

Henri de Lubac
«Le drame de l'humanisme athee»

Издание на русском языке осуществлено
с любезного разрешения издательства «Biblion».

ISBN 5-87078-027-6

© Biblion, Paris.
© «Христианская Россия», перевод
с французского и издание на русском языке.

Если отдельные главы настоящего сочинения и не складываются в некое упорядоченное целое, все же, по замыслу автора, тема их одна. Под бесчисленными течениями, несущими все оттенки мыслей наших современников, угадывается некое, в конечном счете их порождающее, глубинное течение, уже достаточно древнее, которое, скорее, следовало бы назвать тенденцией, мощным крутым уклоном: речь идет о том, что существенно важная часть мыслящей элиты западного общества отрывается от своих христианских истоков и отворачивается от Бога. Мы говорим не о вульгарном атеизме, который в той или иной степени существует всегда, не предлагая взамен чего-нибудь значащего; не касаемся мы и чисто критического атеизма, деятельного и по сию пору, но не являющегося чем-то самостоятельным, ведь он не в силах заменить собою то, что сам пытается разрушить: его хватает лишь на оказание каких-то услуг тому роду безбожия, о котором и пойдет речь. Все сильнее и все старательнее современный атеизм пытается стать положительным, органическим, конструктивным. Связывая ясное осознание человеческой участи с неким внутренним качеством таинственной природы, он выступает в трех основных видах, наиболее яркими представителями которых назовем Огюста Конта, Людвига Фейербаха (можно присовокупить к нему и имя его ученика Карла Маркса) и Фридриха Ницше. Сквозь ряд промежуточных и дополнительных вариантов, сквозь всевозможные смеси и даже искажения доктрин проступают учения этих трех мыслителей прошлого века, которые и сегодня вдохновляют три типа философствования: экзистенциальный, социальный и политический, а также индивидуальное; и каждое из этих трех учений по-прежнему привлекает к себе умы. Актуальность изучения их более чем очевидна. Как бы ни были изменчивы события и борющиеся меж собой на виду у публики партии, названные доктрины, похоже, пусть и в каких-то обновленных формах, еще долго будут оставаться актуальными.

Гуманизм позитивизма, гуманизм марксизма, гуманизм ницшеанства — это нечто куда большее, чем просто безбожие как таковое, ибо то отрицание, которое положено в основу каждого из них, пред-

ставляет собой антитеизм, противление Богу, а если точнее — то это антихристианство. Как бы эти доктрины ни различались друг от друга, взаимно совпадающие или накладывающиеся друг на друга выводы из них, неявные или очевидные, в глубинных недрах своих сходятся на отвержении Бога; и следствия у них сходны, важнейшим из которых является крушение человеческой личности. Мы попытаемся разобраться с этими свойствами названных учений, полагая, что простое изложение фактов, которое, пусть и не является, может быть, лучшим способом «опровержения», все же вполне пригодно для начала. Читателю не следует искать на этих страницах и того, что именуется «теоретической дискуссией». Не будет и того, что обычно слывет «богословием». Предлагается лишь некая историческая зарисовка, в которой подчеркнуты те черты, которые, как нам показалось, этого заслуживают.

Итак, речь идет прежде всего о предлагаемой христианам «попытке осознать» духовную ситуацию того мира, в котором им придется действовать. Мы не забываем о тех позитивных моментах, которые есть в огромном построении научной философии и «положительной политики»; не забываем и о том, что марксизм, обобщением которого, если не библией, является «Капитал», — это обширная и мощная система социальной и политической экономии; что мысль Ницше предлагает настоящее изобилие исключительно богатых педагогических источников, в самом глубоком смысле слова. Какие-то начала этих доктрин христианству заведомо не подходят; другие же черты христианин вправе использовать, извлекая их из искажающего суть целого и действуя в духе примирения. Незачем пугаться наличествующих в названных учениях дерзостей. Тем более, что если обратиться к самым откровенным богохульствам и кощунствам, то можно обнаружить обстоятельства, оправдывающие и такую критику. В действительности, в реальной жизни не обходится без отклонений и расщеплений, так что нередко многие мыслят как позитивисты, марксисты или ницшеанцы, не будучи в то же время безбожниками. Одни, например, оставляя открытой метафизическую проблему, присоединяются к марксизму, увлекаясь его общественной программой, а то и просто, не задумываясь об обоснованности социальной программы марксизма, примыкают к нему из-за своих социальных устремлений — нередко они более христиане, чем те, кто с ними воюет; к тому же нередко они более проникательно истолковывают историю. Отдельные же положения доктрины Конта используются для выражения своих идей самыми здравомыслящими консервативными кругами. Более того, думается, что мысли более или менее марксистского, ницшеанского или позитивистского оттенка могут находить для себя место в каких-то попытках создания того или иного нового построения и не следует им заведомо отказывать в правоте, ценности или самой возможности. Усвоение чуждых религии традиций никогда в Церкви не прерывалось, и для

такого дела не существует слова «преждевременно»! И тем не менее любая из систем обладает своей внутренней логикой, создавшей данную систему и поддерживающей то, что вдохновило на ее создание. И это надо обязательно иметь в виду, чтобы избежать опасных заблуждений. Что касается этой троицы мыслителей, то в данном случае внутренняя логика состоит в насильственном и возможно большем удалении человеческой сущности от Бога, что обрекает нас на путь двойного рабства — общественного и духовного.

Фейербах и Маркс так же, как и Конт с Ницше, были убеждены, что вера в Бога исчезла навсегда. Это солнце удалилось с нашего горизонта и больше никогда не взойдет, считали они. В своих замыслах и намерениях они полагали свое безбожие окончательным и законченным, поскольку, думали философы, оно имело то преимущество перед древним и античным атеизмом, что снимался сам вопрос, порождающий Бога в сознании. Противники атеизма, подобно Прудону, хотя в каком-то смысле более радикальные, не считали, что существование Бога, как и человека, «доказывается через вечное противостояние между ними» (Богом и человеком). У них не было того, присущего Прудону ощущения, что тайна всегда возвращается и возвращается наступательно, что эта, не только человеческая, тайна после каждой попытки ее победить вновь переходит в наступление. При всем разнообразии их манер, «гуманизм», «человечность» этих мыслителей представляются нам незрячими. Ницше сам замуровал себя в своей ночи. Но ведь это не значит, что солнце перестало восходить! Маркс еще был жив, а Ницше еще не написал свои самые блестящие книги, когда другой человек, такой же беспокойный и мятежный гений, как и они, но куда более истинный пророк, провозгласил в причудливом сиянии своих озарений победу Бога в человеческой душе, Его вечное Воскресение.

Достоевский — всего лишь прозаик. Он не создал никакой философской системы, не предложил четких ответов на тревожные, мучительные вопросы об устройстве общественной жизни, поставленные нашим столетием. Но ведь это, если хотите, не так уж и важно. Давайте хотя бы признаем значение этого обстоятельства. Неверно, что человек не может устроиться на земле без Бога. Может. Но верно так же то, что он может устроиться без Бога только в борьбе против человека. Самодовлеющий гуманизм, то есть гуманизм исключительный, оборачивается по существу антигуманизмом. К тому же вера в Бога, внушенная нам христианством, вера в нечто нас превосходящее, что всегда присутствует, и всегда проявляет требовательность, и не ставит цели удобно устроить нас в земном существовании и усыпить нас, пусть даже наше сновидение и было бы очень волнующим. Скорее, вера наша неустанно внушает нам тревогу, непрестанно разрушая самые красивые и самые уравновешенные из наших измышлений и общественных

устроений. Вторгаясь в мир, который хотел бы замкнуться в себе, Бог, несомненно, вносит в него некую высшую гармонию, высочайшую простоту, но она не может утвердиться без смятения и борьбы, которые будут продолжаться до тех пор, пока продолжается само время. «...Не мир пришел Я принести, но меч»*. Христос — прежде всего великий смутьян. Это, конечно, не значит, что нельзя говорить о социальной доктрине Церкви, вытекающей из Евангелия. Тем более это никак не оправдывает попытки отвлечь христиан, которые являются гражданами града земного, подобно братьям своим, от стремления разрешить, сообразно началам своей веры, задачи и тяготы этого града: напротив, христиане действительно призваны к участию в подобных делах. Но, пребывая во времени, они знают, что человек предназначен для вечности, и потому не должен искать покоя здесь, внизу. Земля на самом деле есть поле великих чудес и тягостных скорбей, трудясь на котором, мы вырабатываем наше бытие в вечности. И вера в Бога, неискоренимая в сердце человеческом, единственный огонек, человеческий и божественный, поддерживающий в нас надежду.

Рождество, 1943 г.

Н.В. Первая и третья части настоящей работы составлены из серии заметок, опубликованных в журнале «Cite nouvelle»** от 1941 до 1943 г. Здесь хотелось бы выразить благодарность о. Дебюкуа и о. Бернару за их благожелательное отношение к этим опытам.

Писать приходилось в условиях оккупации. Поэтому необходимо было считаться с цензурными ограничениями, чтобы можно было напечатать работу еще до освобождения Парижа. Именно этим вызваны недомолвки, умолчания, а также выбор для подчеркивания тех или иных тем. В таком виде она представляет собой некое свидетельство о времени своего появления. Надеясь на снисходительность читателя, мы не стали ничего в ней изменять.

* Мф. 10:34. Здесь и далее цитаты из Св. Писания, если не оговорено иное, приводятся по тексту русского синодального перевода. Примечания переводчика обозначаются «звездочками», авторские примечания — арабскими цифрами. — *Примеч.* пер.

** Новый Град (фр.)

ПРИМЕЧАНИЕ К ТРЕТЬЕМУ ИЗДАНИЮ

Настоящее новое издание повторяет, не считая ряда мелких изменений, два предшествующих. Сделано несколько незначительных добавлений как в сам текст работы, так и в примечания, но сохранен отрывочный характер книги, связанный с обстоятельствами ее создания.

20 июля 1945 г.

Если бы автор пожелал устранить недостатки настоящей книги, чтобы учесть произошедшие события и появившиеся многочисленные исследования затронутых в ней *тем*, ему бы пришлось полностью переработать ее. Поскольку это не представляется возможным, книга выходит в своем прежнем виде, если не считать незначительных поправок. Читателю, *который* пожелает получить некоторые дополнительные сведения, советуем обратиться к небольшой книге «Affrontements mystiques»* (1950 г.), особенно к главам «Поиски нового человека» и «Таинственный Ницше». Что касается истолкования Достоевского, ряд важных уточнений содержится во введении к «Легенде о Великом Инквизиторе» пера о. Ксавье Тильетта (Париж, 1958. Углубленная духовная диагностика современного атеизма — вот тема книги: «Бог и человек сегодня», которую написал Ханс Урс фон Бальтазар, особенно вторая часть — «Религия и христианство». Текущий ход драматических событий в современной французской литературе описывается в книге Андре Бланше «Литература и духовность».

* Мистические (или таинственные) противостояния (*фр.*)

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ
ДРАМА АТЕИСТИЧЕСКОГО ГУМАНИЗМА

Глава первая
ФЕЙЕРБАХ И НИЦШЕ

ТРАГИЧЕСКОЕ НЕДОРАЗУМЕНИЕ

Восхитительна скульптура в Шартрском кафедральном соборе, изображающая Адама, тело которого, во всей его первозданности, возникает из матери-земли из-под Божией длани. И уже в лике первого человека воспроизведены черты Того, Кто его вылепил из праха земного. Притча в камне зримо и столь же просто, сколь выразительно передает таинственные слова Книги Бытия: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божиему сотворил его».

Христианское предание с самого своего зарождения не перестает истолковывать этот стих Писания. Оно увидело в этом стихе исконное свидетельство нашего высокого происхождения, основание нашего величия. Разум, свобода, бессмертие, господство над природой — все эти исключительные характеристики божественны *по* своему происхождению и, будучи переданы Богом Его твари, сияют на лике последней. Изначально утвердив человека в образе Божиим, каждое из этих властных свойств должно затем достичь полноты, дабы утвердить его в подобии Божиим. Через них открывается человеку его высочайшее предназначение.

«Познай себя, о человек!» К этому всех призывала через своих *учителей и апологетов Церковь первых веков. Повторяя вслед за Эпиктетом сократовское «gnothi seauton»**, она преобразила этот призыв и придала ему глубину¹. То, что у античного мудреца было советом обратить внимание на мораль, становится призывом к преодолению материального мира, к метафизическим рассуждениям. Познай себя, зовет Церковь, то есть познай свое благородство и свое достоинство, пойми величие своего существа и своего призвания, того призвания, что составляет твое существо. Научись видеть в себе искру Божию, то, что сотворено для Бога. «О человек, не пренебрегай тем, что в тебе достойно *восхищения*) Ты полагаешь, что ты ничтожен, но я научу тебя, что воистину ты — нечто великое!.. Будь бережен с тем, чем ты явля-

* Познай самого себя (греч.)

ешься! Почитай свое царственное достоинство! Ни само небо не было создано по образу Божию подобно тебе, ни луна, ни солнце, и ничто из всего сотворенного... Вот и выходит, что ничто из сущего не в силах вместить твое величие»². Мудрецы скажут тебе, что ты — «микрокосм», маленький мирок с теми же началами и из тех же элементов, так же устроенный и в тех же ритмах колеблющийся, что и большая вселенная; от них ты узнаешь, что сделан по ее образу и подчиняешься ее законам; они изображают тебя винтиком, самое большое — моделью, кратким описанием космического механизма. И, утверждая это, они совсем не обманывают тебя. Все, что они скажут о твоём теле и обо всем том, что они называют «природой» или «естеством», будет правдой. Но, если ты заглянешь глубже, да еще если размышления твои будут просвещены наставлениями святых книг, ты будешь поражен глубинами, что откроются тебе³. Твоему взору предстанут непостижимые обширные пространства. И вскоре ты осознаешь, что ты в каком-то смысле бесконечно превосходнее всего этого великого мира и что в действительности «макрокосм» этот каким-то образом содержится в том, что представляется «микрокосмом»... *In parvo magnus**. Можно подумать, что этот парадокс заимствован у одного из наших великих современных мыслителей-идеалистов. Ничего подобного. Формула эта предложена была Оригеном, затем ее повторил Григорий Назианзин, а после него и многие другие⁴. Святой Фома Аквинский предлагает равноценное истолкование этой фразы, замечая, что душа в этом мире «*continens magis quam contenta*»**, и то же мы вновь слышим из уст Боссюэ⁵.

Конечно, человек сотворен из праха и нечистот, или, выражаясь современным языком, у него животное начало. Церковь о том не забывает, чему служит подтверждением уже упоминавшееся место из Книги Бытия. Не приходится сомневаться также и в греховности человека. Церковь неустанно напоминает об этом. То уважение к себе, то осознание человеческого достоинства, которое Церковь старается внушить человеку, не от высокоглядства и неискушенности. Подобно Христу, она знает, «что в человеке»*** ...Но равным образом ей ведомо и то, что такое ничтожество его плотской природы нимало не принижает его призвания и что наносимые грехом язвы не в силах поколебать основания, из которого вырастает это призвание, начало неотчуждаемого величия. Церковь думает, что ему должно следовать и в обстоятельствах нынешней, временной жизни, его следует выказывать в качестве источника свободы и как начало, потребное для противостояния силам зла. Она, наконец, усматривает в тайне Бога, ставшего челове-

* в малом великое (*лат.*)

** содержит больше того, в чем содержится (*лат.*)

*** Ин. 2:25.

ком, залог нашего призвания и решительное освящение нашего величия. Потому и возможно превозносить всякий день за литургией «достоинство существа человеческого»⁶, даже не дожидаясь того, когда мы возвысимся, чтобы родиться вновь...*

Эти азбучные истины нашей веры кажутся нам сегодня чем-то банальным, так что мы часто даже не пытаемся вдумываться в их значение. Нам даже представить себе невозможно, как они должны были потрясать душу античного человека. Стоило лишь провозгласить их, и человечество воспрянуло духом, обрело надежду. Мучавшие его темные предчувствия, нанося ответный удар, еще *сильнее обострили* осознание его жалкой участи. Но человечество почувствовало себя освобожденным. И понятно, что сначала и речи быть не могло об освобождении внешнем, например, о вызволении из-под гнета рабства. Существование рабства определялось условиями технического и хозяйственного порядка, и потому сходило на нет, уничтожалось рабство постепенно, медленно, но верно, и под непосредственным давлением христианских представлений о человеке⁷. «Бог, — мы вновь цитируем Оригена, — сотворил всех людей по образу Своему, всех и каждого в отдельности»⁸. С самого начала эта идея стала оказывать куда более *глубокое воздействие*. Так человек в своих представлениях о себе освобождался от онтологического рабства, обрекавшего его на покорное подчинение судьбе. Звезды, неуклонно следующие своими путями, оказываются, вовсе не управляют нашей участью роковым, неумолимым образом! Ведь у человека, любого и каждого, кем бы он ни был, есть прямая связь с *Творцом, Владыкой самих этих звезд* [Всякие силы, коим несть числа, все эти боги, духи, демоны, что опутывали жизнь человеческую узами тиранического произвола, вселяя в каждую душу смятение и страх, — обратились в прах, а то святое начало, которое было сокрыто среди них, не исчезло, но было обретено вновь, единым, очищенным, возвышенным — в Боге-Освободителе! Отныне не только узенький кружок посвященных в некую тайну мог уповать на то, что удастся разорвать заколдованный круг: все человечество вдруг увидело свет в ночи, и этот свет даровал ему сознание царственной свободы. Нет рокового замкнутого круга! Нет слепой судьбы! Нет Eimarmene! Нет Fatum!**]. Бог потусторонний (transcendent), Бог — благодетель рода человеческого, открывает Себя в Иисусе, указуя путь, который ничто не в силах преградить⁹. Отсюда это чувство облегчения, новой радости, наполняющей первые христианские тексты. Остается только пожалеть, что эта литература в силу ряда непреодолимых (частично) причин так далека сегодня *от нас*. Какого богатства и какой

* Ср. Ин. 3:3-6.

** Рок, Судьба (лат., греч.)

моши лишается наша вера без, например, тех торжественных гимнов и властных воззваний, так впечатляющих в «Protreptique» Климента Александрийского!¹⁰

Но, двигаясь от столетия к столетию, в преддверии «нового времени», мы обнаруживаем нечто странное. А именно: то же самое христианское представление о человеке, некогда воспринятое как освобождение, начинает ощущаться гнетущим игом. Тот самый Бог, в котором человек узрел залог собственного величия, начинает казаться человеку неким противником, соперником, недругом человеческого достоинства. Слишком затянулось бы наше исследование, попытайся мы разобраться во всей этой веренице непониманий, искажений, даже уродства и предательств, попробуй мы выяснить, какому роду ослепляющей нетерпимости и какой разновидности «hybris»* они обязаны своим появлением. Исторические причины всего этого многочисленны и запутаны. Но факт налицо, он прост и весом. Подобно древним отцам, великие средневековые учителя независимо от школ и направлений также превозносили человека, истолковывая то, чему всегда учила Церковь, говоря о взаимоотношениях между человеком и Богом: In hoc homo magnificatur, in hoc dignificatur, in hoc praeeminet omni creaturae!**¹¹. Но внезапно все это перестало волновать человека. Напротив, он стал считать, что возвыситься и *достичь* самоуважения и вполне освободиться он сможет лишь, если разорвет свою связь с Церковью, а затем и с Самим трансцендентным Существом, от Которого он, согласно христианскому преданию, зависел. Поначалу этот разрыв был похож на возвращение к античному язычеству, но движение в этом направлении углублялось и ширилось, так что в XVIII-XIX вв., претерпев ряд превращений, разрыв с Богом привел к самым дерзким и заразительным формам, превратившись в современный атеизм. Для абсолютного гуманизма, признающего только человеческое и притязающего на то, чтобы быть единственно истинным и достоверным, гуманизм христианский, христианская человечность заслуживают разве что насмешки.

Этот атеистический гуманизм ничуть не похож на жизнерадостное и грубо материалистическое безбожие, которое столь же обыденно и пошло, сколь и распространено всегда и повсюду, и которое не заслуживает особого внимания. Он противопоставляет себя также принципиально (но не скажешь, что и в своих плодах) атеизму безнадежности, отчаяния. Поостережемся определить этот вид безбожия и словосочетанием «критический атеизм» — тут эта дефиниция явно недостаточна и неполна. Ведь атеистический гуманизм, по сути дела,

* надменность, дерзость (*греч.*)

** Потому человек и велик, потому и достоин почитания, потому и превосходит всякую тварь (*лат.*)

не выступает в качестве простого вывода из некоей умозрительной задачи и тем более не подает себя как чисто отрицательное решение вопроса: нет, дело изображается так, словно разум, достигнув зрелости, приступил к «пересмотру» вопроса о Боге и обнаружил, что приемы, которыми он пользовался, то ли не достигли намеченной цели, *то* ли вообще обнаружили нечто, противоположное тому, во что так долго веровали. Явление, господство которого заметно в истории мысли последних двух столетий, представляется одновременно и весьма глубоким, и очень произвольным. Тут замешан не только разум. Вопрос ставился как вопрос о человеке, и желательно было получить положительный ответ на него. Человек устраняет Бога, чтобы лично вступить во владение своим человеческим величием, полагая, что оно несправедливо присвоено кем-то другим. В Боге человек видит помеху, препятствующую завоеванию свободы.

Итак, современный гуманизм *строится* из неудовлетворенности и начинается с выбора. Чтобы определить его, можно взять слова Прудона, говорившего об антитеизме, противобожии. Только у Прудона этот антитеизм поначалу имел дело с общественной сферой, где он боролся с ложным представлением о Промысле¹². Это был отказ от примирения с экономическими противоречиями, порождавшими нищету, которые экономисты и собственники, по более или менее сознательномуговору между собой, пытались выдать за нечто санкционированное небесами и что они почитали и славили как гармонию. Прудон восставал потому не столько против Бога как такового, сколько против определенных попыток сослаться на Его власть. Переходя впоследствии в сферу метафизики, он все-такц вводит в свою концепцию положение, гласящее: «Бог — неисчерпаем»: та борьба, в которую человек вовлечен по необходимости и которая есть борьба с Богом, — «борьба вечная»; «предположение о существовании Бога» возрождается вновь и вновь «из действительности, окружающей человека»: всегда, после всяческих отрицаний и отвержений, вновь восстает нечто превосходящее человека — Прудон в таких случаях предпочитает говорить о Справедливости — и, представ перед человеком, не позволяет ему счесть себя Богом. Прудон отказывается следовать за теми, кого он называет «гуманистами» или «новыми атеистами»¹³, и отказывается решительно, хотя и поддается их влиянию и заимствует у них манеру выражаться. Уж слишком они радикальны в своем антитеизме. В точке наибольшего своего сосредоточения этот антитеизм порождает величайший кризис нового времени, тот самый кризис, перед которым мы стоим ныне, чреватый хаосом, порождающим тиранию и коллективные преступления, оборачивающиеся пожарами, развалинами и кровью.

Обратимся к двум личностям, которых можно считать важнейшими действующими лицами разворачивающейся драмы, — ив том, что касается происходящих по ее ходу событий, и в качестве ее символов. Это два немецких мыслителя *прошлого* века — Людвиг Фейербах и Фридрих Ницше.

Никто сегодня не оспаривает величия носителя второго имени. Профессиональные философы относились к нему пренебрежительно, иногда вообще с раздражением его отталкивали, но в конечном счете он сумел навязать себя всем. Прошли те времена, когда о нем можно было написать, что это, мол, «этакий дерганый, чрезмерно возбудимый Гете». Что же касается Фейербаха, то он, напротив, занял почетное место, в котором, впрочем, ему никогда не отказывали, в истории философии. Но значение его состоит прежде всего в том, что он оказался связующим звеном между великим течением умозрительных рассуждений, созданным немецким идеализмом, и другим величайшим течением мысли и деяния, носившим революционный характер. Это последнее течение и стало считаться его главным, пусть и не слишком законным наследием. Фейербах сокрушил построения Гегеля, но не основал коммунистического движения. Оказавшись между Гегелем и Марксом, он, конечно, производит не слишком яркое впечатление — тем не менее Энгельс считал, что во всем первом постгегельянском поколении он был «единственным из философов, заслуживающим изучения»¹⁵. И как бы то ни было, он во всяком случае то звено, которое связывает Маркса с Гегелем; как бы то ни было, он тот «преобразователь», благодаря которому Гегель обнаруживается в Марксе, продолжившем и «перевернувшем» Гегеля¹⁶.

В годы, последовавшие за смертью Гегеля в 1831 г., философские споры сосредотачивались в основном на вопросе о Боге, и именно прежде всего по этому поводу, а вовсе не по политическим или социальным причинам и наметился раскол между правыми и левыми гегельянами¹⁷. Фейербах очень скоро возглавил левых. Его мысли созвучны идеям его друга, Фридриха Давида Штрауса, историка, исследовавшего происхождение христианства. Подобно тому, как Штраус пытался исторически осмыслить иллюзию христианства, Фейербах хотел психологически разобраться в религиозной иллюзии в целом, вообще вывести, как он говорил, тайну теологии из антропологии. Своей «Жизнью Иисуса» (1835) Штраус, по сути дела, утверждал: Евангелия суть мифы, в коих нашли выражение устремления и упования еврейского народа. Фейербах говорит нечто подобное: Бог есть не что иное, как миф, выражающий устремления человеческого сознания. «У кого нет желаний, у того не бывает богов... Боги суть осознанные человеческие чаяния»¹⁸.

Для истолкования механизма подобной «теогонии» Фейербах обращается к гегелевской концепции «отчуждения». Но то, что Гегель относил к Абсолютному Духу, Фейербах, устанавливая связь между «идеями» и «реальностью», приписывает человеку во плоти и крови¹⁹. Отчуждение, по Фейербаху, состоит для человека в том, что он оказывается «лишенным чего-то в сущности ему принадлежащего в пользу некоей иллюзорной реальности»²⁰. Мудрость, воля, справедливость, любовь — все эти неопределенные и трудно исчисляемые атрибуты составляют самую суть человека, и, тем не менее, как это ни нелепо, приписываются «как бы какому-то иному существу»²¹. Они переносятся достаточно самопроизвольно куда-то вовне человека, наводятся на некий вымышленный предмет, чистый плод воображения, и этому воображаемому объекту дается имя Бога²². Таким образом проявляется собственная разочарованность. «Мир отнимается, когда его обращают в сказку и передают его содержание Богу. Бедный человек обзаводится богатом Богом» или, точнее, истощает себя, обогащая своего Бога, опустошается, наполняя Его²³. Он «утверждает в Боге то, чего ему не хватает в себе»²⁴. «Религия становится вампиром человечества, пожирающим его плоть и кровь»²⁵.

Подобные выпады, впрочем, были неизбежны и потому для своего времени даже оправданны. Такое утверждение образует, согласно ритмике гегельянства, второй момент диалектики, фазу отрицания, антитезис, который является необходимым орудием для достижения синтеза, в коем человек должен будет обрести обогащенную сущность. Фейербах не мог предположить, что и этот — второй — этап не будет преодолен. Не поносил он и религию минувшего, но, напротив, признавал ее «существенно важной формой человеческого духа»²⁶. Не будь религии с ее поклонением некоему внешнему Божеству, и человек так бы и не сумел когда-либо выйти за пределы закрытого, темного, напоминающего клетку в зверинце сознания: ибо «сознание как таковое не существует, а присутствует в существе, способном поступать согласно своей сущности, своим наклонностям, способном осуществлять задуманное»²⁷. Сначала человек как бы раздваивается, теряет, так сказать, чтобы потом найти. Но отчуждение когда-то должно будет остановиться. После религиозной систолы, так сказать, сокращения, сжатия, когда человек отвергал себя, ему предстоит диастола, расширение сердца, в ходе которого «он вместит в свое сердце все то, что было отвергнуто»²⁸. Когда-нибудь наконец придет час изгнания призрака. Размышление влечет за собой самопроизвольный порыв. Грядет царство человеческое.

Бог есть не что иное, по Фейербаху, как совокупность атрибутов, составляющих величие человека. Бог христиан — совершенство (и потому нигде человек не отчуждается так, как в христианстве²⁹, худшей из всех религий, как раз потому, что она самая возвышенная).

Этот Бог — «отражение человека, его зеркало», это — «великая книга, куда человек заносит свои возвышеннейшие мысли, свои самые чистые чувства»³⁰. В одной максиме, которая напоминает закон трех состояний Огюста Конта, Фейербах написал: «Бог стал моей первой мыслью, разум — второй, а человек — моей третьей и последней мыслью»³¹. Сущность человека в том, повторяет он, что это — высшее существо... Если божественность природы — основание всех религий, включая христианство, то божественность человека — окончательная и последняя цель... Поворот в истории произойдет тогда, когда человек осознает, что единственным Богом для человека является сам человек. «Homo homini Deus.»³².

Итак, заметим, что этот «гуманист», коим является Фейербах, не говорит того, что очень скоро скажет Макс Штирнер: Ego mihi deus^{**33}. Он в итоге верит в то, что сущность человека, с ее заслуживающими поклонения атрибутами, содержится не в отдельном, рассматриваемом абсолютно человеке, но в общности, в коллективном существе (Gattungswesen^{***}), на место которого иллюзорная религия помещает иллюзию какого-то, якобы существующего вонне Бога, что низводит человечество до состояния праха, являющего собой россыпь отдельных организмов, и предоставляет, таким образом, каждого из этих индивидуумов самому себе, так что каждый из них волен действовать как естественно обособленное, сводимое к себе и замкнутое на себя существо; ибо «человек стихийно постигает свою *сущность*, в себе — как личную, в Боге — как свойственную биологическому виду человека», «в себе — ограниченность этой сущности, в Боге — ее безграничность». Но в той самой мере, в какой он, отбрасывая подобные химерические воззрения, подключается к общей сущности, принимая в ней деятельное участие, в той же мере он и уподобляется Богу, в той самой мере и происходит его обожение, становление истинно богоподобным. Начало, собирающее вокруг себя истинную религию, есть, следовательно, принцип практического действия: это закон любви, побуждающий индивидуума отвернуться от себя, чтобы, повинувшись этому закону, обрести себя в причастности к сообществу себе подобных. Итак, это принцип альтруистической морали. Ибо в конечном счете «различие между человеком и божественным есть не что иное, как различие между отдельной личностью и человечеством»³⁴. Это значит, что Фейербах достаточно защищен от обвинений в восхвалении эгоизма.

Не менее успешно он защитил себя и от обвинений в восхвалении атеизма. В той мере, в которой это слово имеет отрицательный смысл, безбожником его не назовешь. По Фейербаху, атеиста скорее

* Человек человеку Бог (лат.)

** Я себе бог (лат.)

*** родовое существо (нем.)

следовало бы считать идолопоклонником, хотя в идолопоклонстве часто обвиняют истинно верующего. Ведь человек, лишенный веры в божественность ценностей, ощущает потребность прилепиться к некоему фиктивному предмету, становящемуся для него объектом поклонения:

«Настоящий атеист не тот, кто отрицает Бога как субъект; безбожник — тот, для кого атрибуты божественности, такие, как любовь, мудрость, справедливость, ничего не значат. А отрицание предмета вовсе не равнозначно отрицанию его качеств. Атрибуты обладают собственным, самостоятельным значением; их ценность заставляет человека признавать эти атрибуты; они овладевают человеком, непосредственно воздействуя на его разум в качестве истин как таковых; они сами для себя — собственные подтверждения и доказательства, они суть сами для себя залог... То или иное качество божественно не потому, что присуще Богу; Бог должен обладать таким качеством, чтобы не быть несовершенным... Если Бог как субъект определяем, а атрибут выступает в роли определителя, то в действительности совсем не предмет, но его атрибут представляется имеющим ранг высшего бытия, божественности»³⁵.

Итак, чтобы не жертвовать любовью к «Богу», мы должны жертвовать «Богом» ради любви³⁶. Сообщается также, среди прочего, нарочитая тайна религии. Она состоит, судя по всему, в «пышном разоблачении сокровищ, сокрытых в природе человека; это признание в его сокровеннейших мыслях, прилюдное раскрытие тайн, таинств его любви»³⁷.

Будучи, следовательно, далеки от неверия в дух христианства, которое есть религия совершенная, мы, наконец, узнаем его тайну³⁸.

Фейербах сначала хотел назвать свою книгу «Сущность христианства», являющуюся первой из его работ, где выражается беспокоившая его идея, формулой этой идеи — *Gnethi seauton**. Подробность воистину знаменательная. Его атеистический гуманизм, таким образом, оказывается покровом, сброшенным на древнее предписание, некогда начертанное Отцами Церкви. Открыть человеку его собственную сущность, дабы дать ему веру в себя — такова единственная цель Фейербаха. Но ради достижения ее он полагает необходимым отрицание Бога христианского сознания. В конце своей жизни он пишет следующее: «Я не рассчитываю после своей смерти остаться в памяти человечества, бывшего основной темой моих размышлений. Я жертвую всем прочим... Я не вижу, что мне удалось добавить хотя бы мысль к рассуждениям сознательного человечества»³⁹. Приходится отметить, что он не слишком преуспел.

Фейербах лишь создал школу. Энгельс говорит о чрезвычайном «впечатлении освобожденности», охватившем множество молодых лю-

* Познай самого себя (греч.)

дей его поколения в ноябре 1841 г. после прочтения «Сущности христианства». Ученики Гегеля вели тогда ожесточенные споры о противоречии: «И один толчок сразу же обратил его в прах. Это было необыкновенно вдохновляюще. Восторг был всеобщим, — пишет Энгельс, — все мы немедленно превратились в фейербахианцев»⁴⁰. Энгельс вряд ли преувеличивает. В то время и в самом деле переживалось впечатление некоей новой определенности: вот, мол, совершенно ясное откровение, и будто некая пелена упала с глаз; словно бы подводилась черта под окончательным итогом тысячелетних споров, которые, в конечном счете, оказались беспредметными; как бы вышел срок всем вымыслам религиозной веры и измышлениям идеалистической умозрительности. Вопрос о человеке получил разрешение: не было больше нужды искать ответы на него в потустороннем мире.

Еще живее восприняла Фейербаха Россия, отозвавшаяся восторженнее самой Германии. Белинский, непререкаемый авторитет, наставник молодых поколений, открыл Фейербаха и Штрауса⁴¹. Герцен потом рассказывал, как Фейербах, прочитанный им в Новгороде, произвел в нем внутреннее преобразование, заставив сменить «мистицизм на самый безжалостный реализм»⁴². В 1843 году Бакунин, будучи тогда в изгнании в Швейцарии, заявляет, что коммунизм есть не что иное, как воплощение в социальной сфере фейербаховского гуманизма⁴³; Бакунин превозносит Фейербаха за произнесение величайшего слова о религии, подобное которому не сумел отыскать Гегель, — слово это «покончило наконец с божественным миражом» и вернуло на землю те блага, которые были отняты у нее небесами⁴⁴; он принял учение во всей его целостности, вульгаризировав его спустя сорок лет. Уподобляя Фейербаху Огюста Конта, он восхваляет встречу этих «двух великих душ», которые, однако, «никогда не имели случая поговорить друг с другом», и пишет в своей небольшой брошюре «Бог и Государство»:

«Небо религии есть не что иное, как мираж, в коем восторженный человек по невежеству своему и по вере обретает свой собственный образ, но преувеличенный и обращенный, то есть обожествленный... Христианство есть религия по преимуществу, которая выставляет и высказывает в полноте своей природу, собственную сущность всех религиозных систем, обедняющих, угнетающих и уничтожающих человечество в пользу божества... Бог является и человек уничтожается, и чем величественнее божество, тем ничтожнее человечество. Такова история всех религий; таков плод всех божественных вдохновений и установлений. В истории имя Божие есть ужасающая дубина, под страхом которой всяческим образом вдохновленные люди, великие гении понуждались к отказу от свободы, достоинства, разума и процветания людей...»⁴⁵.

Поначалу и Карл Грюн, находившийся тогда в Париже, где он искал убежища, стал проповедником этого учения. В то время как Руге

пытался обратить в эту веру Луи Блана, Грюн хотел добиться того же с Пьером Леру. Это не удалось⁴⁶; но в пылу своего рвения он вообразил, что ему удалось взять реванш, преуспев в куда более важном обращении, — завоевании души Прудона; но если это и было так, то лишь частично⁴⁷. В 1844 году Маркс выступает с истолкованием «Религии будущего» в одном из клубов Лозанны. В Англии активным пропагандистом был Энгельс; он выступал в качестве защитника своего учителя в атеистических кругах, близких к Карлайлу, в результате чего мисс Эванз (псевдоним — Джордж Элиот) стала переводить «Сущность христианства». Что касается следующих поколений, то здесь следует назвать Чернышевского, предтечу русского коммунизма, который признавал Фейербаха первым из своих великих западных учителей⁴⁸. Но учеником, затмившим всех прочих, стал Карл Маркс.

В «Святом семействе», написанном совместно с Энгельсом и вышедшем в свет в 1845 году, Маркс в пылких выражениях чтит своего наставника за то, что тот изничтожил «старинный вздор», вернул человеку подобающее ему место⁴⁹. Наверное, Фейербах никогда не углублялся в какие-либо экономические вопросы. Он отчетливо понимал, какие социальные следствия вытекают из его доктрины, но развитие этой темы предоставил другим⁵⁰. Молодежи, изнемогавшей от реформаторского зуда и рвавшейся в бой, он отвечал: «Я если и исцелен, то только от головных или сердечных болей, а насколько мне известно, страдает более всего у людей желудок, и все, что не направлено на устранение этого основополагающего зла, не более чем ворох бесполезного хлама. Но ведь и полное собрание моих сочинений в этой куче? Увы, да! Но не стало ли чуть полегче с той хворью, той самой, что в животе, куда она попала из головы? Я вот что на этот раз скажу всем тем, кто набрасывается на меня из-за головных и сердечных недугов человечества. Я предлагаю: осознанно завершить восстановление веры в себя»⁵¹. Фейербах, следовательно, вовсе не мог считать себя основателем марксизма, создавшим его до того, как он стал так называться. Тем не менее он воистину «духовный отец» этого учения.

Маркс в действительности мог позволить себе рано порвать с большей частью своих «младогегельянских» друзей, довольствовавшихся умозрительными дерзостями и политическим радикализмом; столь же просто было порвать ему со своим собственным прошлым, усматривая в умствованиях своей молодости одно только умозрение, а прощальные слова, произнесенные в их адрес, означали в лучшем случае объявление войны собственным ранним работам, среди которых и статьи, вдохновленные явно или неявно Фейербахом⁵². Но он так никогда и не отойдет ни от одного из трех умозаключений, на которые навела его «Сущность христианства». Они навсегда останутся для него чем-то решенным. При случае он, правда, всегда старался раскритиковать доктрину Фейербаха; но все эти упреки ни в малейшей степени не ставят

под сомнение ее положения: учение обвиняется лишь в неполноте, неопределенности, чрезмерной отвлеченности. Маркс не доволен, что Фейербах изображает религиозное отчуждение деянием в каком-то смысле метафизическим, вместо того, чтобы истолковать его более позитивистски, как социологический факт. Он силится преодолеть то, что Энгельс называет непочтительным словом «пошлости», чтобы заменить, как говорит Отто Рудль⁵³, «материализм объективных данных о природе» «материализмом общественных положений». Пользуясь выражениями того же Энгельса, Маркс хотел заменить «отвлеченный культ человека, составляющий средоточие новой фейербаховской религии, наукой о реальных людях в их историческом развитии»⁵⁴. Так же ведет он себя и по отношению к человеческой сущности, стараясь рассеять тот таинственный ореол, которым окружено это понятие у Фейербаха⁵⁵. Он как бы стремится стереть в своих мыслях все, за исключением идей об экономических приемах и тактике классовой борьбы. Однако никакое иное философское или религиозное влияние не смогло изменить Маркса глубже, чем тот тезис о гуманистической метафизике, который он заимствовал у своего учителя⁵⁶. Даже не говоря уже о зрелых его годах, в этом тезисе он сразу и навсегда обрел нечто определенное, некую точку отсчета. Остается, посему, справедливым мнение, что «духовно Маркс вышел из гуманистической религии Фейербаха»⁵⁷. Маркса без Фейербаха не понять. Духовный факт этот чреват отягчающими последствиями и входит в число обстоятельств, господствующих над нашей эпохой.

К тому же Маркс не довольствовался почитанием того, что он именовал «проявлением гениальности» и превозношением Фейербаха как второго Лютера в истории эмансипации человека. Не удовлетворился Маркс и заявлением, что Фейербах зашел «много дальше, чем какой бы то ни было теоретик, не переставая оставаться теоретиком и философом»³⁸, после чего «критика религии была, в сущности, завершена»⁵⁹; ему показалось явно недостаточным провести в своей работе 1844 года «Святое семейство» настоящую адвокатскую защиту против мнений Бруно Бауэра⁶⁰, обогатив ее дифирамбами, уже использованными им в напечатанной анонимно осуждающей статье под названием «Лютер как судья в споре между Штраусом и Фейербахом». Он не только воспроизводит религиозную критику своего учителя в своей социальной критике, но и сам принимается за нечто подобное, разбирая мирскую, «профанную форму» отчуждения⁶¹, чтобы прийти к выводу, что человечество должно устранить государство подобно тому, как оно устранило религию. Маркс приложил Фейербахово понимание религии к общественной жизни.

Для него также «человек создал религию, а не религия — человека»; но религия в действительности есть сознание и пере-

жизнание человека, который то ли еще не нашелся, то ли уже потерялся. Таково «основание для религиозной критики». Верно только, что:

Человек не абстрактное, где-то вне мира ютящееся существо. Человек — это мир человека, государство, общество. Это государство, это общество порождают религию, превратное мировоззрение, ибо сами они — превратный мир. Религия есть общая теория этого мира, его энциклопедический компендиум, его логика в популярной форме, его спиритуалистический *point d'honneur* (вопрос чести), его энтузиазм, его моральная санкция, его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания. Она претворяет в фантастическую действительность человеческую сущность, потому что человеческая сущность не обладает истинной действительностью... Религиозное убожество есть в одно и то же время выражение действительного убожества и протест против этого действительного убожества. Религия — это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому, как она — дух бездушных порядков. Религия есть опиум народа⁶².

Борьба, которая была затеяна против религии, обернулась «борьбой против этого мира», против «мира сего, извращенного, для коего религия есть духовное благоухание». «Атеизм есть гуманизм, сосредоточивающийся на себе давлением религии»⁶³. Формула совершенно фейербаховская. Но для того, чтобы человек однажды сумел освободиться от мистических иллюзий и от всех зол, навязываемых ими, он должен, считает Маркс, преобразовать общество, потому что оно представляет собой плохо устроенную социальную организацию, что и является истинной причиной веры и, тем самым, человеческого отчуждения. Или, скорее, социальная отчужденность и духовная — две разновидности одного и того же, их суть во взаимозависимости, они взаимообуславливают и порождают друг друга, и нельзя понять одно, не постигнув другого. Вот почему их взаимная борьба содержит средство к ее прекращению. «Единственно, что разделяет меня с Фейербахом, — писал Маркс в письме к Руге от 13 марта 1843 года, — так это то, что он, на мой взгляд, придает слишком большое значение природе и слишком малое политике»⁶⁴. Снова «Немецкая идеология»: «Фейербах не замечает, что окружающий его чувственный мир вовсе не есть некая, непосредственно от века данная, всегда равная себе вещь, а что он есть продукт промышленности и общественного состояния, притом в том смысле, что это исторический продукт, результат деятельности целого ряда поколений, каждое из которых стояло на плечах предшествующего, продолжало развивать его промышленность и его способ общения и видоизменяло в соответствии с изменившимися потребностями его социальный строй... Фейербах никогда не добирается до реально существующих деятельных людей, а застревает на абст-

рации "человек"... Он не дает критики теперешних жизненных отношений»⁶⁵.

Проповедуя практические способы освобождения человека, Маркс, следовательно, утверждает себя, так сказать, «большим фейербаховцем, чем сам Фейербах»⁶⁶. Он обеспечил себе успех среди революционных кругов⁶⁷ и до конца своей жизни посредством подобного дополнения метода хранил верность своим первоначальным побуждениям. Учение Маркса, которое никогда не было плоским натурализмом, всегда куда меньше интересовалось духовным существованием человека, чем его материальной жизнью. Тем не менее, его коммунизм подает себя единственной конкретной реализацией гуманизма; он весьма осознанно утверждает себя в качестве некоего целостного решения, разрешающего весь вопрос о человеке в целом; действуя в реальности вещей, но превосходя ее, марксизм вымывает себя не только общественным явлением, но и духовным феноменом⁶⁸. Именно в этом и состоит его величие, но в том же заключается и его зловещий радикализм; потому-то даже здравые составляющие этой доктрины оказываются в нездоровом, роковом климате, этим-то и порождается, прежде всего и главным образом, противостояние этого учения христианству. «Религия рабочих — безбожие, — писал Маркс, — потому что она намерена восстановить божественность человека»⁶⁹.

Из совокупности французского социализма, английской политической экономии и немецкой метафизики могло бы родиться и нечто совершенно иное, совсем не похожее на нынешний марксизм, не обрети Маркс себе учителя в лице Фейербаха. А тот решительным образом был замешан в одном из уклонов гегелевской системы. Как о том уже писалиTM, до того, как Гегель стал правоверным, то есть «правым» гегельянцем, усматривающим в догмах символы своей философии, он какое-то время являл собой образчик гегельянца-«левака», не останавливающегося перед разрушениями, чтобы очистить место для истины и правды. В первых своих сочинениях, устанавливая наличие необходимости, в силу которой человек поначалу мыслит себя «вне своего сознания», он делает краткое, но очень ясное замечание, которое словно бы намечает будущую двойную программу для Фейербаха и Маркса: «Достанет ли у нашего времени неизрасходованного достоинства, чтобы отвоевать и вернуть в собственность человеку, хотя бы в теории, те сокровища, что были промотаны ради небес, и хватит ли у эпохи силы, чтобы настоять на этом своем праве и защитить это достояние?»

Вторая часть этой программы как бы предполагает, что ее первая часть уже выполнена. Фейербах для Маркса ценен чрезвычайно, и никто иной не смог бы заменить его. Игра слов, которую пустил в обиход Арнольд Руге", — эту шутку повторяли Карл Грюн и сам Маркс⁷², — представляется историку символом глубочайшего смысла: на пути

к марксистскому раю, в преддверии его находится «чистилище» Фейербаха⁷³.

НИЦШЕ И «СМЕРТЬ БОГА»

Ницше напечатал свою первую книгу в том самом году, когда умер Фейербах. К этому философу Ницше особого почтения не питал⁷⁴. Так что, если он и получил что-то от того, кого он более чем не признавал, то это произошло помимо его воли, через посредство двух его учителей: Шопенгауэра и Вагнера⁷⁵. Составленные между 1844 и 1850 годами шопенгауэровские «Parerga» несут на себе явный отпечаток сильного впечатления, произведенного на их автора чтением «Сущности христианства»⁷⁶. Что же касается Вагнера, то прежде чем он был «посвящен в трагический и глубокий смысл мира сего и бренность его образов» благодаря прочтению «Мира как воли и представления», его, да-да и его тоже, успел соблазнить Фейербах. Когда он писал свои «Воспоминания» — те самые воспоминания, гранки которых правил сам Ницше, — он вновь обратился к «единственному настоящему и своеобразному философу нашего времени» и «представителю радикального и категорического освобождения личности»⁷⁷. И прежде чем отдалиться от Фейербаха, он не только задумал, сообразуясь с учением Фейербаха, пьесу «Иисус из Назарета», драму, которая осталась неоконченной, не только посвятил тому же Фейербаху свой труд «Искусство и религия», но и нашел в нем вдохновение, побудившее его создать своего Зигфрида, которого г-н Рене Бертло* назвал «восхитительным воплощением героя, в том смысле, в каком это слово понимал Ницше»⁷⁸. Приходится также, не особенно удивляясь, согласиться с тем, что Ницше, с точки зрения великого синтеза, который он осуществил и завершил в «Воле к власти», дает такое истолкование веры в Бога, которое весьма напоминает фейербаховское, отличаясь от последнего разве лишь тем, что добавлен элемент страсти⁷⁹.

Религия предстает как бы некоей разновидностью психологического расщепления. Бог, по Ницше, есть не что иное, как отражение человека. Тот, в определенных состояниях, в чрезвычайных условиях, осознает власть, силу внутри себя, то есть любовь, которая его возвышает. Но, поскольку такие чувствования представляются ему удивительными и поскольку они, несомненно, бывают весьма скоротечными, человек не осмеливается приписывать самому себе эту силу и эту любовь, превращая их в атрибуты некоего сверхчеловеческого существа, коему сам человек чужд. Он, таким образом, размещает в двух сферах две стороны своего собственного естества: обыденный

* Berthelot

аспект, слабый и жалкий, попадает в область «человеческого»; аспект же уникальный, сильный и удивительный передается в область, которая называется «Богом». Тут же проявляется и разочарование человека в себе самом, в том лучшем, что в нем есть. «Религия есть пример изменения личности». Она является процессом унижения человека. Все самое существенное в проблеме человека сводится к выправлению этой фатальной склонности, чтобы «постепенно вновь обрести те высокие и благородные состояния души», которые мы неподобающим образом утратили, обеднив сами себя⁸⁰.

В христианстве этот процесс достигает совершенной полноты и самоунижение человека доведено до крайности. Всякое благо, всякое величие, всякая истина, которыми располагает человек, воспринимаются им как милость, как благодать. «Это достойная сожаления история: человек обрел начало, во имя которого можно презирать человека; он изобрел мир иной, дабы мочь порочить и осквернять самого себя; в сущности, он никогда не понимал, что это ничто, как и то обстоятельство, что это ничто, некий "Бог", какая-то "Истина" заставляет судить и осуждать его собственное существование...»⁸¹.

В конечном счете, отвращение Ницше к христианству и ко всякой вере в Бога дает себя знать не только в процессе его интеллектуальных исканий. Оно еще более сильно проявляет себя как стихийное, самопроизвольное чувство, почти инстинктивное, которое он выразил в труде «Ессе homo»: «Атеизм, — говорит Ницше, — для меня не явился результатом какого-то случая и ничуть не был событием в моей жизни: для меня безбожие — нечто само собой разумеющееся, нечто инстинктивное»⁸². Созвучно своим тогдашним настроениям, он мечтает о какой-то организации атеистических сил⁸³. Так что и у этого нового действующего лица великой драмы, в которой ему уготована была одна из главных ролей, и еще более явственно, чем у Фейербаха с учениками, атеизм в самих своих корнях является антитеизмом, безбожие — противлением Богу, противобожием.

Ницше полагает доказанным, что Бог не может «жить» нигде, кроме как в сознании человека. Но тут Он гость нежеланный: Он есть «мысль, перед которой склоняется все, что было правым»⁸⁴. Чтобы избавиться от этой мысли, Ницше призывает отбросить предпосылки ее существования, выявив ее всего лишь как идею и показав, как она образовалась, как она сумела удачно устроиться в разуме и совести и «набрать вес». Такой «исторический отказ» станет «единственно определяющим и решительным». Без него все возражения бесполезны, ведь и без такого отказа сомнение существовало всегда, но всегда будут требовать, несмотря ни на что, еще лучшего доказательства, чем то, которое побуждает к отказу. Так вера, не вырванная с корнем, не упустит случая при первой же возможности пустить вновь ростки⁸⁵. Не показал ли эту возможность Кант? После того, как Кант в своей пер-

вой «Критике» взломал «решетку клеток», каковую является вера в Бога, он возвратился к тому же самому, вместе с постулатами своей морали, вернулся, чтобы вновь стать узником⁸⁶. У него, видите ли, были на то факты, доказывающие существование некоей непознанной силы, некоей непостижимой направленности. В итоге его критика не могла не остаться неполной и несовершенной: ведь она так и осталась умозрительной и не приводящей к какому бы то ни было решению. Кант не кто иной, как интеллеktуал, «рабочий философии»⁸⁷: это человек, которому надлежало освободиться одним волевым поступком. Он должен был решиться на это. Вера в Бога, особенно та, что внушается христианством, оборачивается укрощением человека, ее плод — унижение человека (Zahmen): Кант виноват в том, что он, не отняв у человека эту веру, не возвысился (Züchten) сам и не позволил возвыситься человеку. Посему и следует твердо и решительно провозгласить «смерть Бога».

Это выражение о «смерти Бога» знакомо и в более традиционной теологии, в которой оно используется для обозначения Голгофской драмы. Ницше определенно напевает вновь знакомую мелодию, ту самую, что из лютеровского хора: «Сам Бог умер». Нет сомнений в том, что ему ведомо, как с этой формулой обошелся Гегель. «Это жесткое слово* вместе с тем и сладчайшее», — говорил Гегель; он присвоил это выражение, чтобы преобразить его в категорию своей собственной мысли, сопрягая многократно Христа, Который был умертвлен и воскрес, и человеческий разум, которому положено пройти через отрицание, дабы воссоединиться со вселенским, универсальным духом: «умосозерцание Великой Пятницы», смерть «абстрактного Бога» необходима для жизни Бога конкретного. При этом Гегель ссылается на Паскаля, высказавшего «в упрощенно эмпирической форме», но в смысле, крайне далеком от ницшеанского, и уж с совершенно другими намерениями, подобную мысль: «Природа такова, что она повсеместно ставит знак утраченного Бога — ив человеке, и вне человека»⁸⁸. То же выражение встречается также и у писателей-мистиков, например, у Якова Беме или Ангелуса Силезиуса: любовь, поется в гимне этого последнего, «увлекает Бога в смерть», «Бог умер, чтобы жить в тебе»⁸⁹. Но совершенно не очевидно, что именно это слышал Ницше. Задолго до него Вагнер, в трилогии «Нибелунги», изобразил гибель расы богов. В одном из писем, наверняка, известном Ницше, Шопенгауэр выражался словами, которые должны были напомнить Ницше собственную манеру выражаться — в письме Фрауэнштедту от 21 августа 1852 года читаем:

«По-вашему, "вещь в себе" — это абсолют, накидка из онтологи-

* ср. Иоан. 6:60 — «Многие из учеников Его, слыша то, говорили: какие странные слова! Кто может это слушать?»

ческого доказательства, в которой гарцует Бог евреев. А вы, вы шестуете пред нею, подобно царю Давиду перед святым ковчегом, с плясками и песнопениями, вознося хвалы всему и вся. И более того, несмотря на вышеупомянутое определение, которое должно оставаться непоколебимым («существо изначальное, вечное, у коего не было начала и которое не может погибнуть»), она остается прекраснейшим и лучшим из всего барахла и хлама у Канта. Что касается меня, то она производит на меня впечатление трупа, и когда я улавливаю, вот, как в вашем письме, зловоние мертвечины, у меня пропадает всякое терпение»⁹⁰.

Несомненно, Ницше знал и о вопле ужаса, ознаменовавшем закат античного язычества: «Великий Пан мертв! Великий Пан мертв!» Он должен был вычитать это у Генриха Гейне⁹¹ — этот писатель был в числе любимейших у Ницше — там, где поэт показывает «катастрофу», которой должна закончиться германская мысль. Гейне пишет, с обычной для себя иронией:

«Наше сердце преисполняется волнующего сочувствия, ибо сам старый Иегова приготовился умирать. Мы хорошо узнали Его с тех пор, как он вышел из своей колыбели в Египте, где он рос среди божественных телят и крокодилов, луковиц, ибисов и священных кошек... Мы уже распрощались у обелисков и сфинксов на берегах Нила с друзьями Его детства, чтобы затем в Палестине обрести божка-царька бедного пастушеского народца... Мы наблюдали его позднее в соприкосновении с ассиро-вавилонской цивилизацией — он отвергал тогда ее страсти, как чрезмерно человеческие, отказываясь от извержения гнева и мести хотя бы потому, что не было охоты разражаться громом из-за всяких пустяков... Мы видели, как он эмигрировал в Рим, в столицу, отменившую все виды национальных предрассудков и провозгласившую небесное равенство для всех народов — он нашел прекрасные слова, чтобы противопоставить их старому Юпитеру, и строил козни до тех пор, пока тот не удалился, добравшись, благодаря своим интригам, до власти, он с вершины Капитолия правил градом и миром, *urbem et orbem*... Мы наблюдали его очишающимся, все более одухотворяющимся, становящимся отеческим, милосердным, благодетельным к роду человеческому, человеколюбивым... Ну чем не спаситель!

Что, не слышите, как прозвенел колокольчик?* На колени! Предлагаются таинства Бога, который умер»⁹².

Но, если Ницше и знал о всех своих предшественниках, смысл, который он придает фразе «Бог мертв», звучит по-новому. В его устах это не просто констатация факта. Тем более это не жалоба или издев-

* В католическом богослужении отдельные моменты отмечаются звонком колокольчика.

ка. Тут предлагается выбор. «Положим, — говорит Ницше, — что наш вкус, решающий не в пользу христианства, сам по себе еще не доказательство»⁹³. Это деяние, поступок. Столь же ясный и столь же жестокий, сколь безжалостен сам убийца. «Смерть Бога для него не только ужасное деяние, она — желанна ему»⁹⁴. Если Бог мертв, делает он вывод, «так это мы убили его». «Мы — убийцы Бога»⁹⁵.

Большинство людей всего этого не замечает. Они принимают за безумца любого, кто пришел сообщить им нечто новое. Есть две, весьма обширные категории: верующие и пошлые безбожники. Первые, не понимая того, о чем им говорят, совершенно этим не обеспокоены. Вера удерживает их, так сказать, в слепоте и глухоте. Они продолжают грезнить наяву в мире, который уже пробудился. Вторые, которые никогда ни во что не веровали, отличаются большим чувством иронии. Никогда они не предполагают чего-либо живого по ту сторону чувственной жизни. Ницше хотел бы вырвать их из бездумности, беззаботности, он желает, чтобы они увидели пустоту, воочию разверзшуюся у их ног, и потому обращается с ними резко и беспощадно. Что же касается верующих, то, напротив, пока они просты и смиренны, он ведет себя с ними сдержанно, словно опасаясь причинить им страдания, которые они будут испытывать, узнав слишком много нового⁹⁶. Ему нужна только добрая воля, и он как будто говорит им: имейте в виду, я лишь собираюсь раскрыть вам свою тайну и вовсе не хочу отнять у вас ваше сокровище...⁹⁷ Сам он, следовательно, также поначалу выказывает себя безумцем. Смятенное удивление или насмешки — все это, чтобы подавить сомнение в своем послании, и только. Да и сама огромность, непомерность этого послания... «Я пришел слишком рано, — заявляет он, — мое время еще не настало». Это потому, что «события самые важные — они же и самые запаздывающие». Итак, он в итоге провозглашает некую «ужасную новость», из числа самых пугающих и самых новых⁹⁸. «Он нужен в смутные времена, он нужен при звездном свете, он необходим во времена деяний, тех самых, которые свершаются, чтобы быть рассмотренными и решенными». Он будет необходим многие века, может быть, тысячелетия, до тех пор, пока тень умершего Бога не рассеется окончательно и не обнажит стены пещеры, в которой прозябает масса человеческих существ⁹⁹.

Смерть Бога! «Это важное событие еще в пути, еще на марше, оно еще не достигло слуха людей». «Солнце уже зашло, но его последние, закатные лучи еще освещают небо нашей жизни»¹⁰⁰. Уже между тем вышли из огромной толпы самые пронизательные, еще робкие, безмолвные. Странное зрелище представляется их взору. Кажется, что «все стало невесомым»¹⁰¹. Или, вернее, создается такое впечатление, что солнце навсегда ушло за горизонт. «Наш обветшавший мир теперь в любое время кажется им слишком сумеречным, слишком подозрительным, слишком чуждым, слишком отжившим». Еще не вполне разобрав-

шись и не понимая, что ничего не изменилось, они испытывают такое чувство, которое внушает им, что раз уж солнце скрылось, то неминуема катастрофа, которая уничтожит все, чем они жили. Боясь признаться, что совершено вопиющее преступление и что они — его соучастники, эти первые прозорливцы начинают лепетать: «Как же нам теперь быть? Ведь мы же и моря не увидим теперь. Кто бы нам дал какую-нибудь губку, чтобы прочистить горизонт? Как быть, когда мы порвали цепь, которой эта земля крепилась к солнцу? Не станем ли мы все время падать? Вперед, назад, в стороны? Да есть ли еще верх и низ? Не блуждаем ли мы в некотором беспредельном небытии? Разве не ощущаем мы дыхания бездны на своих лицах? Ведь нас уже бьет озноб, не правда ли? А что впереди? — разве только ночи? ночь, ночь, ночь и опять ночь?»¹⁰² И лишь очень немногим, из числа тех редких душ, кои постигли удел человеческий, удастся справиться с головокружением. Поначалу оно терзает и их, ведь и они — всего только люди, или хотя бы потому, что им видна огромность приключения и потери, которыми оно чревато. Но уже очень скоро они обретают учительскую искушенность. Их энергия оказывается под стать их проницательности. Лишь вполне ясновидящим удастся извлечь уроки из покушения, на которое они решились, вполне отдавая себе в том отчет; они же способны преобразить преступление в подвиг¹⁰³.

Итак, мы предоставили слово Ницше. Слово это не исчерпывается вполне надменным признанием его Заратустры: «О вы, пред кем я открываю все мое сердце, о друзья мои: если существуют боги, как же вынесу я, что я сам не бог?»¹⁰⁴. Не сводится оно целиком и к привычной для Ницше манере говорить «нет» всему, чем он дорожил, что почитал, чтобы отделить себя от всего¹⁰⁵. Шарль дю Бо на одной из страниц своего дневника удачно распознает один из важнейших оттенков этой манеры. Он замечает, что Ницше ополчается прежде всего на те удобства, что слишком часто извлекаются из веры в Бога:

«Бог, мог бы сказать Ницше, есть тот, кому мы доверили покрывать наши изъяны, истолковывать нам, где и в чем мы делаем не то. Поэтому, говоря словами его Заратустры, которые отзываются эхом и в других его сочинениях: "они пока еще не знают, что Бог мертв...". Награда за расставание с идеей Бога — в отказе от тех слишком уж больших выгод, которые предлагаются этой идеей. Ницше как бы не переставая провоцирует нас, имея в виду вопрос более глубокий, нежели просто вопрос о том, каков предел человеческой выдержки: о человек, выдержишь ли ты удар, в состоянии ли ты выдерживать все новые и новые обрушивающиеся на тебя удары, и вполне вероятно, что после какого-нибудь удара у тебя не останется ничего, только совершенная, абсолютная нищета? И по ту сторону ее... сможешь ли ты, испытывая эти самые лишения, ощутить изобилие?»¹⁰⁶

Заратустра сказал ученику: «Подлый демон, тот, что в тебе,

демон, который любит существование послаще и говорит тебе: есть какой-то Бог»¹⁰⁷. Можно осмелиться и отвергнуть такие уговоры, эти нашептывания, можно расхрабриться и «выдержать удар». Но «держать удар» — дело куда более великое. Ницше здесь изобретает какую-то новую разновидность стоицизма. Если уж он решительно желал остаться «без Бога»¹⁰⁸, — это выражение, получившее такую поддержку в советской России, восходит к нему, — то не только для того, чтобы выстоять перед неминуемыми бедствиями, но для того, чтобы избавиться от *себялюбивых* радостей. Явившись сначала как чувство инстинктивного бунта, атеизм, в конечном счете, представился ему «итогом тяжелых и исполненных опасностей борений»¹⁰⁹. «Если мы не превратим, — говорил он, — смерть Бога в грандиозное открытие для себя и в непрестанную победу над собой, над нами самими, нам придется расплатиться за эту утрату»¹¹⁰. Есть в нем, замечает Ясперс, «какое-то вселенское отрицание, какая-то беспредельная неудовлетворенность любой стороной бытия, и этот напор неудовлетворенности и отрицания соединяется с такой страстью, с такой волей к жертвованию, что, кажется, вот-вот и будет достигнута та же глубина, которой достигали великие религии, до которой доходила вера пророков»¹¹¹. Так отрицание обращается в положительное побуждение, в порыв, и мы искушаем его величием. «Зачем веровать, если на то есть боги?» — говаривал еще Заратустра¹¹². Лишившись Бога, в Коем человечество покоилось, на Которого оно полагалось, человечество отныне обязано двигаться вперед, утверждаться. Оно приучено веровать. «После того, как не стало Бога, одиночество становится невыносимым, нужно взять Его обязанности на себя высшему человеку»¹¹³. Он сам может вытянуть себя из небытия и превзойти в себе человеческое¹¹⁴! Испытав свою выносливость тем, что он подверг сам себя проклятию, он восстанет, осознавая и осуществляя свою божественность. Бог умер, да здравствует Сверхчеловек! Угрызения совести и отчаяние будут преодолены верой, тем же порывом:

«...Чем и как мы утешимся, мы, мертвецы среди мертвецов? Тем, что мир почитает самым священным и самым мощным из всего, чем он владеет, пока не придет тот день, когда польется кровь из-под наших ножей... Кто нам очистит эту кровь? Какие искупления, какие священные игры сможем мы изобрести? Величие этого деяния чрезмерно велико для нас. Не станем ли мы сами богами, просто присвоив подобающие им песнопения? Никогда не бывало деяния более величественного; и для тех, кто родится после нас, если они будут, само это дело, сама эта история будет выше какой бы то ни было иной истории...»¹¹⁵

В такой перспективе «свободные души» могут ликовать. Подобное откровение воистину отвечает их «веселой науке». Пугающие сумерки на их глазах внезапно превращаются в зарю. Они испытывают

чувство торжества: ведь они стали «освобожденными людьми, от которых более ничто не защищено»¹¹⁶. Самая большая опасность, которая им грозит, это отказ от того пути, на который они встали¹¹⁷. Сам разлагающийся труп Бога для них вовсе не знамение смерти: это знак некоей гигантской линьки, такой крупномасштабной смены кожи. Бог велит обнаружить себя в человеке, по ту сторону добра и зла¹¹⁸. Мощь героической решимости! Смысл всех вещей обращается в свою противоположность. Вот, наконец, уходят навсегда «двадцать столетий противоестественности и насилия над человечностью». Может начаться возвышенное приключение:

«...Сумев постичь то, что старинный бог умер, мы почувствуем на своих лицах лучи, которыми освещает нас новая заря. Сердца наши преисполнятся благодарности, удивления, сочувствия, согласия... Вот, наконец, если и не ясный, то все же вновь,-свободный горизонт — вот, наконец, корабли наши могут отправляться в странствие по волнам, навстречу любым опасностям; всякая проба отмечается первородной новизной переживания; море, наше море, вновь открывает перед нами все свои просторы. Может быть, оно и не было никогда "настолько" морем»¹¹⁹.

«Я лишь есмь и хочу быть, Заратустра, — с ясным небом и вольным морем»¹²⁰.

РАЗЛОЖЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА

Подобный взрыв лиризма, да еще сопровождающийся столь поражающими своим величием обещаниями, заразителен. После Ницше даже люди его поколения, отнюдь не лишенные всяческого благородства¹²¹ и отвергавшие вульгарное и самодовольное безбожие, стали мучиться потребностью обходиться без Бога. Этой потребностью вдохновлена, например, мысль Дитриха Хайнриха Керлера, заявившего: «Даже если бы можно было доказать математически, что Бог существует, я бы не хотел, чтобы Он существовал, поскольку это ограничивает меня в моем величии»¹²². Простого отрицания, как у Мартина Хайдеггера, уже было недостаточно: надлежало превысить подобное отрицание, чтобы совершенно исключить опасность возврата к утверждению, то есть нельзя было даже оставлять какую-то возможность для самой постановки вопроса о Боге¹²³. И вот уже в одной из студий, наделавшей совсем недавно немало шума в Германии, Макс Шелер заговорил о «постулированном атеизме» как существенной характеристике современного человека.

Но еще больше на самом деле тех, кто все еще неотчетливо, туманно, по-фейербаховски, полагает, что «вопрос о существовании или несуществовании Бога — это вопрос о существовании или

несуществовании человека»¹²⁴. Это — Николай Гартманн, который убежден, что если есть некий Бог, то человек исчезает «как этическая сущность, как личность»¹²⁵. Многие утверждают вместе с Ницше, что «человек, может быть, будет всегда все более и более возвышаться, начиная с того момента, когда он не станет более производить себя от Бога»¹²⁶. Именно это провозгласил Эмиль Бергман на языке коннозаводчиков, заявив, что «можно выводить не только породы животных, но и Человекобога»... И те, и другие видят себя потомками Прометея, объявленного ими «первомученником»¹²⁷. Они узнают себя в этом герое, который выступил против богов. Сами же они, в свою очередь, хотели бы «убить Бога», дабы мог здравствовать человек, живя, наконец, вполне человеческой жизнью, в созерцании «сверхчеловеческого», а атеизм представляется этим наследникам Прометея неминуемым и обязательным основанием того высокого идеала, что предлагается ими этому новому человеку: это либо идеал разума и любви, либо идеал силы и героической жизни. Они могут во всем расходиться между собой и даже непримиримо воевать друг с другом, но затевают они все это, чтобы сойтись в одном и том же стремлении к отвержению, к отказу от Бога.

Чтобы достичь своей цели, и те, и другие довольно часто обращаются к богатствам, которые были накоплены многими поколениями историков и мыслителей: они черпают из сокровищниц диалектики, генетики, психологии, истории мысли, религиоведения. Однако их тяжкий труд на три четверти оказывается бесплодным, ибо они не слишком утруждают себя соблюдением методических требований интеллектуального труда. Их манит более деятельный путь. Не учил ли их еще Фейербах, что гегелевский синтез знаменует собою «конец классической философии»?¹²⁸ Сам он после этого, правда, хоть и оказался «истинным победителем над одряхлевшей философией», но «так никогда и не перестал быть философом». Как скажет о нем Дюринг¹²⁹, он не преодолел себя, ибо не сумел «изгнать из своей крови университетский яд, к которому сам он добавил заразу гегельянства». И вместо того, чтобы делать дело самому, он, согласно любимой поговорке Гегеля — «Сова Минервы появляется с наступлением сумерек», — лишь поучал своих юных учеников, оказавших, кстати, впоследствии, на него давление, предоставляя им возможность непосредственно действовать: ведь «мы еще не зашли настолько далеко, чтобы перейти от теории к практике»¹³⁰. Между тем, очень скоро Маркс, сочтя себя человеком более «реалистическим», чем учитель¹³¹, дошел до провозглашения взаимозависимости между своей духовной отчужденностью и своей отчужденностью в миру и обществе, то есть стал утверждать, что теряет себя в Боге в результате эксплуатации, которой его подвергают другие люди. Отказавшись, таким образом, от чрезмерного продолжительного «застоя» «в умозрительных измышлениях»¹³², он

пришел к выводу: «Не критика, но революция — движущая сила истории»¹³³, чтобы дать, наконец, свою знаменитую заповедь: «До сих пор философы только объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его»¹³⁴. «Огонь философии», — скажет в свою очередь Энгельс¹³⁵. И с тех пор все истинные марксисты, усвоившие вместе с Марксом и Фейербахом как мысль самого Гегеля¹³⁶, так и вытекающие из нее следствия, с презрением отвергают системы «профессоров»¹³⁷ ради подготовки к практическому действию¹³⁸. Если вспомнить Ницше, то разве он, выставляя себя «философом с причудами», не так же расправлялся со всякими умозрительными рассуждениями по поводу гарантий триумфа жизни? Не так же презирал всякую «профессорскую философию»? Известно, что он не очень-то сдерживался, когда можно было привязаться к тем, кто «жевал жвачку высшего знания», к пошлым «работникам философии», или, как говорил Вагнер, к «носильщикам философии», слышущим «искателями истины»¹³⁹.

Более не созерцается действительность ради раскрытия ее сущности и, уж тем более, нет попыток обобщить тот или иной предмет. Долой, говорят, «такое низменное раболепие». «Мир истины мы упраздним»; «нет никакой правды»¹⁴⁰. А не есть ли сама идея истины нечто вроде еще одной тени мертвого Бога? «Может быть», наоборот, «ложь божественна?.. Не может ли ложь, искусственное внедрение некоего чувства, представлять для нас какую-то ценность, какой-то смысл, быть какой-то целью?». Во всяком случае, культ ясности, прозрачности, блеска должен заменить искания истины. Двигаясь к цели, которую мы имеем в виду в нашем отрицании, давайте будем верны своему выбору. Если Бог и в самом деле мертв, то что же как не фальшивые божества все эти «разум», «нравственность», «правда», которые только на Нем и держались? Воистину, для них наступили «сумерки»... «Агрессивный отказ от права на существование, отличного от надчеловеческого», отрицание некоей «онтологической гармонии, предшествующей тому, что я хочу; ненависть к понятному, познаваемому, к последним причинам, к абсолютному практическому порядку — все это влечет за собою решимость убить Бога»¹⁴¹. Нет более ценности как таковой, как объективной сущности. И не надо, нельзя, чтобы она была. Ибо все это нелепо в своем подчинении какому-то закону, «чистое сознание», «незапятнанная совесть» не более чем ложный идеал или, лучше сказать, лицемерный идеал, выдуманный бессильными¹⁴¹. Нужно жить. Но «жить — значит: изобретать»¹⁴³. Надо развиваться. Но «развиваться — это творить»¹⁴⁴. Изобретательство, творчество — вот два слова, что определяют отныне дело подлинной, достоверной философии. В этом-то и должно состоять «большое сознание, дурная совесть современной эпохи». Подавляются, сокрушаются и уничтожаются унаследованные ценности, чтобы внезапно являлось новое, и лепило бы, и месило бы себя по-своему. В деле этом, которое всегда будет обновля-

ютимся, не все будет происходить лишь в мыслях: философ — это «боязливая взрывчатка, всего опасаящаяся», это «буян, творящий культуру на цезарианский манер», «его миссия «повелевать и устанавливать закон, его искания — творчество, его творение — законодательство, его воление истины есть воление власти»¹⁴⁵.

Хотя и совершенно по-другому, и, ставя совсем иные цели, ницшеанство, конечно, как и марксизм, революционно¹⁴⁶.

Понятно, что в таких условиях драма, родившаяся в сознании людей, должна была претерпеть стремительное развитие, выйти за пределы мысли и превратиться в драму кровавую. Ницше, в конце концов, объявил об этом. Его предсказания были озарениями бдительного духа, превращенного безумием в пророка. «Я предсказываю, — сказал он на закате того периода жизни, который был прожит им в ясном сознании, — пришествие трагической эпохи»¹⁴⁷. «Мы услышим о веренице разрушений, о бесконечно длинных перечнях развалин и беспорядков», «вспыхнут такие войны, подобные которым земля никогда прежде не видела», «скоро Европа окутается тьмой», мы свидетели «поднимающегося черного прилива»...¹⁴⁸ «Готовится, благодаря мне, — опять писал он, — катастрофа, имя которой я знаю, имя которой я не говорил... Вся земля тогда будет корчиться в судорогах»¹⁴⁹.

Короче говоря, *заключает он*, «грядет пришествие нигилизма»¹⁵⁰.

Однако все это, в сущности, результат, проявление отнюдь не только чисто внутреннего, хотя и глубокого кризиса. Ибо «мысль предшествует деянию, как молния — грому»¹⁵¹. «События, прежде чем проявиться во внешней исторической действительности», разворачиваются в духовной реальности, и то, что произойдет завтра, «не должно удивлять внимающих движению духа». Не ранее, чем что-то будет потрясено и сокрушено в глубине души человеческой, содрогнутся и обрушатся ее внешние исторические ценности. «Смерть Бога» должна вызвать роковой контрудар. Мы свидетели того, что Николай Бердяев, также наделенный «пророческим» даром, который у него к тому же соединен с точностью диагностики, справедливо именует «саморазрушением гуманизма». Мы находимся в процессе опытной проверки верности утверждения: «Там, где нет Бога, там уже не остается места и для человека»¹⁵².

И во что, в конечном счете, обратились высокие притязания этого самого гуманизма, и не только на деле, но даже в мыслях его приверженцев? Во что превратился человек этого атеистического гуманизма? В какое-то существо, которое боязно даже назвать «существом». В нечто, не имеющее более внутреннего содержания, в этакую клетку протоплазмы, которая целиком растворяется в толпе, превращающейся в массу. «Социально-исторический человек» не более чем чистая абстракция за пределами общественных отношений и той ситуации, в которой и которой этот «человек» определяется. И потому нет в нем ни постоянства, ни глубины. Потому-то не надо ему искать безмятежного

пристанища, нет нужды притязать на раскрытие некоей ценности, которая бы во всех отношениях впечатляла. Ничто не мешает использовать его в качестве материала или инструмента для подготовки к какому-то будущему обществу, либо же обеспечивая в настоящем то же самое господство какой-либо привилегированной группы. Ничто не мешает и отбросить его как нечто совершенно бесполезное и ни на что не годное. Остается, впрочем, возможность задуматься над образами сильно отличающихся типов, внешне кажущихся противоположными, вроде тех, которые преобладают, например, в системах, истолковывающих все через биологию или экономику, разнящихся меж собой, смотря по тому, верят они или же нет в какой-то смысл и в какую-то цель человеческой истории. Но за всевозможными различиями всегда скрывается одно и то же. Этот человек буквально растворен: он разложился, исчез. Неважно, во имя ли мифа, диалектики ли ради; теряя правду, он теряется сам. И в самом деле: нет больше человека, ибо нет больше ничего, что было бы выше человека.

Что уж говорить только о провале? Надо ли жаловаться на какие-то грубые извращения, более чем действительные и более чем очевидные? Среди всех последователей Маркса — никого, кто бы унаследовал его гений. Наследию Ницше не повезло еще больше, и не приходится сомневаться, что сегодня пророк Заратустра оказался бы первым из прокливаемых, и это в силу причин, многие из которых были названы самим Заратустрой¹⁵³. Но искажения эти не так уж и важны по сравнению с предательством как результатом некоей роковой порчи¹⁵⁴. Безбожная человечность не может кончиться иначе, чем банкротством. Этот человек — уже не тот человек, лик которого освящен божественным лучом. *Divinitas in luto, tanquam imago in spesulo refulget**¹⁵⁵. Стоит исчезнуть источнику света, и ответ тотчас исчезает. «Достаточно разрушить все то, что в нашем подлунном мире имеет отношение к вечности, чтобы вместе с этим уничтожились всякая глубина и все действительное содержание мира сего»¹⁵⁶. Бог для человека не просто какая-то норма, возлагаемая на человека, дабы тот ею руководствовался и исправлялся: это — Безусловность, в Которой человек имеет опору и основание, это Любовь, к Которой он прилепляется, это Потустороннее, из Которого он произошел, он Вечность, дарующая человеку ту единственную среду, в которой он способен обитать, или в каком-то смысле то измерение, в котором человек обретает свою глубину. Если человек становится сам себе богом, он может некоторое время питать иллюзии: мол, он возносится ввысь, он раскрепощается, но восторженность эта мимолетная! На самом деле ведь это Бога он унижает, и сам он очень скоро оказывается униженным¹⁵⁷. Очень ско-

* Божественность в глине, словно отражение в зеркале сияет (лот.)

ро древние силы Судьбы, побежденные было христианством, вновь начинают отягощать человека. Есть такие, которые поэтому решают, что им удалось возвратиться в ничем не ограниченный рай; другие, более проникательные, торопятся объявить, что Судьбу и нельзя было победить, что она изначально стоит за всем, и что она есть цель всего, и что единственное богатство, оставшееся у человека, — постараться, силясь преобразиться в некую «восторженную мысль», принять это за единственный выход¹⁵⁸; надо стараться полюбить Судьбу: ego Fatum, amor Fati*¹⁵⁹. Есть и такие, что упиваются жизнью, сила которой представляется им всемогуществом, они спорят между собой, биясь о заклад, о все более и более возвышенных победах: одному из них очень скоро пришлось заметить, что «небытие присуще человеческому существу в самой его сути», он *им еще скажет, что поражение* начертано уже на самой их сущности, что они суть не что иное, как «существа-для-смерти...»¹⁶⁰

«О, небо надо мною! — восклицает человек, пребывающий во власти иллюзии. — Какое чистое и высокое небо!» Ибо нет вечного паука, нет и паутины разума, и ты, о небо, становишься местом пляски божественных случайностей, игорным столом, божественным игорным столом для игры этих божественных случайностей и божественных игроков!¹⁶¹ Или, вот еще другие его грезы: «О земля, что перед нами! Земля освобождения и приобщения! Земля, обещающая нам прометеевские свершения! Нам отныне принадлежит твоя красота, ибо нет в небе над тобою ига, уготованного для нас, нет вечного закона, который бы мог помешать нашему взлету! Но восходит день над тобою, день примирения, он ознаменует конец истории, когда человек и природа будут праздновать свое соединение!»¹⁶². Он и не видел, что Тот, против Которого он святотатствовал и Которого он изгонял, истинная причина всей его мощи, всего его величия. На краю этих грез о тотальной эмансипации он так и не заметил пугающего, и уже совсем близко-го, порабощения¹⁶³. Трагическая незрячесть, которая, без сомнения, не могла не принести плод смерти.

Существовали да и существуют формы атеистического гуманизма, отличные от кратко описанных нами. Но в том, что касается нынешнего воздействия на души (по сравнению, например, с позитивизмом¹⁶⁴), им можно пренебречь. И не потому, что это воздействие незаметно, напротив, оно было очень велико, а потому, что в нынешнем мире они уже не представляют собой творческой силы. Критический атеизм, либеральный атеизм, атеизм явочным порядком, он же лаицизм...— все это черты уже умирающей эпохи. Они нередко сохраняют в себе, подобно деизму, прямыми наследниками которого они являются, многое из ценностей христианского происхождения, но так как

* Я Судьба, люби Судьбу (лат.)

ценности эти отрываются от своего корня, они становятся немощными в своих проявлениях и в том, что касается силы, в том, что относится к их подлинному значению. Дух, разум, свобода, правда, братство, справедливость — все эти великие слова, без которых нет истинного человечества, нет настоящей человечности, понятия, которые были знакомы античному язычеству, которые нашли свое основание в христианстве, очень скоро становятся чем-то безжизненным, ибо как только в них перестают видеть ответ славы Божией, они сразу же иссушаются, не получая более живительных соков, которыми питала их вера в Бога. Остается лишь пустая формальность. Очень скоро от них остается лишь нечто подобное далекому от жизни идеалу, которому якобы следуют, но тут вспоминается жесткое остроумие Пеги, так высказавшегося о кантианстве: «кантианство ничем не запятнало своих рук, но вот если бы еще у него эти руки были»¹⁶⁵. Без Бога, и сама правда — идол, и справедливость — идол. Чистейшие и обескровленные идола пред лицом вновь восстающих идолов плоти и крови; абстрактные идеи против коллективных мифов, скрывающих под собой могущественнейшие инстинкты. «Обмолоченная пшеница»¹⁶⁶, как о том было сказано. И поэтому лаицизм такого современного общества очень часто оказывается, пусть почти всегда и невольно, колыбелью великих революционных систем, разрастающихся, как снежная лавина.

Прежде, чем стать социальными или политическими фактами, эти великие системы становятся системами жизни. То, что их вдохновляет, не лишено благородства. И в верных догадках тоже нет недостатка. То, на что они нападают, зачастую того заслуживает, и критика, высказываемая такими системами, бывает очень пронизательной, в ней зачастую соединяется глубина с точностью. Да и многое из предлагаемого такими системами не лишено своеобразного обаяния и не может не впечатлять своим величием, чем скрадывается мысль об ужасах, которыми пришлось за все это заплатить. Мы не намереваемся ни вдаваться в обсуждение, ни пытаться анализировать, наша цель — вывести на свет то странное отрицание, которое лежит в основании всех таких интеллектуальных систем и которое является их неизлечимым пороком. Конечно, сами те затруднения, на которые эти системы ополчаются, более чем реальны, и нам следует побережиться от искушения пользуясь поводом продемонстрировать неспособность этих систем решить выбранные ими задачи по-человечески, чтобы вообще отказаться от обсуждения общественных и духовных проблем. Ведь мир, который вызывает у них отвращение, слишком часто не заслуживает того, чтобы называться христианским, а если и возможно какое-то употребление этого определения, то разве что в чисто социологическом значении, да и Бог, отвергаемый ими, не более чем карикатура на того Бога, Которому мы поклоняем-

ся¹⁶⁷. Равно верно и то, что многие из поддающихся привлекательной силе этих систем не слишком понимают все их содержание; они не желают видеть ничего, кроме формул мирского обустройства, оставляющих религиозную проблему в стороне или решающих ее как-то по-иному. Как же мало тех, кто распознает глубинную суть течений, к которым влечет и различающую мощь которых так просто, *argiōi*, со счетов не сбросишь. Отрицание, которое пред нами, ни в коей мере не есть нечто меньшее, чем фундаментальный факт; это обстоятельство, более важное и более основополагающее, чем историческое событие или отвергнутые мысли. Потерпев поражение в какой-то одной своей форме, оно воскресает в ином облике и вновь обретает свой ревностный пыл, благодаря совершенно непредсказуемым взаимовлияниям или взаимоналожениям. И шагу не ступить, чтобы не наткнуться на него. И пока оно продолжает угрожать, сам человек остается опасным.

Поставив свой точный диагноз, приведенный нами несколько выше, Николай Бердяев заговорил о нашей эпохе как о «конце Ренессанса», который должен смениться *чем-то* вроде нового средневековья. «Новое средневековье»? Предположение вовсе не представляется невозможным, но формула эта допускает двоякое истолкование. Ибо в прошлом, в те средние века, которые нам известны из истории, существовала смесь двух начал: варварства и Церкви, сившейся перевоспитать варваров, обращая их к Богу. Возвращаемся ли мы к варварству, которое, без сомнения, будет очень отличаться от варварства древних, но которое столь же безусловно станет чем-то несравненно более ужасным, ибо это будет оснащенное техникой и централизованное варварство, варварство, умышленно бесчеловечное? Либо же мы сумеем вернуться к Богу, но уже в совсем иных сопутствующих обстоятельствах, в углубленном сознании и ради много более свободного и много более величественного взлета. Это всегда проповедовала и проповедует та же самая Церковь, Бога Живого, сотворившего человека по образу Своему. Вот, находящийся по ту сторону всего того, о чем мы суедемся и хлопочем, великий вопрос, встающий перед сегодняшним днем.

ПРИМЕЧАНИЯ К ПЕРВОЙ ГЛАВЕ

¹ См., например: Климент Александрийский, *Строматы*, 17, гл. 3; Василий Великий, *Гомилии*; ср. Второзаконие, 15:9; ср. Festugiere «L'ideal religieux des Grecs et PEvangile», с 23-24; Gilson «La theologie mystique de saint Bernard», с 91-93 и 181—182; «L'esprit de la philosophie medievale», t. 2, с 6-8 (Автор не всегда приводит подробные выходные данные цитируемых источников).

² Григорий Нисский, *В песнопениях*, гомилия 2 (лат. яз.); *Об умерших*; Псевдо-Нисский, *Первая гомилия на сотворение человека*; Василий Великий, *На псалом 48*, стих 8, и т.д. «Учителя, — говорит Экхарт, — научают, что даже наименее благородные части души много благороднее самого возвышенного на небе» (см.: *Le livre de la consolation divine* в кн.: «Traites et sermons», 1942, с 76.)

³ Григорий Нисский, *О сотворении человека*, гл. 16; Иоанн Дамаскин, *О двойственности волеий*; Максим Исповедник, *Мистагогия*, *Свободное сомнение* и т.д. Ср. Исаак, проповедь 2: «Возвратись к сердцу. Дверь греху оно, по образу мира; потому и малый мир есть имя человеку. Внутренний же человек по образу Божию; потому может уподобляться Богу» (лат.), P.L., 194, 1695. Огромное собрание творений Св. Отцов, созданное Минем, делится на латинскую (P.L.) и греческую (P. G.) патристику.

⁴ Ориген, *Пятая гомилия на книгу Левит*; ср. *Первая гомилия на Книгу Бытия*, т. 12; Григорий Назианский, *38-е рассуждение*, гл. II; Андрей Критский, *Первая проповедь на Успение Марии*; Иаков Эдесский, *Гексамерон*; Maitre Eckhart «Sermon sur Luc», I, 26 (*Sermons-traites*, 1942, с 14-15).

⁵ Проповедь на Благовещение.

⁶ Римская месса: «Бог, Человеческую Сущность Которого достойным удивления образом разделяем...»; Bruno de Segni: «Magnus honor, magna nobilitas, ad Dei imaginem et similitudinem esse hominem factum!» («Великая честь, великое достоинство для человека быть созданным по образу и подобию Божию!»). *Tractatus de interiori domo*: «Intellige dignitatem tuam, nobilis creatura!» («Познай достоинство твое, тварь благородная», лат.), [P.L., 184, 547]. Ср.: *Arnaud de Bonneval* [P.L., 189, 1534] и т.д.

⁷ Мы могли бы подписаться под следующими размышлениями майора *Lefebvre des Noettes* из его книги «L'attelage a travers les ages» (1931, с. 178): «Судьбы человеческие определяются не только нравственностью: наряду с нею властно проявляют себя материальные условия и, как нам кажется, нельзя понять средневековые общественные движения, происходившие в эпоху, принадлежащую к числу наиболее глубоких в истории человечества, не принимая во внимание того гениального изобретения, которое при первых Капетах революционизировало средства передвижения, предоставило промышленности почти неограниченные новые возможности и превратило человека во владыку природных сил». Однако в своих умозаключениях

автор выходит за пределы собственной мысли и пишет, что исследование этого изобретения требует «более глубокого проникновения в область вызвавших его причин». *Raron и A.Dandieu* в своей «*La revolution necessaire*» (с. 78) высказываются еще определенной: «Благодаря этим, оставшимся безымянными, техническим изобретениям, стало возможным свободное развитие склонностей, свойственных новейшему обществу». Ср. Гегель «*Философия истории*», т. 2.

⁸ Origene, *Commentaire sur saint Jean*, t. 13, p. 28 (P.G. 14, 468).

⁹ Ср. *Festugiere*, цит. соч., с. 101-115 и 161-169.

¹⁰ *Sources chretiennes* (1943). См., в частности, первую и последнюю главы этого сочинения.

¹¹ Фома Аквинский, *De malo*, q. 5, a.1; *Contra gentes*, 1.3, с. 147. Tolet «*In primam partem S.Thomae*».

¹² Прудон говорил: «Миф о провидении».

¹³ «Философия нищеты», т. 1.

¹⁴ Emile Faguet «*En lisant Nietzsche*», с. 33.

¹⁵ Ф.Энгельс «*Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии*», гл. 4; ср. Н. Бердяев «*Истоки и смысл русского коммунизма*»: «Фейербах был самым гениальным атеистическим философом XIX века».

¹⁶ Сам Маркс писал по этому поводу в «*Письме в газету "Социал-демократ"*» от 24 января 1865 г.: «Сравнительно с Гегелем Фейербах очень убог. Однако после Гегеля, он составил целую эпоху, выделяя те, оставленные Гегелем в таинственном тумане места, которые неприятны христианскому сознанию и которые важны для прогресса философской критики» («*Нищета философии*»).

¹⁷ Ср. Auguste Cornu «*Karl Marx, l'homme et l'oeuvre*», с. 79; Штраус, бывший среди главнейших деятелей этой левой, в политике всегда вел себя как «либеральный консерватор» (Cherbuliez «*Etudes sur l'AuEmagne*», 1873, с. 124); Руге, основывая в 1838 г. «*Анналы Галле*» в противовес органу старогегельянцев «*Берлинские анналы*», еще рассчитывал, что прусское правительство поддержит его религиозный радикализм; ср.: Cornu «*Moses Hess et la gauche hegelierme*», с. 24-25; Штраус всегда относился к простому народу с аристократическим высокомерием (см.: Albert Levy «*David Frederic Strauss*», с. 38 и 154).

¹⁸ «*La Religion*» (пер. *Joseph Roy*, 1864), с. 115 и 117. Штраус рассуждал подобным же образом; кроме того, есть еще одно сходство: оба считали, что говорила Церковь о Христе, надо перенести на человечество; что первохристианская община, рисуя облик Христа, неосознанно делала зримой идею человечности; что то, что вера должна была воплотить в личности, наука должна будет учредить во Всем Биологическом Виде (Человека). Ср. *Albert Levy*, цит. соч. Еще Фейербах говорил, что «*религия Христа должна расцвести в религии Человечества*» (см.: «*Новая жизнь Иисуса*»).

" «*Сущность христианства*». Ср. «*Начала философии грядущего*»: «*Новая философия видит в человеке — включая его природу, основание человека — свой единственный, универсальный и высший предмет. Антропология, включая физиологию, должна, следовательно, стать универсальной наукой!!!*». «*Истина, реальность, мир чувств — тождественны; осязаемое существование — единственно правдивое, единственно реальное; только мир чувств — истина и реальность*».

²⁰ Jean Danielou «*La foi en l'homme chez Marx*», в *Chronique sociale de France*, 1938, с. 163.

²¹ «*Сущность христианства*».

²² Там же: «*Разум, любовь, воля — вот совершенства, высшие силы, абсолютная суть в человеке и цель его существования*» и т.д.

²³ Там же: «Если положительное, существенное в определении естества Божия заимствуется из природы человека, то человек, тем самым, лишается того, что он отдает Богу. Чтобы Бог обогатился, человек должен стать беднее». «Чем пустынее жизнь, тем полнее, тем конкретнее божество» и т.д.

²⁴ Там же.

²⁵ Jean-Edouard Spenle «La pensee allemande de Luther a Nietzsche», с. 122. Что до согласования двух столь разнящихся меж собой умозаключений, к которым Фейербах пришел в «Сущности христианства», с одной стороны, и в «Религии», с другой, и касающихся раздвоения или отчуждения, вынудившего изобрести Бога, см. Albert Levy «La philosophic de Feuerbach», с. 294.

²⁶ *La Religion*, с. 77.

²⁷ «Сущность христианства».

²⁸ Там же.

²⁹ *La Religion*, с. 45-46.

³⁰ «Сущность христианства».

³¹ *Pensees diverses*, в *La Religion* (tr. Roy), с. 348. Этот афоризм процитировал Плеханов (см.: «Основные вопросы марксизма»).

³² «Сущность христианства»: «Абсолютное существо, Бог человека есть сущность самого человека». *La Religion*, с. 112.

³³ В книге «L'Unique et sa propriete» (1845) Штирнер энергично нападает на учение Фейербаха, но в итоге, однако, он так и не смог убедительно показать, что эта доктрина, вопреки своему замыслу, не в силах освободить человека в индивидуалистическом и анархическом смысле. Ср. Victor Basch «L'individualisme anarchiste», с. 65-66.

³⁴ «Сущность христианства». «Principes», с. 61 и 62: «Обособленный человек, живущий только для себя, не имеет в себе человеческой сущности ни как нравственное существо, ни как существо мыслящее... Человек сам по себе — человек в обычном смысле; человек с человеком, единство между мною и тобой — это Бог». Несколько выше Фейербах формирует такую красивую фразу: «Чем человек исключителен, так это тем, что в человеке сияет свет сознания и разума».

³⁵ Там же.

³⁶ Там же: «Пока любовь не вознесена до степени вещественности, само существо как таковое остается низшим предметом, который без любви есть всего лишь этакая вещь, некое чудовище без сочувствия, и т.д.».

³⁷ Там же; ср. *Joseph Roy*, введение в «La Religion», с. VII—VIII и XXIV.

³⁸ «Сущность христианства»: «Я даю религии возможность высказаться самой: я играю роль слушателя, переводчика, а не суфлера... Не я, а религия поклоняется человеку, хотя она, или, вернее теология, отрицает это». С другой стороны, Фейербах прямо заявляет, что «христианство рассыпалось, одрябло, стало в современном мире удобным, грамотейским, заигрывающим и жизнелюбивым».

³⁹ «Сущность христианства»: «Цель моих трудов — превратить людей из богословов в человековедов, заменить любовь к Богу любовью к людям, а упования на потустороннее изучением сущего здесь и теперь, чтобы они из приниженных религиозных слуг земной и небесной монархии и аристократии стали свободными и независимыми гражданами этой вселенной».

⁴⁰ «Людвиг Фейербах...», гл. 3: «Сами недостатки книги, — пишет далее Энгельс, — способствовали в то время ее успеху. Литературный стиль и даже сама попадающаяся местами напыщенность изложения в его писаниях обеспечили книге большую популярность у публики, соскучившейся по чему-нибудь живому после

стольких лет абстрактного и абстрагирующего гегельянства». Ср. Bougie «Chez les prophètes socialistes», с. 164; «Именно Жизнь Иисуса, автором которой был Штраус, разрушила христианскую веру Энгельса, который поначалу был набожен и благочестив».

⁴¹ Ф.Достоевский, *Дневник писателя*.

⁴¹ Ср. Милоков «Александр и Наталья Герцены», в *Le mouvement intellectuel russe* (фр. пер., 1918), с. 248.

⁴³ Ср. Auguste Cornu «Moses Hess...», с. 69-70.

⁴⁴ Бакунин «Бог и Государство».

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ «Le mouvement social en France et en Belgique» (1845): «Хорошо, если его хоть как-то трогало человечество, ведь он, делая вид, что у него боевое, любящее, надеющееся сердце, знающее, что человечество — беспредельно и вечно, нимало не отвечал впечатлению о себе. Он, как апостол Фома, так и не смог уверовать, оставшись со взором, прикованным к той самой тени, которую человечество на протяжении шести тысяч лет проецировало на небесные высоты» (Цит. в Saint-Rene Taillandier, «L'atheisme et le socialisme francais», в журнале *Revue des Deux-Mondes*, 15 окт. 1848, с. 288).

⁴¹ «Я рассказал ему о немецкой философии и о ее уничтожении, которое осуществил Фейербах. Я попытался показать ему тот мысленный ряд, через который Фейербах пришел к отрицанию религии, показать, как для него наукой абсолюта стала антропология. Я вижу, что он получил пользу из переводов и анализов, ибо самое резкое, что он сказал мне о Фейербахе, звучало так: "Но ведь все это уже сделано в трудах Штрауса!..". Надеюсь получить из этого громадный итог — ведь это ни более, ни менее, как появление единого обществоведения на обоих берегах Рейна». Sainte-Beuve «Proudhon», с. 211 и 213. На самом деле, уже назавтра после этого разговора Прудон занялся опровержением Фейербаха, считая последнего не столько философом, сколько истолкователем Штрауса. «Философия нищеты» и выразила с самой первой своей страницы весьма четкую позицию, направленную против феербаховского гуманизма.

⁴⁸ Г.В.Плеханов, *Избр. филос. произведения*, М., 1957, с. 263-264; Н.Бердяев «Истоки и смысл русского коммунизма». «Чернышевский, — говорит Бердяев, — был властителем дум не только радикальной интеллигенции 60-ых годов, но и последующих поколений».

⁴⁵ *La Sainte Famille*, т. 2.

⁵⁰ *Theses provisoires pour la reforme de la philosophie*, в *Anekdotia*, март 1842.

⁵¹ Введение в «CEuvres», 1846; Levy, цит. соч., с. 49.

⁵² В. Groethuysen «Les jeunes hegelien et les origines du socialisme contemporain en Allemagne» в *Revue philosophique*, 1923, I, с. 379- 402. В единственной тетради *Немецко-французского ежегодника*, вышедшего в феврале 1844 г., Маркс опубликовал две статьи, вдохновленные Фейербахом: «К критике гегелевской философии права» и «Введение к Еврейскому вопросу».

⁵³ «Karl Marx», с. 113. Marcel More «Les années d'apprentissage de Karl Marx» в *Esprit* от 1 сентября 1935, с. 761: «Тогда как Фейербах удовлетворился показом существования отчуждения человеческой сущности в религии, Маркс пытался найти причины такого отчуждения в социальной действительности».

⁵⁴ «Людвиг Фейербах», гл. 3.

⁵⁵ Ср. Н.Бердяев «Проблемы коммунизма»: «У Маркса уже нет феербаховской веры в человека во всей его божественности»; и «Марксизм и религия»:

«Маркс мало интересовался общеполитическими вопросами, не отрывая своего внимания от общественной действительности».

⁵⁶ Jules Monnerot «Marx et le romantisme»: «Фейербах — последний из философов, оказавших влияние на Маркса. Французских социалистов, английских политэкономов он получил в качестве научного материала, а не идеологических или духовных начал» (в *Le romantisme allemand*, с. 159.)

⁵⁷ Paul Vignaux «Retour a Marx» в *Politique* (1935), т. IX, 2, с. 904. Henri Holstein «Marx et la critique de la religion» в *Dossiers de l'Action populaire* от 10 июня 1937 г.; Н.Бердяев «Истоки и смысл...», с. 130.

⁵⁸ *Немецкая идеология* (1845-1846, в соавторстве с Энгельсом и Гессом).

⁵⁹ «Contribution a la critique de la philosophie de Hegel» (пер. Costes), с. 83.

⁶⁰ «Фейербах первым дополнил Гегеля и раскритиковал гегелевскую манеру, низводя абсолютность метафизического Духа к действительности человека с корнями в природе... Он учредил главное направление руководящих начал критики гегелевской умозрительности и всей метафизики вообще... А разоблачение тайны "системы"? Фейербах это сделал. А кто положил конец войне богов, Этой словесной диалектике, не интересовавшей никого, кроме философов? И это опять он. Кто поставил человека на место древней выдумки, на место беспредельного сознания, например, кто, если не он?» (Alexandre Marc «Marx et Hegel», *Archives de philosophie*, т. XV (1939), п.2, с. 152.

⁶¹ См., например, «Капитал» (т. 1): «Подобно тому, как в религии человек руководствуется порождениями собственного мозга, так и в капиталистическом производстве над ним господствуют произведения его собственных рабочих рук».

⁶² «К критике гегелевской философии права. Введение»

⁶³ G.Fessard «Le dialogue catholique-communiste», с. 233.

⁶⁴ Ср. Cornu «Karl Marx...», с. 248.

⁶⁵ Перевод Molitor, с. 161 и 164.

⁶⁶ Blaise Romeyer «L'atheisme marxiste» в *Archives de philosophie*, цит., с. 201. Ср.: Jules Monnerot, цит., с. 163.

⁶⁷ Бакунин, например, истолковывает Фейербаха через Маркса и находит в этой интерпретации новые побуждения для своего воинствующего безбожия. «Бог и Государство»: «Будучи однажды закрепленным в сознании народов, сверхъестественный, божественный мир в развитии различных религиозных систем следует своему естественному и логическому курсу, сообразно современному ему уровню развития экономико-политических отношений, в сфере религиозных фантазий, верного воспроизведения и божественного освящения».

⁶⁸ Н.Бердяев «Истоки и смысл...». Ср.: «Коммунизм претендует на универсальность, он желает повелевать всем существованием, а не какими-то отдельными его моментами».

⁶⁹ Письмо к Гартманну.

⁷⁰ Jean Wahl «Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel», с. 73, ср. с. 52 и 61.

⁷¹ Фейербах (Feuer-bach) — по-немецки «огненный ручей», «поток огня». Письмо к Фейербаху от 14 октября 1840 г.

⁷² *Luther arbitre entre Strauss et Feuerbach*, в *Anekdotia*, 1843, т. 2, п. 7, с. 206: «Не существует для вас (теологов и философов) иного пути к свободе и истине, кроме фейер-баховского. Фейер-бах — чистилище. В католическом представлении чистилище связывается со стихом из первого послания апостола Павла к коринфянам (1 Кор. 3,15) о спасении «как бы из огня» (Пер. Alexandre Marc, цит., с. 269). Ср.

Генрих Гейне «О Германии»: «Самый решительный из этих сорванцов от философии, современный наш Порфирий*, а в Древней Греции так называли кресало», которого на самом деле зовут "поток огня"(Фейербах), провозглашает, в согласии с друзьями, самый радикальный атеизм в качестве последнего слова нашей метафизики».

⁷³ Ленин вновь провозглашает эту преемственность по отношению к Фейербаху, например, в работе «Материализм и эмпириокритицизм»: «Вышедшие из Фейербаха, Маркс и Энгельс, и т.д.». Это воззрение усматривается и у г-на Marcel More в «Les années d'apprentissage de Karl Marx» цит., с. 25-26: «Марксизм, произошедший из критики религии Фейербахом, не мог не быть, в силу своего происхождения, антирелигиозным. Из этого и должна исходить всякая разумная критика марксистского атеизма».

⁷⁴ «Вот одна из подобных ослиных глупостей из Фейербаха», — писал он как-то *Deussen* (Daniel Halevy «La vie de Frederic Nietzsche», с.30).

⁷⁵ Отмечают также отношения доверительной сердечности, связывавшие его со стареющим Бруно Бауэром, относительно мыслей, напоминающих о «Сущности христианства» и выраженных в «Антихристе».

⁷⁶ Фрагмент о философии религии: «Слово "Бог" мне антипатично, потому что оно, во всяком случае, выводит за пределы того, что живет внутри... "Бог" в сущности есть объект, а не субъект. Значит, стоит появиться Богу, и я "ничто"».

⁷⁷ Рихард Вагнер «Моя жизнь». Именно между 1848 и 1853 годами Вагнер читал Фейербаха; к этому его подтолкнул Меидорф, «католический проповедник и политический агитатор»; между ними завязалась переписка, и художник пытался тогда *пригласить философа в Цюрих*. Впервые Вагнер прочел Шопенгауэра в октябре 1854 г.

⁷⁸ Фридрих Ницше «Эволюционное учение и платонизм»: Зигфрид возник «в воображении Вагнера в 1850 году под влиянием Бакунина и Фейербаха»; в нем воплощен «идеал Фейербаха, считавшего, что человек должен жить, без страха смерти, человеческой жизнью во всей ее полноте». «Иисус из Назарета» — драма, начатая в 1848 году, также вдохновлена Фейербахом. Вагнер неоднократно признавал подобное влияние.

⁷⁹ Отметим также, что *Koepfen*, историк буддизма, с которым Ницше был тесно связан, был «старым мыслителем-фейербаховцем» и в своем труде о религии Будды (1857) дал волю своим воззрениям, так что сочинение его «пропитано иррелигиозным гегельянством»: *Andler*, t. 4, с. 245.

⁸⁰ «Воля к власти». Фейербах также сначала считал религию иллюзией желания и лишь потом стал считать ее иллюзией сознания.

⁸¹ Там же: «Итак, даруется людям с дурной славой и большой совестью в воображаемом Боге святое место над ними и метится это печатью всего дурного и злого, что они сотворили, и тем сильнее, чем чувственность человека становится утонченнее и благороднее».

⁸² Ср. Lou Andreas-Salome «Nietzsche», с. 49.

⁸³ *Aurore*, п. 96 (с. 105): «Насчитывается от десяти до двадцати миллионов человек из разных народов Европы, "не верующих более в Бога". Не слишком ли много домогаться того, чтобы они об этом дали знать?»

⁸⁴ «Так говорил Заратустра».

⁸⁵ *Aurore*, п. 95 (с. 103): «Отметим созвучие с Бакуниным, см. "Бог и государ-

* здесь не только намек на античного мыслителя, но и обыгрывается его имя: Порфирий — по-гречески: «багряный»

ство”): «Пока мы вполне не отдадим себе отчета в том способе, которым представление о сверхъестественном или божественном мире было порождено и обречено было на рождение историческим развитием человеческого разума, мы, будучи в состоянии научно постичь нелепость подобных измышлений, никогда, тем не менее, не сможем уничтожить их во мнении большинства, поскольку никогда не ведемо, как нападать на самые глубинные недра человеческого существа, где зародилось это представление... До тех пор, пока не будет вырван корень всех нелепостей, терзающих этот мир, вера в Бога останется неповрежденной и не упускающей случая пустить новые побеги».

⁸⁶ «Веселая наука».

⁸⁷ «По ту сторону добра и зла».

⁸⁸ Это обнаруживается в ранних сочинениях и в «Феноменологии». О работах, написанных в молодости, см. Wahl «Le malheur de la conscience»; J.-R. Badelle «Foi religieuse et connaissance philosophique» в *Revue philosophique*, сент. 1942-1943, с. 73.

⁸⁹ *Le Pelerin cherubinique*, I. 2, 2; I. 1, 33, и т.д. (Henri Plard «La mystique d'Angelus Silesius», с. 57). Мейстер Экхарт также говорил, своим таинственным языком о «божественной смерти» и о самом «убийстве Бога»: *Проповеди — трактаты*.

⁹⁰ Bossert «Schopenhauer», с. 288.

" Известно, что, в литературном плане Ницше питал к Гейне величайшее уважение. «Высочайший образ лирического поэта, — писал он, — для меня дал Гейне... Как он владеет немецким языком! Гейне и я — мы, прежде всего, первейшие художники немецкого языка: настанет день, и нас будет читать весь свет» (*Ecce homo*).

⁹² «De l'Allemagne depuis Luther» в *Revue des Deux-Mondes* 1834, т. 4, с. 408. Такой тон легкого зубоскальства прямо противоположен обычной манере Ницше, хотя, что касается повествования, то оба автора обнаруживают сходство, да еще такое, что предположение о прямом заимствовании вряд ли можно отбросить как заведомо ложное. Ср. *Вне служения*, в «Заратустре»:

«Когда он был юн, этот Бог Востока, он был суров и скор на расправу, он утвердил преисполню, дабы развлечь своих любимчиков».

«Но он кончил тем, что стал старым, и вялым, и благостным, и отзывчивым, похожим не столько на отца, сколько на дедушку, а еще больше на ветхую, еле передвигающуюся бабушку».

«Со сморщенным лицом он сидит у камина, обуреваемый заботой о причине слабости своих членов, немощи мира, немощи воли, и он умрет, однажды задохнувшись своей великой жалостью».

Или *Безумие*, в «Веселой науке»: «Извещают, что этот безумец вошел в один и тот же день в разные церкви и запел свой Реквием вечному Богу...»

Или в *Антихристе*: «Некогда у Бога не было ничего, кроме Своего народа... После того, как Он вошел в него как чужак, он вместе со всем Своим народом стал Странником, чтобы наконец стать большим космополитом...» («Сумерки богов»).

⁹³ «Веселая наука». Бауэмлер, таким образом, не прав, когда пишет: «Для правильного понимания отношения Ницше к христианству нельзя никогда терять из виду то, что решающая фраза "Бог мертв" имеет смысл исторической констатации». *Nietzsche, le philosophe et le politique* (1931), с.98. Ницше не только констатировал факт.

⁹⁴ Jean Wahl «Le Nietzsche de Jaspers» в *Recherches philosophiques*, X. 6, с. 356; и «Ницше и смерть Бога, заметки относительно Ницше у Ясперса» в *Acephale*, янв. 1937, с. 22: «Эта смерть не просто факт, это — деяние воли».

⁹⁵ «Веселая наука», *Безумие*. Выражение «убить Бога» находим также у Макса Штирнера («Единственный и его собственность»): «Может ли воистину умереть

человекобог, если он не умрет в себе как Бог? Чтобы избавиться от него наверняка, надо убить не только Бога, но и человека!». Из прибежавших к этой мысли впоследствии упомянем *Miguel de Unamuno* «Le sentiment tragique de la vie», фр. пер. с. 124: Вновь, подобно Пилату, вопрошая: Что есть истина? «и не ожидая в сердце ответа, не только умывают руки, но и соучаствуют в убийстве Бога в собственном сознании и собственной совести, как и в сознании и совести других». Добавим, что *Montherlant* кричал: «Презреть Иисуса Христа!»

⁹⁶ «Всякий глубокий мыслитель больше опасается быть понятым, чем быть плохо понятым. В последнем случае причиняющая страдания тщета еще выносима, тогда как в первом случае тот, кто испытывает в сердце своем сочувствие, всегда скажет: Увы! зачем ты хочешь, чтобы тягостный путь, тобою познанный, стал и моим?»

⁹⁷ Первым человеком, которого встретил Заратустра в своем уединении, оказался старик, ушедший в свое время в лес, чтобы распевать там восхваления своему Богу. «Что ты принес нам в дар?» — спросил святой человек у пророка. Заратустра отвечал ему: «Есть ли у меня что-либо, что я мог бы вам отдать? Но лучше позволь мне поскорее уйти, пока я ничего у вас не отнял!» Вновь оказавшись в одиночестве, Заратустра сказал себе: «Мыслимое ли дело? Святой старец у себя в лесу еще не слышал слова о том, что Бог — мертв!» («Так говорил Заратустра»).

⁹⁸ «Посмертно изданные труды» (фр. пер. *Oeuvres posthumes* 1882-1888).

⁹⁹ «Веселая наука», *Новые борения*. «Будда умер, остается еще, вот уже многие столетия, его тень в одной пещере; тень огромная и ужасающая. Бог мертв; но таковы уж люди, что, может быть, еще тысячелетиями будут такие пещеры, в которых сохранится его тень... А мы... нам еще нужно победить его тень»; ср: Генрих Гейне: «Деизм рассеивается... Для этих новых похорон понадобятся, может быть, тысячелетия, пока они, наконец, не закончатся по всей вселенной... Но мы, мы другие, мы уже давно носим траур. *De profundis*».

^m *Человеческое, слишком человеческое.*

¹⁰¹ «Посмертно изданные труды».

¹⁰² «Веселая наука», *Безумие и Наша безмятежность*. Схожие образы и символы находим у Gerard de Nerval «Aurelia». Поэт вышел в ночь после вечерней службы в церкви Богоматери Лореттской: «Звезды блистали на небесной тверди... Вдруг мне представилось, что все они сразу же начали гаснуть, подобно свечам, которые я видел в церкви... Мне вообразилось видение какого-то ночного солнца в пустынном небе, и я увидел кроваво-красный шар над Тюильри. Я сказал себе: "Наступает вечная ночь, и она будет ужасной. Что станет, когда люди поймут, что солнца больше не будет?" ...Среди облаков, стремительно несущихся друг за другом, я увидел множество движущихся с большой скоростью лун. Я решил, что земля сошла со своей орбиты и будет теперь блуждать по небосводу, как корабль без руля и ветрил... Изнемогая от усталости, я возвратился к себе и бросился в постель. Проснувшись, я удивился возвращению света. Какой-то таинственный хор детских голосов зазвучал в моих ушах: "Христе! Христе! Христе!" Я подумал, было, что это в церкви неподалеку Нотр-Дам-де-Виктуар (Богоматерь Победительница) большое число отроков молится Христу, зывая к Нему. "Но Христа больше нет, — сказал я себе. — Он нас уже не спасет!"...Я наконец поднялся и пошел в галерею Пале-Рояль. Я сказал себе, что, по всей вероятности, солнцу еще достанет света, чтобы освещать землю еще дня три, но все равно оно уже исчерпало все свое вещество... (Зайдя к другу) я ему сказал, что все кончается и что нам с ним надлежит готовиться к смерти. Он позвал жену, та спросила: "Что с вами?" "Меня нет, — отвечал я ей, — я пропал».

¹⁰³ Ср. «По ту сторону добра и зла»: «Преступник не постигает высоты своего деяния: оно преуменьшено и оклеветано». Уже в «Озарениях» Ницше писал: «Я убил его, и испытываю к нему чувство ужаса, который чувствуют живые перед трупом; хотя бы возвысившись над ним, я — самый отверженный из отверженных». Ср. письмо к Овербекку, март 1884 г.: «Небо! за что мне это бремя, отягощающее меня, и где те силы, чтобы переносить самого себя?! Не знаю, за что мне суждена эта могила, — неужели за то, что я первый додумался поделить историю и человечество на две половины... Мне должно хватить смелости выдержать эту мысль».

¹⁰⁴ «Так говорил Заратустра».

¹⁰⁵ Тут, так сказать, налицо один из аспектов любимых Ницше метаморфоз: верблюд превращается в льва («Заратустра»). Ср. Yves de Montcheuil «Nietzsche et la critique de l'ideal Chretien» в *Cite nouvelle*, 25 июня 1941.

¹⁰⁶ *Отрывки из дневника*. «Не верно ли, с чисто интеллектуальной точки зрения, что Бог, в сущности, очень часто — "вербальный символ", с помощью которого упорядочиваются "все трудности истолкования и обобщения частных фактов"?»; ср. E. de Roberty «L'Inconnaissable» (1889), с. 129 .

¹⁰⁷ «Так говорил Заратустра». См. также письмо к сестре, написанное 11 июня 1865 г. в Бонне (когда ему было двадцать лет): G. Bianquis удачно замечает у Ницше «этот роковой вкус к ранящим истинам, это недоверие ко всему, чем оправдывается лень или слабость характера» — «Nietzsche» (1933), с. 62.

¹⁰⁸ Там же: «Голодная, буйная, одинокая, безбожная: того желает воля льва». — *Genealogie*, 2, 25: «Заратустра, атеист».

¹⁰⁹ A. de Waelhens «La philosophie de Martin Heidegger» (Louvain, 1942), с. 354.

¹¹⁰ «Так говорил Заратустра».

¹¹¹ Карл Ясперс «Ницше».

^{1,2} «Так говорил Заратустра»: «Разрушитель, преступник: но это тот же творец».

¹¹³ «Воля к власти».

¹¹⁴ Ср. Gustave Thibon «Nietzsche et saint Jean de la Croix» в *Etudes carmelitaines*, окт. 1934, с. 62.

¹¹⁵ «Веселая наука. Безумие». «Ницше и смерть Бога» (цит. соч.): «Чтобы человек стал воистину настоящим, правдивым, творцом, надо, чтобы Бог умер, чтобы Бог был убит. И, лишая человека Бога, я приношу человеку громадный дар, который представляет собой совершенное одиночество и вместе с тем возможность величия и творчества»; ср.: Ж.-П.Сартр: «Жизнь человека начинается на том берегу отчаяния» (*Les Mouches*, Oreste).

¹¹⁶ *Полдень и вечность* (1888) в «Воля к власти».

¹¹⁷ «Так говорил Заратустра», 4-я часть:

«Теперь этот Бог мертв! Высшие люди, этот Бог был для вас самой страшной опасностью».

«Вы не могли воскреснуть, пока он не лег в могилу. Теперь остается только тот, кто пережил этот великий полдень, теперь высший человек становится владыкой и наставником!»

«Поняли ли вы слово это, о мои братья? Вы испытывали страх, ваше сердце и поныне трепещет? Что, бездна ли отверзлась пред вами? Или вам слышится лай пса преисподней?»

«Довольно! Вперед! Высшие люди! Отныне лишь вершина грядущего человеческого будет плодоносить. Бог умер: отныне мы желаем, чтобы жил Сверхчеловек!» Ср. *Путь мудрости* (1884): «Отныне надо мною ни Бога, ни человека!»

¹¹⁸ Фрагмент 1882-1884 гг. (*Воля к власти*): «Вы говорите, что налицо какое-

то самопроизвольное разложение Бога, но это не что иное, как линька: он сбрасывает свой моральный эпидермис. И скоро вы его обретете вновь — по ту сторону добра и зла». Отрывок 1885-1886 гг.: «Опровержение Бога: по сути дела опровергается лишь нравственный Бог».

Один социалист-нищанец сделал запись в своем дневнике в 1908 году. «Боги мертвы, да здравствует Сверхчеловек! Ницше провозгласил недалекое возвращение идеала, но это будет совсем другой и совершенно новый идеал. Для осуществления этого нового идеала понадобится некая категория свободных душ, не боящихся войны, одиночества и опасностей. Таких душ, которые постигли бы ветры, льды, снега на горных вершинах, которые без труда измерили бы глубину самых глубоких пропастей. Душ, одаренных своего рода возвышенной извращенностью, которые одаряют нас любовью к ближнему и жадной небывалого, дабы вернуть земле ее предназначение, а людям — их упования».

¹¹⁹ «Веселая наука. *Наша безмятежность*».

¹²⁰ «Так говорил Заратустра».

¹²¹ Ср. Charles du Bos «Approximations», 5 серия, с. 14: «Ницше, возвышеннейший и благороднейший из противников, с которыми им (христианским писателям) вести диалог».

¹²² Письмо Максу Шелеру.

¹²³ Ср. A. de Waelhens «La philosophie de Martin Heidegger», с. 355-356: «Заметно, что принудительность отрицания превращается у Ницше в утверждение, а хотелось бы, чтобы дающееся таким образом нет не несло в себе же свидетельство в пользу да. Учреждение некоей мысли, радикально освобождающей от идеи Бога, не может и не должно мыслиться через отрицание самой этой идеи. Для того, чтобы подобная мысль утвердилась, нужна такая формула, которая ни в малейшей степени не опиралась бы на себя самое. Философия, как учит Ницше, сумеет свергнуть иго божественного тогда и только в том случае, когда она сможет замкнуть круг философской проблематики, оставаясь за пределами какого бы то ни было использования теистической гипотезы. Таково, по крайней мере в самой существенной плоскости, — и мы это чувствуем — глубинное и предельное значение хайдеггеровского экзистенциализма. Его успех сопряжен с проверкой — как это, в какой-то степени, пытается внушить Хайдеггер — того, существует ли вообще философская проблема Бога или, если выражаться в манере автора, можно ли найти философское решение, касающееся некоторого возможного существования, в очах Божиих (Sein zu Gott)».

¹²⁴ Пер. Levy, цит., с. 48.

¹²⁵ «Этика». Мысль Николая Гартмана здесь строго фейербаховская: «Этика осуществляет и должна осуществлять то, что в глазах верующего является кошуном: она наделяет человека атрибутами божества. Она возвращает ему *то, что само по себе является неузнанной им его собственной сущностью, которая была вознесена и отдана Богу, или, если выражаться иначе, этика свергает божество с его космического трона, чтобы обитать в воле человека. Человеку достается метафизическое наследство от Бога*» (с. 180). Текст процитирован G. Rabeau «L'état religieux de l'Auемagne protestante. Melanges de science religieuse», 1945, с. 126.

¹²⁶ «Веселая наука», *Все выше и выше*.

¹²⁷ Маркс «Различия в философии природы у Демокрита и Эпикура». Ницше «Рождение трагедии».

¹²⁸ Ср. название знаменитого труда Энгельса. Уже Генрих Гейне сказал: «Наша философская революция *завершена; Гегель замыкает этот великий круг*» в *Revue des Deux-Mondes*, 1834, t. IV, с. 674.

¹²⁹ Дюринг «Курс философии».

¹³⁰ Письма к Руге, от 13 марта и 20 июня 1843 г.

¹³¹ Тезисы о Фейербахе, тезис 6, и т.д.

¹³² Маркс, письмо к Энгельсу (против Лассалья).

¹³³ Набросок 1845-1846 гг. (еще не опубликованный) к работе «Немецкая идеология». Несколько ранее он писал, что само разрешение теоретической задачи — уже само по себе дело практической деятельности («Экономическо-философские рукописи 1844 г.»).

¹³⁴ «Тезисы о Фейербахе», тезис 11. Г-н Leon Brunschvicg не вполне справедлив в своем суждении о самобытности и силе Маркса, говоря о нем следующее: «Маркс предлагает вернуться к практической концепции, что после Декарта свойственно всякой рациональной доктрине, и, в силу своей невежественной самоуверенности, выдает это за свое изобретение», *Le progres de la conscience...*, t. II, с 428. Однако более верным представляется, что подход Маркса был подготовлен Ruge, von Cieszowski, Hess и другими в 1839-1841 гг.

¹³⁵ «Анти-Дюринг».

¹³⁶ Гегель завершил свою «Историю» философии следующим размышлением: «Вот к чему приходит универсальный дух: последняя философия есть итог всех предшествующих ей — ничто не утрачено, все начала сохранены. Данная конкретная идея есть результат усилий духа на протяжении почти 2500 лет (Фалес родился за 640 лет до Иисуса Христа), его серьезных трудов над самообъективацией, над самопознанием. *Tantaemolis erat seipsam cognoscere mentem*» («Только тяжким усилием себя может познать разум» — лат.).

¹³⁷ Ср. насмешки Ленина над «профессорами философии»... В своем введении к «Избранным произведениям» Гегеля г. Лефевр и Гутерман еще пишут в соответствии с марксистской ортодоксией: «Он был последним из числа гениев, пожелавших заключить "мышление" своей эпохи и установить связь с сущим через посредство чистой теории. После Гегеля и согласно Гегелю — поскольку он исчерпал чистую философию — для контакта с существующими вещами следует прибегать не к мысли, но к чему-то иному. Нужны действия, практика, жизнь». И вновь: «Он преодолен, потому что сама спекулятивная философия преодолена действием... Гегель для нас — "Философ", со всем тем чуждым и недостаточным, что подразумевается в этом слове; в нашем почтении немалая доля иронии. Он — "Философ", потому что он последний из философов», (с. 9-10); ср. наивное замечание г-на Matter, в *De l'etat moral, politique et litteraire de l'Allemagne* (1847), t. I, с. 239 - замечая, что социалистические идеи пересекают Рейн, он не может удержаться от слов: «но эти учения не преподают с кафедр»...

¹³⁸ Что касается марксизма, то он считает, что религиозная критика и революционная деятельность должны ставиться во главу угла; революция духовная и революция социальная взаимосвязаны. Только коммунизм воплотит атеизм в жизнь, но не менее важно, чтобы пропагандой безбожия сопровождался и поддерживались изначальные усилия, имеющие в виду осуществление коммунизма. Атеистическая идеология существенно важна для Партии, хотя она и может принять в свое лоно отдельных верующих.

¹³⁹ В 1875 году Ницше уже не признавал никаких философских усилий, считая их направленными на то, «чтобы достичь какого-то образа жизни, от которого мы еще не испытываем ущерба». *Столкновение науки с мудростью* (Bianquis «La naissance de la philosophic», с 212). Ср. письмо к Роде от 9 ноября 1868 г.

¹⁴⁰ «Воля к власти».

¹⁴¹ Ср. G.Thibon, цит., с. 61-63.

¹⁴² Так говорил Заратустра, обращаясь к приверженцам созерцания: «О чувственные и похотливые лицемеры! Вам недостает невинности в желании: потому вы клеветаете на желание! Воистину, вы не любите землю, как творцы, как прародители, радостно созидающие!» О том же уже у Штирнера: «На вратах нашей эпохи уже нет античного аполлоновского "Познай себя!", но на этих вратах начертана новая надпись: "Создай самого себя, сделай себя стоящим самого себя, Verwerthe Dich!"». Что до непосредственного значения процитированного пассажа из Заратустры, где речь не о науке, но об искусстве, см. Andler «La morale de Nietzsche dans le Zaratroustra» в *Revue d'histoire de la philosophie*, 1930, с. 139-140. Ср. «Воля к власти»: «Все устройство сознания, совести имеет целью господство».

¹⁴³ *Auzoge*, пер. Albert, с. 140.

¹⁴⁴ «Так говорил Заратустра».

¹⁴⁵ «Ессе homo», *По ту сторону добра и зла*: «Радикальное обновление ценностей не сводится к выставлению напоказ эдакого списка разногласий с пифагоровским образцом, но заключается в последовательном вторжении в обозначения положительного и отрицательного. Это значит, что ценности не точки внутренней устойчивости, они обречены на непрерывное возобновление той же жизненностью того же бытия, которое есть вечное возобновление» (*L. Brunschvicg*, цит., с. 415—416).

¹⁴⁶ Ср. сопоставление ницшеанского сверхчеловека с аристотелевским мудрецом у Laberthonniere «Esquisse d'une philosophie personaliste», с. 88-91.

¹⁴⁷ «Ессе homo».

¹⁴⁸ «Веселая наука. *Наша безмятежность*».

¹⁴⁹ «Воля к власти»: «То, что я рассказываю, это - история наступающих двух столетий, пришествия нигилизма. Можно уже сегодня рассказывать эту историю, ибо это сама Необходимость, чей лик зрим здесь, в этом труде. Будущее уже обращается к нам в многочисленных знамениях; то, что видят наши глаза, предвещает неминуемый упадок; наш слух уже стал утонченным, дабы услышать эту музыку грядущего. Вся наша европейская цивилизация — в состоянии мучительного ожидания; она устремляется, от десятилетия к десятилетию, к катастрофе, двигаясь беспокойно, не сопротивляясь неминуемому, и это движение все более и более предсказуемо, подобно иссякающему потоку, который уже и не отклоняется от своего направления, который уже страшится отклоняться».

¹⁵⁰ Письма Овербеку от 16 апреля 1887 г. и Брандесу, от 20 ноября 1888 г.

¹⁵¹ Генрих Гейне, цит. соч.: «Великие события, как сам Ницше сказал, это — великие мысли». Ср. Peguy «Compte rendu de congres», с. 9: «События во внутренней жизни, кои суть главнейшие из событий». И *La Mennais* в предисловии к своим «Troisiemes Melanges» (1835), говорит: «Все, совершающееся в мире общественном, произошло прежде в мире разума».

¹⁵² *Un nouveau moyen age*, с. 21. Уже у Леона Блуа «Сын Людовика XVI» (1900) читаем: "Вполне позволительно поинтересоваться: да в самом ли деле Образ не столь еще исчез, сколь отстывает его Прообраз, и вообще — мыслимо ли, чтобы в безбожном обществе были бы еще люди?"; ср. Synchronie «Mori et resurrection» в *be Mot d'ordre* от 5 мая 1943, с. 2: «Самое важное из событий, происходящих в наше время, это то, что мы теряем человека. Бог один ведает, правда, сумеем ли мы уберечь этого ветхого человека, который и не был так уж хорош, но которому мы хотели было придать блеск и вернуть ему его подлинность в ходе некоей секулярной, мирской субъективации, которая, как оказалось, не идет и не обходится без множества всякой скверны и невежества (невежество оскверняет, в конечном счете), и затевалось

это, чтобы лишить человека его венца, чтобы избавить его от того сияния, которое чуждо его естеству. Раскрепощенный таким образом человек, который избавился от догматических цепей, сковывавших его продвижение по дороге счастья, человек, устранивший Отца, дабы превратиться в этакого весельчака-сироту, этот самый человек почему-то не наслаждается выгодами своего счастья. Несмотря на радостные предсказания, которыми сопровождалось его возрождение, вопреки ручательствам крестных отцов, произносивших обязательное *pop credo** по ходу обряда от имени крещаемого и гарантировавших его будущее, получается, что затея с раскрепощением человека не удалась».

¹⁵³ В «Мифе XX века» Альфред Розенберг отстаивает Ницше, отстаивает его у других истолкователей как вдохновителя национал-социализма. См. о том же у *Baumler* и других.

¹⁵⁴ Ср. Jean Wahl «Le Nietzsche de Jaspers» в *Recherches philosophiques*, t. 6, с. 362: «Необходимо как-то объяснить возможность злоупотреблений, совершаемых по отношению к Ницше в Германии. Ибо есть момент в мысли самого Ницше, поясняющий, почему он — по доброй воле или непреднамеренно — может показаться устройтеlem пути, ведущего к ложным идеологиям. Именно это заметно, в частности, после чтения Шпенглера. Критика дурного использования Ницше должна поэтому сопровождаться критикой самого Ницше как глубоко исторического источника оказываемых им влияний».

¹⁵⁵ Francon (f. ИЗО), *De gratia Dei* («О милости Божией»), 1,2 (P. L., 166, 725); ср. Григорий Нисский: «Уподобление высшему Существо всею мыслию, сходство с неповрежденного Красотою, печать истинного Света» (P. G., 44, 805). О человеке, отражении Бога — Nedoncelle «La reciprocite des consciences», с. 74-75.

¹⁵⁶ Dietrich von Hildebrand «Le mythe des races», в *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, 1937, с. 143.

¹⁵⁷ Ср. Gustave Thibon «L'échelle de Jacob», с. 178: «Движение, которое обожествляет, есть первая фаза движения, которое разрушает; стоит некоему существу почувствовать, что «оно стало богом», как оно становится чем-то вроде Веспасиана накануне его исчезновения...». Павел Евдокимов «Достоевский и проблема зла»: «Гетерономия** угнетает свободу, автономия*** доводит человека до произвольного самообожествления, в котором он низвергается в демонизм. Не то в свободном и творческом приятии теонмии****, в которой человек обретает истинную свободу, ибо в Боге всякие «гетеро», всякие различия исчезают, в Нем человек вновь познает Отечество, в Нем вновь обретает себя». «Все в Тебе, Господи, и я в Тебе, прими мя» («*Подросток*»).

¹⁵⁸ Ницше «Воля к власти».

¹⁵⁹ Ницше «Веселая наука», «Ессе homo», «Изречения и гимны Заратустры». Шопенгауэровский пессимизм так никогда и не был преодолен у Ницше. М. Thierry Maulnièr удачно заметил этот изъян: «Культ жизни, которая увлечена завоеванием свободы, с воодушевлением подчиняется предопределенности, так же как и востор-

* Не верую (лот.). — Тут имеется в виду, что во время крещения символ веры (Верую...) за крещаемого произносит восприемник, — понятно, что крещение в неверие не может иметь своим символом «Верую»

** разновластие (греч.)

*** самовластие (греч.)

**** боговластие (греч.)

женно предпочитает скорбь. Отныне человек, достоинством которого, вне сомнения, является отказ от вселенской неискренности, сам превращается в некий момент этой вселенской невинности; он лишь один из множества ликов той силы, что движет соками в растениях, кристаллизирует минералы и повелевает звездами...», *Nietzsche*, с. 267.

См. также: Рихард Вагнер «Государство и религия», по поводу *Кольца Нибелунгов*: «В этом сочинении я стал овладевать, еще не вполне отдавая себе в том отчет, истинной сутью человеческого. Воля, которая поначалу думала преобразовать мир, чтобы сделать его смыслом своих вожелений, в итоге не нашла ничего лучшего, кроме как разрушения собственного желания жить и достойного приготовления к своему закату».

¹⁶⁰ Ср.: *Heidegger*, в Karl Rahner «Концепция экзистенциальной философии у Мартина Хайдеггера. Религиоведческие исследования»: «Небытие, добавляет Хайдеггер, *Sein und Zeit* (Бытие и время), характеризует человеческое существо в его основании». Жан-Поль Сартр, комментируя и дополняя Хайдеггера в своей работе «Бытие и ничто» (1943), пишет: чем быть каждым, т.е. быть, по сути, «существом-для», общественным существом «на общем дне такого существования.., пусть лучше внезапное обнаружение моего бытия-для-смерти вырвет меня из этого существования, и я окажусь в абсолютном одиночестве среди других».

¹⁶¹ Ницше «Так говорил Заратустра»: «Паук, зачем ты плетешь паутину вокруг меня?»; «Полагая мир божественной игрой по ту сторону добра и зла, я имею предшественников в философии — Веданту и Гераклита».

¹⁶² См., например, знаменитое место у Маркса, прокомментированное Gaston Fessard в «Le dialogue catholique-communiste est-il possible?»; ср. Энгельс «Утопический социализм и социализм научный»: «Совокупность условий существования, которая до сих пор господствовала над людьми, будет тогда подчинена их контролю... Человечество наконец расстанется с царством необходимости и войдет в царство свободы... Люди станут настоящими повелителями природы и будут познавать ее». Великий мечтатель, если бы он не выдвигал нам всякие утопии, можно было бы и не судить его низменный атеизм.

¹⁶³ «Исходя из беспредельной свободы, я оканчиваю безграничным деспотизмом», — говорил революционер-теоретик Шигалев в «Бесах» Достоевского. Какими же делами доказываются умозаключения этого безумца!

¹⁶⁴ Который иногда следует за прямым предшественником, почти как адъютант. Ср. Charles Maurras, *L'avenir de l'intelligence*, с. 108; или размышления о «l'hypocrisie théiste» в *Trois idées politiques* (1912), с. 60.

Ибо г₀ тому же поводу: «Устранением Глагола уничтожается слово», — сказал еще сильнее Клодель. Переписка Поля Клоделя и Жака Ривьера.

¹⁶⁶ Jacques Maritain «Humanisme integral», с. 14.

¹⁶⁷ Жак Маритен верно писал об атеистическом коммунизме: «В истоке и начале всего того, в чем виновен христианский мир, не соблюдающий свои принципы, обнаруживается глубокое предубеждение не только против христианского мира, но и (и в этом трагедия) против христианства как такового, христианства, которое выше христианского мира и которое нельзя путать с последним... Предубеждение против тех, кто не осуществляет истину, носителями которой они являются, рикошетом направляется и на саму эту истину» (*Humanisme integral*, с. 49 и 52).

Глава вторая

НИЦШЕ И КЬЕРКЕГОР

Среди написанных за рубежом книг, ставших благодаря переводам доступными французскому читателю в последнее время, особенно значительными следует признать два сочинения, и не только по причине свойственной им внутренней ценности, но и благодаря тому содержанию, которое привносится ими в понимание нашей эпохи. Сами эти труды возраста достаточно почтенного: одна книга была написана около столетия назад, другая — семьдесят лет назад. Первая принадлежит Кьеркегору и называется «Постскрипtum к философским мелочам», вторая — «Рождение трагедии» Ницше. Они побуждают читателя к размышлениям, которые, быть может, говоря словами Ницше, «несвоевременны», но их ни в коем случае нельзя счесть «неактуальными», а то, что они вызывают неожиданные ассоциации и противостоят общепринятому, составляет, как нам кажется, их достоинство.

РОЖДЕНИЕ ТРАГЕДИИ

Когда началась война летом 1870 г. между Францией и Германией, молодой Фридрих Ницше, ставший швейцарским гражданином благодаря недавнему получению должности в Базельском университете, решил было поначалу, что война его не касается. Но, превратившись вскоре в ее энтузиаста и не имея законного права проходить службу в действующей армии, он устраивается в полевой госпиталь. По дорогам Эльзаса и Лотарингии он возил с собой тетрадки, положившие начало великому труду, в частности о греческой цивилизации. Уже были готовы два наброска для двух конференций в Базеле, на которых он выступал с лекциями в январе и феврале: «Греческая музыкальная драма» и «Сократ и трагедия». Замысел складывался «в грохоте пушек Вертской битвы», созрел «у стен Метца, холодными сентябрьскими ночами»¹. Приходя в себя от войны и с трудом избавляясь от болезни, которую он на ней заполучил, Ницше будет работать над этой темой всю зиму 1870-1871 гг. Работа тогда называлась «Греческая безмятежность». В конечном счете ему не удалось ничего больше, как только придать окончательный вид одному отрывку, на котором он и остановился после ряда

неуверенных попыток пойти дальше². Фрагменту этому он дал название «Рождение трагедии из духа музыки»³. Он с трудом нашел издателя. Сочинение вышло в декабре 1871 года, в издательстве Фрича, специализировавшемся на музыкальных публикациях, и не особенно пользовалось успехом. Казалось, что работа скорее повредила карьере молодого философа, чем сослужила ей службу. Лишь некоторые близкие оценили книгу. Многие же из тех, о ком автор думал, работая над ней, и кому ее адресовал, даже не заметили ее появления.

Между тем, «Рождение трагедии» — гениальная работа. «Книга загадочная, скандальная и достойная поклонения», — утверждал Андерл⁴. А вот что говорит Эрнест Бертрам: «Наверное, это самая глубокая, самая чистая и самая волнующая, если не самая важная и самая прекрасная из книг Ницше». Труд, бесспорно, юношеский, но ведь в молодости были написаны и «Сид», и — соотечественником Ницше Мелером — «Единство в Церкви». И снова Бертрам: «Одна из редчайших, любовно написанных книг во все времена и на все времена», «сущий взрыв сияния, дар того бесподобного опьянения, которым наделен дух Ницше»⁵.

Главная тема книги известна. Совсем немного побыв такой странноватой и ничего особенного не представляющей антитезой⁶, ницшеанское противопоставление аполлонического и дионисийского начал стало, как для греческой истории, так и для философии эстетики, общим местом. Аполлон, бог грез и одновременно пластической формы, знаменовал собою светлую сторону бытия, упорядочение безобразности, лучезарное завоевание индивидуальности. Это бог внешне-го, поверхностного. Дионис, бог музыки и иступленного опьянения, напротив, воплощает собой темный аспект жизни, вселенскую энергию, ту силу, что творит и разрушает миры. Греческая трагедия, удивительнейшее обобщение искусства, есть плод их соединения⁷. В трагедии сливаются между собой и переходят друг в друга лиризм и эпос. Аполлону надлежит разливать вокруг себя то сияние, которое и является, по сути, произведением искусства, но вдохновляется это произведение Дионисом, тем трагичным, что есть в нем всегда, в глубинах его как единственного в своем роде персонажа. Аполлон исцеляет безумие Диониса, но сам он без Диониса был бы обречен на бледную безжизненность. Очень распространено ложное представление о греческой безмятежности: в греках «видят народ, который, взирая на чистейшую гладь воды, освещенную солнцем, воображает, что дно озера — совсем рядом, его можно коснуться кончиками пальцев»; на самом же деле не бывает ослепительных поверхностей без ужасающих глубин⁸. Светлая и понятная иерархия олимпийских богов рождена в страшном семействе богов титанических и наряду с блистающим аполлоническим началом возникает подземелье, в котором царствует мрачный Дионис⁹.

Сквозь эту тему, которая развивается в сопровождении разнообразнейших оркестровок, являющихся энергичнейшим откликом на слишком яркую и всецело светлую Грецию Винкельмана и Гете, пробивается другая, более фундаментальная: тема взаимоотношений между искусством и культурой в целом, то есть между всем сознательным человечеством и переживаемой болью. Именно ее Ницше развертывает на протяжении всего своего произведения, до того момента, когда этот почитатель греков, погруженный в грезы среди их гармоничных творений и поклоняющийся величию Диониса, лежащего в начале всякого блистательного сверхизобилия, вдруг замечает (по отношению к старому афинянину, которого именует — «достопочтеннейший Эсхил»): «Прибавь к своим словам, одинокий странник, эти: сколько же эти люди должны были страдать, чтобы достичь такой красоты!»¹⁰ Как бы то ни было, то, что придает этой двойной теме все ее значение, вовсе не исчерпывается истолковыванием греческого искусства и даже философией искусства вообще. Аполлон и Дионис слишком великие боги, чтобы ограничиваться столь специализированной функцией. Царство, простирающееся под их державой, слишком обширно и слишком глубоко. В двойном мифе о них заключается целостное представление о мире и человеке и целостный идеал жизни¹¹. И мировоззрение это представляет собой эстетическую концепцию, а идеал является трагическим идеалом.

Противен ли этот идеал христианству? Ницше в своих трудах многократно возвращался к истолкованию его смысла. В эссе «Опыт самокритики», которое он закончил в 1886 году, он говорил, что поскольку бытие руководствуется могущественным инстинктом, оно противопоставляет христианскому отношению к жизни некий обратный, сознательно антихристианский подход: «В филолога, в человека словес обратился я не без дерзновения — ибо кому ведомо истинное имя Антихриста? — по имени одного греческого бога я называю его: дионисизм¹². На следующий год в письме к матери писал: «Если попытаться описать мое первое сочинение несколькими словами, то оно страшится этого момента и знаменуется им». Несколько позже — в работе «Ессе homo» 1888 года, — он отметит «глубокое и враждебное молчание о христианстве» в «Рождении трагедии»¹³. Интерпретация как будто усилилась. Однако, если даже верно, что это первое произведение содержит все те мысли, которые проявятся в последующих сочинениях, то все же никак не скажешь, что здесь эти мысли нечто большее, чем просто зерна и что потом одни из этих зародышей, развившись, подавят другие зародыши. Так обстоит дело у него и с соотношением аполлонического и дионисийского начал, которые являются двумя силами, нуждающимися друг в друге и порождающими, будучи в равновесии, красоту, — ведь никогда заранее не угадаешь, несмотря на как будто явное преимущество Диониса, какая из этих сил ув-

лечет другую или какая из них будет сильнее¹⁴. Кстати, в докладе на чтениях 1870 года о «Греческой музыкальной драме», по сравнению с которым доклад «Рождение трагедии» не содержал особенно ничего нового, Ницше восторгался «тем таинственным символизмом, который присущ христианской Церкви» и ставил обряд мессы в каком-то смысле выше античной драмы¹⁵. В самом «Рождении...» он говорит об «углубленных и пугающих натурах первых четырех христианских столетий», которые отвергли изнеженную Грецию¹⁶, а вышедшее с Востока христианское движение представлялось ему новым дионисийским движением. Очень скоро его «Шопенгауэр воспитатель» превознесет святого, поставив его много выше художника, святого, в котором природа достигает своей вершины: здесь природа освобождает самое себя, реализуя совершенную гуманизацию". Конечно, не приходится сомневаться, что этого явно недостаточно, чтобы утверждать, что первоначальное принятие дионисийства Ницше могло объясняться естественной склонностью к христианскому чувству, подобно тому, как с какой-то вероятностью это можно сказать о Гёльдерлине¹⁸. К моменту, когда Ницше начал писать свое первое сочинение, успело пройти достаточно много времени, чтобы он не только отверг, но и осудил христианство, так что можно даже, не особенно преувеличивая, заявить, что «весь «Антихрист» в зародыше содержится в его письмах к сестре, которые он писал в 1865 году, «чтобы сообщить ей, что он отказался от своих богословских штудий»¹⁹. Однако не следует сомневаться и в том, что во время появления «Рождения...» он еще не усматривал в Дионисе, как это он сделает чуть позже²⁰, символа языческой религии, который мог бы быть противопоставлен Христу. Перспектива тогда еще не была антихристианской. Его воззрения были тогда антисократовскими.

Говорят²¹ о «влюбленной ненависти» Ницше. Можно ли сравнивать ее с влюбленностью или нет, но ненавистью к Сократу озарено все его первое произведение. Именно она и придала в конечном счете значительность этому труду. Сам Ницше в одном из писем к своему другу Роде называет свою книгу «Анти-Сократ». Констатируя, что Еврипид согнал Диониса с трагической сцены, он добавляет: «Сам Еврипид в каком-то смысле не более чем маска: тот, кто вещал его устами, не был ни Дионисом, ни Аполлоном, но это был новый демон, которого звали Сократом. Такова новая антиномия: дионисизм и сократизм»²². Противопоставление двух божеств друг другу становилось эффективным противостоянием между ними, оно было диалогом, напоминающим переключку между колокольной и лугом. Они достигают слияния между собой в наиболее совершенных своих формах. Не то в борьбе бога с «демоном», тут антиномия неразрешима. Борьба не знает жалости, один из противников должен быть устранен. Греческая цивилизация превратилась в руины, потому что Сократ победил Диониса.

Что же так отвращало Ницше от Сократа? Вряд ли поначалу и прежде всего то, о чем он позже достаточно много говорит, особенно после 1885 года, то есть морализм Сократа. Лишь в силу некоей ретроспективной иллюзии могло показаться, что он уже тогда, задолго до 1885 года, собирался заявить своим трудом глубокую «враждебность к морали»²³. Сам же этот труд выявил в Сократе, скорее, рационализм. Эстетическая концепция мира антиморалистична, но куда более фундаментальное значение имеет то обстоятельство, что концепция эстетическая и вместе с тем трагическая не может не быть антирационалистической. Шестой век греков был дивной эпохой — человеческая культура в эту пору достигла своего акме*: неповторимейший час, «полдень истории», закат которой начался с Сократа и был начат Сократом. Именно в Сократе диалектический инстинкт познания восторжествовал над темными силами; можно сказать «теория» победила в нем «магию», «умозрение» сумело развеять «волшебные чары»:

«На что бы сократизм ни обращал свои испытующие взоры, он повсюду видел нехватку разумной ясности и мощь иллюзии. Как раз полагая это данностью, Сократ умозаключает, что этот изъян дает основания требовать исправления действительности; Сократ выставляет себя и только себя, напуская презрительный и высокомерный вид, предвестником совершенно другой культуры, искусства, морали, а ведь мир, в котором он жил, был таков, что мы были бы более чем счастливы, если бы нам удалось коснуться края его облачения»²⁴.

Нет более пагубной иллюзии, чем победа над иллюзией, которую славят как прогресс. Сократовский человек не более прозорлив, чем тот, которого он превзошел: в действительности он менее ясновидящ. Его случай как раз описывается формулой: «настоящая уродливость из-за изъяна». «Мы обнаруживаем в Сократе чудовишный недостаток чувства тайны, вследствие чего его можно описать как тип немистического человека, логическая природа в котором слишком развита, до чрезмерности, подобно инстинктивной мудрости у мистика»²⁵. Дух сократический по существу есть дух «сокрушителя мифов». А человек, лишившийся мифов, — человек без корней, в нем нет жизненной силы, ибо из него ушли все живые соки.

Ницше объявляет о том в «Рождении...» и будет еще более настаивать на этом же в уже недалеких «Несвоевременных размышлениях»²⁶: существует тройственная взаимосвязь между рационализмом нового времени, наследием Сократа и историцизмом, и она выривается все сильнее. Когда чувство и смысл покидают миф, он низводится до уровня свершившегося факта, к которому приложимы требования исторической критики. И тогда прекращается его жизнь и процветание, листва его увядает, он иссыхает²⁷. Не потому ли, что наша

* Вершина, расцвет, возраст 40 лет (*греч.*)

цивилизация утратила свои мифические основания, которые давали ей устойчивость и питали ее соками, она обречена «исчерпать все свои возможности и прозябать за счет подаяния других цивилизаций... Что же еще означает поразительная прожорливость современного цивилизованного человека в поглощении исторических знаний, его манера собирать вокруг себя бесчисленное множество цивилизаций, потребность все знать, если не то, что мы утратили миф, оторвались от кормящей груди мифа?»²⁸ За рационалистической горячкой следует столь же роковая «историческая чахотка». Мы превращаемся в «ходячие энциклопедии», а «чувство истории» или «смысл истории», которым мы так гордимся, это «знамение, предвещающее старческую дряхлость»²⁹. В той или другой из этих двух форм, но однажды обязательно распознают ту истину, что «неумеренная потребность в знании — такое же варварство, что и ненависть к познанию»³⁰, и в конечном счете согласно формуле, которую Ницше нашел лишь в конце своей карьеры, но которой он следовал уже в самых ранних своих суждениях: «мудрость — это всегда ворон на мертвечине»³¹. Но борьба Диониса с Сократом не завершена. Трагическая мысль, казавшаяся мертвой, начинает вновь бить ключом³². Победенный бог готовится к реваншу, а Ницше — пророк, объявляющий о его возвращении и уготавливающий ему пути:

«Какое внезапное преображение в унылой пустыне нашей усталой цивилизации — хватило лишь прикосновения дионисийского волшебства! Буря уносит все отжившее, изъеденное червями, разбитое, чахлое, обволакивает все это вихрем красной пыли и уносит прочь, подобно грифу, уволокивающему добычу в свое гнездо. Мы обнаруживаем в себе растерянность, заметив, что всего этого больше нет, что как будто теперь произошло вознесение из бездны к золотому свету, такое все кругом густое и зеленое, обильное и живое и преисполненное беспредельной ностальгии. Трагедия восседает в возвышенном испуге у груди этого преизобилия жизни, боли и наслаждения; она прислушивается к далекому меланхоличному песнопению, повествующему о Матерях Бытия, кои суть Заблуждение, Желание, Боль. Да, друзья мои, веруйте со мною в дионисийскую жизнь и возрождение трагедии! Время сократовского человека проходит. Увенчайте себя плющом, возьмите в руки тирсы и не дивитесь, если тигр и пантера попытаются, ласкаясь, забраться к вам на колени. Наберитесь храбрости стать трагическими людьми, ибо в том ваше спасение! Присоединяйтесь к дионисийской процессии, следующей из Индии в Грецию! Готовьтесь к жестокой борьбе и веруйте в чудеса нашего бога!»³³.

Мы уже говорили, что «Рождение трагедии» — книга гениальная. Книга смятенная и блестящая. Книга опьяняющая. Конечно, ее научные достоинства можно оспаривать. После памфлета Виламовитца — а тот, по сути, дела представляет собою ответ Роде — рьяные в своей дотошности филологи и историки не упустили случая разобрать и выставить на свет все недостатки, односторонности, ошибки, особенно такие, как использование поздних орфических текстов или доверчивость к рассказам про Еврипида и Сократа. Но без такого в хозяйстве тоже не обойдешься. По иным точкам зрения, Ницше сам себе критик. В своем «Опыте самокритики» он отмечает «худшие недостатки юности: чрезмерные длинноты и пузырящееся бурление революционности»; он находит, что книга «плохо написана, неудобоварима, тягостна, хватается за образы, по-настоящему безумные и туманные»; он сожалеет, что «затемнил, наперед выставляя шопенгауэровские и кантовские формулы, свои дионисийские предчувствия»³⁴. Тут же он упрекает себя еще и в том — после того, как ссора с Вагнером давно уже пережита, — что он сумел «испортить, смешав со сверхсовременностью, грандиозную греческую проблему», возложил свои надежды на какое-то возрождение трагического, «в чем вовсе не могут быть разрешены какие бы то ни было надежды, но в чем обнаруживается разве лишь еще больший упадок»³⁵. «В пламени и дыму жертвоприношения юности, — повторяет он, — всегда больше дыма, чем огня»³⁶. Он уверен, что тогдашнее превосходство Вагнера над ним более всего обязано юности духа, допустившей недостаточную объективность. Прочие же влияния никогда не бывали господствующими. Но Ницше тогда еще не был вполне самим собой, еще не стал настоящим Ницше³⁷. Все сочинение дышит романтизмом³⁸, тем самым, от которого автор будет избавляться в течение многих лет критической рефлексии и от которого, впрочем, ему так и не удалось полностью избавиться³⁹. Но все эти наблюдения, которые он в семидесятые годы прошлого века считал очевидными, касаются в конечном счете лишь второстепенных деталей. Они не находят места в суждении о сути. Ницше гордо бросает нам: «С какой же несчастной робостью приходится выступать тем, которые говорят как знатоки, тогда как я о том же говорю на основании собственного опыта!» «Какой громадной надеждой преисполнено это сочинение... Тут все — пророчество... Истина говорит через меня, взывая со дна ужасающей бездны». И еще: «Тот, кто говорит, зная что и о чем он говорит, тот — последователь, посвященный и ученик своего бога»⁴⁰.

Однако произведение такой мощи и такого порыва несет в себе и собрание ложных ценностей, то есть правда и ложь тут неразличимо перемешаны. Или скорее, ценности эти находятся еще в таком скры-

том состоянии, что приходится говорить об их двусмысленности и по необходимости трудиться над их опознанием и различием. «Наш дух — в различении», — писал о Даниэлу в замечательном исследовании «французская культура и мистерия», которое посвящено сюжету, напоминающему нашу тему⁴¹. Если такое различие, то есть серьезный разбор, обязательно в отношении даже намеренно католических сочинений, каковы произведения, например, Гвардини, Радемфкера или Дона, то уж тем более без него не обойдешься, читая Ницше! Новый перевод, перечитанный нами во времена столь переломные, представляется нам, впрочем, ответом на насущную необходимость.

Не приходится сомневаться, что ныне нет ума, который бы не ощущал, насколько определенного рода интеллектуализм бывает искусственным и скудным, равно как и то, насколько бесплодным бывает своего рода злоупотребление историческими науками. Нам ведомо все то, что вместе с Пеги мы бы назвали «пеплом и плесенью критики», рациональной или «позитивистской», «положительной». За последние полсотни лет было ее у нас, слава Богу!., и Бергсон среди прочих. Уже Жюль Лфшелье в самом конце прошлого века собственноручно писал: «Пока что у нас хватает света, и его становится все больше, а мы чувствуем себя при этом довольно-таки скверно, может быть, потому, что мы перестали интересоваться чем бы то ни было, кроме науки и выгоды»⁴². В самой Церкви, по ту сторону логических формул и представлений, берущих свое начало более всего в традиции картезианской школы, мы, однако, обращаемся к более глубокому преданию. Мы осознаем все более решительный поворот к золотому веку средневековой мысли, к веку святого Фомы и святого Бонавентуры, и это возвратное движение, еще лишь обрисовывающееся, постепенно возвращает нам то настроение «мистерии», то ощущение «тайнства», которое столь выдающимся образом проявляло себя в святоотеческой мысли. Мы вновь постигаем, если недеятельно, то разумом хотя бы, умность знамения, символа. В любой области мы начинаем ощущать желание вновь погрузиться в глубокие источники, обзавестись орудиями, отличными от чистых идей, вновь обрести живую и плодотворную связь с питательной почвой. Мы уже признаем, что «вино прежде, чем просветлеть, должно сначала перебродить»⁴³, и что «рациональность любой ценой» есть «опасная сила, подрывающая жизнь»⁴⁴. Нам ведомо, что отвлеченные начала не в силах постичь тайны, что слишком прощательная критика не способна породить хотя бы атом бытия, что бесконечное рассмотрение истории и разбирательство различий между людьми нимало не преуспевает в том «поощрении человека», которое является целью любой культуры. Нам уже не нужен развод знания с жизнью...

Это нетрудно проследить. Но не означает ли сказанное, что нам следует отвергнуть себя, отказаться от себя таких, какие мы сейчас,

подобно тому, как нас недавно призывали, я уж не знаю ради какого слепого «динамизма», бездумно подчиняться всякой витальной силе, даже не пытаясь пустить в ход свои критические навыки? Да, мы опомнились и отошли от этого представления о мире, который может быть полностью постигнут и беспредельно улучшен чистым разумом⁴⁵. Мы познали, насколько он хрупок — хрупок, как сновидение — этот «хрустальный дворец» жизни, «рационализированной до предела»⁴⁶, который, даже если его и удастся возвести, оказывается ничем иным, как тюрьмой, узники в которой — мы. Более, чем когда-либо, и вне самих догматов нашей веры мы переживаем вслед за исповедью Паскаля «недостаток ясности». Не движемся ли мы к созиданию некоей добровольно принимаемой ночи, в которой не будет ничего, кроме подобных мифов? Подобного согласия на иллюзию, на заблуждение со всем тем ущербом, тем презрением к истине, которой иллюзии присуще, мы никогда не дадим. Мы не хотим все время страдать от головокружения и иступления. Мы никогда не откажемся от уверенности, которую мы разделяем вновь с Паскалем и еще со св. Иоанном Крестителем, что «все достоинство человека в мысли». Мы стремимся соединить жизнь с умствованиями, восторг с ясностью. Наш Бог «воистину сокровенен», но в Себе Он есть Свет: *Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae*⁴⁷. Эти слова святого апостола Иоанна остаются для нас нормативными. Вся христианская философия есть «метафизика света». Так что не станем сооружать «идола мрака»⁴⁸ и выступим против влечений, не управляемых каким бы то ни было разумом. Мы думаем, что «великое несчастье полагать приближение к Богу не в желании света, но во вкусе ко тьме»⁴⁹, и нам хотелось бы напомнить предупреждение Платона, который имел в виду как раз именно верных Дионису: «Многие таскают тирсы, но мало настоящих вакханок».

Зона ясного сознания, слишком тесная и слишком поверхностная в сущности, та, через которую мы сознаем и на которой утверждаемся, располагается, так сказать, между двумя бесконечностями. Она призывает к преодолению себя, к выходу за пределы ее, а не призывает укрываться по эту их сторону. Что же до упреков бергсоновской критики «рассудка» (впрочем, малосодержательных), то они возвращают нас во власть инстинкта: это авантюра, во всяком случае, искать таких приключений совсем не хочется. «Мы более не принижаем человека "духа", — говорит Ницше в своем "Антихристе"⁵⁰, — мы собираемся поместить его среди животных». Вот куда сулит завести нас дионисийская горячка. А вот Сократ — это сознание, сделавшее шаг за пределы инстинкта, это разум, который судит и который научает человека познавать себя. Потому-то мы никогда не станем хулить Сократа, обвиняя его виновником упадка. Противясь влечениям, в которых лучшее в человеке преодолевается темным, мы уж, скорее, возьмем его в союзники. И не одного только Сократа, с его диалектикой, но и

Декарта, с его четкими и внятными представлениями, да, наверное, при случае и Вольтера, с его легкомысленной игривой насмешливостью, прихватить можно...⁵¹

Ни в коем случае мы не усматриваем в них единственных своих наставников, мы отдаем себе отчет в ограниченности каждого из них. Но предохранения ради от определенного рода головокружений, не стоит отказываться от их помощи, которая может быть бесценной. «Миф, — вновь внушает нам Ницше, — так объемлет вселенную, что этого не в силах превзойти никакое чудо». Пусть так. Но как-то не приходилось ощущать радости в лице носителя духа, отвергающего чудеса и в то же время приемлющего мифы; такому духу, вовсе отрицающему единственно истинного Бога, свойственна потребность творить богов для себя. И, когда он, пытаясь оправдать свою двойную мерку, свой двусмысленный подход, поучает: «В виду нехватки мифа вся культура лишается здорового плодородия, своей прирожденной энергии, ибо горизонт со всех сторон ограничивается мифами, способными обеспечить единство той живой цивилизации, которую этот горизонт замыкает»⁵². Мы, хорошо осознавая весомость этих соображений, тем не менее, говорим себе, что те, кто верует в мифы и полагает их благодеянием, никогда даже и не помышляют о какой-то их апологии, они и не пытаются оправдать свою веру, так что, имея в виду рассуждения о мифе, мы предпочитаем держаться рассудка, дабы слышать подобные рассуждения. А некогда бытовали и другие соображения: предлагалась всего лишь ложь — надо было просто лгать человеку, обманывать его ради пользы дела (говорили даже когда-то о «витальной лжи», то есть об обмане, необходимом для жизни — о «лжи во спасение»). Тут слышится отзвук того, что доводилось слышать от верующего человека, Жозефа да Местра: «Отвергаются ли религиозные представления или же почитаются — не имеет значения: они нисколько не образуют, истинны ли они или же ложны, того единственного основания, на коем воздвигаются прочные учреждения»⁵³. Новейшее искушение куда утонченнее и, вне сомнения, также и много пагубнее. Ибо обещаемое им не просто только порядок, но оно сулит опьянение, а в том, что внушает этот соблазн, само представление об истине испаряется, освобождая место для идеи мифа⁵⁴. Ницше желал победить знание «ради творческих сил мифов» — это «нравственный предрассудок верит, что правда выглядит лучше видимости». Написав «Рождение...», он не замедлил освободиться от той философии иллюзии, которая была заимствована у Шопенгауэра, но вовсе не затем, чтобы восстановить истину в ее правах, но совсем наоборот: он дошел до того, что поставил на первое место «волю к неистине» среди «новых сил и новых владений»⁵⁵, которыми он обзавелся, а его «нигилизм», дабы не погрязнуть в безучастности, постоянно будет испытывать потребность в мифах... Тут он оказался под угрозой двойной

опасности, против которой совсем не лишним было бы мобилизовать все ресурсы критического духа, того самого, который, исчерпав в противостоянии иным подобным опасностям все запасы энергии, может звать о помощи⁵⁶.

Первое дело сознания — чисто интеллектуальное, рассудочное и уже в силу этого преимущественно отрицательное. И нет нужды скрывать, что оно недостаточно. Ницше заметил по этому поводу через несколько месяцев после завершения «Рождения...»: «Невозможно основывать цивилизацию на знании»⁵⁷. И невозможно потому, как тонко заметил г-н Альбер Бегин⁵⁸, что уже назавтра после того, как человек бросает культуру на произвол ее собственных сознательных сил и ищет возможности править миром исключительно через законы разума, ему остается одно лишь восстановление и умножение тех мифов, «что склонны отнимать у твари ее одиночество, дабы вновь включить ее в целокупность сущего». Мучительный вопрос, поставленный таким образом, волновал во всяком случае не одного Ницше, — еще задолго до Ницше этот вопрос интересовал Мишле. Он вдохновлял Вико: в то мгновение, когда человек теряет связь с великими мифическими или религиозными силами, переставая быть островком в священном потоке, омывавшем его доселе, не подпадает ли он тогда под иго некоей весьма суровой и очень незрячей силы, которая и приводит его к гибели? У Вико это именовалось эрой «рефлективного варварства», и в этой эпохе нам выпало жить. Воспримем ли мы зов необходимости, обретем ли мы какой-либо миф, спасения своего ради, или же исчезнем в какой-то катастрофе⁵⁹? Имеет значение только этот вопрос. Он стоит с настоятельностью гамлетовской дилеммы: быть или не быть? Если, таким образом, Сократ (Сократ по Ницше, то есть тоже своего рода миф, что, впрочем, не важно) — современный человек, отвергнем и Сократа. Если сократизм — это «современный свет», то есть мир рационализированный, обезжизненный, и это потому, что он вполне невежественно полагается на высокомерный и недалекий ум, если таков этот мир чистого знания, то мы осудим сократизм и пожелаем его гибели. Но из этого нисколько не следует, что мы согласны с программой Ницше: «Преодолеть познание мифологической изобретательностью»⁶⁰. Еще более серьезные соображения удерживают от какого бы то ни было подчинения Дионису, поскольку вовсе не обязательно, что это мятежное и мятущееся божество сможет предоставить нам спасительную связь со священными силами.

Так что здесь возникает различие второго рода, — распознавание духовное. Это испытание духа направляет свои взоры много выше Ницше, и не имеет значения, о мифе ли речь, о мистике или же о тайне. Сами эти слова, напротив, можно перебирать, чтобы обозначить два противостоящих друг другу вида священного. Область наивысшей ясности, наличие коей в человеке нами признается, является вместе с тем

зоной светской прозрачности, а две бесконечности, между которыми она располагается, суть две священные глубины. Но какая же пропасть между ними! Тут — священная мифа, оно подобно испарениям, источаемым почвой, и возносится оно над недочеловеческими областями, а здесь — священные тайны, святость таинства, это священное подобно миру, возвышенному спокойствию, нисходящему со звездного неба. Одно связует нас с Природой, даруя нам гармоничную сообразность ее ритмам, в то же время поработав нас ее роковыми силами; другое есть дар Духа, делающего нас свободными. Одно превращает тела в символы, которые человек замешивает и лепит по своему вкусу и разумению, отражая в них свои страхи и вожеления; знамена другого снисходят с высот, открывающихся человеку в созерцании высокого его достоинства. Если стремиться к краткости и в то же время к точности, то следует сказать: есть языческий миф и есть христианское таинство.

И миф, и тайна порождают, если угодно, мистику, и как через то, так и через это равно достигается бегство из «темницы вещей понятных». Но предлагаемые этими двумя видами мистики характерные черты столь же противоположны друг другу, что и породившие их источники: с одной стороны, дионисийское настроение, с его «пьянящей, бредовой, двусмысленной»⁶¹ иррациональностью; с другой — строгое и целомудренное отрезвение в Духе. Хотя и то, и другое взрывает индивидуальность, «это жалкое стеклянное убежище»⁶², но все же не совсем одинаково: там не более чем успешное растворение бытия человеческого в жизни космоса, — либо в том же самом, чисто «теллурическом»* обществе, — здесь же, напротив, свершается вознесение всякого из наиболее личных человеческих начал⁶³, дабы привести всех и каждого к общности, к которой всякий будет причастен⁶⁴. И не то чтобы последнее в конечном счете просто и начисто исключало первое: миф вовсе не отвергается целиком и полностью; предполагается, напротив, отбор и очищение его, и лишь в каких-то случаях и изгнание. Священное, воистину освободившись от космоса, заполняет «следы» божества. Есть «земная мистика». Но она подлежит христианизации. Пока она притязает на единоличное царствование, она не только остается слишком земной, но мы даже усматриваем в ней знак Духа зла. И будет ли ее исповедовать Сократ (или современный человек) — мы будем против него.

Против него, но совсем не за Ницше. Скорее уж, за Пеги. Пеги спасает нас от Ницше. Можно попытаться сблизить их, ведь усилия их по крайней мере вроде бы устремлены к одному и тому же. Не проклинает ли Пеги нынешний свет, этот обмирщенный и рационализирован-

* здесь имеется в виду «земное», но не обязательно «бездуховное» общество

ный мир, завершающийся в бесплодной критике, этот мир, которым все «унижено»? Не восстает ли в его лице некий мир священного⁶⁵, языческого, равно как и христианского? Вне сомнения, это так. Но следовало бы, чтобы все было ясно и понятно, еще и знать, о каком язычестве идет речь и вообще отдавать себе отчет в обстановке. Пеги, заметим, имел в виду «античный» мир, то есть язычество до Христа в его возвышеннейших нравственных и религиозных порывах. Он имел в виду ту часть языческой души, которая драгоценнее ее богов, — ее мифы. Он имел в виду Софокла и его «Антигону», он имел в виду Севера из «Полиэкта», он имел в виду Платона. А с тех времен, когда он творил диалог души античной с душой христианской и жил этим диалогом, вопрос изменился, как-то сместился. Разрушитель лаицизма, Пеги не сумел стать созидателем. Он вырыл русло для нового язычества, волны которого захлестывают нас ныне, и это совсем не то язычество, которому воздавал должное Пеги: это не знамение, предвещающее свет христианства, но антихристианское язычество, начинающее с провозглашения «смерти Бога», и пророком этого язычества был Ницше.

Ницше и Пеги — два пророка, властвующие над нашей эпохой. Оба искушены в критике. Оба ненавидели «нынешний свет». Диагнозы, поставленные ими, частично совпадают⁶⁶. Тем не менее, проповеди их остаются противоположными друг другу. И тот, и другой восстанавливают связь с уходящим в глубь веков прошлым, но разрабатывают они совсем разные жилы этих временных недр. И тот, и другой возвещают грядущее, но выплавляется это будущее из разных металлов. Если Ницше — пророк разрыва, то Пеги — пророк верности⁶⁷. И в то время как Ницше, стремясь привязать нас покрепче к вихляющей колеснице своего Диониса, находит необходимым, все более увлекаясь этим, поносить крест Христов, Пеги являет в Иисусе все, что он заимствовал у античной трагичности, дабы преобразить ее:

Он унаследовал ужас трагизма...

Он унаследовал жалость трагизма,

Чтобы извлечь из них огонь милосердия⁶⁸.

Час, когда христианин во Франции терзается двойным страданием: родина его унижена, а вера — в опасности, для Пеги — именно в этом основание упований. Этот необычный провидец, наш современник, из той же страны, что нас породила, плоть от плоти ее, всецело принадлежит той земле, что его вскормила. Нет более вросшего корнями в землю Франции человека, как и человека, более укорененного в почве христианства. Он не соблазнял нас пустыми обещаниями, как это делают лжепророки. Он не увлекал нас на путь, требующий отваги. Его проповедь столь же проста и скромна, сколь и дерзновенна. Он научал нас «вновь обрести Францию», согласно счастливо найден-

ной Станиславом Фюме формуле, и вновь искать того же христианского деяния. Не «изобретение новых мифов» — детское и претенциозное, — но восстановление в себе чувства тайны, воскрешение смысла таинства. К тому подобает стремиться прежде всего тем, кто, подобно нам — верующие; дабы могли они явить большую озабоченность жизнью и таинством, что оберегает их от тоски формул⁶⁹ и служит им покровом, и этот мир, предоставленный его собственному инстинкту жизни, будет следовать имTM.

«УГЛУБЛЕНИЕ В СУЩЕСТВОВАНИЕ»

От разрушителя Ницше — к верующему Кьеркегору, автору «назидательных речей»: как же меняется климат! сходство между тем весьма значительное⁷¹, и это, может быть, предчувствовалось, потому и писал Ницше Брандесу 18 февраля 1888 г. как о какой-то загадке: «Я думаю заняться психологической проблемой Кьеркегора». «Оба они, как говорится, мыслители субъективные и странные, оба — индивидуалисты и доводят свой индивидуализм до какого-то оправдания скрытности, оба — враги системы и абстракции, оба — философы становления и времени»⁷². «Язык Кьеркегора — маска»⁷³, а Ницше писал, думая о себе: «Вокруг каждого духа непрерывно нарастает и развивается некая маска, возникающая из-за неправильного, всегда ложного, так сказать, заурядного истолкования любого его слова, любого его поступка, малейшего из поданных им признаков жизни»⁷⁴. Эти двое представляют собой исключение, они действительно жили своими мыслями, но в действительности жили вдалеке от жизни⁷⁵. Оба со страстью прочли Шопенгауэра⁷⁶, сыгравшего основополагающую роль в их формировании, благодаря тому значению, которое он приписывал страданию⁷⁷, и оба были с ним в этом согласны. Оба одинаково критиковали то христианство, каким оно было в их столетие. Оба ценили не столько объективные доктрины, сколько «форму», «образ» или «стиль жизни», имея в виду жизнь внутреннюю. К тому же оба были трагичными и одинокими героями, подвижниками⁷⁸, и оказывали сопротивление самим себе, полагая в суровости к себе единственный путь свободы: «Какой человек, — писал Ницше, — когда-либо исследовал дорогу правды в условиях, в которых приходилось это делать мне, противясь всему и подавляя все, что удовлетворяло моему непосредственному чувству?»; и Кьеркегор: «Серьезная действительность не иначе, как когда человек, наделенный необходимым опытом, видит свой долг перед некоей высшей силой в определенных усилиях по преодолению своих склонностей». Оба они, будучи людьми привязчивыми, искали образцы для подражания у древних греков, противопоставляя их философии времени, в которое они жили, — эта философия демонстри-

ровала все более нарастающую склонность к превращению в какую-то профессорскую философию⁷⁹. Сходен был и сам стиль противостояния, и если атеизм одного нельзя принимать за такую недоверчивость, которая лишала возможности уверовать, то и вера другого не должна быть спутана с легковерием, не позволявшим сомневаться⁸⁰.

Еще одна существенная черта, сближавшая обоих: борьба с гегельянством, с двумя обликами его когда оно выступает как рациональная система, и когда оно проповедует свое «историческое» мышление⁸¹. Ибо эти двое суть люди выбора — «или так, или так», — а альтернатива настаивала на ясности мысли и отвергала методику «конгломерата», ничего не оставляющую в перводанной чистоте⁸² и превращающуюся на деле, как думали эти двое, в философию погони за успехом... Эта самая тематика породила удивительные сходства между этими двумя удивительными публицистами. То ли это Ницше, то ли это Кьеркегор, но вот критик, который судит о христианстве от имени своей «идеи»:

«Настаивая на различии между "идеей христианства" и ее многочисленными и расхожими "внешними проявлениями", внушают тем самым, что эта вот "идея" находит дурное удовольствие в том, чтобы, проявляя себя во все более и более чистых образах, избрать наконец самую прозрачную форму в мозгу нынешнего *theologus liberalis vulgaris**. Но, внимая провозглашению более чистых версий христианства сравнительно с предшествующими, кои, стало быть, были нечистыми, беспристрастный слушатель часто не может избавиться от впечатления, что, может, ничего-то и нет в этом самом вопросе о христианстве...»

Этот отрывок взят из второго «Несвоевременного размышления»⁸³. А вот еще Кьеркегор, из «Постскриптума». Продемонстрировав религию «умозрителя», то есть того, кто притязает на «понимание» христианства, на истолкование «идеи» христианства, чтобы потом судить определенные его конкретные проявления, Кьеркегор умозаключает: «Прав ли "умозритель", дело другое. Тут хлопоты насчет вопроса о знании: как его объяснение христианства соотносится с христианством, которое объясняется этим объяснением». «Нынешняя умозрительность, — добавляет Кьеркегор, — совершает этот трюк понимания всего христианства, но понимает она его умозрительно, а это как раз сущее недоразумение, ибо христианство — антитеза умозрительности»⁸⁴.

Вновь из второго «Несвоевременного» — сатира на гегелевский историзм:

«Гегель привил поколениям, проникшимся его учением, такое почтение к "могуществу истории", которое на деле ежеминутно пре-

* теолог либеральный обыкновенный (лат.) (пародируется обычная для естествознания классификационная таксономия)

вращается в превознесение до небес любого успеха и которое приводит к идолопочитанию фактов. К этому идолопоклонническому культу прилагается ныне такое, весьма мифологическое выражение: "считаться с фактами". И вот — один гнет спину и склоняет голову пред "властью истории", другой делает одобрительные жесты перед всякими видами силы — механически — будь то правительство, общественное мнение, или просто большинство. Его члены возбуждаются в меру приятия "власти", которая вертит им как заблагорассудится. Если всякий успех несет в себе некую обоснованную или осознанную необходимость, если любое событие — победа логики или "идеи", тогда ладно! Быстро преклонить колени, и вот так — бегом, через все ступеньки "успеха"! Как это, больше уже нет властных мифологий? Как это, религии вот-вот исчезнут? Поглядите-ка на религию исторической неизбежности, поглядите на жрецов мифологии "идей" — ведь у них все колени в синяках! Не присоединились ли все добродетели к *свите этой* новой веры? Разве не бескорыстно исторический человек дает себя переделать в зеркало истории? Разве не из великодушия отрекаются от всякой власти на земле и небе, чтобы поклоняться власти Власти, как таковой? Не праведности ли ради, держат руку на равновесии сил, следя за тем, к какому берегу оно клонится?»⁸⁵

Кьеркегору понравилась бы эта страница — что, кстати, наверное, можно было бы и не подчеркивать, — ведь он с таким пылом принимался за моралистов, судящих о должном от имени какого-то «всемирно-исторического» мышления. «Современное умозрение, — говорится в "Постскриптуме", — не успокаивается на ложной предпосылке, но становится смехотворным, забывая в одной из разновидностей всемирно-исторического развлечения, что это значит: быть человеком... Нам говорят, что те, кто озабочены мировой историей, вербуют добровольцев народной этики из семинаристов и учителей сельских школ, что они ничуть не против того, чтобы низшие классы жили по этой самой этике, пока всемирно-исторический интерес сосредоточивается на чем-то много более возвышенном, на обязанностях, куда более великих... Относительно этого "более великого долга", скажем просто, что это, как беседа между двумя соседями в сумерках..."⁸⁶ И теперь оказывается, что Ницше, по сути дела, думал о этом же так же: «Если вот, кстати, по поводу слова "мораль" грезят о некоей высшей пользе, о вселенских целях, то следует признавать, что мораль больше в коммерции, чем в кантовском предписании: "Делай то, что ты хотел бы, чтобы сделали тебе", или в том, что в жизни христианской выражается словами: "Люби ближнего твоего ради любви к Богу"»⁸⁷.

Между тем критика гегельянства (скорее, общепринятой и вульгаризованной системы, чем собственно мысли самого философа на начальной стадии разработки учения) ориентирована у Кьеркегора и у Ницше по-разному. Это вызвано тем, что Кьеркегор вовсе не отвергал

напрочь всякую диалектику, да и сам он сильный диалектик⁸⁸. Его диалектика качественна, она различает планы и «сферы существования»⁸⁹, что исключает путаницу, типа той, что возможна в гегельянском синтезе, и наряду с этим не допускает равно опасного смятения неупорядоченного мышления. У него «религиозное» не пребывает в какой-то «непосредственности», но он отводит ему особую сферу, равно отличая, как от «эстетики», так и «этики». Если можно говорить в каком-то смысле о его иррациональном, то, тем не менее, нет никакого риска для обвинения его в инфрарациональном, то есть недорациональности. Кьеркегор в своем крутом подъеме восстанавливает веру и предлагает человеку подлинную связь с Богом. Добавим еще одну черту к описанию его превосходных, и как художника, и как мыслителя, качеств: это его сходство с Сократом. Если Ницше — антисократовец, то Кьеркегор, наверное, самый большой приверженец Сократа из сократовцев нового времени. То, как он воспользовался целой серией псевдонимов, своего рода юродство, клоунада, — вполне в его стиле. Потому-то он и избегает той неуклюжести в шутках, от которой не был свободен и сам Ницше⁹⁰, заявивший, что «дух неповоротливости» его «смертельный враг»⁹¹. Кьеркегор сумел не впасть в ту чрезмерную обрядовую пышность, к которой всегда так склонен Заратустра⁹²; что уж говорить об миазмах, выделяемых ницшеанским дионисийством; и тем более о сектантском фанатизме, сбивающем украшения, крушащего всякую «философию ударами молота». «Маленькое безумие», которое поэту «Озарений» время от времени хотелось видеть в своих учениках, тот «дурацкий хвостик», который, как требовали он и Дионис, полагалось «прицепить всякому, кто слишком свят»⁹³, тем самым повелевая быть «немножко шутком, немножко богом»⁹⁴, — можно ли во всем этом не увидеть какой-то суррогат, куда более грубый, сократического аттицизма Кьеркегора? Нельзя безнаказанно хулить Сократа.

«Ненаучный постскрипtum к философским мелочам...» Иоанна Климакуса, изданный Сёреном Кьеркегором у Рейтцеля в Копенгагене в 1846 году, действительно ли является шедевром великого датчанина, как нас в том уверяют? Сам Кьеркегор, похоже, отдавал предпочтение своему «Страху и трепету». Через какие-то пятнадцать лет один за другим пошли переводы его произведений, уже многочисленных, но выходили они разрозненно, часто бывали сокращенными, — их переводили разные люди, не согласовывавшие работу между собой. И многое еще не переведено. Как бы то ни было, мы будем иметь дело здесь по-настоящему с одним только «Постскрипtumом», намного более обширным, чем сами те «Мелочи» или «Пустяки», за которыми он следует — этакое «Сопутствующее примечание» в стиле Пеги (имеются в

виду те «Мелочи», которые в переводе Ферлова и Гато⁹⁵ вышли под заголовком «Философские безделицы»). Этот «Постскрипtum» никогда не дает той ясности, которой ждет неискушенный и непосвященный читатель, к тому же без пояснений, которые такому читателю представляются необходимыми. В конечном счете, книга слишком трудна для француза, живущего в XX веке, в ней столько намеков. Несмотря на все искусство исключительно компетентного переводчика, эта ослепительная проза для нас зачастую темна. Чтобы весело следовать за автором во всех его остроумных выходках, чтобы прочувствовать вкус язвительности во всех его издевках, надлежало бы обладать такой эрудицией в том, что касается тогдашних событий в Дании и датской литературе — не забудем и о театре, — которую извинительно не иметь. И потом, Кьеркегор несколько злоупотребляет правом на длинноты, повторения, уходы в сторону, скобки, кавычки, не говоря уж об их скоплениях... Такого рода темноты, тем не менее, никак нельзя считать непреодолимым препятствием. Если утонченная мощь всего построения может быть замечена только специалистами, то имеющиеся в произведении отдельные страницы поразят любого своей классической красотой. Не надо слишком много времени, чтобы понять, что «Постскрипtum» — великое произведение, может быть, даже шедевр Кьеркегора, и уж безусловно, один из шедевров философской и религиозной литературы. Вот уже три года прошло, как у нас есть «Кьеркегоровские исследования» Жана Валья, это достоверное обобщение, памятник умного проникновения в исследуемый предмет⁹⁶. Сегодня у нас в руках существенно важное произведение, которое позволит нам упорядочить по рангу и понять другие труды. Мысль Кьеркегора, как говорится, эта одна из вершин, из числа самых странных и чуждых, человеческого мышления XIX столетия, и вот она теперь доступна нам. Жан Валь и Поль Пети вправе рассчитывать на признательность, и не только от почитателей Кьеркегора, но и всех, кто ценит человека и верит в духовную жизнь.

«Философские мелочи» начинаются с рассуждения о факте Воплощения, об этом величайшем парадоксе: Бог вторгается в историю, вечность — во время. «Мелочи» оказываются некоей философией догмы. А «Постскрипtum» дополняет ее философией веры. Автор желает показать, в каких именно условиях индивид приемлет наличие тайны (Кьеркегор говорит: парадокс), чтобы вера не лишалась своего таинственного характера. Вслед за объективной точкой зрения в «Мелочах» здесь оказывается господствующей субъективная точка зрения. Но отсюда не стоит делать выводы о повороте Кьеркегора к субъективизму: мол, якобы, налицо «громадное противоречие», и Поль Пети вполне справедливо предостерегает нас в самом начале, в своем предисловии, от подобных истолкований⁹⁷. Как философ трансцендентности, Кьеркегор — теолог объективности. Но таков он и в отношении

внутреннего мира, иначе говоря, того, что свойственно личности, личному. Вопрос, исследуемый в «Постскриптуме», таким образом, оказывается субъективной проблемой: она сводится к стремлению определения отношения субъекта к вере христианства, или, если точнее, отношения индивидуума к христианской действительности, а еще точнее: что нужно, чтобы стать христианином? Скажем так: существенным вопросом, обсуждающимся на протяжении всех этих четырехсот тридцати насыщенных страниц, является вопрос о природе веры.

Верить — это не то же, что знать или понимать; тем более это не значит — просто исповедовать какое-то учение. Тайна, таинство — не рациональная система; вера — не «момент мысли»; верующий — не «умозритель»; реальный индивид перед ликом реального Бога — действительно существующий человек перед лицом Бога сущего: вот та совсем простая правда, которую не устает повторять Кьеркегор, возвращаясь к ней, чтобы высказаться во всех смыслах против гегельянского интеллектуализма. «То, что я пишу здесь, не должно рассматривать в каком-то умозрительном смысле, но следует воспринимать как нечто вроде начального курса, как что-то вроде азбуки»⁹⁸. Так вот Сократ делал вид, что ничего-то он и не знает, чтобы тем вернее подвести собеседников к существенному, чтобы те позабыли свои претензии на ученость. Суетностью наша эпоха вряд ли уступает сократовской: те же познания, теряющиеся в объективизме теорий, то же забвение о двух, таких простых мелочах: «...что такое существовать и что означает внутренний мир»⁹⁹. Иоанн Климакус пришел напомнить об этом, дабы напомнить о христианстве. Впрочем, не строя из себя философа, он не выдает себя и за христианина. Он разве что человек «всецело озабоченный мыслью, что, должно быть, трудно стать таковым»; однако, — добавляет он, — «он еще менее из тех, кто, побыв христианином, перестает быть таковым, заходя слишком далеко»¹⁰⁰.

А ведь именно этим болыны наши философы. Не относясь вроде бы к христианству с пренебрежением, они не намереваются от него отказываться. Но у них получается, пусть они и не заявляют о том напрямик, что «вера — прибежище для хилых голов», и, низводят ее до уровня, на котором она не более чем исходная точка мысли. Они вознамерились, несчастные эти умники, «пойти дальше» христианства Апостолов! «Мы же не только, — говорят они, — веруем в христианство, мы ведь и объясняем его», — даже не замечая, что потому-то оно их и оставляет. Им представляется возможным благодаря их умственным спекуляциям преобразование в «истинную правду» того, что до сих пор оставалось не более чем «относительной истиной» для простого верующего, укрывающегося там; и они отважно берутся за преодоление парадокса, присущего этой сокровенной в простоте веры

«правде», словно бы единственным преимуществом мудреца и не является, наоборот, понимание ее именно как парадокса. В своем ребяческом и самодовольном педантизме они верят, что обладают и могут «пустить в продажу тайны божественности», не говоря уже о таком же «имуществе» человечности. Это потому, что они кончают превращением в красивую систему «того факта, что Бог существует»: они «располагают» это обстоятельство «в интеллектуальной плоскости», когда отношение к нему остается разве что лишь чисто рассудочным, а всякая ревность по вере, страстная заинтересованность в вере — исчезают¹⁰¹.

Может быть, подобный подход и «изыскан». Во всяком случае, он удобен, заведомо предохраняя от какого бы то ни было мученического свидетельства. Остается лишь выяснить: что у подобного подхода общего с подходом христианским? «Умозритель», быть может, больше всех далек от христианства, и, может быть, лучше уж быть человеком, христианство оскорбляющим и все-таки, несмотря на это, продолжающим иметь к христианству какое-то отношение, чем «умозрителем», который христианство «понимает»¹⁰². Но ведь есть еще и позиция человека, не забывающего, что он существует в себе самом¹⁰³, и что, в силу самого факта своего существования, он спокойно принимает, что «вера есть некая сфера в себе» — верующий видит здесь парадокс. Вера не стремится преодолеть себя, но желает своего углубления, так сказать, лучшего самообоснования, лучшего самосознания в качестве веры. Она не покушается на «вхождение в совет Божий», она не толкует «без умолку насчет вечной, божественной, теоцентрической точки зрения, она лишь парадокс». Будучи весьма далека от того, чтобы путать «духовное проникновение» с «умозрительностью», она противится чему бы то ни было в этом роде как «тягчайшему из всех соблазнов». Ей ведомо, что христианство не «случайная тайна», но «тайна сущностная», и это такая тайна, «которая вовсе не желает быть понятой»¹⁰⁴. Вера борется и торжествует «над теми, кто выступает против нее вместе с рассудком, будучи, как некогда римляне, слепы от солнечного света»¹⁰⁵. По мере обогащения внутреннего мира, достоверность, правдоподобие не увеличиваются, скорее, уменьшаются. В конечном счете, вера совершенно теряет вкус ко всякому правдоподобию. «Считают обычно, что неправдоподобие, парадокс — это нечто такое, на что вера соглашается лишь скрепя сердце, временно, надеясь понемногу как-то улучшить положение». Ничего подобного. Недостоверность не противник веры, но ее «питатель». Вера обнажает недостоверность и твердо поддерживает ее — чтобы мочь верить:

«Безмятежно восседать в лодке в тихую погоду — не таков образ веры. Но, путешествуя в восторге по водам, удерживая суденышко на плаву, откачивая воду насосами и все-таки не помышляя о воз-

вращении в порт — вот образ веры... В то время, когда рассудок, подобно отчаявшемуся пассажиру, тщетно простирает руки к земле, вера изо всех сил утверждает себя: радостно и торжествуяще она спасает душу»¹⁰⁶.

Есть какое-то эпическое величие в этом столкновении лицом к лицу — веры, желающей сохранить чистоту, и умозрительности, обещающей эту чистоту растворить. Некая могучая доблесть исходит этим вызовом, брошенным всякой мысли, верующей в свою способность «преодолеть религию философией»¹⁰⁷. Подобно тому, как в иных местах своих сочинений он отстаивает особые черты христианской веры от романтического сентиментализма, в «Постскриптуме» Кьеркегор защищает веру от гегельянского интеллектуализма — и тем самым от вечного философического соблазна. Он спасает здесь, могли бы мы сказать, христианина от логического искушения, одновременно оберегая его от эстетического заблуждения. Подобно тому, как он восстановил барьеры между духовной жизнью и настроениями или прихотями эстета, Кьеркегор вновь проводит рубеж между верой и умственными спекуляциями¹⁰⁸. И подобно тому, как он хотел, ведя бой (продлившийся до конца его дней, с официальной Церковью, как она утвердилась в его стране) спасти «возмущающий»* элемент, существенно важный для христианства, так и в своей борьбе против гегельянства более всего ему хотелось сохранить не менее важное «парадоксальное» начало. Да, с точки зрения рассудительности да и с христианской точки зрения, он, верится нам, в конечном счете прав и в своих нападках на Гегеля — как он был прав, выступая против романтизма, и как он оказался бы прав, столкнувшись он с почитателями епископа Минстера, — но понимаем ли мы всегда и, если понимаем, то всегда ли верно, намерения философа? Отдаем ли должное его усилиям, самим притязаниям его? Понятно ли нам, что такое «обращенное» гегельянство — будучи великой системой человеческой мысли — могло бы оказаться полезным некоему истинному «рассудку веры»? Было ли у него какое-то предчувствие относительно самой возможности чего-то вроде такого «рассудка»? Получив христианство во всей его чистоте, не склонялся ли он к тому, чтобы сослать его в некое безлюдное и бесчеловечное уединение?.. Вот лишь некоторые вопросы из всех мыслимых¹⁰⁹.

Можно было бы поразмыслить также, не превращен ли здесь рационализм всего лишь в мальчика для битья. Не становится ли разум в результате таких столкновений более живым, жизненным? Вряд ли испытывается вера, когда, не войдя с самого начала в проблематику, не осознав ее в точности, читают Кьеркегора. Несмотря на явные противоречия в некоторых местах текста, похоже, что уозость этой

* Ср. 1 Кор. 1:19-29, 2:19-20 и т.п.

проблематики можно критиковать лишь в том смысле, который она придает своим тезисам. Кьеркегор, — говорит Башляр¹¹⁰, — ставит судьбу человека «в строй». Он отягощает ее всяческой рефлексией. Но, чтобы непредвзято расслышать новое и мощное эхо старинного *credo quia absurdum*, необходимо поместить его в конкретную, экзистенциальную ситуацию, куда именно и влекут нас все усилия Кьеркегора.

Из сказанного следует множество различных выводов. Мы, конечно, не станем иронизировать вместе с одним из новейших историков, который сказал, что «Бог у Кьеркегора не что иное, как миф», т.е. не более чем «переряженное небытие», по той причине, что путь, которым Кьеркегор ведет к Богу, не кажется сообразным некоей заданной диалектической схеме. Это, думается нам, было бы натурализацией веры, превращением ее в нечто природное, в нечто, что само себе судья, согласно ценности ее «рациональных предпосылок». Нам нельзя забывать, что то «отчаяние», та «безнадежность», которые исследуются нашим автором, включают в себя сознание вечности, или по меньшей мере истолковываются через вечность¹¹¹. Не будем полагать то различие, которое он учредил между эстетическим существованием и религиозной экзистенцией, этакой иллюзорной картинкой. Нельзя ставить знак равенства между его верой и нигилизмом Ницше или какого-нибудь Хайдеггера¹¹². Если родство Ницше и Хайдеггера — факт исторический, то некоторое сходство между Кьеркегором и Ницше не имеет такого же значения, и близость, которую можно обнаружить, рассматривая обоих гениев, не должна скрывать от нас их противоположные устремления. Хайдеггер, наверное, многим обязан Кьеркегору, но последнего уж никак не обвинишь в том, что первый стал нигилистом. Мы не должны искать у Кьеркегора какую-то онтологию, строить которую у него вовсе не было никакой охоты, и приписывать ему желание, пусть невольное и неосознанное, избрать нечто, потому что не удалось выбрать иное. Все это игры ума, сильного задним числом. Отказывая автору, как и любому человеку, в праве сообщить нам то, что и о чем он думал, и, наделяя его вместо этого правом понимать не то, что сам и на самом деле понимал, но то, что «он должен был понимать», мы склоняемся к принципу уж очень субъективной интерпретации. Принцип этот, быть может, не так уж и плох в целом, но он, по меньшей мере, небезопасен. Особенно заметна его произвольность, когда согласно ему пытаются судить не какую-то концептуальную систему, но веру — и при этом такую веру, которая была обильно и широко высказана и выражена: ну ладно, есть какие-то предпосылки, но, каковы бы они ни были, не лучше ли сначала судить о вере по ней самой?¹¹³

Как бы там ни было, надо признать, что Кьеркегор более побуждает к размышлениям, чем вселяет уверенность. Будучи не столько питательной, сколько, скорее, возбуждающей аппетит, его мысль —

острая приправа, а при чрезмерно большой дозе может превратиться в отраву. Тот, кто, следуя ей, стал бы замыкаться в ее положениях, подвергся бы опасности отгородиться от всякой разумной жизни, может быть, даже от всякой культуры: подход бесчеловечный, не практиковавшийся и самим Кьеркегором и не сулящий христианству никакой выгоды. Кьеркегор не притязал на роль учителя и первым бы отверг попытки навязать ему эту роль. «Человек странный», «болезненный и путанный дух»¹¹⁴, он сам говорит в своем дневнике о «причудливой близости к механике», которая даровала рождение его писаниям, где повсеместно ощущается один и тот же заужено личный источник. Его «изворотливая мысль», такая язвительная и глубокая, страдает от недостатка равновесия и широты. По ту сторону ложных единств, разоблачаемых и освещаемых ею, мысль эта не находит того иного единства, которое было бы как печать, коею Бог скрепляет Свое произведение¹¹⁵. Душе его были ведомы мгновения мира и радости, о чем сохранились свидетельства¹¹⁶, но она не сумела утвердиться в безмятежности. Вера этого несомненно истинно верующего¹¹⁷ сохранила сильный лютеровский привкус, сумев при этом избежать многих искажений, присущих большинству из его современников, преданных лютеранству. Уже само то обстоятельство, что он постоянно говорит о «парадоксе» и «невероятности» там, где мы чаще произносим скорее такие слова, как «тайна» и «чудесное», может проиллюстрировать эти замечания. Нет ли тут опасности, что те, кто без разбора именуют себя его учениками, будут путать то, что в сфере духа представляется невероятным плотскому человеку, с тем, что попросту несуразно среди вещей, относящихся к ведомству разума? И хотя он жалуется на тех, кто став учеными знатоками исторических фактов или религиозного учения, решили, что «парадокс разрешим»¹¹⁸, не представляется ли это сетование не очень обоснованным или уж слишком обоснованным; не создается ли в то же время впечатление о некоем желании перевести христианина в некое состояние парадоксального напряжения, которое Евангелием рекомендуется не в большей степени, чем психологией?

Несмотря на эти черты односторонности мышления, в котором мощно ощущается наследие Реформации, г-н Поль Пети усматривает, что в течение последних лет краткого существования в этом мире Кьеркегор как будто все более и более явственно перемещался на позиции, близкие католицизму. Он склонен считать, вслед за такими критиками, как Брандес и Хеффдинг, что, живи Кьеркегор много раньше, и он был бы католиком¹¹⁹. Мы ни в коей мере не намерены решать вопрос об этом (и не намерены разбираться в более ясных указаниях на этот счет). С нас достаточно того, что этот «вольный стрелок», будучи «оглашенным» из-за своего разрыва с Церковью, являл собою свидетеля, избранного Богом, для того, чтобы принудить мир, все

более и более не замечающий и не осознающий величия веры, принять этого свидетеля. Ему выпало жить в век, увлеченный имманентной философией, в качестве глашатая трансцендентности. Нам хватит того, что этот хулитель любой апологетики сам был своего рода мощным апологетом, весь труд которого истолковывается этой максимой из «Постскриптума»: «Готовьтесь обрести внимание к христианству не через чтение книг, не через всемирно-исторические воззрения, но через углубление в существование».

ПРИМЕЧАНИЯ КО ВТОРОЙ ГЛАВЕ

¹ «Опыт самокритики» (см. *Рождение...*). «Ессе homo» (там же., с. 142). См. письмо барону Герсдорфу от 20 октября 1870 г.

² Сначала он хотел назвать эту работу «Трагедия и свободные умы», потом «Дионисийское представление о мире». Затем появлялись заголовки: «Музыкальные истоки трагедии», «Музыка и трагедия»... Позднее он снабдил труд подзаголовком: *Эллинизм и пессимизм*.

³ Или: «De Penfancement de la tragedie par le genie de la musique, selon la traduction qu'en donnait Edouard Schure», см.: *Revue des Deux-Mondes*, 15 августа 1895, с. 780.

⁴ Charles Andler «Nietzsche», t. 2, «La jeunesse de Nietzsche», 2e изд, с. 216.

⁵ «Nietzsche, essai de mythologie» (фр. пер., с. 366 и 367). Что уж говорить о суждении Emile Faguet «En lisant Nietzsche» (с. 16): «В действительности весь Ницше заключается в "Истоках греческой трагедии"».

⁶ Так считал, например, Ernest Seilliere «Apollon ou Dionysos?» (с. 13 и 51). Ср. с. 11-12: «Странная теория, все противопоставления которой и все построения кружат между аполлоновскими грезами и дионисовым хмелем!.. Нет ничего, что вознаградило бы наши усилия, потратить мы их и время на этот памятник бесплодной изобретательности и произвольной символики».

⁷ Ср. *Рождение...*: «Мы достигнем решительного прогресса в эстетике, когда поймем, и не умозрительно, но непосредственно ощутив верность интуиции, что развитие искусства основано на дуализме аполлинизма и дионисизма, подобно тому, как смена поколений опирается на двойственность пола, на постоянную, прерывающуюся лишь для временных соглашений, борьбу между полами».

⁸ Проект предисловия к Рихарду Вагнеру, 22 февраля 1871 г. (*Рождение...*). Ср. *Dionysos philosophos*, в «Volonte de puissance» t. II, с. 372): «Я стараюсь разгадать, почему греческое аполлоническое начало в своих недрах оказывается вдруг дионисийским».

⁹ *Рождение...*: «Теперь кажется, что прославленная Олимпийская гора сооружена нами и что мы заложили ее основание. Грек понимал и переживал страхи и ужасы существования: он не смог бы жить, не расположив между собой и миром это ослепительное и ослепляющее творение грез, то есть олимпийский мир, и т. д.». Ср. письмо к Роде: «Она не с неба упала, эта безмятежная и гармоничная красота: понадобились жуткие судороги, громадные борения, чтобы она смогла понемногу возникнуть из мрака свирепой и бесчеловечной предыстории. Гомер стал победителем, ознаменовавшим конец этого долгого периода безнадежности».

¹⁰ «Опыт самокритики»: *Основополагающий вопрос в отношении греков к скорби*. И снова читаем, во второй части Заратустры: «Творение — это процесс великого

освобождения от скорби и облегчение жизни. Но, чтобы родился творец, надобны многие страдания и метаморфозы».

¹² Проект предисловия к Рихарду Вагнеру: «Нам придется, чтобы покончить с этим вопросом, настоять на том, чтобы он был поставлен в средоточие вселенной» (с. 195).

¹³ Ср. 5 (*Рождение...*).

¹⁴ «Рождение...». «Опыт самокритики». Письмо от 30 октября 1887г.

¹⁵ Книга заканчивается неясным выражением почтения: «Идем же со мною, дабы принести жертву в этом храме наших двух божеств». Ср. Charles Andler «Nietzsche», t. 3. «La pessimisme esthetique de Nietzsche», с 47-48.

¹⁶ *Рождение...*

¹⁷ Там же.

¹⁸ Albert, с. 65-68.

¹⁹ Ср. Albert Begum «L'ame romantique et le reve», 5е изд., с. 164; см. в итоге прекрасное стихотворение 1803 г., *Der Einwige*, с последующими поправками: «Poemes», пер. Bianquis, с. 401-407.

²⁰ Theodore de Wysewa, *Revue des Deux-Mondes*, 1 февр. 1896, с. 695.

²¹ «Воля к власти»: *Два тина: Дионис и Распятый* (фрагмент 1888 г.). «Ессе homo», окончание.

²² Ernest Bertram, цит., с. 112.

²³ *Рождение...*

²⁴ «Опыт самокритики» (*Рождение...*): «Жизнь, будучи существенно аморальной, всегда будет казаться, и неминуемо с ущербом для себя, препятствием для морали... А сама мораль, не есть ли она не что иное, как "воля к отрицанию жизни", не является ли она сокровенным инстинктом разрушения, началом упадка, отказа от прав, клеветы, началом конца? И посему опасностью из опасностей? Именно поэтому против морали и обращается мой инстинкт в этой неприличной книжице».

²⁵ Там же: «Что же это за демоническая сила, которая позволила себе расточить, изничтожить волшебный напиток?». См. также набросок *Сократ и трагедии*: «Сократизм древнее Сократа... его диалектика есть элемент очень внятный» (*Рождение...*). А также замечание, относящееся к лету 1872 г.: «У Сократа все лживо» (с. 131).

²⁶ Ср. с. 88: «Если античная трагедия была сбита с пути диалектическим инстинктом познания и научным оптимизмом, то можно придти к умозаключению, что это явилось причиной вечного противостояния между теоретической концепцией мира и трагической концепцией его...»; см. также *Человеческое, слишком человеческое*; ср. Pierre Lasserre «La morale de Nietzsche».

²⁷ Особенно см. второе рассуждение: «О пользе и неудобствах исторических исследований».

²⁸ *Рождение...*

²⁹ *Рождение...*

³⁰ «Несвоевременные размышления». «Веселая наука».

³¹ «Рождение философии».

³² Pensee de 1888.

³³ Ср. «Richard Wagner a Bayreuth», *Considerations inactuelles* (пер. Albert, т. II, с 161). Известно, что Ницше относительно современной ему Германии и ее возрождения через дионисийство, считал, что Германия должна избавиться от чуждых ей начал и вновь обрести себя со своими «родными богами». *Рождение...*: «...И если германец растеряется, не находя проводника, который довел бы его до давно утраченного отечества, врата и дороги которого едва помнят, ему достаточно

будет лишь прислушаться к нежному и соблазнительному призыву дионисийской птицы над своей головой, которая и укажет ему путь».

³³ *Рождение...*

³⁴ Пример шопенгауэровской формулы: «В той мере, в какой субъект является художником, он уже освобожден от своей индивидуальной воли, он становится таким медиумом, только благодаря которому лишь истинно существующий субъект празднует свое искупление наяву».

³⁵ «Опыт самокритики» (*Рождение...*).

³⁶ Фрагмент 1885-1886 гг. («Воля к власти»).

³⁷ Это книга, «что слишком похожа на то, как весь мир пишет», — сказал Лев Шестов («Философия трагедии»),

³⁸ Обнаруживают (см. «Nocturne» Vladimir Jankelevitch) — некое описание ночной таинственности романтизма, которое является одним из факторов ницшеанского дионисийства (Лион, 1942).

³⁹ Можно воспроизвести суждение М. Thierry Maulnier: «Обнаруживает себя дежурное возвращение романтизма, в котором он притязает на возвращение к жизни... В новейшей философии он вновь учреждает тягу к судорожности и опасной напряженности, склонность к страданию и предпочтение скорби, неискушенную, наконец, волю и искушение слияния с природой; несомненно, все это — обострившиеся симптомы романтической горячки». («Nietzsche», с. 279). Уже Rene Berthelot в своей статье «Фридрих Ницше» для Большой энциклопедии закончил выводом о связи Ницше с романтизмом: «Evolution et Platonisme», с. 129-130.

⁴⁰ «Опыт самокритики»: «То, что было сказано здесь, это глас странника, чужеземца, ученика неведомого еще бога, который пока что спрятался под мантией ученого... Он обладает духом, у которого странные потребности и пока еще нет имени... Нечто такое, как мистическая душа, добыча безумия менад... Она будет петь, эта новая душа, но не говорит! Читайте "Рождение...", что за невыразимая глубина, какая нежность, жаль, что я так и не дернул тогда высказать поэтически все, что мог!» И еще, 22 декабря 1888 г., Петеру Гасту: «Позавчера я был счастлив...». 4 февраля 1872 года, сообщая Герсдорфу о неуспехе произведения: «Но я считаю, что ему суждено сдержанно брести сквозь века; я в этом совершенно убежден, ибо оно впервые провозглашает ряд вечных истин; они будут звучать непрерывно». («Esse homo»).

⁴¹ *Esprit*, мая 1941, с. 478. Анализы, содержащиеся в этом исследовании, способны навести на размышления о сходных явлениях, и мы просто отсылаем читателя к этому труду.

⁴² В письме к Frederic Rauh от 2 декабря 1892 г. Lachelier восклицает: «Не принесет ли нам зря XX века мрак?» (Цит. по Leon Brunschvicg «Congres philosophique de Lyon», 1939)

⁴³ Кьеркегор, цит. по кн.: Torsten Bohlin «Soren Kierkegaard», с. 17.

⁴⁴ Ницше «Esse homo» (*Рождение...*).

⁴⁵ Ср. Pierre Teilhard de Chardin «La mystique de la science» в Etudes, t. 238, с. 735.

⁴⁶ Ср. Paul Evdokimoff «Le problems du mal chez Dostoievski», с. 139.

⁴⁷ «И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин. 1,5). Это то, что проповедовали христианские мистики, даже самые «темные», упирающие более на «мрак» и сокровенность. Ср. Григорий Нисский «Жизнь Моисея», *Христианские источники*, т. 1; Св. Бернар «О размышлении»: «Бог есть преисполненность света, и Он совершенно чист от всякой ночи».

⁴⁸ Паскаль «Мысли».

⁴⁹ Georges Bernanos «Nous autres Francais». Ср. Peguy «Notes sur M. Bergson»: «...Так, если стихи Расина преисполнены света, то они не становятся тем самым более загадочными. Глубина и таинственность не обязательно темны и мучительны. Нет ничего безукоризненнее складки на плаще античного жреца». Достоевский опирается в своей внутренней жизни на примеры «полной безмятежности», которую Бог Сам ниспосылает ему и в которой он составляет такое исповедание веры, «где все, — говорит он, — ясно и свято» (письмо по выходе из каторги, из Омска).

⁵⁰ *Антихрист*, «Сумерки богов». Ницше сообщает о только что пришедшем в голову варианте названия для своего первого произведения: *Socrate et l'instinct* (письмо к Роде от 30 апреля 1870 г.). Ср. Ernst Junger (цит. J. Maritain «Sort de l'homme», с. 74): «Лучший ответ на предательство жизни со стороны духа — предательство духа — духом. И одним из величайших и жесточайших наслаждений нашего времени и является участие в этой разрушительной работе».

³¹ Ср.: Louis Lavelle «La philosophie française entre les deux guerres», с 17; Thierry Maulnier «Vers un ordre français» в *Revue universelle* от 25 декабря 1941, с. 782-783. «Желание порвать с картезианской духовностью, — пишет Янкевич, — приводит, в действительности, разве лишь к отказу от кондильяковского анализа». (*Le Nocturne*, с. 5).

⁵² *Рождение...*, с. 115.

⁵³ *Considerations sur la France*, ср. 5 («Qsuvres», t. I, с. 56).

⁵⁴ См. фрагмент от 22 сентября 1870 г. под заголовком «Трагедия и свободные умы» (*Рождение...*). Ср. *Полдень и Вечность* в «Воля к власти»: «Автор (*Рождения...*) знает из опыта, что искусство имеет большую ценность, чем истина».

⁵⁵ Фрагмент 1872 г., также: «По ту сторону добра и зла».

⁵⁶ Ср.: Jean Lacroix «Semaine sociale de Clermont-Ferrand», 1937, с. 117: «Торжество абстрактного рационализма создало атмосферу, в которой нечем дышать, потому-то и недовольны молодые. И страшно то, что средства, которые могли бы показаться благими тем, кто желал бы избавиться от этого вездесущего рационализма, приводят к полной и целостной отмене мысли... В личине охоты за сущностями, которую могут затеять сегодня, скрывается царство насилия...». Приведем также еще один современный текст, написанный тогда же, что и предыдущий, Жаком Маритеном, — см.: *Bulletin de l'Union pour la verite*, апрель-май 1937, с. 308-309: «Если желательно избежать мощной иррациональной реакции против всего того, что картезианский рационализм принес цивилизации и самому разуму, то разуму следует покаяться, выступить с самокритикой, признав, что существенным изъяном картезианской рассудочности было отрицание и отвержение неразумного, иррационального мира ниже себя и, особенно, мира сверхразумного над собой».

⁵⁷ Фрагмент 1872 г. («Воля к власти»).

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ *Daniel Halevy* удачно разобрал этот вопрос в своей работе «Jules Michelet» (1928); см. прежде всего с. 37- 38, 102, 184-185. Мишле говорил еще: «Жизнь — некая тайна, погибающая, когда завершается ее разоблачение». (*Размышления по поводу открытия Факультета словесности*, 9 января 1834 г. в «Introduction a l'Histoire universelle»).

⁶⁰ Фрагмент 1872 г. («Воля к власти»).

⁶¹ G. Bianquis «Preface a la Naissance de la Tragedie», с. 7; Nietzsche «Dionysos philosophos» в «Воля к власти»: «Дионис, этот великий бог двуличия и соблазна, которому я недавно принес свои первые плоды... Он движим новым, странным, двусмысленным, выглядящим зловеще...»; ср. Edouard Schure «L'individualisme et

l'anarchie en littérature, Frederic Nietzsche et sa philosophie» (в журн. *Revue des Deux-Mondes*, 15 августа 1895, с. 780): «Если и есть какое-то слабое место в его сочинении, которое, как бы то ни было, замечательно, так это то, что он упустил возможность раскрыть греческую трагедию через Элевсинские мистерии, то, что он путает измельченного Диониса жизни земной с Избавителем ради жития небесного и свершения порыва к началам ради таинственного соединения возродившейся и воскресшей души с Божественным Духом».

⁶² Ницше «Рождение...». Ср. «Дионис философ»: «Слово "дионисийство" выражает тягу к единению, ко всему, что превосходит личность и т.д., к великой пантеистической сопричастности ко всякой радости и ко всей полноте и т.д.» (с. 372).

⁶³ Ср. Michelet «Introduction a l'Histoire universelle» (1831): «Последней нацией мира, в которой личность согласилась погрузиться в пантеизм, является Франция», с. 136.

⁶⁴ Ср. такие слова героя Габриэля Марселя: «Может быть, есть такая тайна, которая одна только воссоединяет. Без тайны жизнь заслуживала бы лишь презрения». См. также, Jean Danielou, цит., с. 472-473: «Так что представление о тайне оказывается соединением двух важнейших ныне направлений: поиска ценностей и поиска общности. Мы могли бы в общих чертах определить нечто потустороннее частным интересам как предмет веры и начало общения. Будучи по ту сторону индивидуальных интересов, таинство несет в себе высшее содержание, вызывающее к себе высокое уважение, и это содержание передается реальностям, которые обогащаются тайной: оно дарует им некое новое измерение, привязывая их к чему-то их превосходящему и тем самым посвящая и освящая их; таинство позволяет превзойти ограниченность жизни, причастностью к истинной общности».

⁶⁵ Произведения Пеги не только преисполнены священным, но и содержат, и весьма явственно, размышления о священном и о святости. См. прежде всего *Suppliants parallèles*, *Victor-Marie comte Hugo* и *Clio*.

⁶⁶ Насмешки Пеги над «интеллектуальной партией» не слишком далеки от издевательств Ницше над «филистерами от культуры». Стоит сравнить также и высказанные обоими мнения о том, что настоящий историк должен быть не «беспристрастным», но «страстным»: Peguy «CEuvres», t. XI, с. 249; Nietzsche «Considerations inactuelles», 2.

⁶⁷ Ср. *Un nouveau theologien* («Œuvres» t. XIII, с. 100-108): «Это вопрос о способности наших нынешних верующих, я хочу сказать о наших верующих христианах, погруженных в нынешний свет, осаждаемых, побиваемых всеми ветрами, со всех сторон, истерзанных столькими испытаниями и ставших за эти два века интеллектуального истязания бесчувственными, — не утратили ли они способность принять ту единственную красоту, еще недостижимую, которая одна лишь воистину велика в очах Божиих... Наши верующие суть твердыни. Те крестовые походы, коими перемещаются народы, перебрасываемые ими с материка на материк, ...они текут от нас вспять, они возобновляют свое течение в наших домах... Малейший из нас — крестоносец в буквальном смысле этого слова — взявший крест... Мы — островки, атакуемые непрерывной бурей, а наши дома — приморские крепости». Эти страницы должны особенно придти по сердцу юным христианам.

⁶⁸ *Suite d'Eve*.

⁶⁹ Ср. Ницше «Рождение...»

⁷⁰ Ср. Andre Rousseaux, по поводу «Combats preliminaires» Andre Petitjean, в *Figaro litteraire* от 6 декабря 1941.

⁷¹ Отметим первым делом внешнее сходство, на котором настаивает Ясперс:

«Оба одинаково жили фактом изначальное™ проблемы существования». «Нынешняя обстановка в философии характеризуется тем обстоятельством, что эти мыслители, столь долго не оказывавшие никакого влияния, теперь становятся все более и более авторитетными. В наше время они властвуют над всеми прочими» (Torsten Bohlin «Soren Kierkegaard», пер. Tisseau, с. 234).

⁷² Jean Wahl «Etudes kierkegaardienes», с. 429. Уже Henri Lichtenberger заметил это подобие и первым описал его: «Развитие личности, "уникальное" и несравненное, является также существенным для доктрины датчанина Серена Кьеркегора...». («La philosophie de Nietzsche», с. 174-175).

⁷³ Jean Lacroix «Le sens du dialogue».

⁷⁴ «По ту сторону добра и зла». Среди многих иных сходных текстов см. письмо к сестре от 20 мая 1885 г.: «Такое чувство, что есть во мне что-то далекое и чуждое, что мои слова окрашены совсем не так, как те же самые в устах других...». «Все, что написано мной до сих пор, принадлежит первому плану, и для меня ничто не начинается иначе, как с отложенной мысли...». Его книги суть «прежде всего тайники, в которых я иногда могу прятаться». Он хотел бы набросить на свою мысль «покров из света», под которым бы она была не видна.

⁷⁵ Jean Wahl «Le Nietzsche de Jaspers» в «Recherches philosophiques» t. VI, с. 358-359.

⁷⁶ О Кьеркегоре см.: Bohlin «Soren Kierkegaard», с. 198. Ср. Karl Koch «Soren Kierkegaard», фр. пер., с. 206.

⁷⁷ Ср. Кьеркегор «Постскрипtum»: «Когда Писание говорит, что Бог обитает в сокрушенном сердце, то речь не о мимолетном, случайном и преходящем волнении, но напротив о существенном значении страдания в отношениях с Богом»; см. также Пс. 50:19; Ис. 66:2.

⁷⁸ Кьеркегор «Дневник» (1847): «Всякий раз, когда мировая история делает важный шаг вперед и преодолевает трудный переход, в дело идут пристяжные лошади: это безбрачные, одинокие мужчины, живущие только для идеи».

⁷⁹ Ср., например, Ницше «Шопенгауэр воспитатель» и Кьеркегор «Постскрипtum» и т.д. Ницше «кровью писал», а Кьеркегор говорил о Гегеле с пренебрежением: «Гегель был профессором большого стиля: он все объяснил»; он замечает, что во всей «Догматике» Мартенсена не найдешь ни одного достоверного «да», ни одного уверенного «нет».

⁸⁰ Ср. R. Bupaloff *Les «Etudes kierkegaardienes» de Jean Wahl в Revue philosophique* 1939, I, с. 317.

⁸¹ Ср. Wahl, цит., с. 123: «Как и Ницше, Кьеркегор плохо отзывался об исторической страсти. История не в силах достичь чего-то существенного... Добавляя историзм к философии тождества, гегельянство создает пару идолов нынешней философии».

⁸² Wahl, цит., с. 131: «Абсолютное Гегеля было тем, что абсолютное соединяло; по Кьеркегору — это по меньшей мере то, что прежде всего абсолютно разделяет... Мысль Кьеркегора есть меч разделяющий: внутреннее не есть внешнее; разум не история; субъективное не объективное; культура не религия, и т.д.». И с. 130: «Синтезу он противопоставляет дилемму, возрастанию — возраст, медитации — парадокс, имманентности — трансцендентность...».

⁸³ Пер. Albert, с. 198-199.

⁸⁴ «Постскрипtum»; ср. аналогичную критику «касательно определенного пункта» гегельянства.

⁸⁵ Впрочем, было бы несправедливо видеть в этой философии свершившегося

факта, подобно тому, как это часто, похоже, делает Кьеркегор, этакий чистый и простой плод гегельянства.

⁸⁶ «Постоянное обращение к мировой истории приводит к неспособности к действию. Истинный этический восторг состоит в том, чтобы вполне по своей воле, но вместе с тем побуждаясь божественным зовом, никогда не думать о возможном немедленном результате своего деяния и т.д. Ясно, впрочем, что эта критика, как и наскоки Ницше на идолопоклонство перед успехом, имеет в виду не столько самого Гегеля, но лишь некоторые более или менее любопытные истолкования его философии. Сам он и не намеревался просто только оправдывать свершившиеся факты — пусть даже и выходит, что это «наиболее очевидный итог его философии», как думает Brehier («Histoire de la philosophie», t. II, с 783), «накладывающий божественный отпечаток на все реальности в природе и истории», — Гегель ясно различал между объективной моралью (*Sittlichkeit*) и субъективной нравственностью (*Moralitat*), только ей придавая абсолютную ценность. Между тем не похоже, чтобы он преуспел в достижении удовлетворительного синтеза между ними. Ср.: «Philosophie de l'histoire», пер. Gibelin, t. I, с. 12.

⁸⁷ «О христианстве». *Посмертно изданные сочинения*.

⁸⁸ *Wahl*, цит., с. 104: «Этот учитель антигегельянства еще достаточно гегельянец сам, иначе как можно увязать с критикой доктрины, которую он громит, то, что он отливает в своих формулах точно то же, что и его противник. Не был ли столь же беспредельно двусмысленным Сократ?» Ср. стр. 75, примечание 1.

⁸⁹ «Постскрипtum», с. 339. Ср.: *Wahl*, цит., с. 57 и 113.

⁹⁰ См. например, его переписку — письма к Мальвие фон Мейзенбург (11 августа 1875 г.) или к Бернхардту Ферстеру (16 апреля 1885 г.).

⁹¹ «Так говорил Заратустра», *О духе тяжеловесности*: «Мой старый демон и мой прирожденный враг, дух тяжеловесности»; «Дух тяжеловесности, мой старинный смертельный враг»; «Заратустра — танцор. Заратустра — ловчак, помахивающий крыльями, он готов к полету, давая о том знать всем птицам, он уверен и проворен, он божественно легок».

⁹² Ср. Andler «La dernière philosophie de Nietzsche», с. 32.

⁹³ Ср. Seillière, цит., с. 299-303.

⁹⁴ *Дионис философ* в «Воля к власти». Ясперс отмечает недостаток юмора у Ницше (ср. Wahl «Recherches philosophiques», t.VI, с. 346).

⁹⁵ Поль Пети объявил, что скоро появится и перевод «Мелочей».

⁹⁶ Paris, Aubier, 1938.

⁹⁷ Этот изначальный смысл совсем не химеричен. Его нашел Хёффдинг, решивший, что субъективное начало, к которому обратился Кьеркегор, ставит последнего в тот же мыслительный ряд, в котором стоит Фейербах с его «Сущностью христианства». Ср. Torsten Bohlin, цит. соч., с. 166. См. также: R. Vaucourt «Deux conceptions de la philosophie», 1944, с. 229-230; автор, явно ее не произнося, не отвергает гипотезы, согласно которой Кьеркегор считал: «Мы никогда не привязываемся к истинам, разве лишь к тем, которые мы же для себя и создали».

⁹⁸ «Постскрипtum».

⁹⁹ Там же.

¹⁰⁰ Там же.

¹⁰¹ Там же.

¹⁰² «Постскрипtum».

¹⁰³ Там же: «Он (Гегель - пер.) запретил человеку забывать о собственном существовании» и с. 170: «Можно в самом деле, с вполне чистыми намерениями,

пожелать человечеству избавиться от избыточного знания, чтобы оно вновь познало, что это такое - жить как человек».

¹⁰⁴ Там же.

¹⁰⁵ Там же.

¹⁰⁶ Там же.

¹⁰⁷ Alain «Histoire de mes pensees» (1936), с. 250. Философия Гегеля «растворяет религию в себе и заменяет ее», — с достаточным основанием говорит В. Гроссе «Ce qui est vivant et ce qui est mort de la philosophie de Hegel», фр.пер., с. 58.

¹⁰⁸ *С точки зрения толкователя моего труда; о «Постскриптуме»: «После санкционирования всякой псевдонимной эстетической продукции, в которой усматривают описание пути, по которому следует пройти, чтобы стать христианином, познав тропы, на которые возвращает эстетика, дабы сделаться христианином, в этом сочинении описывается иная дорога познания, к которому возвращает система умозрения и т. п., чтобы стать христианином».*

¹⁰⁹ Ср. Henri Rondet, S. J., «Hegelianisme et christianisme» в *Recherches de science religieuse*, июнь и октябрь 1936. Оценку доктрины Кьеркегора с теологической точки зрения см. M.J. Congar «Actualite de Kierkegaard» в *Vie intellectuelle*, t. 32, с 9-39.

¹¹⁰ Предисловие к фр. пер. книги Мартин Бубер «Я и Ты».

¹¹¹ «Трактат об отчаянии»: «Отчаяние есть категория духа, приложимая в человеке к его вечной участи... Это — безнадежность, когда можно только умереть... Можно доказать, что человек вечен через неспособность отчаяния уничтожить свое я, через это ужасное противоречие отчаяния... Отчаиваться ввиду вечности невозможно без какого-то представления о "я", без некоей идеи о том, что есть, и что в сущем есть вечность» и т.д.

¹¹² Ср. А.-Д. Waelhens «La philosophie de Martin Heidegger», Louvain, 1942, с 338-339 и 356. «Кьеркегор, — заключает автор, — еще не является представителем нигилизма, который оставался для него иллюзией; Ницше, который знал о своем нигилизме, признавал свою принадлежность к нему, но пытался его преодолеть; не Хайдеггер ли станет глашатаям некоего зрелого нигилизма и не желает ли он того?»

¹¹³ В конечном счете он не очень хорошо видел, почему «субъект, который возвышается до достоинства субъекта через напряженность внутренних размышлений, отторгается от небытия, желая и только по своей воле»... Если таков тезис Хайдеггера, то мы уж поверим автору; но почему то же самое в какой-то степени следует распространять и на Кьеркегора? Да и потом, какая может быть неизбежная связь между подобными метафизическими утверждениями и замечанием да Минстера, сказавшего, что писания Кьеркегора суть «игра профана с сакральными темами»?

¹¹⁴ Эти выражения принадлежат Н. Halzfeld «Correspondance de la Federation francaise des associations chretiennes d'etudiants», июнь 1942.

¹¹⁵ В связи с этим стоит отметить глубокое замечание Жана Валя: «Есть души, созданные для единства, единства в любви, которое может стать единством в разуме. И есть души, которые также созданы для любви, но которые не в силах принять этот дар, получив, может быть, ранее много больше».

¹¹⁶ Дневник, 19 мая 1838 г., утро, 10 часов 30 минут: «Есть неопишемая радость, объемлющая нас каким-то неизъяснимым образом, объяснить которую может беспричинный вопль Апостола: *Радуйтесь всегда в Господе; и еще говорю: радуйтесь* (Флп. 4: 4.). Это не какая-то радость потому или поэтому, но обильный вопль душевный... Небесная мелодия, прерывающаяся, так сказать, внезапно все прочие наши песни; радость, ласкающая и освежающая, как ветерок; порыв вихря, возносящегося из дубравы Мамре к вечным обителям» (Быт. 18,1.). [Torsten Bohlin, с. 31]

¹¹⁷ Ср. «Страх и трепет»: «Любовь находит своих жрецов среди поэтов, и иногда слышится глас, коему знакомо пение; но вера - не песнь, восхваляющая страсть».

¹¹⁸ «Школа христианства».

¹¹⁹ Таково в общем, если не учитывать оттенков, мнение и R. P. Przywara. В своем сочинении «Das Geheimnis Kierkegaards» священник Przywara сам «желает установить, нет ли у Кьеркегора некоего безымянного католицизма: ведь Кьеркегор настаивал на необходимости объективного авторитета и рассматривал священническое рукоположение в качестве промежуточной объективной власти. Кьеркегор мог бы избавиться от ограниченности лютеранства и встать на путь "святой Матери Церкви"». *Torsten Bohlin*, цит. соч., с. 239.

Глава третья

ДУХОВНАЯ БИТВА

У каждого века свои ереси. Всякая эпоха видит также, как обновляются принципы нападок на веру. Уже в течение очень долгого времени — с самого своего возникновения — христианство непрестанно подвергается нападениям, но не всегда с одной и той же стороны, да и противники, как и используемое ими оружие, не остаются неизменными. То пытаются расшатать исторические основания, на коих утверждаемся мы, верующие: библейская критика и толкование, история христианских источников и истоков, сами догмы и учреждения Церкви становятся полем битвы. То бой переносится в метафизическую плоскость. Само существование некоей высшей действительности вне и над вещами мира сего тогда отрицается или объявляется непознаваемым; мысль замыкается на своих имманентных позициях; или, скорее, она притязает, напротив, на распространение по всему пространству бытия, полагая, что ничто не должно оставаться вне той кучи, в которую разум, обязанный все постичь, стаскивает свои трофеи, и вследствие этого, а не в силу предварительных возражений против той или иной догмы, исчезает сама идея тайны, в которую веруют. Историки и метафизики зачастую в свою очередь влияют на политиков или копируются ими: одни предъявляют свой счет Церкви, приписывая ей собственную тягу к господству на земле; больше таких, кто, не удовлетворяясь противлением любому вмешательству Церкви в дела государства, хотел бы уничтожить какое бы то ни было влияние христианства на ниву дел человеческих, а самые рьяные доходят до отвержения ради блага государства того различия между временным и мирским, с одной стороны, и духовным, с другой, коим этот мир обязан Евангелию. Наконец, имеются возражения против существующего общественного устройства; эти возражения сильны и настоятельны, и они становятся самыми многочисленными и преобладающими. Но ведь еще совсем недавно не было ли первой заботой многих апостолов доказать, демонстрируя католическую социальную доктрину и стремясь реализовать ее в обществе, что религия не «опиум народа», что Церковь не безразлична к участи человека на этой земле и что, будучи матерью всем, она ни в коем случае не есть партия, связанная с богатыми и могучими?

Однако никакие из вышеперечисленных нападков ныне не являются опасными (хотя и по отношению к ним мы не имеем права ослаблять свою бдительность). Существует главное направление враждебного удара. И оно не всегда на первом плане, не всегда явственное, ибо нападение на самом деле не использует какое-то затруднение исторического, метафизического, политического или социального порядка. Дело здесь в вопросе о христианской духовности. Это целостная человеческая проблема. Сегодня христианство сражается не только с нападками на сами его основания или на какое-то из его следствий: удар направлен в самое сердце его. Христианские представления о жизни, христианская духовность, подход, опирающийся на внутренний мир, который прежде любого частного поступка и прежде любого внешнего движения, определяет христианина — вот в чем дело. Какими робкими кажутся при этом те люди, которые, скажем, воюют с Церковью, но хотели бы сохранить Евангелие¹, или те, которые притязают на отказ от всякого подчинения любой власти, но всякий раз все-таки провозглашают начала, имеющие своим источником христианство! Они пытаются убедиться, что «можно сохранить преимущества христианства, перестав быть христианами». «Вольные мыслители», еще такие несмелые, еще такие не очень «вольные». Те, кто теперь следует за ними, используют арсенал уже известных насмешек по поводу их нелогичности, ибо они были заняты тем же самым, за что осуждают верующих; последователи издеваются над предшественниками. Первые в последних не видят ничего, кроме «тени от тени». Они не желают следовать тем, кто питался ароматом пустого сосуда. Всё это — христианство, которое ими отвергается и вместо которого они выбирают нечто иное. Сами они заполняют этот сосуд совсем другим напитком. Они уже не говорят того, что еще недавно говорил наряду с прочими Ренувье: «Все — под вопросом, но ни одно из великих начал евангельского предания не стирается из умов»². Иисус смог осуществить некую «переоценку ценностей»: именно такое опрокидывание ценностей и выполняют они в свою очередь. Идеалу христианскому они противопоставляют идеал языческий. Против Бога, Которому поклоняются христиане, они выставляют свои новые божества, демонстрируя при этом пылкое рвение. Но, поступая так, они полагают, что им удалось извлечь самое существенное из христианства, а заодно и усвоить его, ибо они вслед за Шопенгауэром исповедуют, что «как раз дух и нравственная склонность образуют религию, а совсем не те мифы, в которые она облекается»³.

Таковы уж были убеждения Ницше и таковы были его намерения. Бог, Которого Ницше объявил мертвым, желая, чтобы Он умер, — это не просто Бог метафизики; это, если точнее, Бог христианский. Испытывая враждебность к христианству с тех пор, как он утратил веру, когда ему было около двадцати, Ницше противопоставляет ей нечто не абсолютное. Его отрицание, с самого начала радикальное, становилось все более и более силовым и исступленным. Его последние сочинения переполнены криками ненависти и обвинениями. Но никогда не давал он себе труда, хотя бы в наброске определить основания своего неприятия христианства⁴. Для него так же, как и для какого-нибудь Конта или Фейербаха, с этим все ясно, христианская история — не более чем легенда, как и христианская догматика или мифология. Бесплезно и задерживаться на этом. «Эта мифология, которую сам Кант отторг не полностью, которую Платон уготовил Европе на ее несчастье..., отныне часы этой мифологии сочтены»⁵. Так что совсем не здесь находились интересы Ницше. «Вся эта нелепость, обитающая в христианских рассказах, — вновь говорит он, — эта паутина концепций, это богословие — все это больше не имеет для нас значения; и было бы в тысячу раз нелепее, не пошевели мы пальцем, чтобы она рухнула»⁶. Существенный вопрос не в этом. Это не вопрос истины — да и есть ли вообще какая-то истина? — но вопрос о ценностях:

«До сих пор вылазки против христианства были не только робки, но они принесли ложь. До тех пор, пока не будет прочувствовано, что нравственность христианства есть тягчайшее преступление против жизни, защитники христианства будут играть хорошую игру. Единственная задача «истины» в христианстве — установить существование его Бога или историчность его сказаний, уже не говоря о его астрономии или естествознании, — является проблемой весьма второстепенной, поскольку она не затрагивает вопрос о ценностях христианской морали»⁷.

«Христианская мораль — да имеет ли она хоть какую-то ценность, или же это лишь скверна и срам, несмотря на всю святость средств, которыми она соблазняет?» Вот где, по Ницше, истинная проблема, и единственная. Известно, как он ее решил. «Война христианскому идеалу, — кричал он, — учению, которое делает целью жизни блаженство и спасение, война превосходству простых душ, чистых сердец, страдальцев, неудачников... Где и когда видел человек, достойный этого имени, что-либо похожее на такой христианский идеал?»⁸ Он не воюет с верой в Бога: «Кого из нас трогает в наши дни Бог, вера в Бога? Бог сегодня не более чем выцветшее слово, это едва ли концепция»⁹. Но то, с чем он боролся, и что, по его словам, «никогда нельзя прекращать сокрушать в христианстве», так это «идеал челове-

ка» в христианстве; «этот идеал, с его извращенной красотой и женственной соблазнительностью, с клеветническим и двусмысленным красноречием, ублажающий все малодушие и всю тщету усталых душ особенно сильно в часы скуки». То, против чего он сражается, есть «доверие, искренность, простота, терпение, любовь к ближнему, смирение, покорность Богу, своего рода безоружность, отказ от свойственного мне», то есть это все добродетели, предлагающиеся человеку христианством, дабы соблазнить его. Учреждение такого идеала, в служении малым и немощным, несет смертельную угрозу могучим и исключительным; оно представляет собой некий компромисс с великими достижениями человечества, «словно бы эта скромная недоразвитая душа, эта добродетельная животная посредственность, этот покорный барашек, коим является человек, не только имеет преимущество над расой людей, более злобных, более алчных, более дерзких, более расточительных и, по сути дела, в сто раз более бросающихся в глаза, но еще и представляет собой некое идеальное состояние, являя собой цель, норму для человека вообще, высшее благо»¹⁰.

Ницше считал себя первопроходцем на этом пути. «Я открываю, — говорил он, — новый вид свободомыслия. Личность к тому же не должна рассматривать христианскую мораль как нечто, стоящее над нею... Христианская нравственность остается до сих пор для всех мыслителей Цирцеей. Она ставит их на службу себе. Кто прежде меня опускался в пещеры, из коих исходит дыхание, отравленное этого рода идеалом, идеалом клеветников на мир? Кто хотя бы осмеливался лишь усомниться в том, чем наполнены эти пещеры?» Он считает, что сам он в этом оказался «на высоте, хватило взгляда издалека, психологического углубления, совершенно неслыханного»¹¹. Конечно же, Ницше льстит себе. Никогда, по правде говоря, христианская нравственность не испытывала недостатка в подобных противниках. Достаточно припомнить хотя бы, даже не возвращаясь к первым столетиям, языческий напор Ренессанса, с которым какой-нибудь Макиавелли нападал на «нашу религию», которая «помещает высшее благо в униженности, низости, отказе от человеческого», противопоставляя ей античную религию, которая «искала содержание высшего блага в величии души, могуществе тела и всех качеств, которые делают человека страшным для других...». В XVIII столетии в группе публицистов, собравшейся вокруг Дидро и барона Гольбаха, многие исповедовали антихристианство столь же решительно: некий Гримм считал христианскую догму «низменной и гнусной мифологией», укоряя ее в распространении «наиболее зловещих влияний» и в научении «униженности, бесчестию, раболепию», поносил «дух христианской милости» и заявлял: «Дух Евангелия никогда не удавалось соединить с началами хорошего управления»¹². Но эти «философы» опускались еще много ниже, если появлялся шанс поразвлекать тогдашнюю элиту.

Что касается Макиавелли (которого Ницше должен был прочесть, скорее всего, как раз перед написанием своих последних сочинений), то у него нет специальной работы, в которой бы его мысль излагалась во всей ее глубине, а не только в разрозненных отрывках; его обычно и не считают мэтром нравственной философии, ограничивая его роль политикой. Ренан в своем письме 1870 года к Штраусу хорошо сказал: «Что делается ради вхождения в Валгаллу не допускает в царство Божие», но эта его мысль оставалась слишком вялой, чтобы пустить ростки... Остается, значит, согласиться: никогда до Ницше не бывало у христианства противника столь сильного, выражающего свои намерения столь откровенно и четко, столь пространно и столь откровенно преследующего свои цели во всех областях, проявляя повсеместно тот же пыл и ту же систематизированную расчетливость. Ницше до глубины души проникся своей пророческой миссией. Он разрабатывал законы для грядущих времен. «Иной идеал, — говорил он, — появится вскоре, до него лишь один шаг, это будет идеал расточительный, соблазнительный и изобилующий опасностями... идеал наивной игры ума — непреднамеренной, избыточествующей силой и плодотворностью, игры со всем тем, что до этого идеала считалось и провозглашалось святым, благим, неприкосновенным, божественным». Он считает себя призванным торжественно начать новую веру, «поставить первым великий вопрос об изменении участи души, перевести стрелки часов, поднять занавес трагедии»¹³. Вслед за ним извечное язычество вновь горделиво возносит свою голову, но на этот раз в новом облачении. Оно готово перекроить частную жизнь и интимные чувства, как и общественную жизнь и деяния власти. Оно, имея в виду новые завоевания, посягает на судьбу человечества.

Мы не намерены еще раз повторно выставлять антихристианство ницшеанства¹⁴, вновь обращаясь к призыву жить творчески, мощно, героически, к морали силы и выносливости, к обвинениям в «злопаятстве», бросаемым основателям христианской нравственности и прежде всего великим учителям Израиля, к противопоставлению «благородства» греческих героев и «низости» христианских рабов, к восхищению Дионисом, богом оргиастической жизни, всегда возрождающемуся, в противоположность презрению к Распятому, Который, на древе крестном, «на самом ядовитом древе из всех деревьев», есть «некое проклятие Жизни»¹⁵... Достаточно констатировать предельную тяжесть нападков. Они не обращены, подобно прочим атакам, на какие-то особенности истории или метафизики, их действие не рассчитано на интеллектуальные круги и не нуждается в истолковании, для коего потребны люди науки, наскоки эти стремятся сокрушать души. Они нацелены именно на духовную элиту, и еще до достижения цели уже успевают уничтожить внутри этой элиты сохраняющееся там чувство собственного падения. Как и все, что от духа, эти нападки трудно

остановить, так что они наносят огромный ущерб еще до того, как дан первый сигнал тревоги. Под покровом формул непорочной веры, иногда самых что ни на есть достойных и заслуживающих почитания ввиду своего несомненно ортодоксального внешнего вида, души могут быть уже изъедены, разложены. Конечно, интеллектуальная лень достаточно мощный предохранитель, забота об общественной безопасности может стать достаточно сильным аргументом в пользу религии, но ни умственная лень, ни попечения о социальной безопасности не защитят от вторжения языческого духа благодаря соучастию того, что всегда присуще нашей природе. Сила Ницше, и не только его, но и многих других, в том, что он взывает к нашим инстинктам величия¹⁶.

И о том, что он в этом более чем преуспел, свидетельствуют нам факты. Его влияние сегодня повсеместно. Неоязычество — великий феномен нашей эпохи. Несмотря на ужас и вульгарность форм, которые оно обретает и в которых распространяется, оно продолжает привлекать к себе благородные души, иногда даже христианские души, ввергнутые в трепет его ослепительностью. Многие люди, достигая сорока или пятидесяти лет начинают думать, что «глубокое презрение к человеку» должно быть уделом «великих душ»¹⁷; многие желают «героических экстазов» и завидуют «надменности древних героев»; многие впадают в размышления вроде тех, что описал Райнер Мария Рильке, восторженно прочитавший нового пророка:

«Тот, Кого почитают Мессиею, превратил весь мир в больницу. Он назвал своими чадами и друзьями немощных, несчастных, убогих. А сильные?.. Как мы можем восстать, если нам отдавать свои силы невезучим, угнетенным, ленивым мошенникам, лишаясь чувств и энергии? Падать и умирать, как они, одинокие и жалкие. Будем тверды, будем страшны, будем безжалостны! Встаньте, продвигайтесь вперед, вперед! Немногие из людей, но зато великие... воздвигнут мир самых широкоплечих, самых мускулистых, господствующих над мощами хилых, хворых, немощных!»¹⁸

Вместе с прочими восклицая: «Боги мертвы, да здравствует Сверхчеловек!», он приветствует пришествие нового ницшеанского идеала словами, на которые стоило бы обратить внимание, если есть желание разобраться в каких-то фактах, определяющих нашу новейшую историю:

«Ницше провозглашает скорый возврат идеала, но идеала совершенно иного и совершенно нового. Чтобы его постичь, требуется новая категория свободного духа, нужны вольные умы, закаленные войнами, одиночеством, опасностями. Обладатели такого вольного духа познали бы ветры, льды, снега горных вершин, им будет по плечу измерить глубочайшие бездны. У них будет некая утонченная извращенность, и они избавят нас от любви к ближнему и стремления к небытию, дабы вернуть земле ее предназначение, а людям — надежды».

В начале столетия Евангелие от Заратустры нашло некоторый отклик, пусть и не слишком широкий, но и не малый, в определенных кругах в самой Франции. Ницшеанское течение смешало тут свои воды с водами одного из рукавов могучего позитивистского потока. Именно поэтому некто Юге Ребелль и затеял гонения на «тот христианский дух, которым ныне заражены все, даже люди, слышущие его врагами»¹⁹. А какой-нибудь Пьер Лассерр, сочинивший хвалебный труд «Мораль Ницше», упрекал христианство в том, что оно устраивает из страдания тайну, а это «обезображивает взоры страдальцев»:

«Жестоко преследуемые стрелами Аполлона, христиане исполнены гнева, ненависти и отчаяния... Подозрительность и злопаметство обычны среди них... Если иногда они кажутся обретшими покой, — когда они погружены в чтение, тихи, безмятежны, бесплотны, о, будьте осторожны! Именно тогда они становятся угрожающими со всей их ученостью тщеславием! Они захотят убедить вас, чтобы вы поверили, что они никогда не будут враждебны вам, что они уже приобщились к свету, который свыше... Ненависть, которую я читаю в некоторых христианских взорах — это квинтэссенция христианской ненависти к земле. Именно когда они так сладки, взгляды христианские столь уклончивы... В сущности, не предельное ли это не поддающееся излечению плутовство, которое заставляет любить болезнь и выходить из себя?»²⁰

Старательное упражнение в риторике, грубое подражание наставнику ученика, который лишен гениальности? Наверное. Тем не менее, с действием таких писаний нельзя не считаться. Но сегодня они говорят о чем-то совсем ином! Христианство повсюду находит почву для себя и сердца многих крещеных уже начинают приносить плоды. Рассказы об отступничестве ходят по кругу. Они достигают цели, когда опьянение валит с ног даже самых мудрых...

ДУХ ХРИСТИАНСТВА

Чувства, которые испытывал Ницше по отношению к Иисусу, всегда оставались очень смешанными. Как и его суждения о христианстве. Он дошел до того, что стал видеть в нем не столько ложный, сколько износившийся идеал. «Это из-за нашего слишком сурового и слишком утонченного благочестия, — мог он сказать, например, — мы перестали ныне быть христианами»²¹. Это по поводу христиан нашего времени, про нас, каковы мы в нем. Его презрение метко хлещет по нашей посредственности и нашему лицемерию. Он целит в наши слабости, украшенные красивыми именами. А мы взываем к мощной и радостной суровости «начального христианства», которое нередко оказывается «слашавым и расплывчатым». Можно ли возлагать всю вину

только на Ницше? Мыслимо ли отстоять от его нападков все, что «носит сегодня имя христианского»? Когда он восклицает, например, обращаясь к нам: «Надо, чтобы они спели мне лучшие песни, чтобы я научился веровать в их Спасителя! Надо, чтобы у Его учеников были более спасительные мелодии!»²², дерзнем ли мы высказать негодование? А представлено ли в нас, христианах, христианство «как нечто великое, из чего можно черпать радость и восторг, и что вполне поддается прочтению»²³? Неверные, которые каждый день сталкиваются с нами, видят ли они исходящее от нас сияние той радости, которая привлекала двадцать столетий назад самые избранные языческие души? А наши сердца? Разве это сердца людей, воскресающих вместе с Христом? Способны ли мы в середине века свидетельствовать о Блаженстве? Короче говоря, мы в силах распознать кощунство в ужасном изречении Ницше и в том контексте, который ее окружает: но не должны ли мы вместе с тем признать себя теми, кто подтолкнул Ницше к богохульству?

Такова трагичность современной обстановки. Что бы там ни было в минувшем, нам было сказано, что сегодняшнее христианство, наше христианство, — враг Жизни, ибо само оно не слишком живо. «Я вижу, — писал уже Жак Ривьер в 1907 г. в письме Полю Клоделю, — что христианство умерщвляется... Неясно, зачем над нашими городами еще возносятся шпили, которые уже для нас никакая не молитва; неизвестно, что хотят сказать эти огромные здания, которые занятые ныне вокзалами и больницами, откуда люди изгнали монахов; непонятно, что должны изображать эти воткнутые в могилы кресты, имитирующие мрамор, отвращающие напыщенностью беззвучного искусства»²⁴. И, наверно, на эти тоскливые причитания Клодель ответил весьма удачной фразой: «Истина нимало не интересуется числом людей, которых ей удалось убедить». Но если те, которые сохранили верность истине, сами кажутся лишенными «добродетели» или «доблести», то есть представляются, так сказать, лишенными внутренней силы, то не покажется ли оправданным отказ других? Вот, по сути дела, те же соображения касательно приговора, что и у Ницше. Опыт, подтверждаемый чуть ли не ежедневно, показывает, что значительная часть наиболее суровых упреков приходит то от наших худших недругов, то от благонамеренных людей. Тональность, намерения, глубинные побуждения различны, но суждения, в конечном, счете те же самые. Сходство удивительное, но многозначительное. Между лучшими из тех, кто нас подобным образом разочаровывает, есть и наиболее пронизательные и наиболее одухотворенные, и их раздражают противоречивые чувства: с одной стороны, влечет Евангелие, учение которого всегда выглядит преисполненным мощи и новизны, привлекает и Церковь, в которой они чувствуют некую, более чем человеческую действительность, и единственное учреждение, способное предложить наряду с исцелением от недугов наших решение вопроса о нашем пред-

назначении. Но в то же время они колеблются на самом пороге: их удерживает то зрелище, которое мы им предлагаем, мы, сегодняшние христиане той «Церкви, коей мы являемся». Эти люди приходят к тому, чтобы подумать и «сказать, что то, что еще остается от евангельского идеала в мире, выжило и вне наших стоянок»²⁵. Дело не в том, чтобы они нас так уж осуждали; скорее, они не в силах относиться к нам серьезно. Разве история осудила Ромулуса Августа за то, что он не смог повторить дело Цезаря или Августа? Она лишь констатировала то обстоятельство, что он был последним наследником Империи, когда в ней уже не осталось жизненных соков... Так и мы со своей Церковью в глазах некоторых своих современников: они ощущают некую смесь почтения и пренебрежения по отношению к нам.

И здесь же — искушение, подстерегающее многих из нас. Пока огромная масса все тяжелеет и разбухает, кошуствуя повседневно (и с каждым днем все больше, хотя и как будто всегда заступаясь за Спасителя, но понимая Его все меньше и меньше), пока набожные круги, «назидательные» круги стремятся представить доказательства в пользу Спасителя, прибегая так часто к помощи весьма посредственной культуры и сомнительной духовной жизни, это искушение проникает в Церковь людей зрячих, внешне, мыслящих. Оно подстерегает христиан, не желающих прятать свою веру за нагромождениями заблуждений. «Да, — как бы говорят они, — все это правда. Если брать в целом, христианство наше пресновато. Несмотря на все благородные усилия вернуть ему жизнь и свежесть, оно капризно, обыденно, склеротично. Оно скатилось к формализму и рутине. Так мы его осуществляем на деле, так мы его изначально мыслим, это религия немощная, недейственная, религия обрядов и чинопочитания, украшательства и простонародного утешения, в ней нет серьезной глубины, нет действительной заинтересованности в действиях человека, иногда и искренности нет. Религия вне жизни, или, точнее, это мы ее вывели за пределы жизни. Вот чем становится в наших руках Евангелие, вот во что превращаются те величайшие упования, которые Евангелие ставило прежде и выше мира! И можно ли расслышать, почувствовать дыхание того Духа, Который стал Воссоздателем всего сущего и обновителем лица земли? Многие из нас не исповедуют ныне католицизм по тем же самым соображениям внутреннего удобства и социального конформизма, из-за которых они столь отталкивающи и из-за которых как будто нет двадцати веков беспокойной новизны Благовествования, "Хорошей Новости"... Но что уж говорить о подобной переменчивости, если налицо такая смесь из политики и "набожности", да еще религия должна искать для себя тут место? Зло есть зло, пусть ущербность "практикующих" христиан и отличается от светской порочности. Самые добродетельные сами по себе не обязательно всегда оказываются самыми неущербными. Нетерпимость к любой критике, неспособность к каким

бы то ни было преобразованиям, боязнь разума — все это разве не знамения зла? Христианство клерикалов, христианство формалистов, христианство угасающее и коснеющее... Словно бы великий, никогда не прекращающийся поток Жизни решил немного отдохнуть...»

Вот то самое место, дойдя до которого рассуждение начинает превращаться из смелого и ясного обличения в сатиру с ее неизбежными передержками; здесь-то и возникает искушение. Искушение, которое некогда разоблачали пророки, предостерегающие от «косого взгляда»: здесь этот взгляд косит в сторону нового язычества, похищая нечто из той силы и той жизни, что увенчаны нимбом. Незаметно упреки нашему христианству превращаются в критику самого христианства. Заявив о том, как плохо мы следуем христианским добродетелям, как зачастую мы их осуществляем негативным образом, т.е. фактически отрицаем их (а они, между прочим, составляют основу и суть христианства), переходят к нападкам на сами добродетели. Насмешки над неистинным христианством, которое «ни по природе, ни по благодати» не представляется чем-то значительным, завершаются присоединением к нищенской сатире, нападающей на христианство подлинное, пребывающее якобы «в параличе». Во имя святой нравственности, подвижничества и мученического свидетельствования, то есть по сути дела, того самого Креста, который в начале и конце всего этого, отвергается «образ Распятого». Диковинны эти созвучия между словами, подступающими в часы мучительных и скорбных признаний или внезапно срывающимися с губ иных юных христиан, и карикатурами наподобие «Книги живых и мертвых»²⁶. Всё это чреват отступничеством. И нельзя сказать, что оно в чем-то неожиданное. Ведь это лишь проявления, усиливающие то, что уже весьма распространилось в мире, пусть и в ослабленной форме.

И нельзя закрывать глаза на симптомы столь тяжкого недуга. Стремление оставаться при собственных пороках еще менее оправдано, чем нежелание видеть возможность выздоровления. Это не более чем видимость неустранимой веры. Верная душа — всегда душа открытая. Но к этому следовало бы добавить, что не менее опасно утратить доверие к христианству, не говоря уже о поощрении расставания с богатствами нашего христианского наследия, да еще с последующими поисками замены для таковых в некоем внешнем и чуждом противоядии. Если мы хотим, чтобы христианство вновь стало могучим «христианством переднего края», то мы первым делом должны заботиться о том, чтобы христианство не завязло в собственной косности под покровом разглагольствований о сильном христианстве. В противном случае, выздоровление обернется накоплением зла. Пусть попытки обрести мощное христианство и не оборачиваются изменой — все-таки это реакция на немощь²⁷. Но не ясно ли, вместе с тем, что, желая остаться в рамках христианства, нельзя предлагать иэтакое бледное подра-

жание идеалу Властной Силы, способное, якобы, приблизить торжество победы? В этом случае нас ждет двойное поражение. Вместо предлагавшейся было переоценки христианства, получается его ослабление и вырождение. Это потому, что его предлагают сделать чем-то служебным, нужным для всего прочего, призывают также отдавать христианству ту его силу, которая есть в нас, чтобы обрести вновь то, что есть в нем самом, в его чистоте и подлинности. Между тем, в конечном счете то, что нам нужно, вовсе не какое-то более мужественное, более действенное, более подвижническое или более властное христианство: это мы должны жить нашим христианством мужественней, действенней, сильней, героиней. Но живем, как живется. *Стоило* бы многое изменить, исправить, дополнить (впрочем, это не означает, что следовало бы все время только копать и перекапывать); но не стоит приспособливаться к моде сегодняшнего дня. Надо вернуться к христианству в наших душах. Надо вернуть ему наши души.

Вопрос этот, повторяем, духовный, и разрешение его должно быть так же духовным; в той мере, в какой мы сумели утратить христианство, нам надлежит вновь обрести дух христианства. Посему нам надлежит вновь окунуться в его источники, и прежде всего в Евангелие. Это то, что непрестанно и неустанно предлагается нам Церковью, это Евангелие поддерживает нас²⁸. Только оно, будучи вечно новым, всегда нуждается в новом открытии себя, всегда может быть найдено и открыто вновь. Лучшие из тех, кто нас критикуют, часто понимают это как-то лучше, чем мы. Они не упрекают Евангелие в его мнимых слабостях: они укоряют нас за то, что мы не пользуемся его властью. Да понятен ли нам урок? Господи, если мир совратился чарами, если наступает язычество, так это потому, что мы допустили, чтобы соль Твоего учения перестала быть соленой. Господи, сегодня, как и вчера, и всегда, нет спасения, кроме как в Тебе, и что это мы дерзаем судить Твои наставления и пересматривать их? Господи, да сохрани нас от такого заблуждения и да даруй нам, ибо такова нужда наша, не одну только покорную веру, но пылающее и твердое осознание цены Твоего Евангелия!

Христианство, если сразу же перейти к его сути, есть религия Любви. «Бог есть Любовь, — говорит апостол Иоанн, — и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем»²⁹. Это лучшее из всего, что дает сознание нашей веры, должно было бы яснее пониматься нами. Мы, конечно, ничуть не намерены отрицать необходимости наличия условий для такой любви, нуждающейся в естественных основаниях, в частности, нужна справедливость, при отсутствии которой возможна лишь фальшивая любовь (кстати, над справедливостью теперь насмеются не меньше, чем над самой любовью). Мы лишь побережем себя от подделок, грубых ли, изощренных ли, которые столь многочисленны ныне, то есть постараемся не купиться на те рецепты, которые

слишком легко заполучить. Но, в конечном счете, все — для любви. Она абсолют, которому все повинуетя, по которому все судится. Итак, невзирая на яростные нападки, на тысячи изощреннейших подходов и вылазок, будем искать сегодня, как вернуть ей ее первенство. Блеск и притягательность Власти владеют сердцами христиан и тем самым приносится или низводится до минимума оценка Любви. Против этих нападков Дух Святой сообщает нам дар Силы! Но есть атаки более коварные, и против них Он вручает нам дар Мудрости, дабы мы могли достичь, в чем Власть и Сила христианская!³⁰ Она вовсе не противостоит Любви в качестве некоего противника ее: она возрастает и воспитуется для служения Любви.

В современном состоянии мира сего мужественное и крепкое христианство должно двигаться к состоянию христианства подвижнического. Но этот эпитет — качественного порядка, он не должен служить неким определением, ибо тогда он превращается в подделку. К тому же, подобное подвижничество не сводится к непрерывным разглагольствованиям о героизме и бредовым препирательствам о доблести власти — такое свидетельствует, может быть, лишь о внезапном подъеме еще одной чуждой силы и о том, наверное, что она уже начала понемногу сдавать. Подвижничество состоит прежде всего в противлении, в отважном противостоянии облику мира сего и в противлении себе самому, в отвержении всех отвлечений и всех соблазнов, коими манит некий ложный идеал, дабы отстаивать, отныне и впредь, христианские ценности в их парадоксальной непреходящести, те ценности, которые подвергаются угрозам и насмешкам. И при этом — в смиренном рвении. Ибо если христианство может и должно усвоить доблесть античного язычества, то христианин, желающий пребывать в верности, не может не произнести категорического «нет» новому язычеству, утверждающемуся против Христа. Нежность и доброта, участливость к малым, жалость — да, жалость — к тем, кто страждет, отказ от извращенных путей, защита угнетенных, просвещение тьмы, сопротивление лжи, отвага называть зло злом, любовь к справедливости, дух мира и согласия, открытое сердце, мысли о небесах — вот что значит истинное христианское подвижничество. Вся эта «мораль рабов» требует, чтобы в ней увидели нравственность свободных людей, таких людей, которых только и можно назвать свободными.

Христиане никогда не обещали, что некогда они умножатся в числе. (Скорее уж, обещалось противоположное) И не обещано им, что они станут очень сильными и что люди никогда не будут стремиться к идеалам, отличным от христианского идеала. Но, как бы то ни было, христианство никогда не станет по-настоящему действенным, по-настоящему существующим и по-настоящему победным, если не будет действовать силой своего духа, силой милости.

ПРИМЕЧАНИЯ К ТРЕТЬЕЙ ГЛАВЕ

¹ Лакордер «Размышления о философской системе г-на де ла Менне» (на фр. яз.), 1834, с. 21.

² Renouvier «Manuel de philosophie moderne» (1842), с. 8: «Если что и будет отныне неотъемлемым, — восклицает он, — так это священное право человека, свобода духа, решительный разрыв с рабством и кастами во всех формах». В том же духе Беранже писал к Ламенне, 28 мая 1834 г.: «Я, как и вы, верую в постепенное, но полное преобразование современного общества. Евангелическая нравственность создала мир, образ которого еще не отвечает провозглашаемому им принципу». (Gouau «Le portefeuille de Lamennais», с. 140). А вот сам Lamennais в «Le livre du peuple» (1838, с. 104): «Спросите, у кого угодно, у разума, без предассудков или переменчивости, у совести, без какой бы то ни было выгоды, у страсти, еще не испорченной — и все они ответят вам, что человек для человека священен; что нападать на его личность, его свободу, его собственность — значит извращать основание порядка, нарушать нравственные законы, хранящие род человеческий; это то же, что выполнять одно из тех деяний, которые во все времена у всех народов носили ужасное имя — ПРЕСТУПЛЕНИЕ». Можно было бы еще приумножить число цитат этого рода. Но не покажется ли в итоге, что весь этот набор похищен из археологического музея?

³ Шопенгауэр «Мир как воля и представление», приложение к кн. IV, гл. 48.

⁴ «Я не говорю, — заявляет он, — что из вещей живо, и я не выражаю процессы в мозгу» («Заратустра»).

⁵ Ницше, написано в 1885 г. («Воля к власти».)

⁶ Написано в 1887-1888 гг.; ср. уже упоминавшееся письмо к матери и сестре, ноябрь 1865.

⁷ Написано в 1888 г.

⁸ Написано в 1887 г.; ср. «Антихрист»: «Это вечное обвинение христианства я напишу на всех стенах, которые мне только удастся найти, чтобы очернить его. У меня есть письмена, которые вернут зрение слепцам. Я объявлю христианство величайшим из всех несчастий, против которого никакое средство не может быть достаточно ядовитым, тайным, подпольно мелким. Я объявляю христианство позорным пятном, самым порочным из неискоренимых пороков человечества».

⁹ Там же. Он говорил еще в 1873 г. в том же духе: «Христианство скоро созреет для исторической критики, превратится, так сказать, в стол для вскрытия трупов».

¹⁰ Написано в 1887-1888 гг. «Ессе homo»: «Человечество остается искушаемым отрицательным инстинктом, порчей... инстинктом упадка».

" «Ессе homo»; ср. «Антихрист» в «Сумерки богов» (с. 293): «Христианские

ценности и благородные ценности нам, иным, свободным умам, нам суждено впервые заменить им противоположными, более великими, чем прежде!». Сравним позицию Ницше с позицией, скажем, Штрауса, касательно личности и учения Иисуса, как она изложена в книге «Новая жизнь Иисуса»: «Они остались приобретениями человеческой природы, из которых смогло произрасти и расцвести все то, что сегодня мы называем человечностью».

¹² Grimm «Correspondance litteraire», t. 5, апрель 1763, с. 261, 264, 265.

¹³ «Ecce homo».

¹⁴ Особенно хотелось бы обратить внимание на исследование Yves de Montcheuil «Nietzsche et la critique de l'ideal Chretien» в *Cite nouvelle*, 25 июнь 1941. В 1901 году Alfred Fouillee определил ницшеанство как некую «неязыческую религию»: «Религия Ницше» в *Revue des Deux-Mondes*, 1 февр. 1901, с. 587.

¹⁵ Ницше, написано в 1888 г.; «Воля к власти». Ср. «Ecce homo»: «Понял меня? — Дионис в лицо Распятому».

¹⁶ Ср. «Заратустра»: «Все мои книги до сего дня — словно бы разбрасываемые мной силки, в которые я желал уловить людей с глубокими душами, душами богатыми и преизбыточными».

¹⁷ Ср. Gustave Thibon «Destin de l'homme», с. 78.

¹⁸ Rilke «Les Apotres» (1896). Christine Osann «Rainer Marie Rilke, destinee d'un poete», фр. пер., 1942; с. 47. Этот юношеский текст, впрочем, вовсе не отражает зрелых воззрений Рильке.

¹⁹ Hugues Rebell «Union des trois aristocraties», с. 21.

²⁰ Pierre Lasserre в *L'Action francaise*, t. 5, с. 277.

²¹ Ницше «Так говорил Заратустра».

²² Там же.

²³ Mgr. Bruno de Solages «Pour rebatir une chretiente», с. 245.

²⁴ Жак Ривьер, письмо к Полю Клоделю, 17 марта 1907 г. «Переписка Жака Ривьера и Поля Клоделя»; ср. также письмо к Ален-Фурнье, Пасха 1907: «Эта утренняя месса, ужасно ущербная, без величия, вызвала у меня отвращение. Все было безобразно, и мне казалось, что было бы лучше, не зная я, как должно быть». (Jacques Riviere et Alain-Foumier, *Correspondance*, t. III, с. 93).

²⁵ Mgr de Solages «Pour rebatir une chretiente», с. 238.

²⁶ Raymond De Becker «Livre des vivants et des morts», ср. например с. 52-54 и 154. Если опуститься еще ниже, то можно прочесть в совсем новом сочинении: «Идея истинна тогда, когда утверждается силой... Система истинна в устах гения, и лжива, если ее, спустя несколько веков, проповедует мужлан. Проповедуемое устами Христа, христианство — истинно, можно отбросить все сомнения. Но дерзнем ли мы счесть его подлинным, если двадцать лет назад оно было провозглашено одним из тех, кто выдавал себя за Его ученика? Человек, что был так близко к Христу, превратится в того, кто бросает христианство на землю... Как же выживет Церковь, если Дух ее покинул? Эта зауженность, это сокращение ее рядов, это отвращение к ней благородных, — вот отравленная стрела в ее боку».

²⁷ Недавно можно было — в одном прекрасном религиозном бюллетене — прочесть данные о тех, кто ищет свое место в жизни: «Посвящение себя уединенным исканиям некоей мистики силы имеет своим источником наше христианское и французское наследие». Сказано, наверное, слишком наивно и потому беззащитно. Но как отражение склонности, тенденции, заметной ныне повсеместно, это, наверное, не столь уж безобидные слова.

²⁸ Нам хорошо известно, что Евангелие не политический трактат, да и

моральный кодекс, собственно говоря, в этой Книге найти нельзя в готовом виде. Но лишь в ней можем мы обрести новейшие свои вдохновения и только в ней, без каких бы то ни было кривотолков, можем прочесть о собственных душах.

²⁹ 1 Ин. 4:16.

³⁰ Ср.: латинский чин богослужения в четверг на первой неделе Великого Поста, молитва *Super populum (O народе)*: «Da, quaesumus, Domine, populis christianis... quae profitentur agnoscere...» - «Дажь же, Господи, каждому из народа христианско-го... знать, что говорить открыто (пер с лат.)». О подлинном христианском подвижничестве, праведные размышления Charles du Bos «Approximations», VI, с. 352-354.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ОГЮСТ КОНТ И ХРИСТИАНСТВО

В 1842 году Огюст Конт завершил публикацию своего огромного «Курса положительной философии». В том же году Людвиг Фейербах напечатал «Сущность христианства». Это временное совпадение заставляет ощутить скрещивание двух замыслов. Эмиль/ Сессе писал несколько позже: «Г-н Фейербах в Берлине, подобно г-ну Огюсту Конту, в Париже, предложил христианской Европе поклоняться новому божеству — роду человеческому»¹. Известен успех, который Карл Маркс обеспечил гуманизму своего учителя, положив его доктрину в основание коммунистического движения. Успех позитивизма был не меньшим, хотя и был достигнут несколько иными путями. Ни сам «Курс», ни последующие сочинения Конта не встретили восторженного приема у интеллектуальной молодежи. Церковь, им основанная, в которой он был первым великим жрецом, так и оставалась до самой его смерти горсточкой верующих, уже расколотой схизмой. Между тем к концу XIX века сложилась обстановка, о которой можно написать, что «положительный дух», к вызволению и определению которого Конт имел большее, чем кто либо иной, отношение, стал «столь сильно смешиваться с мыслью вообще» — имеется в виду мышление эпохи, — что его уже почти и замечать перестали, «подобно тому, как не обращают внимание на тот воздух, которым дышат»². В различных, но равно красноречивых пропагандистских кружках исповедовалась контовская ортодоксия, иногда столь же суровая, как и марксистское правоверие. Если позитивизм вполне сохранил свой эзотерический характер, то это никак не уменьшило его силу, напротив, еще и сегодня это учение — предмет веры и напряженной ревности...

Позитивизм представляется нам одной из трех или четырех формул жизни, притязающих на удовлетворение всех нужд человечества. Позитивизм также и сверх того хотел бы предстать не «критиком» и разрушителем, но казаться «органическим»: таково главное значение, которое придается слову «позитивный», «положительный»³. Он также надеется заменить собой в Европе христианство, дабы увлечь мир на совершенно новые пути. Еще он, чтобы лучше обосновать свои начинания, намеревается сначала произвести революцию в области мышления: найти, как говорил Конт, некую «душевную связь», которая бы

обеспечила решительное «общественное сцепление». «Духовное переустройство Запада», «единственное возможное основание мирского возрождения» — такова первейшая из целей позитивизма⁴. Если понемногу подниматься на высоту, с которой можно обозревать великие духовные течения нашего века, то позитивизм покажется не столько противником марксистского и ницшеанского течений, сколько их союзником. Отличаясь методами, духом своим, соперничая с ними, позитивизм роднится с ними общностью существенной цели. Подобно им, позитивизм представляет собой одну из духовных форм, в которой современный человек ищет убежища от какой бы то ни было трансцендентности и избавления от того, что этим человеком воспринимается как невыносимое иго, — от веры в Бога. «Обнажить человека без следов Бога»: так г-н Анри Гуйе определил предприятие Огюста Конта⁵. Каков истинный смысл этого контовского атеизма, какой подход порождается им в отношении католической религии, какие именно переходы и перестановки придают в конечном счете положительному учению характер религиозной доктрины — все это мы и намереваемся теперь выяснить. Намерение ограниченное, за его пределами вынужденно остается ряд сторон контовского учения, но это должно нам позволить более выпукло выделить некоторые из наиболее важных и наиболее актуальных аспектов этой доктрины.

Глава первая

СМЫСЛ КОНТОВСКОГО АТЕИЗМА

ЗАКОН ТРЕХ СОСТОЯНИЙ

Всем французским бакалаврам ведом «закон трех состояний». Конту было двадцать четыре года, когда он сформулировал его впервые, а было это в 1822 году, сама же формула появилась в небольшой брошюре, которая много позже стала именоваться «фундаментальной брошюрой» и которая тогда называлась «Кратким описанием научных изысканий, потребных для переустройства общества»; «Описание...» вошло в томик работ, опубликованных учителем Конта, Сен-Симоном⁶. Название вскоре было уточнено, когда работа в ноябре 1825 года вышла в составе «Философских соображений о науках и ученых»⁷. «По самому естеству духа человеческого, — говорилось там, — всякая отрасль нашего знания по необходимости сопряжена с последовательным прохождением через три различные теоретические состояния: состояние богословское, или фиктивное; состояние метафизическое, или абстрактное; состояние научное, или позитивное». Человек, таким образом, должен «начинать с познания всякого рода явлений как находящихся под прямым влиянием сверхъестественных агентов, продолжениями коих они являются; затем он рассматривает эти явления в качестве порождений различных отвлеченных сил, которые присущи телам, но отличны от последних и имеют иную природу; наконец, он вынужден усмотреть в явлениях причастность к неизменным природным законам, которых может быть несколько и которые суть не что иное, как отношения, наблюдаемые в их развитии». Таковы три больших этапа человеческой эволюции, которые исторически открываются нам в развитии всякой естественной науки и которые в исследовании человеческой природы возникают пред нами а priori в качестве «неизбежных» и «необходимых», будь то с интеллектуальной, будь то с моральной и социальной точек зрения. Внутри первого этапа Конт различает три момента, которые начинают всякую историю религии: это фетишизм, политеизм и теизм. В метафизической стадии он усматривает не более чем некую промежуточную фазу, которая не имеет подлинно оригинального характера: дух здесь занимается фактами, пола-

гая за ними «идеи, которые уже в сущности не являются сверхъестественными, но которые еще не стали вполне естественными», к тому же «метафизические концепции извлекаются не более чем превращением первой стадии во вторую». Позднее он рассортировал феномены, начиная по порядку их смешанной сложности «с области теологии и метафизики, чтобы войти в область физики»; и тут наступила очередь последнего вида явлений — «моральных феноменов», которые в конце концов были соединены им в «социальной физике» (много позже Конт назовет ее социологией), эта «общественная физика» будет «столь же позитивной, сколь и любая иная наука, основанная на наблюдении», столь же естественно-научной, что и физика неба, земли, растений или животных. Таким образом, ученые вскоре овладеют «всей империей, которую постепенно теряет духовенство» и учредятся тогда в качестве «новой духовной власти»⁸.

Повторенные и разработанные в его дальнейших сочинениях, особенно в «Курсе положительной философии»⁹, положения этого закона «трех общих состояний человеческого духа и общества» образуют рамки, в которые Огюст Конт укладывал свое учение. Не то чтобы в доктрину не вносились постепенно серьезные изменения. Ему всегда будет присуща весьма сильная склонность к рассмотрению второго состояния в качестве состояния чисто критического, переходного, которое можно истолковывать пренебрежительно. Наоборот, он всегда подчеркивал роль фетишизма. Расставаясь в какой-то степени с рациональной точкой зрения, которая поначалу была для него чуть ли не единственно возможной, он все больше склоняется к точке зрения чувственной, чтобы изучить эволюцию человека, руководствуясь чувствами, особенно если речь идет о ценностных суждениях; намереваясь было «систематизировать умозрительное существование и деятельное существование», соответствующее умозрительному, он переходит затем к систематизации аффективной, эмоциональной жизни, признав ее при этом «воистину преобладающей во всем человеческом существовании составляющей», ибо она «непрерывно придает двум другим составляющим импульс и направление»¹⁰. Вновь обращаясь к религии, главным образом в чувствах, он при этом все более и более четко разделяет «религию» и «богословие»; не отрекаясь от закона, оставившего теологию в прошлом, он вновь обретает религию на свой собственный манер, исходя из того, что, как он считает, «история человечества может быть представлена в каком-то смысле в виде эволюции, которая движется от примитивной религии (фетишизма) к религии окончательной (позитивизму)»¹¹. Сам он дойдет, впрочем, до провозглашения необходимости своего рода четвертого состояния, в котором дух освободится от науки, «как он освободился от онтологии и теологии», так что научное состояние, то самое, которое еще не понято даже учеными, должно явиться «последним переходом к истинно положитель-

ному состоянию». Хотя, говорит он, «научный престиж и пережил теологическое и метафизическое иго, он все еще остается непригодным для руководства окончательным переустройством»¹². Но все эти уточнения нимало не мешают признать, что закон трех состояний оставался для Конта до конца «основополагающим законом умственного развития»¹³. На закате жизни он с удовлетворением констатировал, что его «тридцать лет трудов» «уже получили признание у всех настоящих мыслителей, находящихся на высоте этого века»¹⁴. Всегда он воюет за свои отцовские права, ревниво восклицая о «своем законе», о «своем великом законе», повествуя о том, как ему самому вдруг «открылось» после ночи напряженных размышлений то, что с тех пор обеспечило ему «мозговое единство» и полноту «философической гармонии»¹⁵.

При этом Конт рассказывает, как он заблуждался, цитируя предшествующие тексты. Однако следует признать, даже не упоминая о менее явственных предтечах, что Сен-Симон, как сообщает доктор Бурден, различал во всякой науке два сменяющих друг друга состояния, предположительное и положительное, и предсказывал, что мораль, политика и философия станут положительными науками; ему же затем в «Промышленной системе» довелось сказать о «промежуточном состоянии» между «чисто богословскими мыслями» и «положительными идеями»¹⁶. Следует также признать, что Тюрго в своем «Предисловии» к собственным «Речам о продвижении человеческого духа» ясно описал три фазы, через которые проходит ум человека, учреждая естествознание¹⁷. Поговаривают даже, что «сопрягая и соединяя закон Тюрго с концепциями Бурдена» и Сен-Симона, Конт в действительности не сумел внести ничего нового и что «если слово «контанство» и стало употребляться иногда в качестве синонима позитивизма, а затем даже выбилось в основополагающие термины, то не дает ли это права сказать, что Тюрго и Бурден были Колумбами системы, для которой роль Америго Веспуччи сыграл Огюст Конт?»¹⁸ Подобные выводы — это уже чересчур. Ведь выдвинутые Сен-Симоном положения так и остались всего лишь брошенными походя замечаниями; что же касается Тюрго, то, когда он впервые сформулировал закон трех состояний, он имел в виду только одну категорию феноменов, не помышляя о распространении его «на концепции нравственного и общественного порядка», тем более не рассчитывая когда-либо включить в рамки положительного состояния нашу умственную деятельность. На этом обоснованно настаивали, возражая Ренувье и Пийону, многие ученики Огюста Конта, доктор Одиффран, доктор Робине, Э. Семери¹⁹. Я бы им подарил простое и неоспоримое доказательство: Тюрго веровал в Бога. То, что делает Конта действительно оригинальным, это как раз именно обобщение, на котором он основывает свой позитивизм, и как методу, и как доктрину, обобщение, заключающееся в учреждении некоего обширного синтеза, сосредоточенного в простенькой формуле и

вместе с тем притязającego на роль философии «природы, истории и духа»²⁰.

Однако, добавили бы мы, преуспел ли он в этом? Если критика иногда и кажется слишком мелочной, пытаюсь поставить под сомнение самобытность Конта, то все же она вполне вправе ставить вопрос о сути, о смысле. Мы не утверждаем, что ум Конта, его дух, столь же быстро окрепший, сколь и скоро сформировавшийся, оставил вне поля зрения множество явлений, известных уже в то время, а факты эти могли бы заставить усомниться в строгости предложенного закона: сам он изъяснялся в обычной своей манере, с развязной наивностью²¹, что им были опущены «исследования многих подробностей»; он издевался над «ребяческим и неуместным выставлением напоказ бесплодной и плохо «переваренной» эрудиции, которая ныне склонна помешать изучению нашей социальной эволюции»²²... Замечают также, что действительность, которую Конт представил в виде ряда трех последовательно сменяющих друг друга состояний, скорее уж, может быть изображена «тремя сосуществующими модусами мысли», которым соответствуют три аспекта вещей; что прогресс состоит во все лучшем различении между этими тремя сторонами, которые поначалу воспринимаются в некоем беспорядочном единстве; если и стоит говорить, что физика (под каковой понимается любая наука) берет свое начало в теологическом существовании, то столь же верно утверждение, что теология начинается через физическое существование, а закон эволюции более не склонен устранять богословие, как и науку, но намерен «очистить» и то и другое, проводя между ними различие²³. Наконец, обобщение закона трех состояний, эта генерализация, в которой и состоит, главным образом, оригинальность Конта и которая в глазах его учеников, прославила его, нам представляется, напротив, существенным изъяном его мысли. Не то чтобы он делал свою мысль ущербной, пытаюсь наложить положительный метод на факты человеческого существования, чтобы из этого получилась некая социальная физика, но он виноват в стремлении низвести к этому все человеческое знание, все знание о человеке; иными словами, он хотел низвести человека до уровня, на котором он будет не более чем предметом социологии²⁴. Эмиль Дюркгейм находил подобную редукцию восхитительной: он славил победу, которую одержали Сен-Симон и Конт, выхватив ее из-под волн прибою «упрямого сопротивления» человеческого духа, не желавшего подчиняться науке на тех же условиях, что и прочие ее предметы, — эта победа избавила наконец от предрассудка, заставляющего нас «помещать себя вне вещей» и «добиваться какого-то места не во вселенной». Тем самым, утверждает он, не только было достигнуто «одно из важнейших завоеваний науки», но и «одно из таких завоеваний, которые в итоге устремляют дух в новом направлении. Думать научно — разве это не то же, что мыслить объективно, то

есть лишать наши идеи того, что было в них только и исключительно человеческим, чтобы придать им выражение, столь же адекватное, сколь и возможное для прочих вещей? Одним словом, нельзя ли превратить их в вещи человеческого разума?»²⁵ Здесь можно увидеть ту знаменитую формулу, которая намекает на «подчиненность предмету» с ее практическим выражением в «реализме», которым, как известно, грешили иные ученики Конта. Возможно ли дух свести к его объекту — вот так стоит вопрос. Или, скорее, тот факт, что дух мыслит предмет — и так объективно, как это только можно, — не является ли достаточным указанием на то, что есть что-то в духе такое, что превышает и всегда будет превосходить любой «объект», который мыслится? Речь не о том, получил ли Огюст Конт какое-то решение задачи, которую дух ставит перед самим собой, ведь он именно ради этого обратился к тому факту, который мыслился им объективно, и создал положительную науку насчет этого самого человеческого духа; дело в проблеме, которую он и не заметил²⁶.

Закон трех состояний в том, что он упорядочивал и как он позволял себя использовать, все-таки должен был иметь своей предпосылкой мощно организованный мозг, и Конт вправе считать это свое произведение поводом для гордости. Как бы то ни было, высокомерие его всегда было умеренным. Ибо, представляя «новую историческую философию», он не делал вид, что предлагает миру какую-то неслыханную систему. Этот закон лишь притязал на истолкование эры, в которую вступило человечество. Все его честолюбие ограничивалось написанием пространных трактатов о «развитии человека» и явственным представлением состояния, к которому привело это развитие²⁷ в перспективе подготовки будущего.

МОНОТЕИСТИЧЕСКИЙ ПЕРЕХОД

Эра положительного духа, таким образом, наступила: это факт, говорящий сам за себя своим существованием. Оставшемуся от прежних эпох приходится разве что как-то доживать. «Плачевное состояние затянувшегося младенчества, в котором еще чахнет социальная наука», само идет к концу, по крайней мере, в некоторых кругах мозговой элиты. Она не обречена — в качестве «рокового исключения» — на нерешительное прозябание в теологическо-метафизическом состоянии, в котором удерживают эту науку до сих пор. Близится день, когда во всем «богословие угаснет, по необходимости становясь физической»²⁸. Ведь на исходе средних веков на Западе произошел серьезный кризис человеческой истории. После того, как ее «положительный дух» принес за два столетия больше, чем удавалось осуществить на протяжении всей ее продолжительной предыдущей карьеры, более не оста-

ется возможностей для какого-то иного духовного единения, отличного от того, которое принесло с собой действительный всеобщий подъем»²⁹. И если уж мы собираемся затеять серьезное «общественное переустройство», то, чтобы уберечься от жуткого безвластия, в котором топила нас революция 1789 года, проводить подобную социальную реорганизацию следует «без какого бы то ни было богословского вмешательства». Конт не скупится на язвительность в отношении «ретроградной доктрины, которая в порядке воистину смехотворного предложения осмеливается сегодня освящать в качестве единственно возможного разрешения интеллектуальной анархии химерическое восстановление в обществе тех самых ветхих начал, неотвратимое дряхление которых первоначально и приносит ту самую анархию»³⁰. Сегодня, непрерывно провозглашает он, католичество «сгнило», всякое богословствование «опустошено»³¹, все, что там жило, истощилось, находится отныне в стадии «необратимого одряхления»: вот чего давно не воспринимают даже самые просвещенные истолкователи этого стиля мышления и за что те, кто надеется воскресить опору «ретроградной политики», обвиняются, несмотря на исповедуемые ими «тщетные нравственные притязания», в «лицемерии»³². Умы, которые в нашем столетии, веруя, отмечают какие-то знаки «богословского оживления», вносят лишь смуту: «ведь нет там никакой подлинной религиозной убежденности, а есть одно только распространение смехотворного и грубого макиавеллизма, исходящего из притязаний на какую-то неопределенную потребность общества в каком-то душевном порядке» и «чем сильнее это упорядоченное лицемерие распространяется, тем меньше в нем остается прочности»³³.

Так что не остается сомнений, что отныне «великое органическое служение», обеспечивавшееся некогда богословием, становится уделом положительной науки. Если же у нее и бывают иной раз какие-то расслабляющие деяния, то это потому, что она еще не вполне систематизирована. А так — дело решенное... Закладывая фундамент «социологии», собираясь упорядочить классификацию наук, Конт готовился увенчать здание»³⁴. Можно было, без всяких лишних слов, предсказывать решающие события, которые произойдут впоследствии. День свершения близок. «Во исполнение чаяний переходного поколения» произойдет церемония, которая «торжественно откроет эпоху решительного установления нового религиозного порядка», и он еще надеялся дожить до этого события, чтобы председательствовать во время свершения этого обряда³⁵. Он даже конкретизировал свои ожидания. «Я уверен, — писал он г-ну де Тулузу, — что, примерно, в 1860 году я буду проповедовать позитивизм в Соборе Парижской Богоматери в качестве единственной действительной и совершенной религии»³⁶. Письмо датировано «23 Архимеда 63», что в переводе на язык непосвященных значит — 22 апреля 1851 года! Таковы расчеты положительного духа...

Главнейшая склонность этого позитивного духа — «повсеместная замена относительным абсолютного»³⁷, чем можно было бы объяснить и оправдать предшествующие состояния. Известно, что, «все развивающееся самопроизвольно, по необходимости на какое-то время узаконивается»³⁸, а всякий этап человеческого продвижения играет необходимую роль, и его нельзя миновать или проскочить. Будучи далеким от подражания «непочтительности католицизма по отношению к своим греко-римским предтечам», позитивизм считает равно «фривольными» «упреки святого Августина политеистическим верованиям и обвинения Вольтера против католичества»³⁹. «Энциклопедисты прошлого века, удерживаемые метафизикой на чисто индивидуальных точках зрения и в то время неспособные прочувствовать историю, всерьез приписывали богословские верования неверующим законодателям, которые были вынуждены притворяться, чтобы господствовать». Это искусственное объяснение Конта зародило аналогичные идеи у многих мыслителей его столетия. Зная, что «все примиряется без уступок», позитивизм утверждает, что древние религии «были самопроизвольно возникшими учреждениями человечества в его младенчестве, чтобы создать воображаемые ориентиры, ибо преобладающая порода людей не могла обнаружить таковых в действительном порядке вещей»⁴⁰. К тому же подталкивала и более глубинная потребность. Если «человек повсеместно начинает с самого грубого Фетишизма», если он затем выдумывает всех своих богов, так это потому, что «без богословских начал наш разум так никогда бы и не сумел избавиться от своего первоначального оцепенения»; ему бы пришлось без конца кружить «в радикально порочном круге». Потому и первое из трех состояний оказывается «неизбежным во всех отношениях», хотя и «чисто временным и подготовительным»⁴¹.

Теоретически Конт рассуждает так же и по поводу следующего состояния, роль которого не менее важна для своего времени в обеспечении перехода к положительности. Но на деле Конт всегда отдает предпочтение первому состоянию из этой пары. Ибо роль второй фазы неблагоприятная, ее эпоха для человека весьма неблагоприятная. В то время как теологический дух на свой манер органичен, дух метафизический обнаруживает неспособность «когда бы то ни было хоть как-то упорядочить то, что ему, собственно, известно», будь то с точки зрения душевной или же с точки зрения более рациональной или социальной; он не более чем «непосредственно восприимчив к простой критической или разлагающей (отметим походя эту равнозначность двух эпитетов в языке Конта) активности... Радикально непоследовательный, этот дух двусмысленно сохраняет все основополагающие начала богословской системы, но все более и более лишает их того рвения и той твердости, которые необходимы для поддержания их действительного авторитета». Он лишен подлинного единства. Этот дух есть не что иное,

как «изменчивая смесь из двух порядков представления, которые ко-
ренным образом противны друг другу, причем вторая составляющая
этой смеси, по правде говоря, всего лишь простое отрицание первого
компонента, обходящееся без каких бы то ни было собственных и но-
вых догм»⁴². Итак, это лишь «нарисованная дверь». «Метафизика, в
сущности... только своего рода теология, постепенно расстраивающая-
ся из-за разлагающих упрощений». Если же она, несмотря ни на что,
все же помогает взлету цивилизации, то делает это она всегда только
«отрицательно», неким «переходным» образом, благоприятствуя разло-
жению предшествующего порядка. Однако в конце концов она сама
«окажется неминуемо на той ступени, на которой противопоставлено про-
длевать то младенческое состояние, коим поначалу можно было так
счастливо руководить», а продвижение, которое тогда все же проис-
ходит в действительности следует приписать сокровенному действию
нарождающейся позитивности".

Итак, если первое состояние духа оставалось «в течение длитель-
ного времени прогрессивным в совокупности человеческой эволюции»,
вызывая заслуживающую удивленного почтения творческую плодотвор-
ность, метафизика развивается, напротив, более паразитически и мо-
жет очень скоро превратиться в «самое опасное препятствие на пути
окончательного установления истинной философии»⁴⁴. «Всегда вдохно-
вляясь гордыней», она никогда не может «завершить иначе, как сомне-
нием»⁴⁵. В «Кратком описании предлагающихся изысканий...» 1822 года
Конт уже замечает в метафизике «оттенок богословия» с «ублюдочны-
ми чертами»; потом, никогда не доходя до отрицания ее необходимос-
ти, он все же говорит о ней как о зле, по преимуществу — зле,
которое само по себе не в силах соперничать с благом, и ему хочется
видеть во владычестве метафизики «своего рода хронический недуг
переходного возраста»⁴⁶, а «западный переход» под его пером очень уж
часто превращается в «обширное недомогание», в «западническую бо-
лезнь»⁴⁷.

В ряду этих различающихся меж собой фаз эволюции духа моно-
теизм оказывается лишь промежутком между теологическим и метафи-
зическим состояниями. С одной стороны, он не вносит сколь-нибудь
нового начала в религиозную стадию, «будучи лишь сокращенным и
сосредоточенным многобожием»; он, значит, сохраняет в едином обра-
зе, более упрощенном, все химеры теологии: «монотеистическая
концентрация»⁴⁸ не меняет ни природы божественности, ни характера
концепций, рождающихся в человеческом сознании; единственный бог
соткан пока из той ткани, что и боги политеизма, ему поручаются те
же функции; догма о провидении еще не что иное, как «предыдущая
догма судьбы, постепенно преображенная». Но, с другой стороны, это
преображение не могло состояться иначе, как «под встречным воздей-
ствием духа метафизики»⁴⁹, благодаря критической деятельности ко-

того возникает абстракция, чья отвлеченность все более нарастает. Вот почему появление единобожия опоздало. Оно «всегда предполагает длинный ряд философских размышлений, которые возникают разве только в какой-нибудь корпорации теоретиков»⁵⁰. Пример евреев или мусульман не должен вводить нас в заблуждение, ибо они являются в каком-то смысле исключениями, они еще «до достижения зрелости прошли через неудавшийся монотеизм, сумев до этого в достаточной степени выполнить социальные приуготовления, необходимые для обеспечения действенности подобной трансформации». В итоге «древнееврейская инициатива», если к ней присмотреться, тоже укладывается в законы общей эволюции. «Исключающее единобожие, коим отличалась иудейская теократия», оказывается еще одним нормальным случаем «концентрации политеизма»⁵¹, если считать это возможным результатом «монотеистической колонизации», осуществленной жреческой кастой Египта, «душевное развитие» которой намного опережало уровень «нижнего населения», среди которого и было утверждено «столь зрелое учреждение»⁵². Раз уж и такая «странная аномалия» оказалась, таким образом, вполне понятной, то можно считать, что единобожие образует по преимуществу состояние переходаГ^пue^ть уже и запоздалого⁵³.

Этот переходной этап, сам по себе не представляющий какого-то особого интереса, фактически «существенно свойствен Западу»⁵⁴. Если где-то в другом месте удавалось миновать это состояние, то там можно видеть все выгоды подобного обхода. Таков случай китайской цивилизации, которая систематизировала примитивный фетишизм, вместо того, чтобы приспособливаться к внешнему политеизму, и «так никогда и не принимала монотеизма»⁵⁵. Таковы, кроме того, случаи многочисленных народов, которые еще пока находятся в двух первых фазах теологизма. Следует ради их блага установить «защитную преграду», запретить «возмутительные миссии, в которых единобожие, угасающее в своем очаге, пытается повсеместно преобладать» над местными культами. Вскоре другие миссионеры будут посланы Великим Жрецом человечности, и они напрямую, «кратко» введут фетишистов и политеистов в положительное состояние: спасая тем самым навеки от монотеистического перехода — этой западной болезни⁵⁶.

В «Курсе положительной философии» Конт выступает апологетом политеизма. Эта религиозная система, «сегодня не очень понятная», выказывала сначала «выдающиеся интеллектуальные свойства»: практика гаруспиков* способствовала развитию анатомии, астрологи постепенно превращались в астрономов, так что научный прогресс был плодом суеверия. Более того, многобожие «спонтанно приобщило эстетические навыки к вспомогательному, но все-таки прямому участию в

* гадание по внутренностям животных

основополагающих богословских действиях», так что эстетика достигла такой значимости и такого высокого достоинства, которые так и не были вновь обретены им впоследствии. В древних религиях «ярко национального характера» примитивная нарочитая привязанность к почве возвысилась до «самого глубокого и самого энергичного патриотизма». Наконец, «в высочайшей однородности и самой близкой связности его различных существенных начал» политеизм «самопроизвольно стремился и сумел сформировать людей, более содержательных и куда более совершенных, чем те, что сформировались позднее, когда духовное состояние человечества сделалось менее единообразным и не столь чисто теологическим, еще не став пока достаточно позитивным»⁵⁷. В последующих трудах: «Позитивистский катехизис», «Система положительной политики», «Субъективный синтез» — все больше внимания уделяется фетишизму. Не проводя явно различий между тремя состояниями, Конт тем временем характеризует фетишизм как нечто вроде пространной «преамбулы» к человеческой истории, первый идиллический век, в отличие от собственно теологической эры. Фетишизм еще не ведал «бредней, присущих богословию». Еще лучше политеизма он подготавливает науки и порождает прекрасные искусства. Как же не увидеть в нем систему, «которую мы усваиваем непосредственно, всем своим существом, вплоть до самых глубинных своих уровней, как в высшей степени отвечающую нашему поэтическому, музыкальному и художественному взлету»? Эта «эстетическая наклонность» шла в паре с восхитительной «философской мощью»: все человеческие мысли были тогда соединены в великой идее, «сильно прикрытой впоследствии божественными прихотями», суть которой — представление о «необходимом подчинении человека миру», и эта великая идея превратилась религиозным порядком во «вселенское почитание». Не при фетишизме ли, наконец, стали мы «семьей и даже наброском града»?

Такие похвалы нас не должны удивлять: раз уж сущность фетишизма состоит, согласно Конту, в преобладании чувства над всеми прочими человеческими способностями и навыками, следует ожидать все более благоприятных суждений о нем от философа, который все более и более превозносит чувство. Конт, тем самым, провозглашает «глубокую близость позитивизма фетишизму». Не предлагается ли этими «двумя предельными синтезами» «равнозначная субъективность в качестве необходимого условия всякой всеобщей связи»? Эта «трогательная логика, куда «более мудрая, чем наша академически иссушенная» — не предвестие ли новой логики, которая призовет нас к «субъективному синтезу»? Полный фатализм первых людей — уповал ли он на что-нибудь иное, кроме как на свою «положительную систематизацию, чтобы послужить основанием для наших обычных размышлений»? Закон трех состояний, поначалу рисовавший схему прямолинейного прогресса, подвергается, таким образом, если судить по его писани-

ям, определенным видоизменениям. Развитие завершилось, чтобы приобрести в глазах Конта вид круга. Возвращение к старинным представлениям, к древним грезам: *prima novissima**. «Прямое сближение между двумя нашими предельными режимами» повелевается, как кажется Конту, «истинной философией истории, единство концепции в которой невозможно без подобной сообразности». «Окончательный порядок положительной религии» должен состоять «в систематизации того, чем инстинктивно пользовалось наше раннее детство». «Фетишность» — это спонтанная позитивность, подобно тому, как позитивность будет рефлексированной фетишностью. Первая должна быть «инкорпорирована» во вторую, и это «слияние» должно быть столь полным, чтобы распространиться даже «вплоть до математической области»... Первый момент эволюции духа — тот, что из всех «фиктивных» режимов духа может считаться «действительно неминуемым», является также единственным, который следует полностью усвоить (не считая одного аспекта — его мы уточним чуть ниже) в режиме, решающем и окончательном. Само собой, можно также вообразить, что человечеству следует «без какого бы то ни было промежутка» и в простом броске рефлексивной углубленности перейти «от своего примитивного состояния к своему окончательному состоянию, избегая всех опасностей, интеллектуальных и моральных, свойственных теологическому переходу, сменяемому метафизической анархией». Наверное, уповать на это не приходится; на деле «самобытное развитие... всегда должно осуществляться эмпирически». Тем не менее, остается правдой, что «наша зрелость, оказывается, ведет к посвящению себя основополагающим намерениям нашего младенчества и к разработке их при преодолении препятствий, происходящих из абсолютного характера примитивных концепций»⁵⁸.

Столь великодушен положительный дух по отношению к своим преходящим условиям! Но монотеизму нечего рассчитывать на его благосклонность. Ведь единобожие более всего зависит от «тех метафизических флюидов», от которых взялся избавить нас позитивизм⁵⁹. Тут воображение, что было присуще эпохе творения богов, изъедено критикой, которую не сменил положительный разум. С точки зрения нравственного воспитания, монотеизм в своем «бахвальстве» «презирает оба предыдущих религиозных стиля и провозглашает свое превосходство», будучи «во всех отношениях самым испорченным из тройки в том, что касается исполнения своего предназначения». Это с единобожия «по-настоящему начинается прямой и все возрастающий упадок религиозного духа»⁶⁰, что ощущается в учении о чудесах⁶¹; именно в монотеизме достиг своей вершины «богословский произвол». И еще в нем же четко выявилась «вымышленная природа временной религии»⁶².

* первая новейшая (*лат.*)

И именно из-за него развились «первые зародыши метафизической анархии»⁶³, ибо он благоприятствует самому опасному фанатизму»⁶⁴. Он приносит с собой «онтологию», не способную ни к чему, кроме «всеобщего расстройтва без какого бы то ни было созидания», поскольку она поддерживает «зловещее единство» теологии за счет внесения «необходимых исправлений» в последнюю⁶⁵. Пока теологизм еще политеистичен, он остается хотя бы совместимым с двумя существенными качествами человека: «естественным предвидением» и «сочувственными инстинктами»; но в монотеистической форме он заявляет о своей противоположности как одному, так и второму из этих атрибутов: так что, если видеть в положительном состоянии восстановление «нормального состояния, прерванного во время западного перехода, или, скорее, в его последней фазе»⁶⁶, то тогда возвращение к этому нормальному состоянию предполагает преодоление именно монотеизма.

ПО ТУ СТОРОНУ АТЕИЗМА

Итак, положительный дух «отныне движется к своей систематизированной зрелости», и это именно в нем «безвозвратно проходит» самонадеянная «претензия на абсолютную логическую связность». Однако нам следует хорошо разобраться, в чем она, в сущности, заключается. Посему, противопоставив прежде всего теологическое состояние состоянию метафизическому, с которым более всего связан монотеизм, мы теперь оказываемся перед необходимостью дать им общую характеристику. В том или другом из этих первичных состояний человеческий разум, младенческий или юношеский, ищет причины вещей; он всегда в поиске некоего абсолюта, личного существа или отвлеченного начала, в котором можно было бы увидеть причину того, что происходит в нашем мире. «В своем первом взлете, по необходимости богословском, все наши умозрения выказывают... некую характерную предрасположенность к совсем не разрешимым вопросам», и если метафизическое состояние и приносит перемены в порядке ответов, то подобная же перемена в порядке поставленных вопросов так и не приходит. Напротив, в положительном состоянии «наш разум, постепенно эмансипировавшись», совсем не занимается всеми этими «почему?», смехотворными и напрасными; он более не вопрошает о причинах явлений, но работает над определением законов, в силу которых эти феномены происходят. Он подвергает себя, как сказал бы г-н Леон Брюсшвик, «лечебному голоданию». Дойдя «до окончательного состояния разумной положительности», дух человека отказывается... от всех абсолютных исканий»⁶⁷. Если верно, что духовное продвижение состоит прежде всего в обновлении задач, которые ставит себе дух, а не в изменении или

совершенствовании первоначально намеченных решений⁶⁸, то, конечно, никакое иное обновление не сравнимо с этим...

Все это наводит на мысль, что Конт оставался агностиком. Говорят об этом, произнося уклончивую и двусмысленную формулу о «методичном небрежении причинами», которое характерно для позитивизма. Другие толкователи твердят, что контовская мысль утвердилась в относительном, как отказе от надежды найти причину, осознав свою неспособность разрешиться абсолютом⁶⁹. Разделив «положительное знание» и «веру»⁷⁰, эта мысль ограничила себя земным горизонтом, не заботясь о том, что может быть по ту сторону его. Отказавшись от наиболее возвышенных умозрений, она удовлетворилась более скромным положением и занялась более непосредственными вещами. По этим же самым причинам, которые у Конта обернулись впоследствии диалектикой, скорее, исторической, чем метафизической, Конт сказал бы, что проблема Бога неразрешима⁷¹. Без сомнения, он добился бы большей жизненности своей партии, обратив все ее живые силы в сторону «положительного» обустройства мира сего, ибо чем он сильно отличается от Канта, так это тем, что Кант пытался найти вновь веру, тогда как Конту пришлось оставить попытки избавиться от разума. Тем не менее, агностицизм не атеизм. «Агностицизм равно оценивает как невозможные доказательства и бытия Божия, и того, что Бог не существует, ему верится, что запрещено какое бы то ни было решение вопроса о началах, концах и целях человека и мира». Строго говоря, он не безбожен, поскольку не отрицает формально Бога. Для него Бог лишь непознаваем. Так и с позитивизмом: в чем суть причины явлений, какова их предельная причина? «Ничего не известно, и не известно, будет ли что-либо когда-либо известно... Он ни деист, ни безбожник, он невежда»; и он провозглашает свое незнание⁷². Более того, иногда добавляют, что такая позиция бывает выгодна, выказывая «плодотворность при благоприятных обстоятельствах»: ведь ловкий апологет, выдвигая доводы на основе предпосылок, которыми его снабдил позитивизм, сможет утверждать, что эта философия относительного «подразумевает по необходимости некое утверждение абсолюта».

Такова «утилизация позитивизма», каковой занялся Брюнетье, имея сорок лет «на путях веры»⁷³. Незаконно, конечно, продолжать некую мысль и обнародовать ее, не считаясь с автором: то, что в ней подразумевается, что из нее необходимо следует. Такое, например, часто проделывают с Марксом — против Маркса, — и изучают его тексты в связи с концом истории и примирением человека со всем сущим. Хотя, когда какая-то мысль эксплуатируется, с самого начала ясно, что ее можно обратить против нее самой же. Вот, желая показать, что такое «контовская теория Непознаваемого», Брюнетье обязательно должен сообщить, что сам Конт, мол, «ничего ясно не сформулировал»; пришлось излагать суть по Герберту Спенсеру, которо-

му, говорит Брюнетье, и надо вернуть «честь первенства». На самом деле Спенсер никогда не собирался играть роль простого интерпретатора Конта, и теория его совсем не такая, чтобы ее искать у последнего. И все там очень «ясно сформулировано».

Конт, это верно, не любил, когда к нему относились как к безбожнику. Он как-то писал Стюарту Миллю: «Подобная квалификация не может быть отнесена к нам уже просто в силу несоответствия строгому смыслу этимологии... ведь у нас по правде мало общего с теми, кто таким образом заявляет о своем неверии в Бога. И мы далеки от того, чтобы как-то и сколь-либо разделять их тщетные метафизические мечтания о происхождении мира и человека, и еще более их зауженные и опасные поползновения систематизировать нравственность». Атеизм не что иное, как «просто временный негативизм», и «достоверный систематический позитивизм» отделяет себя от него «коренным образом», так что между тем и другим существует «чисто отрицательное совпадение»⁷⁴. Но, насколько можно судить, если Конт и не исповедовал рядового безбожия, возражая против него отвлеченно, что, мол, нет вопроса о Боге, то из этого вовсе не следует, что он на этом и останавливался, желая остаться на агностической позиции: он хотел шагнуть по ту сторону атеизма. Он желал превзойти, миновать атеизм. Его историческая диалектика наносит «последний удар по теологизму». Более непреклонная, чем любая иная, эта диалектика полагает, что «теология и метафизика не могут быть подавлены окончательно иначе, чем реальным сцеплением исторических фактов»⁷⁵. Она устраняет Бога, вместе с тем объясняя, какому заблуждению обязано это верование и какую роль оно временно играет. Она объясняет «рождение и смерть богов»⁷⁶, не забывая и последнего из них. Еще проще она являет состояние духа, окончательное состояние, в котором вере нет места. «Никому, — говорил он, — наверняка никогда не удалось бы логически опровергнуть существование Аполлона, Минервы и т.д., ни каких-нибудь восточных фей или всяких поэтических вымыслов; но ничто не удерживает человеческий дух от неизбежного отказа от древних догм, когда они уже более не соответствуют совокупности реальных обстоятельств»⁷⁷. Да, позитивизм еще не утверждает и не отрицает существования Бога; но это потому как раз, что он уходит от «необсуждаемых предположений», которые «не допускают ни отрицания, ни подтверждения», будучи не только «неприступными», но и «лишенными смысла». Можно ведь, как сказали бы старые буддисты, задаваться вопросом, длинны или коротки волосы у черепахи. Так обнаруживается «со всей очевидностью» глубокая бесполезность не только какого бы то ни было решения, но и всей проблемы, с которой возится теологический дух⁷⁸. И потому в этой сдержанной, отказывающейся отрицать, позитивистской позиции содержится лишь уступка — как о том всегда напоминает нам Конт — всему тому «кажущемуся»,

что «оказалось в сущности отмененным» благодаря объяснению, которое он сам же нам предложил: «Повсеместно истинно позитивистское... состоит в разрыве» с бытующим верованием в какое-либо божество. Это верование «неуместно на теперешнем Западе, который, согласно основополагающему закону человеческого развития, должен теперь преодолеть теологическое состояние, отныне несовместимое с окончательным построением вселенской всеобщей религии»⁷⁹. Наша душевная активность найдет «лучшую пищу».

Здесь опять появляется неявное сопоставление с Кантом. Но если уж искать аналогии позитивизму, то их надо искать, скорее, у Фейербаха, который намеревался все это продумать⁸⁰. И еще у Ницше и Хайдеггера...

Что Конт не уклонялся от безбожия, но желал преодолеть, перерасти атеизм, как позицию еще слишком робкую, еще недостаточно перекрывающую все пути к отступлению, так об этом он говорил *сажЖ* примеру, ему думается, что атеисты XVIII века сослужили великую службу, но совсем не достаточно воспроизводить их аргументацию или задерживаться на их отрицании. На одной из страниц, где он обо всем этом толкует, доходит до недоразумения, которое мы хотели бы рассеять, — дело такое ясное и такое точное и вместе с тем такое важное, что стоит привести большую цитату. Она из «Речей о совокупности позитивизма», составленных Контом в пору полной своей зрелости, — это своего рода звено, связующее две его «карьер», две «несущие» конструкции позитивизма: труд вышел, когда он уже успел подвести основания под свою религию, в 1851 году, т.е. незадолго до публикации его «Системы положительной политики». Можно в определенном смысле усмотреть в этой работе попытку отделить собственную точку зрения от точки зрения атеизма:

«Полная эмансипация от теологии должна сегодня представлять собой некую неизбежную подготовку к вполне положительному состоянию. Но подобная предварительная позиция зачастую сопряжена с тем, что поверхностные наблюдатели *явно путают окончательный* порядок с некоей чисто отрицательной установкой, каковая являла собой, по крайней мере в прошлом столетии, подлинно прогрессивную по своему характеру ситуацию, но которая ныне вырождается, становясь там, где она приобретает пагубное постоянство, существенным препятствием для вполне правильного как общественного, так и душевного переустройства. Поскольку я, расставшись с круговой порукой — будь то догматической, будь то исторической, давно пришел к истинному позитивизму и тому, что можно назвать атеизмом, мне надлежит здесь ввиду такого ложного рода оценок еще раз привести какие-то обобщающие и проясняющие, но во всяком случае, прямые уточнения.

Даже в своем интеллектуальном аспекте атеизм — не более чем недостаточное и неудовлетворительное освобождение; он склонен продолжать в бесконечность метафизическое состояние с его непрерывным преследованием решений теоретических проблем, вместо того, чтобы порвать, как с абсолютно тщетными, со всякими исканиями недоступного. Достоверный положительный дух состоит прежде всего в замене постоянным и повсеместным изучением неизменных законов тщетные изыскания причин, первичных или окончательных, одним словом, он определяется вопросами "что?" и "как?", а не "почему?". Таким образом, положительный дух несовместим со всеми этими мучительными мечтаниями туманного безбожия насчет образования вселенной, происхождения животных и т.п. Поскольку этот атеизм настаивает на разрешении вопросов, характерных для нашего младенчества, он остается слишком мало содержательным и слишком плохо обоснованным, чтобы отбросить наивность, присущую нашему воображению, которая единственно в итоге и отвечает его природе... Упорствующие безбожники, таким образом, могут считаться самыми непоследовательными богословами, поскольку первых занимают те же вопросы, что и вторых, и теми, и другими отвергается единственный в своем роде приемлемый метод»⁸¹.

Классический атеизм виновен среди прочего в том, что он — чисто отрицательная система. Этот ярлык как бы означает, что безбожие — низшее состояние по сравнению с «отсталыми верованиями», так как оно не в силах «удовлетворить все общественные и нравственные потребности», кои некогда были предметом попечения этих верований. Значит, атеизм рискует не удержаться на захваченном престоле. Наряду с прочим, атеизм вместе с деизмом образуют собой две разновидности одного и того же рода, будучи сходными меж собой как в добродетелях, так и в пороках. Представители и одного, и другого равно могут быть описаны одними и теми же словами: «когда надо строить, особенно явственной становится глубокая бесполезность всех этих школ, что ограничиваются непрерывным протестом против теократических учреждений, признавая тем не менее фундаментальные принципы последних». Конт усматривал также в классическом атеизме проявление той самой «умозрительной гордыни», которую он тогда так ненавидел и все более сурово преследовал; он увидел крайности того духа метафизики, который был уже уничтожен в теизме и который противился позитивистскому «возрождению» во имя «притязаний на царство духа». Но все эти упреки имеют своим источником самую главную, основополагающую печаль: атеизм не заходит достаточно далеко, он не выкорчевывает зло с корнем. Сохраняя вместе с терминологией проблемы Бога, навыки мышления и манеру рассуждения верующих, он обрекает себя на ответные удары. Опыт, впрочем, пока-

зывает, что безбожие не особенно преуспевает, не считая ряда исключений, в обретении своего чистого состояния. «Куда чаще его можно характеризовать в качестве некоего пантеистического состояния, которое, по сути, есть не что иное, как некий назидательный откат в направлении бессодержательного и отвлеченного фетишизма, по ходу которого могут возродиться в новых личинах все теологические фазы». Он никогда не уставал повторять: атеисты и пантеисты, пародируя положительность, являются, в сущности, последними представителями теологического духа. «Став, без какого бы то ни было общественно оправдания, наиболее безотчетными пропагандистами причинного порядка, они продолжают поиски абсолюта, всячески устраняя единственно приемлемое решение»⁸².

«Великая западная революция», пророк и открыватель которой — Огюст Конт, не попадает в такие ловушки. Она преодолевает атеизм, чтобы тем вернее ликвидировать теизм. Она сводит к ничейному результату борьбу «ретроградных верований и анархических догм». Изгнав все «метафизические абстракции» вслед за всеми «теологическими фикциями»⁸³, она провозглашает и в то же время осуществляет «необратимое уничтожение царства Божия»⁸⁴. Это царство было всего только «регентством», опекой во время «затянувшегося отрочества человечества». Теперь, когда человечество повзрослело, единственный «абсолютный принцип», блистающий воистину во всем своем сиянии, это — «все относительно». Этот принцип навсегда устраняет все ложные вопросы, в то же время делая понятным, почему они некогда были поставлены. Сознание безбожника испытывает тогда новые потрясения: если по поводу абсолюта, отрицание которого и составляет это сознание, остается беспокойство, внушенное вопросом, который с самого начала был неосторожно принят к рассмотрению, то позитивизм окончательно справляется с этой работой. Благодаря ему, «Бог удалился, не оставив вопроса»⁸⁵.

БОГ, ИСКЛЮЧЕННЫЙ И ЗАМЕЩЕННЫЙ

Вынесенная в заглавие констатация — не просто утверждение, вытекающее из роковой эволюции духа в истории. Мы могли в достаточной мере убедиться, что Огюст Конт не отказывает себе в вынесении ценностных суждений. Если он и не «безбожник» в наиболее расхожем значении слова, то во всяком случае, он решительный «антитеист», как Фейербах, каким стал Ницше. И вполне прав тот английский автор, который озаглавил словосочетанием «Антитеистические теории» свое сочинение: он показывает доктрины неверия, исповедующиеся в его стране, увязывая их с основателем позитивизма, хотя бы по их происхождению⁸⁶. Позитивизм не рождается только из неудовлет-

воренности «низшими формами объяснения». Закон трех состояний был не более чем интеллектуальной оболочкой некоего более глубокого по смыслу духовного выбора — решимости обойти Бога, обойтись без Бога. Речь не идет, разумеется, о каком бы то ни было внушении подозрительности по отношению к искренности Конта; там все целостно, искренность эта явственна, но есть в ней, в этой тяжеловесной и уверенной в себе честности, то, что можно было бы приписать из ряда вон выходящей озабоченности одной мыслью, которую дух упрощенчества так часто может довести до искажений и из-за чего «положительные» потуги так часто оборачиваются провалом. «Человек воистину высший, — как-то писал он, — никогда не смог бы осуществить сколь-либо великое деяние, не преодолев прежде внутренне самого себя»⁸⁷. Ни к кому так не подходят эти слова, как к самому Конту. Все происходящее происходит по эту сторону сознания. И никакими уловками было поколебать эту систему, более последовательную, чем это возможно. Впрочем, более даже, чем служанкой личного выбора, мысль Огюста Конта была орудием воли определенной эпохи. К тому же ставки, так сказать, были сделаны заранее. Расставаясь, в тринадцать лет, со «всеми сверхъестественными верованиями, не исключая самых основополагающих и наиболее всеобщих», юный лицеист из Монпелье не следовал выводам из «социологических законов», которые, как говорил он, еще предстояло ему открыть в двадцатичетырехлетнем возрасте. «По мере того, как я разрабатывал положительную догматику, — говорит он, — для меня все более становилось невозможным возвращение к сверхъестественным верованиям»⁸⁸. Охотно верится. Но представляется не менее очевидным и то, что верно и обратное, в том смысле, что по ходу созидания контовской «Трилогии», некий, внешний относительно него, инстинкт руководит всем сооружением огромного здания.

Доходило и до явных проявлений этого инстинкта. Вот, для примера, Конт перед лицом революционных культов, которые как будто должны были бы живо увлечь юное воображение. Почему же он осуждает культ высшего Существа? За что он обзывает его «Теофилантропией»? Почему он, напротив, видит в культе Разума некое предвестие, пусть и очень неудачное, позитивизма? Вроде бы, последнее, как и первое, — из одной и той же «метафизики»; да к тому же, второй культ можно бы вполне законно счесть уклонением от культа Человечества. Но критерий не в этом: «Некий разрыв отделяет секты, сохраняющие монотеистического идола, от тех, кто его изгоняет»⁸⁹.

«Противоречивый синтез», «тщетное единство», произведение «чистых болтунов» и плод их «умственного убожества» — Конт не за-

* богочеловеколюбие (греч.), т.е. «благотворительность в отношении Бога» или «подачка Богу».

держивается на этих пренебрежительных замечаниях в адрес монотеизма. Он видит в нем лишь «монотеистические софизмы», которые «мешают разработке окончательного единства из-за напрасных поисков объективной универсальности». Представление о Боге не кажется ему чем-то пустым и бессвязным⁹⁰: вера в Бога представляется ему злосчастной. Она заставляет человека, считает Конт, отдавать должное существу, которое, если оно существует, опускается до «ребяческого тщеславия»⁹¹. Куда сильнее политеизма, она увлекается той страстью к абсолюту, которая прямо противоположна положительному духу, и это создает для рассудка очень нездоровый климат. Она повсеместно порождает непонимание и фанатизм. «Монотеистические привычки» слепы, и они в истоке всякой неправды⁹². Они поощряют как откат назад, так и безвластие⁹³. Все эти претензии мы вновь находим, когда речь заходит о христианстве. Из-за них становится понятнее та «суровая необходимость манкировать Богом», о которой говорил совсем недавно один из ярчайших учеников Конта⁹⁴, — Шарль Жюндзий*. В своих многочисленных строчках — прозы и стихов — этот юный поляк сумел выразить суровую и строгую силу позитивистской доктрины, преподаваемой нам его учителем. Тем самым довольно удачно был проявлен дух, положенный в основание позитивизма, которым вдохновляются вслед за его основателем важнейшие представители этого учения. Конт относился к нему как к сыну; после того, как Жюндзий безвременно умер в 1855 году, Конт почтил его память длинной тирадой в предисловии к своему «Субъективному синтезу». Но прежде, чем Жюндзий был принят в лоно «Позитивистского общества», ему пришлось дожидаться пока наконец завершится его «теологическая эмансипация», а чтобы испытательный срок был достойным образом увенчан, Конт поручил ему сделать работу о Дидро⁹⁵. Дидро многократно и разнообразно чествуется как «великий Дидро», коему присуща «энергичная мудрость»; предполагалось, что Дидро в позитивистском культе наградят титулом предтечи⁹⁶. Как Маркс, а потом Ленин, Конт видел в пропедевтической роли энциклопедистского атеизма нечто спасительное.

Но раз уж Бог изгнан, то, чтобы Он не вернулся, Его надо, не мешкая, чем-то заменить. Затягивание «междучарствия» могло бы оказаться пагубным. Ибо «то несокрушимо, что возмещается». Конт заимствовал этот афоризм из одной речи Принца-президента** и неустанно употреблял его в отношении своего предмета⁹¹. «Согласно этой максиме, столь же хорошо сказанной, сколь она была хорошо задумана, необходимо заменить католицизм некоей достоверной религией, чтобы не мучаться продолжающимся в бесконечность гнусным зрелищем низ-

* Charles Jundzill — по-польски, видимо, Кароль Юндзилл.

** Наполеон III, президент Французской Республики в 1848-1852 гг.

менной дряхлости католичества»⁹⁸. Тут вот как раз представляется случай увидеть одну из слабостей безбожия, которое в своем чисто критическом подходе оставляет неудовлетворенными потребности веры в Бога. Самая органичная доктрина — позитивизм, наоборот, дает «впервые полное удовлетворение всем склонностям, свойственным человеку»⁹⁹. Прежде всего она дает нам объект почитания, что коренится в самом сердце нашего естества. Она собирает «наши чувства, наши мысли и наши поступки вокруг человечества», «единственно истинно великого Существа, необходимыми членами коего мы заведомо являемся»¹⁰⁰. Таким образом, усилиями позитивизма «Бог решительно заменяется Человечеством», а если этот новый культ нельзя по-настоящему систематизировать пока Бог не устранен, то и такое устранение будет вполне обеспечено благодаря указанной систематизации¹⁰¹. Придет день, и в Соборе Парижской Богоматери, превращенном в «великий Храм Запада», «статуя Человечества займет нынешний пьедестал Бога»¹⁰² — того Бога, Который, потерпев поражение, станет «скамеечкой для ног» этой новой статуи... Позитивизм, в сущности, «религия Человечности»¹⁰³. Вот божество, настоящее «Великое Существо» воистину промыслительное, «новое верховное Существо»¹⁰⁴, которое заставит человека забыть об абсолютном Боге; и о Том, Который Авраамов, и о Том, что от метафизики, — и не только «превзойти» или «обойти», но и прогнать Его.

На одном из своих чтений 1851 года Конт не побоялся грубо противопоставить «рабам Божиим» «служителей Человечества». «Во имя минувшего и грядущего, — заявил он, — все те, кому единственно под силу организация истинного Провидения» будут вынуждены обязательно и повсеместно устранить прочих, оказавшихся на другой стороне, «как смутьянов и ретроградов»¹⁰⁵. Два года спустя он повторил этот призыв в своем «Позитивистском катехизисе», добавив, что это далеко не все, что потребуется для психической эволюции, чтобы смогла родиться последняя из религий. Некоторые ученики из Англии были ошарашены. Наставник вынужден был объясниться перед непонятливыми. 6 Биша 65 (8 декабря 1853 года) Конт писал Генри Десятому Хаттону:

Противоположение титулу служителей Человечества наименования рабов Божиих имело в тот раз назначением своим решительное противопоставление истинных позитивистов всяческому богословствующим соответственно основоположениям учений, коих придерживаются одни против других. Относительное Существо, коему посвятили себя первые, обладает лишь ограниченной властью (хотя эта власть всегда выше наших сил, личных или коллективных); они руководствуются в побуждениях своих вполне постижимыми и приемлемыми законами. Напротив, вторые поклоняются Существо абсолютному, власть Которого беспредельна, и их воления остаются по необходимости произвольными. Будь они по-настоящему последовательными, они бы при-

знавали себя воистину рабами, подчиняющимися прихотям какой-то непостижимой силы. Позитивизм один в силах систематически освободить нас, то есть подчинить нас неизменным и постижимым законам, что освобождает от всякого личного владычества и подчинения. Таков контраст, характеризующий выражения, послужившие мне, чтобы отнестись к одной и другой партиям...¹⁰⁶

Как видно из этого объяснения, Конт не очень-то собирался пойти на попятную, а спустя год, завершая свою «Систему положительной полигики», он вновь «непреклонно» изгоняет былых управителей своего града, да еще как бы огульно, особенно не разбираясь, «как тех, кто сразу и отсталые, и мятежники», так и всех «католиков, протестантов и деистов», короче, «всяких разных рабов Божиих»¹⁰⁷. Что же касается самой идеи религии, которая подразумевает связь*, то предписание веровать в какое-то абсолютное Существо разрывает натуральные, естественные привязанности человека. Вот почему «тогда как протестанты и деисты всегда нападают на религию во имя Божие, мы должны, наоборот, окончательно убрать Бога во имя религии»¹⁰⁸ — во имя той религии, что обретает полноту в его концепции — в культе Человечества.

Конечно, Человечество, которому предлагает поклоняться Конт, не совсем точно совпадает с Человечеством Фейербаха. «Великое Существо», этот «огромный организм»¹⁰⁹, понятно, образуется из существ, каковыми являемся мы, и, конечно, включает в себя индивидуумов всех поколений, но он никого не удерживает в своем лоне. Это лишь «непрерывно продолжающаяся совокупность конвергирующих существ»¹¹⁰. Преступники из этого организма исключаются, даже если они слыли великими людьми: таковы, например, были Нерон, Робеспьер, Бонапарт, «все те, кто нарушал гармонию между людьми»¹¹¹, равно и «паразиты», простые «производители копоти», «которые не передали потомкам ничего равнозначного хотя бы в какой-то степени, тому, что было получено ими от предшественников». Включены только те, кто проявил способность к «усвоению», то есть «причастны» к «совокупности людей, которые сотрудничают в великом деле человечества, которые продолжены в нас, которых мы продолжаем, всех тех, несомненными должниками коих мы являемся»¹¹². Концепция, может быть, и не столь аристократичная, какой она станет у того или другого из позднейших последователей, и к тому же, пожалуй, не такая пространная и не столь «человечная», зато куда более нарочито религиозная, чем у Фейербаха. Отечество и «западность» занимают какое-то второе, промежуточное место, чего у германского философа не было¹¹³. Но и там, и тут Человечество играет ту же самую роль по отношению к «старому Богу»: «В нем, — говорит Огюст Конт, — мы

* лат. «религио» — прикрепляю, привязываю.

живем, движемся и существуем*»; оно «средоточие наших пристрастий». Отдавшие ему сердца уже не вернутся к прежнему рабскому состоянию (Фейербах сказал бы на своем гегелевском наречии: к древнему отчуждению). Они навсегда обретают «истинную религию».

В 1847 году Конт устраивает ряд конференций, послуживших основанием для труда «Речи о совокупности позитивизма». Вспоминая именно эти конференции, один из слушателей, доктор Робине, спустя много лет, писал: «В те благословенные часы, когда провозглашались столь величественные судьбы, мы ощутили дыхание Человечества, мы предстали пред его действительностью, встретились с его величием, мы простерлись пред ним ниц, и святой восторг явленной веры навсегда засиял в наших сердцах»¹¹⁴. В следующем поколении другой ревностный позитивист, Э. Семери, которого наставник приблизил к себе как преемника «несчастливого Жюндзия», обратился к католикам со следующими словами:

«У нас есть вера, вдохновляющая нас на великие дела, и отвага, чтобы их осуществить. Благоуханию вашего фимиама и созвучиям ваших песнопений мы противопоставим блистательные празднества в честь Человечества в святом граде Революции; против почитания Бога мы выставим культ женщины и культ великих мужчин, сделавших нас тем, чем мы ныне являемся; узкому мистицизму католика мы противопоставим благородную гражданскую деятельность и восторженный патриотизм Республиканцев 92 года. Мы одолеем мужчин, мы уговорим женщин, и недалек день, когда мы войдем в ваши запустевшие храмы, войдем учителями и хозяевами, и над нашими головами будет реять знамя торжествующей человечности»¹¹⁵.

Уже ближе к нам, начав с совсем иного социального и духовного направления, «молодой патриций Леон де Монтескье преобразуется через чтение Огюста Конта»¹¹⁶ и даже становится одним из «душеприказчиков» последнего, демонстрируя, как искренний верующий, «позитивистское посвящение человеческой жизни»¹¹⁷. Известно, сколь глубоко он повлиял на небольшую кучку возбужденных умов. Один из подвергшихся этому влиянию, Антуан Боманн, заявил, что он, наконец, «нашел покой уму и сердцу» в день, когда он усвоил «труд великого мыслителя»¹¹⁸. А в трудах некоего Луази, почти нашего современника, например, высказывается намерение в конечном счете удостовериться по ходу истории в справедливости истины, провозглашенной Фейербахом и Контом: что человечество во всех многообразных культах, которые оно сумело изобрести, всегда поклонялось самому себе. Его новейшие изыскания, в которых превалирует «интеллектуалистская» и критическая точка зрения, оставили пустоту в душе этого жреца и не удовлетворили его потребности в обретении веры,

* Плагият из Св. Писания; ср. Деян.: 17:28.

которая была бы, если уж не позитивистской, то хотя бы какого-то учения, схожего с тем, в которое он было обратился"⁹. Не довольствуясь констатацией, которую он делает как историк, что религия — «явление прежде всего общественное», он исповедует как верующий, что «священное не что иное, как общественное», и, не присоединяясь буквально к культу, который «хотел основать» Огюст Конт, он сам берется за построение «религии Человечества» или грезит о ней, об этой вере, которая, по его словам, «подготавливается всегда»¹²⁰.

Но более значащей, потому что выглядит более парадоксальной, является позиция, занятая одним из наших самых воинственных философов, Аленом. Согласно Алену, не столько даже историческая критика, сколько вообще рациональная критика разоружается. Автор «Гражданина против властей», тот, для кого дух — это «то, что насмехается», а «думать — это говорить нет»; тот, кто видит в сомнении и отказе служение венцу мудреца; кто хотел «преодолеть религию с помощью философии»; кто, ко всему прочему, охотно восхищается Библией, но заявляет, что «Подражание»* «совсем не из числа его книг»¹²¹ — Ален делает Конта своим учителем и считает его чуть ли не своим богом. Десять томов «Курса» и «Политики» стали его брeвиарием,** — он восхищался «строгостью» истории Человечества, которую он нашел в этих трудах¹²²... Вот что, устав все время разрушать, надеялся он, наверное, и в себе самом тоже утвердить. Тем, что дал ему Огюст Конт, как думает Ален, можно было заполнить пустоту, созданную в нем критикой, и этот дар, по его мнению, ничуть не обязывает хоть сколько-либо восстанавливать трансцендентность, с которой Ален порвал. «Физиология религии», которой Конт снабдил Алена, позволяет в пределе, в свою очередь, открыть новый католицизм, учреждающийся на науке, очищенный от всяческих «фантастических верований». Построения Конта помогли ему «опустить богов на землю» и окончательно утвердиться в «имманентности». Вот эту «великую тайну» и надлежало бы держать в уме, имея в виду столь странное, на первый взгляд, подчинение¹²³... В случае же Жоржа Деерма уместнее говорить даже не о покорении, не о подчиненности, а о какой-то заколдованности. Конт — «гений, герой, святой»; он «величайший из людей», «самый чистый и самый достойный из тех, кто мог бы представлять апостольскую душу вселенской Франции», предлагающий «спасительное учение», а религия, им основанная, знаменует XX век, потому что «все его мысли дойдут до человечества»¹²⁴... Стоит, пожалуй, наконец, остановиться и не приводить все новые и но-

* Видимо, имеется в виду «Подражание Христу», средневековое аскетическое сочинение, приписывавшееся Фоме Кемпийскому.

** Краткий требник латинского духовенства, содержащий только ежедневные службы; в переносном смысле — настольная книга.

вые примеры, которые всякий раз будут казаться нам почти такими же, что и прежние, все более и более свидетельствуя пред нами, что позитивистская вера не охладела и что она существует в своем исконном виде, несмотря на различия эпох и душ, и даже подпитывается ими. «По сути дела, — писал г-н Жан Кутро, — на самом пороге этой войны единственным, что еще превосходило индивида, оставался его биологический вид,., приносящий те из ряда вон выходящие навыки, те дополнительные умения, которые позволяют человеку возвышаться над животными. И отсюда эта восхитительная устойчивость гуманистического подхода. Можно констатировать обращение религиозного чувства на биологический вид, подобно тому, как марксисты ободряются классовой борьбой, диктатурой пролетариата или обустройством промышленного производства»¹²⁵.

Итак, и у учеников, как у учителя, сегодня, как и вчера, позитивизм — нечто большее, чем просто еще одна, сопоставимая с прочими, доктрина. Подобно тому, как она есть «истинная философия», она еще и «истинная религия». Дабы предотвратить всякое наступательное возвращение богословствования, положительный дух должен найти для себя опору. Он располагает «навсегда под праведным владычеством сердца»¹²⁶. Не так уж и важны детали церемоний, устраивавшихся некогда вокруг кресла Клотильды де Во: наряду с чистыми правоверными христианами, повинующимися ему из обрядоверия, позитивизм располагает собственными верующими и культом, раз уж у него есть свой идол. Вместо Бога — хорошая добыча.

ПРИМЕЧАНИЯ К ПЕРВОЙ ГЛАВЕ

¹ Emile Saisset «Les ecoles philosophiques en France» в *Revue des Deux-Mondes*, 1 августа 1850, с. 681. Та же аналогия проводится Дюрингом (Grtiber «Le positivisms depuis Comte jusqu'a nos jours», фр.пер., с. 371-372) и Edward Caird «La philosophic sociale et religieuse d'Auguste Comte», фр.пер., с. 96. Ср. F.-A. Lange «Histoire du materialisme» фр.пер., т. 2, с 89: «Эта теория (Фейербаха) представляет собой замечательную аналогию той, которую в то же время хотел учредить в Париже благородный Конт» (игра слов: по-французски конт — граф).

² L. Levy-Bruhl «Le centenaire d'Auguste Comte» в *Revue des Deux-Mondes*, 15 января 1898, с. 398.

³ *Disc.* 51, *Polit.* I, 57.

Употребляемые в дальнейшем сокращения:

Cours — Курс философии позитивизма

Disc. — Речи о позитивистском духе

Polit. — Система позитивистской политики

Catech. — Позитивистский катехизис

Appel — Призыв к консерваторам

Synthese — Синтез субъективизма, I.

Test. — Завещание Огюста Конта

Circ. — Годовые циркуляры

Div. — Письма Огюста Конта к разным лицам

Ined. — Неизданная переписка

Mil — Письма Огюста Конта к Стюарту Миллю

Val. — Письма Огюста Конта к г-ну Валла

Hutton — Письма к Генри Х Хаттону

Vlign. — Неизданные письма к С. де Блинье

Nouv. — Новые неизданные письма

⁴ *Synthese*, 2. *Polit.* I, 2 (*Discours sur l'ensemble du positivisme*): «Действительная систематизация всех человеческих мыслей составляет, следовательно, нашу первейшую социальную потребность». *Appel*, XIX: «Духовная реорганизация западное™». *Circ.* 22, *Disc.* 65: «Окончательное переустройство, которое должно сначала затронуть идеи, затем перейти на нравы, и в последнюю очередь на учреждения». *Val.*, 25 декабря 1824 г.: «Я считаю все толки об учреждениях чистой нелепостью, пока не будет действенной, или хотя бы сильно продвинутой, духовной реорганизации общества». План работ (1822): «Духовная анархия предшествует мирской анархии и порождает ее и т. д.» (с. 88). К Varbot de Chement, 13 сентября 1846 г.: «Нужно сначала "возродить меня, затем нравы или чувства, наконец, учреждения или действия"» — *Nouv.* 52.

⁵ Henri Gouhier «La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme», t. 1, с 23.

⁶ Томик имел подзаголовок: *Ряд изысканий касательно предмета основания промышленной системы. Об общественном договоре*. Конт переиздал свою брошюру в 1824 г. под новым названием: *Система положительной политики*, в книге: «Катехизис промышленников Сен-Симона». Она была воспроизведена вместе с иными юношескими небольшими работами в Общем приложении к т. 4 его Системы положительной политики под названием: *План научных работ, необходимых для переустройства общества*, май 1822.

Ряд формул, обобщенных законом, можно найти уже в брошюре, вышедшей в апреле 1820 г. под названием: *Обобщенная оценка новейшего прошлого*.

⁷ В виде трех статей опубликовано в журн.: *le Producteur*, №. 7, 8 и 10.

⁸ Брошюры 1822 и 1825 г. В «Opuscules», с. 100-106, 172, 181-228. Следующая брошюра (1826) — «решающая брошюра» (*Circ*, с. 413) получила уточняющий подзаголовок: *Соображения о духовной власти*.

⁹ *Cours*, лекции 1, 48, 51, 52, 58, 60 (т.1, 4, 5, 6) и т.д. *Disc*, *Catech.* 154-160; *Polit.* 3, 28 с, и т.д.». — *Cours*, 4, VI, прим.

¹⁰ Ср. Leon de Montesquiou «Le systeme politique d'Auguste Comte», с 308-310. «...Как раз в 1851 году Конт опубликовал первый том своей "Положительной политики", более чем четверть века спустя после того, как он впервые учредил свой закон трех состояний. В течение этого долгого временного пространства его дух проникся этим законом, сориентировался по нему. Ему он воздвиг памятник — это весь его курс "Философии". Полагая, что этот закон эволюции потребовал бы исправления в рамках, заданных фундаментальными понятиями "Положительной политики", можно прийти к мысли, что Конт так и не сумел внести подобные исправления. Слишком уж тяжким грузом лежало на его мысли все его интеллектуальное прошлое. Скорее уж, должно быть, это толкало его на поиски объяснения, которое позволило бы ему укрепиться в своем законе в то самое время, как он утверждал преобладание чувства...».

¹¹ L.Levy-Bruhl «La philosophic d'Auguste Comte», с. 42-43. Наверное, было бы излишним повторять вслед за *Levy-Bruhl* (см. там же), что «закон трех состояний не имеет своим предметом истолкование религиозного развития человечества», поскольку сам Конт вынужден был написать, незадолго до смерти, что «важнейшим приложением этого закона должно стать, естественно, его приложение к религии», — но это по преимуществу вопрос терминологии: Конт различает между религией как чувством — тогда она незыблема, и религией как представлением — тут она поддается глубинным переменам (*Div.* I, с. 367). «Если как чувство религия незыблема и должна только постоянно развиваться, она же, будучи умственным представлением, причастна по своей природе к универсальному движению, возрождающему целое из частей... Остается, следовательно, истиной то, что закон касается эволюции человеческого разума, и только. В нем находят выражение последовательно сменяющие друг друга философии, к которым приходилось обращаться этому разуму для истолкования различных явлений. Это, словом, всеобщий закон развития мысли» (*L.Levy-Bruhl*, с. 43).

¹² *Div.* 2, 326 (a Ellis).

¹³ *Polit.* 3, 28.

¹⁴ *Div.* 2, 325.

¹⁵ *Polit.* 3, 40; 1, 33: «этот великий закон, который уже не оспаривается». *Cours*, 5, 1; 6, VII.

¹⁶ Ср.: «La critique philosophique», 8 и 15 апреля 1875, с. 160 и 153. У Бюрдена можно найти и троичный ряд: идолопоклонство, политеизм, деизм.

¹⁷ Turgot «CEuvres» (1808), 2, с. 294-298.

¹⁸ «La critique philosophique», 8 апреля 1875, с. 160.

¹⁹ «Мозг и нервная система». Robinet, *Письмо г-ну Директору «Философской критики»* в «La critique philosophique», 1875, с. 373-374. «Закон трех состояний, ответ г-ну Ренувье» (1875).

²⁰ В своих размышлениях 1822 г. Гуйе опять говорит нам про Конта: «Конт узрел, несмотря на значительные различия, близость прозрения Кондорсе и программы Политехнической школы, индустриальной концепции истории и отрицания закона причинности, обобщения относительности и возрождения Запада»; ср. Жан Лакруа «Личное призвание и национальное предание»: «Закон о трех состояниях не столько, в конечном счете, исторический закон, сколько некая теория познания».

²¹ *Cours*, 4, 245: «Какой бы то ни было закон общественной последовательности; сколь бы он ни доказывался всей возможной мощью исторической методикой, не может быть окончательно принят до того, как его удастся рационально увязать, прямым или косвенным образом, с положительным представлением о человеческой природе».

²² *Cours*, 6, 638, и т.д. Ср. ниже, гл. III, 2.

²³ Роберт Флинт «Философия история во Франции и в Германии» (1894). «Теологическое состояние» оказывается, таким образом, ситуацией первоначальной путаницы, в котором и наука, и религия находятся в равно младенческом возрасте. Эти воззрения повторил и обновил Жак Маритен, различающий между «ночным» и «солнечным» состояниями в науке и религии в кн. «Закон и символ» в *Revue tomiste*, 1938.

Стоит отметить закон, который был противопоставлен закону Конта молодым Ренаном в 1845 году: «В детстве своем человек и человечество еще не постигли закона естества... Тогда повсюду усматривается действие сверхъестественного, всюду — Бог. Во втором состоянии человек или человечество замечает из своих наблюдений и выводит из своих умозаключений закон, и тогда изгоняет Бога из мира, ибо не чувствует более в Нем нужды; вот она, атеистическая философия... На третьем этапе он сохраняет результат, полученный во втором состоянии, и это правильно; только тут он вновь привязывает законы к Богу, истинной и достоверной причине всего сущего. Вот и настоящая, совершенная наука... Инстинкт видит Бога повсюду и не видит более ничего; наблюдение видит закон повсюду (отсюда его насмешливый и резкий тон), а Бога нигде. Истинная философия видит Бога повсюду, свободно обращаясь с неизменными законами, если они открыты». («Юношеские тетради»). Набросок теории, которую он вскоре представит в книге «Будущее науки».

²⁴ Иначе говоря, Конт не в том виновен, что хотел, чтобы позитивная философия объяла феномены любого порядка (*Cours*, 1, 10-12) и наряду с прочими и общественные явления, но в претензии на то, что знание человека о себе самом должно быть сведено к некоей науке о подобных социальных феноменах.

²⁵ «Социализм».

²⁶ Схожая критика, хотя и в иной форме, есть у Ренувье: «Закон трех состояний» в *La critique philosophique*, 11 марта 1875 (особенно с. 82-83).

²⁷ *Cours*, 5, 157.

²⁸ *Cours*, 4, 108.

²⁹ *Disc.* 58.

³⁰ *Cours*, 442, прим. и с. 62.

³¹ *Ined.* 3, 96 (к М. de Tholouze, 25 Charlemagne 62). В дом Анриэтты Мартино, 6 апреля 1854: «Без дальнейшей поддержки, после затянувшегося неестественного состояния, христианство и ислам неотвратимо истощаются» (в кн.: Littre «Auguste Comte et la philosophie positive», с 643). *Cours*, 4, 53; *Polit.* II, 129; III, 511 и 518, и т.д.

³² *Cours*, 4, 17, 19, 89; *Polit.* 4, 541 («унизительное лицемерие»); *Div.* 1, 79 («богословское лицемерие»); *Cir.* 9 («система лицемерия»); 54: «Теологическое лицемерие, столь унизительное, когда его проявляют, столь гнетущее, когда его навязывают»; 95: «в столетие, когда перед всеми скептиками встает потребность в созидании, лицемерие более чем унизительно»; и т.д.

³³ *Div.* 1, 2, 386; *Cours*, 4, 76: «В том, что касается ретроградной политики, ей свойственна особого рода порча, состоящая в лицемерии, в котором она, эта политика, нуждается после зашедшего довольно-таки далеко разложения католическо-феодального режима, чтобы не слишком допускать в среду преимущественно возделанных умов иные, а не только слабые и невыработанные убеждения. В самом начале революционной эпохи, в XVI веке, можно видеть, как развивалась, прежде всего в религиозных кругах, эта система все более и более изощренного лицемерия, которое легко соглашалось более или менее явным образом на предоставление реальной эмансипации всем умам при единственном условии — хотя бы молчаливой поддержки продолжающемуся угнетению масс: такова была прежде всего политика иезуитов...» А вот примечание: «Этот теологический макиавеллизм следует радикально разрушить, пока распространение философского движения не обяжет, наконец, насколько это видится сегодня, постепенно распространить те же привилегии на все деятельные умы. Ведь он оказывается в итоге такой разновидности всеобщей взаимной мистификации; когда в самих менее просвященных классах всякий считает религию обязательной для других, но излишней для себя. Таков, в сущности, странный плод, которым разрешились три столетия старательного сопротивления основополагающему движению человеческого разума!».

³⁴ *Ore.* 55.

³⁵ *Div.* 1, 2, 27 и 102.

³⁶ *Ined.* 3, 101.

³⁷ *Disc.* 53.

³⁸ «Opuscules», 240; пятая брошюра, март 1826: «Соображения о духовной власти».

³⁹ *Polit.* 4, 15; *Catech.* 344; *Cours* 5, 28, прим.

⁴⁰ *Div.* 1, 2, 333.

⁴¹ *Cours*, 5, 17; 4, 351; *Disc.* 6 и 10; *Polit.* 2, 80.

⁴² *Cours*, 4, 7.

⁴³ *Polit.* 4, 541. Отдельные явления в итоге достаточно просты, чтобы «самопроизвольно» избежать с самого начала «причинного порядка» (3, 127). В этом «тот минимум позитивности, проявляющийся изначально, который медленно разведает все теологические объяснения»: *J. Lacroix*, цит. соч., с. 67.

⁴⁴ *Disc.* 14-17, 64: «Критические страсти» всегда отвратительны, тогда как страсти, им противоположные, становятся таковыми, лишь превращаясь в «ретроградные».

⁴⁵ *Polit.* 2, 130.

⁴⁶ *Cours*, 5, 147.

⁴⁷ *Polit.* 3, XXIX, «род хронического отчуждения». *Circ.* 16, 57, 93 и т.д.

⁴⁸ *Polit.* 3, 241; *Appel* 21 и 60. Ср. Jules Soury «Essai de critique religieuse», 1878,

с. 262: «Монотеизм не что иное, как утонченная форма политеизма, абстракция абстракций, квинтэссенция тончайших сущностей, небытие небытийности».

⁴⁹ *Cours*, 5, 148-9.

⁵⁰ Рой. 3, 241.

⁵¹ *Cours*, 5, 96; *Polit.* 2, 116; 3, 407 и 425.

⁵² *Cours*, 5, 154-5. В примечании Конт уточняет свои взгляды, что бросает новый свет на методику. «Разумно полагать, — говорит он, — что египетские жрецы вслед за халдеями могли участвовать или же сами могли быть вовлечены неким соблазном в осуществление монотеистической колонизации, в двойной надежде и лучше развить свою священническую цивилизацию за счет большей подчиненности воинов, и обеспечить надежное убежище для своей касты, которой грозили частые революции, происходящие в матери-отчизне». Потом он добавляет: «Поскольку в силу самой природы своих трудов я не могу подобающим образом развить такое же специальное истолкование иудаизма, я надеюсь и не сомневаюсь, что подобное новое обнажение истории, разрешенное в моем духе, при непосредственном исследовании сути предмета в соответствии с моей основополагающей теорией развития человека, можно будет затем удовлетворительно удостоверить путем подробного приложения его к общему анализу этой странной аномалии. Такая оценка будет однажды осуществлена достойным философом, который сумеет встать на эту разумную точку зрения». — О, «позитивная» история!

⁵³ Ср.: *Cours*, 5, 24: «Современное состояние общества не представляет собою, так сказать, ничего иного, кроме некоего огромного перехода под необходимым водительством единобожия».

⁵⁴ *Appel*

⁵⁵ *Synthese*, 20-3.

⁵⁶ *Appel*, 69; *Catech.* 326; *Polit.* 2, 99-101; *Div.* 1, 195-6.: «Тогда позитивисты соединятся с политеистами, как и с фетишистами, ради ускорения человеческого слияния». 1, 107-108: «Фетишекратия в Китае приняла, много веков назад... универсальную религию, которая должна появиться и на Западе. Священническому сословию Человечества следует поискать в ней особенной отточенности культа, большей, чем где бы то ни было еще, разработанности догмы и режима, придерживающегося почитания предков, апофеоза реального мира и верховенства общественных целей. Похоже, что позитивизму следует обратиться к Китаю в силу тех же побуждений, которые заставляют его столь яростно отталкивать связи с христианами или теми же мусульманами». Еще Конт надеется, что кто-то из его учеников пристрастится к «серьезному изучению китайского языка».

⁵⁷ *Cours*, 5, 70-2, 76-7, 115, 119. В *Polit.* 4, 85 Конт добавляет, что политеизм интеллектуально подготавливает позитивизм, «отказывая жизни в предмете». Подобная же апология политеизма у Ренувье и у Прудона: «*De la Justice*», нов. изд.: 1, 445.

⁵⁸ *Polit.* 3, 37, 92-123, 154-61, 181-5; 4, 213; 2, 135-6.: «Позитивизм всегда с уважением заимствовал у этой спонтанной системы субъективный метод, единственно возможный источник душевного единства» — потому как из двух великих душевных симпатий «моральная близость более полна и более непосредственна». *Catech.* 327; *Synthese*, 6-12.

⁵⁹ *Synthese*, 9.

⁶⁰ *Polit.* 3, 193; *Cours*, 5, 65.

⁶¹ *Cours*, 4, 354: «После угасания религиозного духа следовало бы, естественно, создать понятие о чуде с собственным смыслом этого слова, чтобы характеризовать события чрезвычайные, приписывавшиеся особому божественному вмешательству.

Вначале, когда полностью господствовала теологическая философия, чудес не было, потому что все казалось волшебным. Минерва вмешивалась в обычные военные игрища, чтобы поднять хлыст одного из воинов, а также, чтобы сделать его неуязвимым против любого оружия...»

⁶² *Synthese*, 18; *PoIII*. 4, и т.д.

⁶³ *PoIII*. 3, XLIV (Письмо царю).

⁶⁴ *Cathech.* 345.

⁶⁵ *PoIII*. 2, 115.

⁶⁶ *PoIII*. 2, 22-3 и 213. Вот, кстати, про небо и наше отношение к звездам: они в «распоряжении как неблагодарных, так и незрячих, светя верованиям напускным и преходящим», и «могут лишь» показаться нам «совершенно пассивными» — это одни из последних слов Конта.

⁶⁷ *Disc.* 122, 33, 6, 17. Уже атеист Гольбах писал: «Безмолвно подчиняться законам, от которых никак не уклониться, значит соглашаться не замечать их причины, скрытой непроницаемым покровом».

⁶⁸ Ср. Renan «Cahier de jeunesse», 1845-46, с. 94-95.

⁶⁹ Charles Maurras «L'Action française et la religion catholique», с 206. «Позитивистские отрицания исходят из обманутой любви», — замечательно высказался еще и Albert Rivaud: «L'enseignement de la philosophie» в *Revue des Deux Mondes*, 1 ноября 1943.

⁷⁰ F.Strowski «Histoire des lettres», t. II, с 537; Конт, устранив из веры «все религиозные постулаты, избегает тем самым всякого конфликта между наукой и религией, но вместе с тем разрушает единство человеческого духа...»

⁷¹ Ср. еще R. de Boyer de Sainte-Suzanne «Essai sur la pensée religieuse d'Auguste Comte (1923)», с 51: «Человек долго желал постичь вселенную в ее истоках и целях. Сегодня он не в силах надеяться пролить свет на этот вопрос. Столь же ясно в итоге, что мы не можем надеяться на положительную определенность в том, что касается Бога. Конт в этом вопросе исповедовал радикальный агностицизм. Если есть «недоступная тайна» (*PoIII*. 1, 50), то должно оставить ее в покое, поскольку ни нынешнее состояние наших знаний, ни, вероятно, природа нашего разума не позволят нам плодотворно исследовать ее. В этом порядке представлений мы ничего не можем ни утверждать, ни отрицать. Посему нам не следует заниматься этими вопросами».

⁷² Emile Faguet «Auguste Comte, Politiques et moralistes du XIXe siècle», с 294 и 343, комментируя Конта: «Наука исключает метафизику, она ее минует и должна обходить. Нельзя сказать, чтобы наука метафизику отрицала; она лишь отказывается от права входить в нее. Но умы, опьяненные научной достоверностью того, что наука не доказывает никакого Бога, умозаклучают, что Он не существует. Было бы столь же смехотворно для науки притязать на доказательство несуществования Бога, сколь тужиться доказать Его существование; но воздержание науки в этом отношении легкомысленные умы принимают за Его отрицание»; см.: F.Strowski в «Histoire de la nation française», t. 13, с 537: Конт должен был хотеть осуществить «разделение между положительным знанием и верой»; он, якобы, хотел «сослать в чистую веру религиозные постулаты, предоставляя науку себе самой», чтобы «избежать конфликтов религии с наукой», но добиваясь этой цели, он «нарушил единство» духа.

⁷³ Ferdinand Brunetiere «Sur les chemins de la croyance, première étape, l'utilisation du positivisme», 2e изд. 1912), с. 45 и 51 — Le P.X.Moisant также «утилизировал», но менее рьяно, тексты Конта, пока не произнес: «Он не строит из себя атеиста, заявляя, что более сообразно или менее противно научному и историческому духу

провозглашать существование Бога, чем отрицать таковое». «A l'ecole d'Auguste Comte, Etudes», т. 91, с. 628.

⁷⁴ Mill, 352-3 (14 июля 1845 г.).

⁷⁵ Polit. 2, 357; Ined. 1,8. (к Бухгольцу, 18 ноября 1825 г.).

⁷⁶ Andre Poëy «M. Littré et Auguste Comte» (Bibliothèque positiviste), с. 54, прим.

⁷⁷ Disc. 52. 17-го Архимеда 68 года Конт писал А. Эллису, что ведь перестали верить в Аполлона, Юпитера и т.д., «однако они столь же почитаемы, и почитаемы не менее, чем в случае вашего Бога». Div. 1, 2, 322.

⁷⁸ Cours, 4, 12; 1, 14-5: следует считать «совершенно недоступными и лишеными всякого смысла для нас поиски того, что называют причинами, будь то первичными, будь то окончательными»; 6, 701-2: «по мере того, как наша душевная деятельность находит лучшую пищу, эти неприступные вопросы постепенно отпадают и, наконец признаются лишеными для нас смысла».

⁷⁹ Div. 1, 2, 321. M. Guillaume de Greef «Problemes de philosophie positive» (1900), придерживаясь генеральной мысли Контова учения, упрекает Спенсера в том, что вопрос о Боге слишком уж обуреует того в спенсерской теории Непознаваемого. В своем предисловии к новому изданию Курса (1864, т. 1, с. XII-XLV) Литтре проводит различие между «спенсерским непознаваемым» и «непознаваемым позитивистским». См. также: F.Pillon «Quelques mots sur l'agnosticisme» в *La critique philosophique*, 1881, т. 1, с. 347-359. Ср. Jules Soury, цит. соч., с. XV: «Бог становится все более и более бесполезным. Во времена Декарта он уже почти не вмешивался, разве лишь давая иногда щелчок. Во времена Лапласа он оставался разве что гипотезой, в которой уже не было нужды. Что же вы хотите со своим богом от нас сегодня, о, верующие?».

⁸⁰ И для Маркса атеизм оставался в плоскости рационального обсуждения «только абстракцией», а в коммунистической перспективе «атеизм как отрицание Бога более не имеет какого бы то ни было смысла»: «Экономико-философские рукописи 1844 года». Ср. *Revue marxiste*, 1 февр. 1929, с. 125.

⁸¹ Polit. 1, 66-8.

⁸² Polit. 1, 73 и 88; 391.

⁸³ Appel, 3 и 4.

⁸⁴ Polit. 4, 531. Это слова, которые любил повторять Конт. Ср. выше, 2, прим. 4, Appel, XIII: «Теологизм истощен»; 2: «полное истощение теологизма и органическая немощь онтологизма»; 62: «Система, безвозвратно рухнувшая», и т.д. Ср.: Polit. 2: «Совокупность положительных исследований коренным образом исключает» всякое предположение о промысле, превосходящем человечество, «нашу общую мать».

⁸⁵ Формула принадлежит Анри Гуйе, т. 1, 23; она удачно резюмирует контовское мышление. Уже Стюарт Милль хорошо видел, что если Конт и «разоблачал со всей едкостью активный атеизм», то это потому, что, на его взгляд, атеизм был еще недостаточно радикален. С. Милль приходит к выводу: «Те, кто принимают его теорию о прогрессивных фазах человеческих верований, вовсе не обязаны следовать последним. Положительный стиль мышления не обязательно отрицание сверхъестественного; он просто отводит всякий вопрос о начале всего сущего. Один из промахов г-на Конта как раз в том, что он никогда не оставляет вопроса открытым». Опост Конт и позитивизм.

Равно просвещает и комментарий Леви-Брюля. Он кончает обратной, но равнозначной метафорой: «По сути дела, мы более не воображаем себе какое-либо сверхъестественное вмешательство в самые простые и самые распространенные

природные явления, вроде движения звезд или падения тел. Когда явления любого порядка станут столь же понятными, когда представление о законах, которым они подчиняются, станет расхожим, не покажет ли это, кроме прочего, что больше не стало места для веры в Промысел. И эта вера просто прекратится. Быть безбожником — это еще своего рода состояние богословское. Это означает, что не совсем точно утверждение, что Конт не хотел оставлять вопросы открытыми. Наоборот, он считал, что все вопросы богословские и метафизические навеки останутся открытыми. Никто к ним так никогда и не подступится». «Le Centenaire d'Auguste Comte» в *Revue des Deux Mondes*, 15 января 1898, с. 404.

Поскольку Конт говорит о «неразрешимой тайне сущностного производства явлений» (*PoШ.* 1, 46), Поль Лаберен, глашатай марксистского правоверия, смог написать: «Такой подход оставляет всегда открытой дверь для реакционной философии» («A la lumiere du marxisme»). Как бы то ни было, но намерения Конта не таковы.

⁸⁶ Flint «Anti-theistic-theories», 2е изд., 1880. Ср. Griiber «Le Positivisme depuis Auguste Comte jusqu'a nos jours» (пер. Mazoyer, 1893), с. 307.

⁸⁷ *Cours*, 5, 41.

⁸⁸ *Test.* 9; *Div.* 2, 379 (к Луи Конту, 26 Моисея 69).

⁸⁹ *Gouhier*, 1, 12. Поэтому-то, если и бывало, что Конт восторгался «замечательными философскими побуждениями» парижского пролетариата, то это потому, что он усматривал основания замечать в их «грубом, но энергичном инстинкте» то, что «окончательно избавляет» от «временного привала» деизма, на котором застрял «мир грамотеев»: *Mill*, 229-231, 1 мая 1844 г.

⁹⁰ *PoШ.* 3, 247, 331, 492, 332: «Тогда, как и ныне, онтология не была основной подпиткой для умов, не считая разве умов испорченных или плохо подготовленных, которые, будучи более пригодны к восприятию изложения, чем концепции, уповают на универсальную систематизацию, состоящую в синтезе пусть иллюзорном, но не трудном». 2, 100: «Лучше бы наш разум руководствовался каким-нибудь мудро уплотненным политеизмом, чем каким бы то ни было монотеизмом»; 101.

⁹¹ *PoШ.* 1, 353.

⁹² *Disc.* 43 и 73.

⁹³ *Div.* 1, 75: «Искренние и рассудительные консерваторы... замечают, что девиз анархистов — Бог и народ, а ретроградов — Бог и король».

⁹⁴ Charles Maurras «Auguste Comte», в «Avenir de l'Intelligence», с 112: Он «с рождения и по воспитанию был чисто романским; незадолго до двенадцати он утвердился в своей неспособности к вере и более всего к вере в Бога, которая есть принцип и цель, начало и конец католической организации. Была ли философия, была ли наука, которую можно было бы свести к этой невозможности верить? Что его привело к неверию? Какими бы ни были влияния, которым подвергался молодой человек, случившееся стало свершившимся фактом. Он более не веровал, и отсюда происходили его заботы. Не очень точно говорить, что ему недоставало Бога. Не только Бога не хватало его уму, но его дух ощущал, пусть и не мог это выразить, некую суровую нужду из-за недостатка, неимения Бога: любое богословское истолкование мира и человека было для него неприемлемым».

⁹⁵ *Synthese*, XXII-IV (Письма Шарла Жюндзия). *Blign.* 102.

⁹⁶ *PoШ.* 3, 584; *Synthese*, 22; *Ined.* 2, 331: «великая школа Дидро». Ср. со Штраусом, который, отвергая сам, как узкие и ограниченные, идеи XVIII века насчет религии и ее происхождения, переиздавал Реймаруса, вульгаризировал Вольтера, переводил «Обед у графа Буленвийе» и «Завещание кюре Мелье».

⁹⁷ *Catech.* 6; *Div.* 1, 160; *Ined.* 2, 331: «Одни настоящие позитивисты защищены

сегодня (от католического ига), потому что они замещают то, что, как верят иные, достаточно разрушить» и т.п.

⁹⁸ *Ined.* 3, 117. (г-ну де Тулузу, 15 Гутенберга 64).

⁹⁹ Ср. *Caird*, с. 96.

¹⁰⁰ *PoШ.* 3, 618; 1, 330 и т.д.

¹⁰¹ *Catech.* 380; *Test.* 9; *Polit.* 3, 618; 4, 531. В отношении замещения Бога Человечеством, позитивистские миссионеры «не должны никогда допускать каких бы то ни было малейших уступок»: *Ined.* 1, 275-6. Ср. 209 и 211.

¹⁰² *Div.* 1, 2, 27.

¹⁰³ *Appel*, XIII и т.д.

¹⁰⁴ *PoШ.* 1, 329; 2, 63, и т.д.

¹⁰⁵ *Div.* 1, 75 (11 Шекспира 63). Конт находит удачной «эту решительную прокламацию, которую хорошо бы, — добавляет он, — по возможности распространять».

¹⁰⁶ *Hutton*, 8-9. Конт добавляет, правда, что его выражения «не приложимы, впрочем, к притязаниям на управление земными делами, отныне не совместимыми с какой бы то ни было богословской озабоченностью. Мои искренние теологи, которые ныне ограничивают свою веру указаниями относительно поиска своего небесного спасения, не должны никоим образом быть задеты этими словами...» Но эта уступка, которая, кроме прочего, никак не могла хоть как-то удовлетворить верующего (будучи неприкрытым отлучением), должна помочь понять, что он имел в виду, когда говорил о «мудрой осторожности», которую, по его совету, следовало бы проявлять в отношении некоторых «теологов» и которую он очень заботливо отличал от какого-нибудь «унижающего лицемерия». Ср. *Circ.* 41 и т.д. И у иных позитивистов можно найти похожие высказывания; например, Jean Coutrot «Послание, приглашающее к коллективным поискам ввиду задач, поставленных перед человеком, — личных и общественных — ради твердого знания того, что уже мы имеем во вселенной вещей», в *Совершенствовании наук о человеке, коллективный опыт ради координации*, документ 1. См. также *PoШ.* 4, 534.

¹⁰⁷ *PoШ.* 4, 533.

¹⁰⁸ *Ined.* 2, 107 и 89; «В вольном разговоре, перед обедом, посреди леса Сен-Жермен, я смог, наконец, констатировать, что систематическое употребление слова "религия" со всеми производными, уже более не задевающими г-на Литтре, заботит меня куда больше, чем надежда окончательно устранить Бога беспокоит нерелигиозных людей» (к Лафлитту, 17 Шекспира и 11 Декарта 61 г.). О контовской концепции религии (см.: *PoШ.* 2, гл. 1.)

¹⁰⁹ *Cours*, 6, 810-1 : «огромное и вечное общественное единство».

¹¹⁰ *PoШ.* 4, 30.

¹¹¹ *Ined.* 3, 114.

¹¹² *PoШ.* 1, 411; 2, 62; *Catech.* 66-70. Ср. Gouhier «Жизнь Огюста Конта»; Maugras «Будущее разума». Выражение «производитель копоти» фигурирует в Катехизисе; Конт обещал заменить его каким-нибудь словом «лучшего вкуса» после замечания, сделанного «одной из наших позитивистских дам»: *Div.* 1, 2, 300.

¹¹³ *Appel*, 25. *PoШ.* 2, 83: «Родина подготавливает к Человечеству, а национальный эгоизм предрасполагает ко вселенской любви».

^{1,4} Robinet «Notice sur Foeuvre et la vie d'Auguste Comte», 1864, с 273.

¹¹⁵ Semerie «Positivistes et catholiques», 1870, с 135; *Griiber*, цит. соч., с. 150-1. Этот самый Семери, которому Конт доверил работу о Дидро, сначала порученную Жюндзио — письмо к Одифрану от 15 Цезаря 69 (*Div.* 1, 391-2).

¹¹⁶ Charles Maurras «La Contre-revolution spontanee», с 122.

¹¹⁷ Это сочинение последовало за работой «Политическая система Огюста Конта» того же автора (Париж, N.L.N.). 23 февраля, отправляя другу «Завешание» Конта, Монтескье писал: «Книга, которую я вам посылаю, не обычная книга. Это что-то такое, что запало в душу или, скорее, чему я обязан немалым в своей душе... Вам судить о Человеке по той близости, которую я вижу вот уже четыре года. Я многим ему обязан (что касается моей души)». На столе у Монтескье были два портрета: Конта и Клотильды де Во. (Coudekerque-Lambrecht «Леон де Монтескье». N.L.N. 1925, с. 173 и 178).

¹¹⁸ Baumann «Общественная жизнь нашего времени, мнения и откровения позитивиста», 1900, с. 1-2. Его же: «Положительная религия», 1903.

¹¹⁹ «Я никогда ни в малейшей степени не собирался копировать Опоста Конта, и меня он не вдохновляет», — заявил Луази в 1922 г. (ср. «Воспоминания»). То есть речь идет о каком-то общем влиянии, а не об ученичестве или «сыновьем почитании». Добавим от себя, не стремясь истолковывать душевные тайны, что г-н Луази, похоже, сохранил в себе цель или упорство, скорее, религиозного духа — может быть, даже христианской веры — и это не могло не проявиться в его критических сочинениях. Подобное как будто угадывается в каких-то его откликах на изыскания, вдохновляющиеся рационализмом или наукой. Его мистицизм, во всяком случае, опирается совсем не на то, на чем ставится акцент у Конта.

¹²⁰ *Религия* (1924), *Религия и Человечество* (1926): «Есть в религиях нечто, что постепенно высвобождает духовное понятие о человечестве, понятие существенно религиозное и такое, которое, достигнув совершенства и законченности, определяют себя в качестве религии-наследницы всех религий, которые ее подготовили» («Моральный кризис нашего времени», 1937).

¹²¹ «Propos sur le christianisme», с. 24 и 170; «Histoire de mes pensees», с 250.

¹²² «История моих мыслей», «Коротко для незрячих» и т. д. Хлопоча о Конте, Ален теряет всю критичность своего духа: и когда он старается получше подобрать факты, характеризующие жизнь учителя, и когда он ищет его наиболее яркие черты. Говоря, например, о впадении Конта в безумие, Ален характеризовал его всего лишь как «некое недомогание, которое приняли чуть ли не за душевную болезнь».

¹²³ «Кстати о христианстве», «История моих мыслей»; ср. «Этот поток совершенно новых и непризнаваемых идей уносил меня в исполненное грядущее, когда они навсегда установятся на земле...». На манер Гегеля, Конт вырывается из своего «метафизического чистилища».

¹²⁴ «К молодым людям: один учитель — Опост Конт; одно направление — позитивизм» (1921); «Позитивизм в действии» (1923), и т.п.

¹²⁵ *Цит.* Кое-какие признаки побуждают, впрочем, думать, что автор в этих строчках движется к воззрениям, которые в конечном счете приведут к мысли о возможности обойти позитивизм.

¹²⁶ *РoШ.* 1, 8 и 37.

Глава вторая

ХРИСТИАНСТВО И КАТОЛИЧЕСТВО

В своей философии истории Огюст Конт все время оказывается лицом к лицу с фактом существования христианства — фактом, гигантским по своим масштабам. Ясно, что он не придает христианству, во всяком случае как учению, какого бы то ни было значения в смысле истины, он не приписывает этой доктрине ценности, с точки зрения ее справедливости. Но как он судит о духе христианства? Показанные до сих пор его общие воззрения позволяют уже о многом догадываться. Между тем, суждение его вовсе не является простым. В нем присутствуют оттенки, вплоть до контрастных, ибо христианство является пред ним и в чистом виде, во всей зловредности монотеистического принципа, и более или менее измененным, подправленным, обезвреженным какими-то иными побуждениями. Словом, он верит, что можно противопоставить друг другу христианство и католицизм, что позволяет ему, всячески понося первое, восторгаться вторым или, скорее, изображать нечто вроде этого, дабы попытаться найти некий временный союз с его руководителями.

АНТИСОЦИАЛЬНОСТЬ ХРИСТИАНСТВА

На протяжении трех первых столетий истории христианства самые благородные умы римского мира испытывали глубочайшее отвращение к новой религии, притязавшей на победу над ними. Особенно мощная колесница «монотеистической веры», за которой следовал кортеж из всяческих зол, в конечном счете, внушала им неприязненную оценку христианства. «Не будучи в состоянии тогда судить систему иначе, чем по ее учению, они, нимало не колеблясь, отвергали как врага рода человеческого временную религию, полагавшую совершенство в некоем небесном уединении. Современный инстинкт отвергается еще более нравственностью, провозглашающей благоприятные наклонности чуждыми нашему естеству и не признающей достоинства труда до того, что пытается произвести его из божественного проклятия, нравственностью, которая выдает женщину за источник всячес-

кого зла». Невозможно примириться с этой непрестанной мыслью о смерти, что внушается христианством верующим, из-за чего они бегут от насущных дел текущей жизни. Если же в самое последнее время такая религия и смогла заслужить все же «покровительство осторожных консерваторов», то как бы «всего лишь потому, что она сделала невозможное и заменила собой лучшее представление о мире и человеке, которое могло бы обеспечить медленный подъем положительного духа», а также поскольку плоды ее еще как-то плохо поняты. Но по сути своей она безнравственна, и если сразу же перейти к существу дела, то надо сказать, что «аморальный характер» христианства «внутренне присущ его антисоциальной природе»¹.

Антисоциальность христианства двойка. Она и в понимании человека, и в миропонимании; или, если угодно, в доктрине и в морали, в его онтологии и в его подходе к практическим делам. Первая — «анархична», второй — «эгоистичен». И та, и другой, впрочем, тесно связаны; анархизм учения роковым образом оборачивается эгоизмом на практике, так что неуместно истолковывать их порознь.

Нечего и искать у Конта того, что напоминало бы, пусть отдаленно, новые доктрины, которые, всячески отвергая индивидуализм, хотели бы установить некую спасительную напряженность между «личным» и «общинным» началами, тем более напрасно искать намеки на усмотрение во втором начале свойства, принадлежащего к числу черт, присущих началу первому. В его словаре нет слов «общность» или «общее». Что же до «личного» или «персонального», то эти термины считаются синонимами «индивидуального» и почти всегда воспринимаются с чисто пренебрежительным оттенком. Вся цель позитивизма, говаривал Конт, в том, чтобы, например, превзойти «личные инстинкты», заменив «персональную точку зрения социальной», поскольку первая, к сожалению, до сих пор превалирует². «Будучи не менее святы, чем первые христиане, но по-своему, мы должны сосредоточить наше внимание и наши притязания на действительной жизни (сначала объективно, затем субъективно), тогда как первыми христианами эта реальная жизнь обречалась на некое химерическое существование: они были существенно личностны, а мы станем в высшей степени социальными»³. Большая вина теологизма сводится в итоге к тому, что богословствование занималось «внушением чисто внутренней наблюдательности», «принося в жертву личности существование, которое, связывая всякого напрямую с некоей неопределенной и беспредельной силой, глубоко обособляло его от Человечества»⁴. «Этот личностный характер, постоянно присущий» в самом истоке и непосредственно «богословствующей мысли» только в единобожии выказал себя во всей мощи. Тут, можно сказать, и коренится зло — в связи каждого человека с Богом, что «преувеличивает тип человеческий», делает из всякого человека некий абсолют вроде Самого Бога и побуждает его покорять

мир сей⁵. Отсюда «бесстыдство монотеистических потуг», отсюда «анархические утопии»⁶, из-за которых мы так мучаемся сегодня. Ибо теология передает свое зло метафизике. Иными словами, а точнее, именно персонализм христианской религии порождает персонализм современной философии, такой философии, в которой «господствующая мысль — постоянная мысль о себе, о своем я», все же прочие существования смущенно упаковываются в отрицательную концепцию, вся их пространная совокупность сводится к тому, что они — не я, тогда как «понятие мы» не находит «сколь-либо непосредственного и различного места...»⁷.

Можно, значит, сказать: куда больше виновата христианская религия, чем теологический дух вообще. Ни фетишизм, ни даже политеизм не оттеняли так личность человека. Многобожие хотя бы предчувствовало естественное существование благоприятных наклонностей, удерживающих индивидуума в большом социальном теле. Но монотеистическая вера, которой христианство одно время обеспечивало торжество, не усматривает в любой «альтруистической наклонности» ничего, кроме «преступного отвлечения, запрещенного истинно набожному во имя его более превосходных выгод, всегда по необходимости личных». Вот так, особенно в воззрениях подобной веры, оказывается верным высказывание, что никакой «общественной жизни нет». Ее и не бывает, впрочем, потому что ей не предлагается какая-то цель, сколь-либо ей свойственная: человеческое общество для верующего не что иное, как «просто скопление индивидуумов, соединение коих столь же принудительно, сколь и преходяще, ибо они, порознь заботясь о своем собственном спасении, не полагают в участии своем в спасении другого ничего, кроме как лучшего и мощного способа заслужить спасение собственное»⁸. Этот «христианский эгоизм» понимается лучше, если еще и вообразить, как он воспроизводит «абсолютный эгоизм высшего типа». Это копирование «эгоизма божественного»⁹. Именно это, например, продиктовало святому Петру «показательную максиму: будем считать себя на земле странниками или изгнанниками»¹⁰. Из этого вырабатывается «постоянная привычка личных расчетов», которая доходит в долговременной перспективе до изменения наклонностей человеческого естества, что дает, «пусть в совершенно другом отношении, путем последовательного приближения, некий избыток осмотрительности, сдержанности и, наконец, эгоизма, чего человеку по сути не требуется и что могло бы однажды понизиться до какого-то лучшего душевного режима»¹¹. Короче, «непрекращающийся и невероятный зов к духу чистого эгоизма» — это словечко всегда возникает каким-то образом из обвинительного акта, составляемого Контаном на протяжении всех сочинений, — и это потому, что христианская мораль «склонна заочно атрофировать наиболее благородные части нашего нравственного организма».

Можно бы возразить, что христианство, совсем напротив, религия братской милости и, следовательно, общественной взаимопомощи, что ее главнейшим велением является призыв возлюбить ближнего своего как самого себя. Но ведь в сути этой «великой формулы» налицо тот же самый характер личного расчета, который она прячет в своих недрах: «не только санкционируется тем самым эгоизм, вместо того, чтобы подавлять его, но и прямо выставляется побуждение, из которого исходит это правило: ради любви Божией, без какого бы то ни было человеческого сочувствия, отличного от такой любви, которая обыкновенно сводится к страху»¹². Тут мы имеем пример «христианского хвостовства» — это одно из тех «евангельских бахвальств», из которых выстраивается шествие чувств почтенных, но глубинно ничуть не серьезных. Таково же и предписание прощать обидчиков: «когда христиане приписали себе это достоинство», оно уже долго было в ходу, в «широком практическом применении, особенно у Александра и у Цезаря»; вместо того, чтобы позволять набивать себе цену тем, кто настаивает на, столь же достойном порицания, сколь и невозможном, умении прощать, вплоть до забвения, обиды, стоило бы не медля уличить их в притязании «упразднить навсегда всю еврейскую нацию, чтобы отомстить только за одну ее жертву...»¹³.

Кроме того, христианская доктрина весьма неблагоприятствует «общительности, как и рассудительности...». Всемогушество Бога, полагаемого вершиной всего сущего, еще «больше освящает» «эгоизм, глупость коего, прежде всего в божественном образце, властвует среди Его почитателей». Христианская доктрина оказывается неспособной к тому, чтобы возвыситься «до социальных концепций». Ей не найти для себя места «среди гражданских забот». «Дух, ей свойственный, остается по необходимости личностным, будь то в отношении цели, предлагающейся совокупности отдельных существований, будь то в отношении пристрастия, представляющегося господствующим». Так и образец христианского существования не реализуем иначе, чем «у отшельников Фиваиды». Это тип анархистского существования, безвластного бытования, отвергающий всякое влияние со стороны общества, отрицающий всякий человеческий интерес и ликвидирующий общежитие¹⁴. Причем человек, который верит в свою непосредственную соотнесенность с каким-то абсолютным Существом, не может быть только этакой закваской разложения общества. Он поднимается в «отвлеченном взлете», который беспрестанно противодействует «коллективному порядку», не признавая круговую поруку последнего. И ничто не говорит о том, что такая порука признавалась им во времени: стоит только вспомнить «христианскую несправедливость» по отношению к греко-римскому прошлому, «несправедливость», распространившуюся и на «предшественников иудеев». У христианства нет чувства продолжительности, непрерывности, каковое есть часть чувства относительности и

принадлежит к числу существенных свойств социального чувства. Тщеславясь в представлении о себе самом, оно развивает тщеславие в своих приверженцах, поощряя в них бунт духа против сердца, то есть личных инстинктов против инстинктов коллективных, который лежит в истоке той глубокой анархии, что налицо в нынешнем свете: анархии социальной, анархии интеллектуальной¹⁵. Христианство в ответе и за ту, и за другую; если оно желает властвовать вечно, неизбежна «этакая мистическая агитация, ввергающая человека и Человечество в вечное смятение или в бесконечные беспорядки...»¹⁶.

ИИСУС И АПОСТОЛ ПАВЕЛ

Суждения Огюста Конта по поводу христианства столь шокирующие, что немалое число благонамеренных умов как бы впало в притворство, изображая слепоту, чтобы только этого не заметить. Вот как Эмиль Фаге мог сказать, обращаясь к Конту: «По своему принципу христианская мораль — наша, она превосходна; но в своем упадке она безнравственна»; все зло от «нынешних искажений», которые она претерпела, мало помалу удаляясь от правила «любите врагов ваших»*, ради правила «творите спасение свое», чтобы уйти в подвижничество, в человеческую аскетику, двигаясь от Евангелия к «Подражанию»¹⁷. Трудно было бы добиться большей неточности и более неудачного выбора слов: точно известно, что Огюст Конт выражал по отношению к «Подражанию» самое живое почтение, тогда как «Евангелие» он всегда старался унизить, проявляя при этом какое-то ненавидящее упорство. Он говорил с презрением о «туманности, душевной и нравственной» Евангелий¹⁸ и, приводя цитаты, не упускал случая тут же разнести их в пух и прах, да еще не брезгуя возможностью что-либо в этих цитатах из Евангелий переиначить¹⁹.

Эта постоянная враждебность особенно заметна в отношении самой личности Иисуса. Известно, что религия, учрежденная Контом, отводила большое место культу великих людей. Там, в «Позитивистском календаре», воздается им должное. Среди этих благодетелей человечества не только ученые или мыслители, великие вожди или крупные политики есть и основатели религий. Но в перечне, содержащем имена Конфуция, Моисея, Магомета, напрасно вы будете искать имя Иисуса. В своем наброске «Календаря», самом первом, созданном в 1848 году, Конт поначалу предполагал включить в свой месяцеслов Иисуса «вместе со святым Иоанном Крестителем», «но скоро я понял, — рассказывал потом Конт, — что он не заслуживает даже самого скромного ранга». Ученику, дивившемуся этому, Конт напомнил,

* ср. Мф. 5:44-45 и параллельные места.

что он захватил наверху «совершенно невозвратную сферу», и поэтому остается в силе «полное исключение»²⁰. «Основатель религии Человечества», заявляя, что он «всегда считал святой обязанностью справедливое прославление всех своих предшественников», и так соблюдал эту обязанность, что считал, что долг будет нарушен, если не будет названа какая-то безымянная кучка неизвестных основателей фетишизма²¹. Но он систематически игнорировал самого великого из своих предшественников. Когда, случалось, нельзя было обойтись без упоминания о Нем, Конт обычно старался говорить обиняком, намеками, прибегал и к пересказу. То, что он отказывался признавать за Иисусом, так это как раз роль, пусть и не обязательно непосредственного, Предтечи. «Этот персонаж», бывший не более как «религиозным авантюристом», ничего не принес человечеству. Он остался «в сущности шарлатаном»²². В нем должно видеть разве что «ненастоящего основателя», «выдающего себя за основателя», «слышущего основателем», «долгое обожествление которого отныне сменяется необратимым замалчиванием»²³.

То, что принес Христос, было бы сущим разрушением, не поправь дело святой апостол Павел, который вмешался чуть ли не сразу. Последний же, совсем наоборот, является для Конта предметом пылкого поклонения. «Великий», «восхитительный», «несравненный святой Павел». Он делит, правда, это последнее определение с другими великими людьми²⁴. Наряду с Цезарем и Карлом Великим, апостол Павел принадлежит к троице главнейших западных основателей, память которых должна благоговейно чтиться ежегодно. «Несмотря на его теологический апофеоз», нельзя отказать ему в очень высокой оценке²⁵. Его первое благодеяние — «его общее учение о непрерывной борьбе между естеством и благодатью»: в сооружении этой доктрины он «в сущности набросал, в своем стиле, эскиз совокупности моральных проблем... Ибо этот драгоценный вымысел временно компенсировал коренную несовместимость единобожия с существованием естественных благоприятных склонностей, что позволяют всем созданиям взаимно воссоединяться, вместо того, чтобы порознь связываться с их творцом». Но в более прямой форме он «определил в предчувствии своем концепцию Человечества в таком трогательном, но противоречивом образе: Мы все члены единого сообщества»²⁶. Наконец, не апостол ли Павел творец замечательной фразы, почитаемой всеми, что говорит о состоянии, которое вскоре повсеместно будет признано Человечеством, переходящим к нормальному состоянию: «Когда я повинуюсь, тогда я и свободен»²⁷? Таков «перевес» услуг, оказанных этим великим человеком. Исправив в трех существенных отношениях учение Евангелия, отвергнув, таким образом, анархизм и «христианский эгоизм», для того,

* Еф. 4:25.

чтобы заменить их духом, вполне противоположным, Павел стал, по крайней мере, в качестве предвестника, «истинным основателем католицизма»²⁸.

История долго обманывалась. Но «вряд ли какой-либо добрый дух может удивиться тому, что подобное исправление явилось так запоздало, поскольку до того явно не хватало принципов и органов, а была только вера, которую всегда почитали или ненавидели, но никогда не судили»²⁹. Грядет пришествие позитивизма с верховенством справедливости и просвещенности, каковые обеспечиваются позитивистской точкой зрения, всегда относительной, и тогда восстановлена будет справедливость и правда «в историческом представлении об этом великом человеке как об истинном основателе того, что не очень правильно именуется христианством». По правде говоря, Павел сам виноват в этой порочной квалификации. Ради «возвышенной жертвенности» он не пожелал, чтобы его называли иначе, чем просто апостолом. С его стороны, впрочем, это было не просто самоуничужение. Чтобы лучше понять его подход, необходимо представить себе условия, в которых находился дух, возглавивший «построение западного монотеизма». Последний не мог быть основан иначе, как через посредство некоего «созерцателя божественных откровений», без него исполнение важнейшего дела этого монотеизма — «разделения двух властей» — стало бы невозможным. Но подобная нужда как будто «требовала от основателя некоей смеси из лицемерия и зачарованности, что всегда несовместимо с истинно высоким сердцем и духом. Эта трудность не разрешается каким-то иным исходом, кроме самопроизвольного подчинения истинного автора какому-либо из авантюристов, которые в те времена часто соблазнялись на попытки торжественно основать монотеизм, надеясь, подобно своим греческим предшественникам, на личное обожествление. Святой Павел вскоре изучил ситуацию и выявил из множества пророков такого, который лучше всего подходил для его целей. Сам Павел, урожденный еврей, но выросший под греческим влиянием, уже ставший настоящим римлянином*, должен был поначалу презирать таких типов. Тем не менее, размышляя о построении единобожия, он не замедлил с осознанием полезности чего-то такого, и тем самым был обеспечен успех. Будучи защищенным от унижения, святой Павел мог свободно и по своей воле осуществлять свою основополагающую миссию. И ради успеха этой миссии он признал достаточно важной именно такое решение — интимное почитание некоего, отныне идеализируемого образа»³⁰.

Похоже, что воображение романиста в Конте не совсем угадало. Святой Павел завершает искренним поклонением Иисусу, поскольку он тем самым смог уклониться от обязанности, всегда праведному че-

* см. Деян. 22:25.

ловеку ненавистой: заставить людей поклоняться самому себе. И это достаточно красивая находка — мало ли как может почитать поклонник великого апостола... Тут, однако, приходится признать «подлинную полезность, впрочем, непреднамеренную», роли Иисуса, которая, правда, ограничилась тем, что «избавила святого Павла от самообожествления, тогда повсеместно бывшего непременным условием западного монотеизма». На самом деле, куда более, чем Иисусу, святой Павел обязан грекам. Он был «основательно знаком с истинными мыслителями Греции», а между Аристотелем и ним есть некая «спонтанная близость»³¹, поскольку во всем существенном его доктрина противна духу Евангелия.

Если, таким образом, вполне уместно славить апостола Павла как основателя, то все-таки вовсе не за то, что он основал монотеизм, но за то, что он тем самым закладывал основания, на которых однажды утвердится истинная вера. «Химеричное и ничтожное верование», монотеизм сохраняется лишь ради «исключительных людей», которые найдут ему замену. Ничуть не мотивируется значимость монотеизма и появившимися за четыре столетия до святого Павла «бреднями» какого-нибудь Сократа или Платона. Эти «мнимые философы» вызывают у Конта не намного лучшую реакцию, чем Иисус. Он разом разоблачает ложность их духа и порочность их сердец и набрасывается на «пагубное влияние», которое они продолжают оказывать вплоть до сего времени³². Совсем иное дело — святой Павел. Благодаря ему «монотеистический переход», эта предельная фаза временного синтеза, обрела совершенно иные качества. Она, эта фаза, смогла потому сыграть свою роль, «которая не была по-настоящему необходимой иначе, как в социальном отношении». Павел приспособил для этого, насколько это оказалось возможным, «вымыслы, присущие богословскому духу»³³. Он воистину вождь той вереницы священства, которое преуспело в созидании несравненного шедевра, имя коему: католицизм. Если бы Конт веровал в чудеса, ему надо было сказать: вот чудо, величайшее из всех чудес. Но мог бы сказать хотя бы: вот факт — самый парадоксальный из предлагаемых историй. Под покровом мнимой преемственности, приверженности и хранения одного и того же предания, христианство дошло до превращения в свою противоположность. Худшее пришло к превращению в лучшее. Верно, были благоприятствующие тому приводящие обстоятельства: прежде всего влияние римского порядка, которым так мощно отмечен гений святого Павла. Как бы то ни было, ясно, что «Тацит и Траян не могли предвидеть, что в течение нескольких столетий священническая мудрость... в достаточной мере преодолеет естественные пороки» религии, которой они справедливо приклеили ярлык мятежной, так что оказалось возможным «достижение на какое-то время замечательных социальных эффектов»³⁴. И это

произошло. Гонения еще долго продолжались, но на иных путях — священничество, унаследовавшее труд святого Павла, преуспело.

ДЕЛО КАТОЛИЧЕСКОГО ДУХОВЕНСТВА

Восхищение Огюста Конта католицизмом хорошо известно. Сам он говорил в «Завещании»: «С 1825 года наши писания свидетельствуют о нарастающем уважении к католицизму, непосредственному и необходимому предшественнику религии, которая должна особенно упрочить и развить построение, задуманное в XII столетии»³⁵. А в своей «Положительной политике», с какой-то даже гордостью, он говорит: «Позитивизм уже воздал должное католицизму, поступая так справедливо, как никто из тех, кто его настойчиво защищает, не считая ярких исключений, наподобие де Мейстра»³⁶. То, что в католицизме усматривается прежде и более всего, — это его «социальный гений»³⁷; это великое самоосуществление человечества, имевшее место непосредственно перед развернувшимся западным кризисом, который предшествовал появлению позитивизма. Это обширная общественная система, которой, по правде говоря, не было до XI века и которая, уже начиная с XIII столетия, стала приходить в упадок. Точнее, речь должна идти о духовной стороне системы, которая в ее временном, мирском аспекте именуется «феодальной системой»³⁸. Система в целом, то есть «католическо-феодальный синтез», есть дело прежде всего двоих людей: Карла Великого — во временном отношении, Гильдебранда — в духовном. Но основы ее заложены куда раньше, в древности. Цезарь и святой Павел вели их кладку. «В свои блистательные времена» эта система знавала мощь и ни с чем не сравнимую устойчивость. Замены ей так и не нашли³⁹.

Первейшей и главнейшей причиной такого успеха были искания внутри «величественной и прекрасной концепции», отделившей власть мирскую, временную от силы духовной. Уже Базару довелось сказать в 1829 году в «Представлении о сен-симоновском учении»: «Держась в стороне от продолжающихся обвинений Церкви в том, что она непрерывно ищет укрепления власти своей, будучи постоянно принуждаема к подчинению закону Государства, следовало бы благословлять, напротив, те усилия, что прилагаются ею ради своей цели, и признать, что разделение властей, явившееся как окончательный итог борьбы, которую она вела, представляет собой самое важное завоевание, которого только сумело добиться человечество на протяжении эпохи, ныне идущей к своему концу»⁴⁰. Но подобное различие предполагает само по себе предварительное учреждение духовенства, отличающегося от прочих властей. Тем самым выявляется, насколько все-таки фетишизм ниже, будучи, впрочем, достаточно полной религиоз-

I
ной системой: под его владычеством «только очень поздно смогло появиться хоть какое-то священство». Уже политеизм смог «явно отделить, наконец, от социальной массы класс, ярко умозрительный, равно избавленный от военных и промышленных обязанностей и призванный через самопроизвольное восхождение постепенно придавать человеческому обществу прочную связность и правильное устройство»⁴¹. Тем не менее, античность так и не сумела вполне точно различить «власть, чисто нравственную, по существу предназначенную управлять мыслями и склонностями, и власть, собственно политическую, непосредственно прилагаемую к деяниям и результатам». Хотя бы в этом отношении монотеизм означает прогресс и как раз потому может быть исторически оправдан, почти полностью или, по крайней мере, во многом.

Монотеизм надлежащим образом склонен «отделить духовную власть от власти мирской, когда самопроизвольно учреждает некую подготовленную группу населения, которая без такой подготовки не смогла бы осуществить свое главное общественное предназначение»⁴². В этом, однако, заключено лишь одно из условий, необходимых для того, чтобы предназначение было выполнено, и мы не усмотрели бы в нем его подлинный смысл, если бы дело не было продолжено. Отметим, правда, что мы совершили бы ошибку, понимая это различие, или эту «сепарацию» властей, по образцам, предлагающимся нам современными обществами выпуска 1789 года или по теологическим схемам. Католическое духовенство, согласно тому, в чем оно терпеливо утверждает, полагает себя духовной властью с целью придания духовной жизни Европы соответствующего направления⁴³. Но оно не смогло бы действительно и удачно управлять, не подвергнув в то же время преобразованиям религию, которая его призвала. Средневековый порядок, который есть создание католического священства, был чем-то совсем иным, считает Конт, чем христианский порядок. Это был порядок «католический», а сам католицизм может посему справедливо именоваться «средневековым многобожием»⁴⁴.

По своему обыкновению, монотеизм дарует религиозному духу «слишком опасный взлет, как о том ясно свидетельствует пример иудеев, для которых в обыкновении было множество пророков и ясновидцев». Христианство не сумело сделать ничего иного, как только увеличить зло. Но, благодаря усилиям своего духовенства, «католичество в период своего величия пыталось понизить по возможности политическую угрозу религиозного духа, все более и более ограничивая права сверхъестественного вдохновения; и не то, чтобы какое бы то ни было духовное владычество, основывающееся на богословских учениях, было полностью отменено, пожертвовано в принципе, но католическое устройство одевало на него путы мудрых и властных предписаний обычая»⁴⁵. Духовенство ограничило чудеса, особенно оно огра-

ничило откровения, в конечном счете «сосредоточившись на пророчествах видимого руководства Церкви, ставшего тем самым, постоянным истолкователем божественных предписаний с тем, чтобы, наконец, учредить в качестве верховного судьи Запада»¹⁶. Тем самым, крепились общественные узы. «Католическая организация», «католическая конституция», «католическая систематизация», «католическая дисциплина» — вот слова, которыми так часто оперирует наш автор. Они, думается ему, знаменуют победу над евангельской анархией.

Эта победа была столь полной, а христианские начала в конечном счете оказались столь ослабленными, что уже не были более в состоянии поддерживать союз между католичеством и иными ветвями, выросшими из ствола христианского древа. Вот почему «под покровом тщетной общности догм» «византийское единобожие... в сущности, почти столь же отлично, что и магометанство». И- поэтому-то «исла- мизм более близок католицизму, чем протестантизм»⁴⁸. Впрочем, не будем брать грех на душу, пытаясь судить средневековые верования по тому, что от них дошло до наших дней: «Современная анархия довела до преобладания внутри монотеизма некоей абсолютной установки, которая совершенно не была известна средневековью, когда, озабоченный окончательным переходом, Запад не усматривал в като- лицизме ничего, кроме его притязаний на руководство, и не требовал притом какого-то конкретного результата, тогда неопределенного»⁴⁹.

Если всему этому удивляться, то уж надо оспаривать все при- веденное выше истолкование католической веры. Огюст Конт на это предъявит учение о воплощении, почитании святых, особенно культ Девы: не пробоины ли это в абсолютном монотеизме, в непримиримости веры в Бога? Не камни ли, вынутые из этих брешей, легли в осно- вание истинной религии? Удачнее, чем самые человеческие создания древнего многобожия, «воплощение вселенского двигателя» знаменует собой «нашу растущую устремленность к некоей действительной одно- родности и поклоняющихся, и существ, коим поклоняются»; «совер- шившееся вначале в соответствии с учреждением троичности, чем было увековечено их преходящее сообразие, затем совершавшееся в таин- стве, в коем всякий приобщался к Божеству», подобное устремление «позволило богу средневековья предложить западным сердцам образ, предвещающий Человечество». «Займствуя из политеизма гипотезу воп- лощения, католицизм, тем самым, использует ее, не только придавая ей куда более великое догматическое достоинство, но прежде всего повышая ее общественную ценность. Сей божественный посредник про- возгласил, впрочем, смутно нарастающую склонность человечества искать в собственном лоне свой верховный промысел... Католицизм смог лучше выделить эту тенденцию... Подобное продвижение должно было бы в конечном счете привести к полному устранению вымышленного существа, когда существо действительное приобрело бы достаточное

величие, чтобы претендовать на полное замещение своего неизбежно-го предшественника»⁵⁰.

Почитание святых должно было внести мощный вклад в преодоление страха Божия. Когда этот культ достаточно развился ближе к концу X столетия, он «улучшил догматическую конституцию католичества, подмешав в него своеобразный политеизм того рода и в той степени, которые требовались для удовлетворения народных запросов в отношении монотеистической веры». Иррациональная критика со стороны протестантов и деистов должна служить нам предостережением: следовало бы включить, после, разумеется, необходимых видоизменений, в положительную религию⁵¹ нечто подобное. Но западный монотеизм глубоко и удачно переменялся благодаря прежде всего почитанию Пресвятой Девы. Ибо тут следовало бы говорить о настоящем «поклонении»*. В век крестовых походов, «после взлета женского влияния и рыцарских нравов», Дева обрела в западных сердцах столь значительный вес, что святой Бернар благословил усилия к упорядочению этого культа. С этого начинается исправление «основополагающего порока, происходящего из всемогущества высшей движущей силы». Почитание Бога оказалось «почти преданным забвению». Если культ святых вновь вводил политеизм, можно утверждать, что культ Девы делал нечто большее: он вводил фетишизм. Не являясь чем-то большим, чем «некоей святой идеализацией женского образа», он готовил «окончательную концепцию», ибо был ее «мистической предтечей» как таковой. «Лучше нежели божественный посредник» «эта посредница, воистину, человечная предвозвещает нормальное состояние нашего культа». Единственный воистину поэтический плод католицизма — «сладостное создание Девы» — предлагается душам для «положительного почитания». Этот культ, а не литургия, не месса, служит переходу к последнему культу «под постоянным напором позитивистов, которым помогают женщины и возродившееся иезуитство». Именно образ Девы Марии приучит людей к эмблеме «нашей богини» — Человечества⁵².

Средневековая религия во всем ее культовом расцвете — «огромный и восхитительный организм», коему сопутствовала вереница общественных и политических учреждений, — есть, следовательно, плод «блестящей мудрости католического духовенства»⁵³. Это ни в коей мере, разумеется, не какая-то божественная религия; но и не плод, обязанный своим появлением некоему внезапному вдохновению, породившему все это из себя; это «блистательный политический шедевр мудрости человеческой, постепенно, по мере того, как столетия сменяли друг друга, становившейся все более изощренной, все более разнообразной в проявлениях, которые, тем не менее, всегда были прочно

* христиане поклоняются только одному Богу, а святых чтут.

связаны друг с другом: начиная от великого святого Павла, первым постигшим общий ее дух, вплоть до энергичного Гильдебранда, который, наконец, полностью сообразовал ее социальную конституцию»⁵⁴. Притом весь этот прогресс обязан «более обстановке, чем доктрине». Последняя, напротив, преисполнена «нравственных опасностей, свойственных монотеизму», из-за чего затрудняет «общественное служение священства»⁵⁵. Но «практический инстинкт жрецов» позволяет последним некоторым образом «модифицировать логические эффекты» теологического принципа «сообразно социальным потребностям». Вследствие чего «материальная сторона их жизни подчинена... обязанности употреблять духовные средства убеждения, предпочитая их обращению к грубым орудиям материальной силы». Так вот и становятся они «истинными наследниками социального политеизма» и «несравненного обаяния», кои присущи бывали некогда «имени Римскому...»⁵⁶.

Мы не можем признать истинность восхвалений, которые Огюст Конт расточает в адрес католического духовенства, нельзя не отметить также еще и то обстоятельство, что восхваления эти в точности воспроизводят то, что им уже произносилось в адрес языческих жрецов. Верования в сверхъестественное, говаривал он, внесли бы смятение в разум человека, не будь тот частично защищен «священнической мудростью». Избавленные от материальных забот, дабы без помех сосредоточиваться на размышлениях об общем благе, священники политеизма реализовывали «нормальный тип созерцательного существования»; а предписания, издаваемые ими, всегда руководствовались «общественным предназначением». Богословская система вполне могла бы основываться в подобных предписаниях «на чисто личностных побуждениях»: «священнический инстинкт» смог бы извлечь из них их общественную составляющую⁵⁷. Итак, печется ли духовенство о языке или же о христианстве, историческая роль священного сословия одна и та же — это извлечение из религии, которую духовенство официально хранит, того, что может защитить от антисоциальных эффектов той же религии, будь это даже измена ее духу. Но в случае христианства эта измена становится слишком настоящей, ибо христианство очень уж антисоциально по своей глубинной сути.

Конт, таким образом, остается здесь еще и верным своему учителю, который однажды сказал, обращаясь к некоему католику: «Я всегда считал, что католицизм спасет род человеческий»⁵⁸. Но теперь достаточно зрима та пропасть, которая отделяет во всех отношениях эту идею спасения от того представления о спасении, которое признается католиками по их вере. Так что мы не станем говорить вместе с г-ном Жоржем Дюма, что у Огюста Конта был «католический дух» и что этот дух делал из него, «несмотря на расхождения, наследником великих учителей Церкви»⁵⁹. Нас даже как-то удивляет, что столь странные представления не обошли даже серьезного историка. Конт сам

говорил, насколько нам известно, о «неизменном предпочтении», которое он отдавал католицизму. Но при этом он достаточно позаботился об определении окружности, в которую вписан этот предмет; имелось в виду «общее совершенство, приобретенное общественным организмом в средние века под властью политически возвышающейся католической философии»⁶⁰. И, уточняет он, это потому, что, пожалуй, только в то время оказалось возможным хоть как-то обезвредить посредством расточительной мудрости, что было сущим чудом, «изначальные пороки» «плачевной доктрины» католицизма⁶¹.

Чудо, между тем, не было полным и совершенным. Да и не могло таковым стать. «Восхитительные попытки упорядочить человеческое... обозначили цель и сообщили условия», но нимало не преуспели. «Католический принцип никогда не приспособлялся к социальной направленности, которую покушалось ему привить восхитительное в своей извращенности духовенство». Так что средневековое католичество страдало внутренней противоречивостью, из-за которой, несмотря на свой блистательный успех, оно оказалось неустойчивым и недолговечным. «Его полный блеск» ограничивается «по сути дела XII столетием»⁶². Вот почему его природа «ярко переходная»⁶³. Уже в интеллектуальной плоскости схоластическая доктрина, через посредство очевидной «сделки» ограничивавшая «в самом лоне монотеизма возвышение богословия» и все сильнее уклонявшаяся в абстракцию, обрекала божественную власть на «некую возвышенную инерцию» и передавала всякую реальную активность какой-то «великой метафизической сущности». «Более просвещенные умы» и «более энергичные характеры» всегда тосковали по древнему многобожию, и их дух проявил «в учении о двух началах» такой протест, который так и не удалось до конца преодолеть. В начале XIV века рушится вся система, и как раз тогда и были заложены корни «грандиозной западной революции, завершить которую призван ныне позитивизм»⁶⁴.

Заметим, «католическо-феодальный синтез не обессилел подобно всем своим предшественникам под непрерывным напором того, что стало бы его наследием: он распадается по причине присущей ему особой бессвязности, из-за самопроизвольной несовместимости и противоположности своих важнейших начал. Прокляв всех своих предков, западный монотеизм хотел бы благословения хотя бы от каких-то своих наследников... Но, чем более он силится все сообразовать и упорядочить, тем больше заметна немощь теологизма, ибо упорядочивание остается уделом единственной доктрины, способной в силу своей реалистичности объять всю совокупность аспектов некоторой неделимой задачи...»⁶⁵. «Распад», таким образом, был стихийным, а теперь, спустя долгое время, «система необратимо рухнула». «Ментальное разложение католицизма стало необратимым, а его социальный декаданс не более чем спутник интеллектуального упадка»⁶⁶. Мирозозрение,

им вдохновляемое, таково, что отныне оно чисто ретроспективно и неизбежно разделяется лишь им самим. «Отдавая должное заслугам и благодеяниям католицизма», историку следует сожалеть о «роковом разрыве», внесенном католицизмом в «человеческую преемственность», и о том, что католицизм так никогда и не было способно хоть как-то смягчить неуместность этого разрыва⁶⁷.

Историк далее должен согласиться с тем, что «католицизм оказался некомпетентным в том, что касается личного существования — на это существование он в своем возвышении возлагал груз домашних связей, не давая никакой возможности охватить общественную жизнь» и «сильно преувеличивая» при этом «свою действенность». Впрочем, католицизм и «сам по себе оставался столь оскорбительным для рас-судка и чувства», что «наши набожные и рыцарственные предки» были вынуждены точно так же, как и мы, «ощущать его естественные пороки», и это было бы невыносимо, не будь той социальной эффективности, которая навязывалась католицизму его духовенством и которая единственно поддерживала его владычество. Он сохранялся, несмотря на весь «химический дух и эгоистический характер самого чистейшего теологизма»; его философское влияние было бы пагубным, не будь «совокупности политеистических пережитков», которые ему так никогда и не удалось изгнать из разума⁶⁸. Не забудем, наконец, что в католицизме «большая часть воздаваемых благодарений, обращенных к вымышленному существу, по сути своей оборачивается актами неблагодарности по отношению к Человечеству, единственному истинному автору соответствующих благодеяний»⁶⁹. Короче говоря, «положительная религия», подготовленная в некоторых отношениях «временной властью», должна ныне «непосредственно исправлять все разрушения, произведенные католическим синтезом»⁷⁰.

СВЯЩЕННЫЙ СОЮЗ

К тому времени, когда католическо-феодальный синтез дошел, таким образом, до самораспада, христианское начало высвободилось, и семена его анархизма вновь стали давать побеги. «Западное духовенство становится необратимо ретроградным», и в это время «его верование, вверенное самому себе, стало склоняться к свободному развитию безнравственных черт, внутренне присущих его антисоциальному естеству»⁷¹. Непомерное себялюбие, которое это верование почитает священным у Бога и заслуживающим поощрения у человека, оказывается тогда свободным от уз, которые Церковь хотела бы упрочить. Именно это мы усматриваем с самого начала, с XIV века, у «мнимых реформаторов». Те «возвращаются к Богу в поколении, в котором после века крестовых походов, как раз напротив, все более и более нара-

стало пленительное самопроизвольное предчувствие культа Человечества»⁷². Отсюда «иссушенность» протестантизма; вот в чем его опасность! Обрывая эту «инициативу сердца», он порождает «мятеж духа». Тогда как католицизм был склонен «способствовать преобладанию культа», протестантизм «предоставляет догме некий зловещий перевес»⁷³. С его пришествием вновь распространяются «абсолютные влияния» и «индивидуалистические наклонности». Он воздвигает «личную оценку против общественного суждения»⁷⁴. Повсюду, где он установился, «анархическое начало, хоть как-то сдерживавшееся системой, все-таки пробивается, наподобие личного рассмотрения библейских верований»⁷⁵.

Не любит Конт Библию. Никогда у него не бывало ни понимания ее величия, ни вкуса к ее поэзии. Вот и набрасывается он на протестантство за «его непрерывную склонность... предлагать в качестве руководства современным народам наиболее ранние и наиболее опасные пассажи Священного Писания», то есть те, что «содержат иудейскую древность»⁷⁶. Протестанты доказывают, полагает он, свой дурной вкус и даже «свою религиозную неосведомленность» тем, что отвергают с пренебрежением столь «несравненное резюме западного монотеизма», каковым является «Подражание», в котором к тому же слово «Бог» очень легко заменяется словом «Человечество»⁷⁷. И такой книге они предпочитают «всеобщее и ежедневное чтение святых книг иудаизма»⁷⁸. Само такое чтение преисполнено опасностей, а если оно предписывается, тем самым воистину учреждается «анархический регресс»⁷⁸.

В движении к абсолютному либерализму, то есть безвластию, к анархии, протестантство было «остановлено» только после первой фазы своего самопроизвольного распада⁸⁰. «Протестантский мятеж»⁸¹ вскоре сменился чисто метафизическим деизмом, еще более разлагающим. И Конт проводит анализ процессов (достаточно пронизательный), которые последуют из деизма «в интеллектуальном порядке», вследствие чего «христианство, все более и более изнемогая и упрощаясь, низводится, наконец, до такого туманного и немощного теизма, что метафизики в своем чудовищном словоупотреблении классифицируют его как естественную религию, как будто всякая религия не должна быть по необходимости хоть сколь-либо сверхъестественной»⁸².

Не будем здесь забывать, что эпоха, в которую появился «Курс положительной философии», знаменовалась в официальной мысли апогеем эклектизма и что именно это имеет в виду Огюст Конт, когда он нападает на определенный образ веры в Бога, давая заодно его психологическую оценку. Тут опять он становится близок к Прудону, который, как известно, куда лучше понимал хотя бы некоторые стороны веры и который всегда находил поддержку в Библии. Нельзя читать без того, чтобы не сжималось сердце, эти упреки, такие верные зачастую, которые в XIX столетии возвращались назад, к высказавшим их,

будь то критики, будь то приверженцы деизма. Нынешняя молодежь, писал Мадзини Эдгару Кине, «отвергает Бога.., веру в некий закон разумного промысла, отвергает все великое, прекрасное, святое в этом мире, всю подвижническую традицию великих религиозных мыслителей, от Прометея до Христа, от Сократа до Кеплера, чтобы преклониться перед Контом, Бюхнером...»⁸³. Благородные стенания! Но не нытье ли это из-за итога, когда налицо причина? В самом ли деле вера, раскритикованная Контом, была столь уж содержательной? А сам он разве не подчинился самой сути дела, когда в совсем юном возрасте писал своему другу Вала, который обратился к вере: «Сообщаю тебе, что я с удовлетворением узнал, что, возвращаясь к теологическому состоянию, твой дух и твое сердце не стали задерживаться на немощной фазе метафизического деизма, мешающего сегодня сколь-либо фундаментальному возрождению... Мне больше по сердцу видеть тебя откровенным католиком», — не логично ли это, несмотря на все несообразности?

В соответствии этому предпочтению Конт хотел, чтобы позитивисты стали «постоянными защитниками католических обычаев от протестантских поползновений»; ибо это помогает ему, — констатируя, что «католическое сопротивление защитило западных людей на Юге от протестантской или деистской метафизики»⁸⁴, — высказаться против веры в Бога. Он думал, что ему удалось бы обрести «важные преимущества, сосредоточившись сегодня на общественных контактах между католическим духом и духом положительным, которые в состоянии ныне плодотворно бороться за то, что они хотели бы утвердить, пусть и на разных основаниях, — за истинное духовное обустройство», исключая из последнего «по взаимному согласию, протестантскую метафизику». Вот идея, которая ему дорога, Конт возвращается к ней в переписке, тяготеет к ней, выступая «за сосредоточение на философских и социальных дискуссиях между позитивистами и католиками, считая с общего согласия, протестантов, деистов и скептиков, словом, всех метафизиков, неисправимыми скандалистами»⁸⁵.

Это слово — «согласие» — обигрывается им. Значение его становится все более и более точным. Сначала он озабочен не более чем устройством союза между двумя противниками ради изгнания тех, кто ни холоден, ни горяч и которых потому незачем оставлять болтаться между двумя крайними позициями; это замысел «становящегося прямого противоборства между двумя органическими системами при устранении всякого критического вмешательства», идея «честного и серьезного соперничества» на чистом поле⁸⁶, которое станет действительно чистым, когда разом с него безвозвратно испарятся все «метафизические школы». Вскоре идея стала более гибкой и более изощренной, дополнившись «оправданной бережностью», каковую позитивизм должен допускать и даже непременно исполнять «по отношению к ста-

ринным верованиям»; предполагается не столько грубое столкновение, сколько своего рода дележка сфер влияния: те, кто еще веруют в Бога, были бы понуждаемы к возвращению в католичество, тогда как «отборные души» прилеплялись бы к позитивистской вере; эти души, благодаря своей «бережности», приобрели бы сочувствие первых своей программе перестройки общества; они оказались бы «во главе партии порядка» и «увлекли бы... движение» за собой⁸⁷. Это окончательно бы довершило благородную лигу, которую позитивисты должны создать вместе со всеми теологами, искренне проникшимися стремлением перестроить духовную дисциплину⁸⁸.

Потом план этот стал вырисовываться все явственней, обрести плоть. Это когда Огюст Конт в 1826 году обнародовал «решающую брошюру», в которой он публично заявил о намерении посвятить жизнь «основанию на Западе подлинной духовной власти», и когда он трижды встречался с аббатом де ля Менне, «истинным вождем католической партии». «Без каких бы то ни было тщетных упований на взаимное обращение» они смогли «набросать очертания великой религиозной лиги», причем происходило это само собой именно построением такого союза Конт был серьезно озабочен. Прошел тридцать один год. Конт теперь великий жрец Человечества. Он «всенародно *дивится* понтификату*», который (для него) рухнул». В этом он проявляет сознательную властность и непреклонную твердость. Он «всем отец», и он берет всю ответственность, связанную с таким именованьем⁸⁹. Не пришло ли время взяться за «святой замысел»? Два его обращения, к царю Николаю I, как представителю православия, и к Решиду-Паше, как ответственному за ислам, остаются без ответа; его «Воззвание к консерваторам» осталось не услышанным. Надо бы и близ католической Церкви решиться на что-либо более основательное. Несмотря на «личные разочарования», он убеждает себя, что реализация его плана может быть «решительной»: предлагаемый альянс должен быть принят «лучшими осколками древнего священства». Уже, как он напишет вскоре, «два выдающихся ученика в Нью-Йорке завязали личные связи с американскими католиками, которые там, будучи избавлены от всякого господства одного идеала, легче приемлют его возвышение». Наряду с «мужскими побуждениями» необходимо удостовериться в деятельном соучастии «женского сочувствия», без чего не обойтись, если «Святая Лига», наконец, будет создана⁹⁰. Но напрашивается более важный и более настоятельный ход, успех которого и решит все.

В сердце католицизма, воплощая его дух и давая ему власть, находится некое привилегированное тело — иезуиты. Ордену, основанному в XVI веке Игнатием и Ксавье, была поручена миссия «возродить папство, духовная роль которого воистину была утеряна со вре-

* понтификат — власть Папы Римского.

которую покушались в XIII столетии, — «из-за более развившегося влияния того же рока». Далеко не преуспев в своих потугах перестроить униженную духовную власть, иезуиты в усилиях не замедлили впасть «в лицемерную тактику» и, «чтобы остановить умственное безвластие», которое нарастало, они занялись упорядочением ретроградных склонностей католичества и кончили кознями против испорченности⁹¹. Тем не менее, начальник их — вот настоящий папа, рядом с «настоящим» папой официальным, который за триста лет «необратимо низведен до состояния простого италийского князя». Вот, значит, куда надо обращаться. Если, конечно, есть еще надежда, что на переходный период удастся убедить иезуитов оставить свои «разлагающие козни» и вернуться к «исконному призванию перестраивать духовную власть», чтобы «продвинуть католическую догму ради развития культа, умело подготавливающего общественность — отсталую, но почтенную — к поклонению человечеству». Став «игнатианами», они смогли бы помочь позитивистам «перестроить Запад только бы, разумеется, «они признавали нормальное верховенство религии» положительной.

Не стоит тратить слов, чтобы доказывать, что верховный Понтифик*, конечно же, упустит такую возможность. На одного из его учеников — им был Джон Меткаф — была Контом возложена миссия установить «особую связь» с иезуитами Соединенных Штатов: без каких бы то ни было «уступок, способных поощрить или усилить их обыкновенную предрасположенность к владычеству», им предлагалось служение «в качестве пособников» делу перестройки духовной власти, на которое некогда покушались основатели их Ордена. Другим — Семери, доктору Одиффрану — поручалось добиваться того же в Париже⁹². Но самый сильный удар готовился для Рима. Огюст Конт замышлял обнародовать в 1862 году «Воззвание к игнатианам», в котором он призвал бы «их генерала провозгласить себя духовным вождем католиков, объявив Папу князем-епископом Рима... Издав такую прокламацию, игнатианский генерал был бы всенародно приглашен основателем позитивизма переехать в Париж на постоянное местожительство». Но сегодня такое дерзкое предложение разве что напугало бы. Вот и Альфред Сабатье, ученик, избранный для посольской деятельности, вынужден был поначалу ограничиться, предлагая союз, точной программой: отменой бюджета культов⁹³. Это стало бы «необходимым предведением». Подобная программа не имела изъянов, с точки зрения соблазнения иезуитов, ибо она скоро и надежно привела бы «к результату, которого они напрасно добивались три столетия: они хотели бы вытеснить местное духовенство, сопротивление которого было

* Папа Римский

странах и общинах...»⁹⁴.

Известен случай, о котором рассказывали неоднократно⁹⁵. Говорят, что письмо, посланное через Сабатье, от имени папы позитивизма генералу иезуитов поначалу было оставлено без ответа вследствие того, что Огюста Конта спутали с экономистом Шарлем Контом, а когда позднее состоялась встреча с помощником от Франции, гостя вежливо выпроводили. «Позитивистский катехизис», посланный в дар, остался с неразрезанными страницами... Знаменательно, что люди Иисусовы не приняли предлагавшееся им приношение! Альфред Сабатье, будучи в дурном расположении духа, предъявил счет своему наставнику. Увы, какое потрясение, наш Понтифик даже не повел плечами: «игнатианские переговоры» не возымели «непосредственного воздействия», но, конечно же, думалось ему, они «посеяли семена, которые под давлением событий скоро прорастут»⁹⁶. 9 Аристотеля 69 в ответе Сабатье он извлекает уроки из случившегося:

«Во время достопамятной встречи, которую вы мне описали, вы сумели показать непреднамеренное превосходство позитивизма над теологизмом не только в том, что касается возвышенности мышления, но также и в отношении сдержанности и щедрости чувствований, а также вежливого поведения. Не ваша, но, скорее, моя вина в том, что те, в ком я увидел уже истинных игнатиан, пока еще просто иезуиты, не разбирающиеся в обстановке на Западе и жертвующие целью ради средств до тех пор, пока новые потрясения не высветят их эмпиризм со всеми опасностями, которые им угрожают. Тогда они и обратятся к нам, чтобы мы помогли отвести или смягчить угрозу. Лучше и нельзя было бы показать их непреднамеренный отказ от подлинной духовной власти, тем более от принятия общественного председательствования позитивизма, чем это сделал ваш неискушенный собеседник, вероятно, достаточно отсталый, если уж он не чувствует, что Игнатий де Лойола превосходит во всех отношениях Иисуса Христа. Но, несмотря на убогость и недостаточную освобожденность, этих эмпириков, которых я настойчиво продолжаю считать честными, ваше замечательное предваряющее послание еще окажет свое спонтанное действие и т.д.»⁹⁷.

Все это вполне можно принять за выдумку или шутку и посмеяться. Забавная сторона налицо. Эти посольства — более бы подошло слово «нунцианства», — устремляющиеся по всей планете из святилища на улице Мсье ле Принц; этот новый «священный союз» между духовными силами, предложенный старым безбожником-философом, который по скромности своей видит в Аристотеле и святом апостоле Павле двух своих предтеч; эта убежденность, что верующим будет совсем просто признать превосходство позитивизма над своей верой; это удивление тем, что иезуиты, как это ни странно, считают себя подчиненными Иисусу Христу, ниже Которого они ставят даже само-

го Игнатия де Лойолу... Не значит ли все это, что основатель позитивизма — учения, само название которого означает прежде всего реализм — развивался вне реальности? Не присутствуем ли мы при разоблачении грез безумца? Может быть. Но мы возьмем на себя грех, если не заметим также серьезную сторону. Эпизод в высшей степени символичен. Огюст Конт здесь — орудие некоего соблазна, который, никогда не бывая явственным, особенно силен тогда, когда католичество как будто уходит в защиту. То, что он предлагает Церкви самым наивнейшим образом не что иное, как измена, отступничество. В обмен на временное спасение она сама должна была отказаться от своего Учителя и Жениха. А спасение-то, впрочем, ненадежное! Он признавался, что его намерение состоит в «использовании одряхлевших верований для достойного взаимодействия в движении к последнему переходу»⁹⁸. Надо сказать, что сам он по поводу этого альянса мог бы повторить сказанное им несколькими годами ранее о диктатуре Луи-Наполеона: «Когда она, казалось бы, даже выгодна богословам», они, тем не менее, «определенно всегда в конечном счете ничего не приобретают»⁹⁹. Но за пределами всяких предсказуемых выгод, вне всяческих расчетов, разве не увидит совестливый церковный человек в его миссии — в этом сверхъестественном посланничестве Огюста Конта, столь же непризнанном, сколь и чудесном, — что она (эта миссия) и не могла получить иного отклика, чем тот ответ, которое дали иезуиты посетившему их Альфреду Сабатье? Принимая изменчивые личины, кажущиеся то более серьезными, то более пленительными, вновь и вновь обновляется то же искушение¹⁰⁰, и оно еще раз явится; но Церковь при помощи Духа Христова нимало не поддастся ему.

Что же могло стать, по Огюсту Конту, плодом предложенного им союза? Какое будущее разыгрывалось? Мы узнаем это, если ознакомимся, хотя бы в общих чертах, с транспозициями или перестановками позитивистов.

ПРИМЕЧАНИЯ К ПЕРВОЙ ГЛАВЕ

¹ *Catech.* 12-3; *Div.* 1, 259; *Polit.* 3, 412.

² *Synthese*, 25-6; *Ined.* 2, 320.

³ *Ined.* 3, 290.

⁴ *Catech.* 166-7. О том же см. Charley «Histoire du saint-simonisme», с. 322.

⁵ *Polit.* 4, 526; 3, 444 и 166. Ср. Alain «Histoire de mes pensees», с. 141-142:

«Что до монотеизма... это уже дух метафизический, ум, рассуждающий не по делу, навязывающий обществу и природе свои собственные, совершенно пустые законы». Конт здесь откровенно выступает против августиновского принципа, часто формулировавшегося в христианском предании. Вот, например, фраза святого Альберта Великого: «Inter mentem hominem et Deum nihil est medium» («Между умом человеческим и Богом нет ничего» — лат). *Сумма теологии, вторая часть, 2, 6, 2:*

⁶ *PolIII.* 3, 336; *Div.* 1, 200.

⁷ *Disc.* 85.

⁸ *PolIII.* 3, XXXV (Письмо царю); *Disc.* 87.

⁹ *PolIII.* 2, ПО; 3, 447; *Div.* 13, 2, 43.

¹⁰ *Catech.* 71.

¹¹ *Disc.* 86-7.

¹² *Catech.* 281.

¹³ *Polit.* 3, 413; *Ined.* 2, 371.

¹⁴ *Polit.* 3, 445, 451, 454; 4, 8, 93. Ср. Caird, с. 163, и d'Holbach «Systeme

social», гл. 3, о «Богe христиан»: «этот Бог человеконенавистник, в своих пагубных и неуживчивых наставлениях словно бы совсем не учитывает того, что обращается Он к людям, живущим в обществе. Как можно в итоге говорить о какой-то морали по поводу хвастовства, которое никогда не подвергалось серьезной проверке? Она учит нас бежать из мира» и т. д.; или «Разоблаченное христианство». Ср. также у Руссо: тот сам верил, что христианство в чистом состоянии было бы не полезно «отдельным обществам», поскольку оно «расстраивает силы политических инстанций», считая, тем не менее, что оно «весьма выгодно для общества вообще»; он не делал из Евангелия «религию гражданина», но видел в нем религию человека. (*Общественный договор; «Первое письмо с гор»*, и т. д.

¹⁵ Можно сказать и так: «литературная анархия». Именно так оценивал Конт романтизм его эпохи — *Cours*, 4, 18, прим.

¹⁶ *Catech.* 360; *Synthese*, 26; *Polit.* 1, 19; *Test.* 114. Ср. *Polit.* 3, 453: «Моно-теистическая доктрина всегда была более враждебной к преемственности, чем к солидарности, судя по необходимому для нее осуждению всех наших политических Или фетишистских предшественников. Принятие древнееврейских предшественников вроде бы как-то компенсировало этот анархический разрыв с человеческим родством,

если только бы неблагодарность христиан по отношению к евреям не нейтрализовала бы эту искусственную связь». *Circ.* 28.: «Инстинкт продолжительности, преемственности, важнейший атрибут нашей общительности, с самого начала глубоко извращался католичеством, грубое вторжение которого оттолкнуло всех наших греко-римских предшественников».

¹⁷ *Faguet*, цит. соч., с. 326-327.

¹⁸ *ПоШ.* 3, 409. Ученик Жорж Деерм напишет: «Христианство... восторгается индивидуумом, то есть инстинктом, и отвращается от общественного разума... Вся закваска мятежей, словопрений и чувственного бесстыдства — в Евангелии» (*К молодым людям*, с. 95).

" *ПоШ.* 2, 71: «Всякое поколение должно даром отдавать следующему то, что оно само даром получило от предшествующего».

²⁰ *Div.* 1, 512-3 (к Хаттону, 20 Декарта 65). По поводу споров в Позитивистском обществе: Литтре хотел, чтобы имя Иисуса было включено в Календарь; «Заметки одного из его учеников об Опосте Конте».

²¹ *ПоШ.* 3, 204.

²² Непроницаемость Огюста Конта для духа Евангелий заставляет задуматься над теми словами, которые Клодель вкладывает в уста Иуды: «Все мое несчастье в том, что я ни на единое мгновение не теряю контроля и критических навыков. Вот таков я. А люди из Кариота — таковы, каковы они суть. Порода грубого добродушия. Когда я собираюсь сказать, что он подставил левую щеку (ср.: Мф. 5:39 и параллельные места) и заплатил за час работы столько же, сколько за десять (Мф. 10:12), и возненавидел отца своего и мать свою (Лк. 14:26), и предоставил мертвецам погребать своих мертвецов (Мф. 8:22), и проклял смоковницу (Мф. 21:19) за то, что она не приносила плодов в месяце марте, и не поднял ресницы своей на красивую женщину, я чувствую, что это непрерывный вызов здравому смыслу, природе и справедливости. Очевидно, что я пускаюсь в красноречие и преувеличиваю, но не по душе мне это, я обижен. Есть во мне такая жажда логики, или, если вам больше по вкусу, какое-то чувство середины, и оно не удовлетворяется. Инстинкт меры. Такие уж мы все — как из града Кариотского. За три года я не услышал и намека на разумный спор...» — *Смерть Иуды* в «Фигуры и параболы».

²³ *Catech.* 11, 353, 358; *Div.* 1, 513; *ПоШ.* 3, 356; 413: «Те, кто после стольких столетий запросто почитали бы подлинную жертвенность Курция и Деция, должны были бы с презрением отвернуться от ребяческого вымысла, видящего самоотверженность в согласии на вольную смерть, когда точно известно, что через три дня будет воскресение». Нет ли тут какой-то связи с презрительными словами Руссо о «низких и глупых толкованиях, дающихся Иисусу Христу» людьми, уверенными в своем превосходстве?

²⁴ Аристотель, Мухаммуд, Карл Великий, Гильдебранд, святой Бернар, Биша. *ПоШ.* 2, 121, 321; 3, 428, 470, 478, 484, 485.

²⁵ *Div.* 1, 2, 262 и т.д. *ПоШ.* 3, 102-3: «Более чем три века спустя после святого Павла», — написал Конт (*Disc.* 76) там, где всякий другой сказал бы: «После Христа». Ср. Charles de Rouvre «L'Amoureuse histoire d'Auguste Comte et de Clotilde de Vaux», с 407: «Это то же самое, по его словам, как то, что Фурье, а не Штурм, автор теоремы Штурма, так и святой Павел, а не Христос основал учение Христа».

²⁶ *Catech.* 227 и 27.

²⁷ *Div.* 1, 2, 169; *Ined.* 2, 188 и т.д. Заметим, что Конт, будучи также основателем, любил в своих письмах сравнивать свою роль с ролью апостола: к П. Лаффитту, 20 Гутенберга 63 (*Div.* 2, 127).

²⁸ *Polit.* 2, 115: Павел — «истинный создатель» «католической догмы» и т. д. Заметив, что Конт клянется не иначе, как святым Павлом, Шарль де Рувр добавляет: "Если вспомнить, что именно в Церкви Святого Павла Конт мистически сочетался с Клотильдой де Во, то станет ясно, что своей философией он добыл свою любовь». Очень даже может быть.

²⁹ *Polit.* 3, 409. Ср. *Anloine Baumann*, цит. соч., с. 236.

³⁰ *Polit.* 3, 410-1. Один из самых дорогих Конту учеников, доктор Одиффран должен был написать книгу о «Святом Павле и его трудах».

³¹ *Polit.* 3, 428-9.

³² *Polit.* 3, 341-3 и 331; 427: «Начиная с Сократа и Платона, краснобаи преобладают над мыслителями». *Test.* 115.

³³ *Polit.* 2, 100 и 107.

³⁴ *Catech.* 13.

³⁵ *Test.* 9.

³⁶ *Polit.* 1, 87.

³⁷ *Div.* 1, 2, 169.: «Изложение католического учения содержится в весьма слабой брошюре великого Боссюэ, который не постарался сколь-либо почувствовать социальный гений католичества».

38 -ту,, заметна — в концепциях и терминологии — зависимость от Сен-Симона.

³⁹ Письмо д'Эшталою, 10 декабря 1824 г. (*Littre*, с. 152). *Cours* 4, 36, 46, и т.д. *Polit.* 1, 102; 3, 556.: надо зарезервировать «имя католицизма для нормального средневекового состояния». *Opusc.* 84, 86, 244. Потом «различные европейские державы вступили в дикарское состояние; короли запечатлевали в написании своих канонных то, что было единственно и уж точно верным: *ultima ratio regum*» (последний довод королей — лат., т. е. вооруженная сила). «Соображения касательно духовной власти».

⁴⁰ *Пятое заседание.* «О власти духовной и власти временной. Сочинения Сен-Симона и Анфантена».

⁴¹ *Catech.* 338.

⁴² *Cours*, 5, 89, 104, 107; *Polit.* 2, 105 и т.д.

⁴³ Ср. *Maugras* «L'Action française et la religion catholique», с. 135 — Конт выражает еще раз ту же мысль (хотя и в иной форме), которую он уже высказывал ранее (*Cours*), а именно: «гений, ярко социальный, что присуще католичеству, прежде всего состоит... в постепенном насыщении политики моралью, насколько это оказывается возможным, вследствие чего мораль всегда остается, напротив... существенно подчиненной.»

Руссо так до конца и не разобрался (судя по тому, что именно на это нападал более всего и сразу же) в принципе различения между двумя властями, «теологической системой» и «системой политической», из коих первая сохраняла связь с «духовным Царством», которое учредил на земле Иисус.

⁴⁴ *Polit.* 2, 134. Отмечают, что восхищение Конта католичеством не идет дальше противопоставления его христианству и различения между тем и другим. Высказывания же общего характера вступают в противоречие с его критическими замечаниями.

⁴⁵ *Cours*, 5, 186-7. Суждения Сен-Симона становятся здесь чуть ли не прямо противоположными. «Христианская религия, — писал он, — стала великим шагом Цивилизации, объединяя всех людей верой в единого Бога и догмой вселенского братства. Этими средствами она сумела устроить более пространное общество» и

т.д.; но вот католический клир — вопреки собственным корням разрабатывает «мистические концепции» вне связи с «возвышенной нравственностью, принципы которой были присущи Христу». (Сочинения; ср. Durkheim «Социализм»).

⁴⁶ *PoIII*. 3, 134.

⁴⁷ *Cours*, 5, 182.

⁴⁸ *Appel* 76.

⁴⁹ *PoIII*. 3, 433.

⁵⁰ *PoIII*. 2, 108; 3, 455. Этими словами Конт противопоставляет себя заявлению Кьеркегора («Об отчаянии»).

⁵¹ *PoIII*. 3, 475.

⁵² *Catech*. 363; *Appel* 77; *PoIII*. 2, 122; 3, 485-6, 548; *Div*. 1, 2, 28, 41, 160, 179, 233, 344. «Должно восхитаться, — говорил Ален («История моих мыслей», с. 142), — замечаниям Конта насчет народного культа Девы, в коем он усмотрел фетишизм. Этот фетишизм, будучи много ближе к истине, чем его честолюбивые наследники, активно сопоставляется здесь с монотеистическим упрощенчеством, которое соответствует веку, абстрактному и жестокому к нашему биологическому виду».

⁵³ *Catech*. 361.

⁵⁴ *Cours* 5, 205.

⁵⁵ *PoIII*. 2, 112.

⁵⁶ *PoIII*. 3, 449, 464; 4, 526. Ср. *Caird*, с. 361.

⁵⁷ *PoIII*. 3, 161, 214, 231-2.

⁵⁸ Шарль Морра, к графу де Лантиви, 15 февраля 1902 г. Ср. Maurras «La politique religieuse», с. 23: «Скажи я что-нибудь этакое, и г-н де Лантиви будет шокирован. Мне кажется бесполезным шокировать кого бы то ни было из наших, когда мы ищем объединения».

⁵⁹ Georges Dumas «Psychologie des deux Messies positivistes, Saint-Simon et Auguste Comte», 1898, с. 232. Схожая ошибка в суждении *Page*, цит. соч., с. 286: «Человек, который родился католиком и который в глубинной сущности всегда им оставался». Более верна оценка Морра («L'Action française et la religion catholique», с. 200): «У основателя позитивизма сходства и сближения с католичеством столь многочисленны и столь нарочиты, что это могло бы вполне оправданно встревожить церковные власти, а сам он мог бы страшиться непонятливости аудитории — ошеломленной или беззаботной».

⁶⁰ *Cours*, 5, 231. В то же время Ламенне писал: «...эта общественная*система, всецело католическая...» («De l'avenir de la société» в *L'Avenir*, 29 июня 1831).

⁶¹ *Catech*. 361; *PoIII*. 2, 344: Духовенство «обязано преодолеть свою собственную мудростью... коренные пороки разнородного в своей глубинной сути учения, чтобы править человеческим бытием, которое духовенство должно регулировать».

⁶² *PoIII*. 1, 351; 3, 418 (Ср. *Brunetiere*, цит. соч., с. 53); 2, 124. О «хрупкости» католико-феодальной системы, см. еще, 2, 124-8: «Всегда обещая вечный подъем, монотеизм, как восточный, так и западный, произвольно выиает свою природную хрупкость; тогда как фетишизм и политеизм укоренены много сильнее и практически испытывают подобную нужду в самоуспокоении».

⁶³ *Appel*, 21: «Противоречивый подход католичества». *Catech*. 353: «Глубоко противоречивое естество подобного построения». *Cours* 5, 273.

⁶⁴ *Disc*. 46-7; *PoIII*. 2, 114: «Это причудливое сочетание абсолютной воли с неизменными законами было принесено в жертву при заключении великой торговой схоластической сделки, которой завершилось средневековье»; *Catech*. 364.

⁶⁵ *Appel*, 60. Некогда в «Обобщенной оценке совокупности обстоятельств

недавнего прошлого» (апрель 1820 г.) Конт настаивал на том, что католический синтез находился под угрозой с момента своего возникновения, поскольку в самом начале в него через арабскую науку внедрил положительный дух; так что «вся эта блистательность возводилась на минном поле» (*Opusc*, 12-3).

⁶⁶ *Appel*, 62, 61: Католицизм не более, чем еще один культ, его порядок и его догмы распались, «его нравственность столь хвастлива, что не вдохновляет более ни на что, кроме пустых декламаций, которые могут, часто преднамеренно, казаться угнетательскими беднякам и подрывными богачам, проповедуя и раболепие, и бунтарство». *Cours*, 5, 186, 255.

⁶⁷ *Polit.*, 1, 351; 4, 533: «Возвышение католицизма прервало преемственность». *Catech.* 369. Католичество «порвало цепь времен, прокляв своих истинных предков». Ср. *Brunetiere*, с. 53.

⁶⁸ *Polit.* 2, 111, 123; 3, 436, 496, 507. Ср.: к Барбо де Шеффьяну, ноября 1846 г.: «выдыхающееся богословствование», «по естеству своему вырабатывает чрезмерность личностного». *Nouv.* 74.

⁶⁹ *Polit.* 2, 58.

⁷⁰ *Appel*, 21; 24.

⁷¹ *Catech.* 30.

⁷² *Synthese*, посвящение (Даниэлю Анконтру). *Div.* 1, 2, 233: «Он сообщает Богу свою озабоченность, которая начинает руководить им, продвигая его к сладостному предвестию Человечества». Ср.: *Caird*, с. 166.

⁷³ *Circ*, 70.

⁷⁴ *Div.* 1, 2, 321; *Polit.* 3, 550.

⁷⁵ *Hutton*, 34. Между тем, ближе к концу жизни, вспоминая своего учителя в

Монпелье Даниэля Анконтра, который был протестантом, Конт высказывает ряд несколько более благоприятных суждений о протестантизме. Он отмечает «склонность позитивизма обращать во вспомогательные средства все переходные религии, даже наименее содержательные из них». «После того, — добавляет он, — как необратимо учредится вселенская религия, ее установление потребует на время неизбежного органического перехода таких черт, которые я недавно определил в формуле, стремящейся к упорядоченности: примирение на деле, непреклонность в принципах».

I *Synthese*, XIII. Там же идеи, мало совместимые с представлениями, которые нам уже довелось видеть: какой-то обширный «религиозный союз, связующий с позитивизмом прежде всего католиков, потом мусульман, наконец, протестантов, в надежде на перестройку духовной власти, союз, к которому присоединятся и деисты с пантеистами, если принцип разделения двух властей должен возобладать над революционными склонностями». *Div.*, 1, 238 (1 Гомера 67), и, кроме того, 1, 2, 208 (1 Св. Павла 69): «Если в подобном священном союзе внимания со стороны председательствующего позитивизма заслуживает прежде всего католичество, то все-таки не стоит пренебрегать и протестантизмом, даже таким, что находится в состоянии, близком к чисто революционному».

⁷⁶ *Cours*, 4, 121, прим.

⁷⁷ Не всегда и не вполне; но те редкие случаи, когда такая подстановка невозможна, дают возможность лучше прочувствовать превосходство новой религии над религией старой. *Div.* 1, 439: «Подобная подстановка, возможная почти всегда, Делает очевидным нравственное превосходство позитивизма над католицизмом. Даже тогда, когда она оказывается невозможной, легко выясняется, что это вызвано эгоистичной природой и химеричным естеством христианских верований» (к г-ну Лорану, ткачу из Тарара, 21 Гутенберга 63).

⁷⁸ *Appel*, 73.

⁷⁹ *Hutton*, 118.

⁸⁰ *Cours*, 4, 31; *Polit.* 3, 553.

⁸¹ Ср. Maurras «L'Action française et la religion catholique», с 236; там же: «L'anarchie judaïque».

⁸² *Cours*, 4, 41. Эта последняя мысль была бы более чем верной, не употреби Конт слово «сверхъестественный» в несколько другом значении, в каком оно понимается католиками.

⁸³ Цитируется по кн. жены Эдгара Кине «Воспоминания об изгнании».

⁸⁴ *Catech.*, 23. Ср. Монтескье, *пит. соч.*, с. 117. Письмо к Бенедетто Профьюмо, 25 Цезаря 63: «Великая французская инициатива должна все более и более опираться на население, уберегшееся от протестантизма и деизма» (A/b^{ov}, 225).

⁸⁵ *Cours*, 5, 173-4, прим. Хтт. (10 Данте 68). *Div.* 1, 242: «Соглашение между позитивизмом и католицизмом ради совершенно бесспорного отстранения протестантизма как неспособного к каким-бы то ни было результатам» (19 Гомера 67). Ср. Maurras «La politique religieuse», с. 4: «Вовсе не обязательно, чтобы мы слились в единодушие относительно природы и существования Бога. Но все мы, как католики, так и атеисты, как позитивисты, так и пантеисты с язычниками, полагаем, что следует отвергнуть философский деизм, вроде того, что появляется у всяких Кантов, Руссо, Кузенов или у какого-нибудь Жюль Симона. Деизм, протестантизм и, в силу особенно сильных причин, иудаизм исключаются нашей мыслью».

⁸⁶ *Polit.* 3, 73; *Div.* 1, 2, 33; 467: «Благородное и открытое соперничество позитивизма с католицизмом ради подлинной перестройки интеллектуального и нравственного строя». *Mill*, 20 ноября 1841 г. (7-8).

⁸⁷ *Hutton* (7 Моисея 66); *Div.* 1, 2, 217 (22 Декарта 66), (7 Гутенберга 68); *Circ.* 41 (1854): «Надлежит, таким образом, преобразовать систему лицемерия в систему бережного охранения, предпочитая ретроградное состояние состоянию отрицательному в том поколении, в котором только вожди способны достичь нормального состояния».

⁸⁸ *Appel*, 74-5. *Div.* 1, 2, 332: «Святая Лига, которая должна соединить католиков с позитивистами против протестантов» (к Джону Меткафу, 3 Аристотеля 68). *Ined.*, 2, 346: Надлежит обязать «все уклончивые души выбрать одно из двух верований, которые единственно по-настоящему могут ставить вопрос о порядке» (к Адери, 15 Карла Великого 68).

⁸⁹ *Blign.* 135 (10 Карла Великого 69). *Ined.* 2, 393-4, и т.д.

⁹⁰ *Div.* 1, 2 (к Сабатье, 8 Архимеда 69).

⁹¹ *Polit.* 3, 553-5; *Div.* 1, 452 (к г-ну Лорану, рабочему-ткачу в Круа-Русс, 2 Фридриха 63).

⁹² *Div.* 1, 2, 332. К Сабатье, 8 Шекспира 68; к Джону Меткафу, 3 Аристотеля; к Одифрану, 8 Св. Павла 69. Называя иезуитов игнатианами, Конт хотел избавить их от имени, которое «зловеще само по себе».

⁹³ *Div.* 1, 2, 360 и 361 (К Сабатье, 8 Шекспира 68, 17 сентября 1856 г.), 196, 354; *Circ.* 59: «Итак, на всех берегах уже появились зародыши великого союза, который вскоре выработается среди религиозных душ против иррелигиозных инстинктов ввиду главнейших потребностей XIX столетия».

⁹⁴ *Ined.* 2, 318-9. К Адери, 12 Биша 67: «Вся дисциплина, которой добиваются епископы, основывается в сущности на официальном бюджете. Гнет этого бюджета приобщает священников к тому единственному телу, которое одно одарено истинной прочностью в нынешнем католицизме». И к нему же 19 Фридриха.

⁹⁵ Ср. Georges Dumas, *Revue de Paris*, 1e октября 1898г.

⁹⁶ *Inid.* 2, 380. К Адери, 26 Цезаря 69. Ср. *Div.*, 2, 375.

⁹⁷ *Div.* 1, 2; ср. 27 Аристотеля: «Вы видите, что позитивизм отныне лишен настоящего соперника в умственном и нравственном строе Запада». И к г-ну Эдже (1 Св. Павла 69): «Католичество, слишком ослепленное официальным покровительством, не сможет, опасаясь, достойно принять такую лигу, разве только под давлением приближающихся событий; в то же время протестантизм, избавленный от законной власти, восприимчив более и лучше предвидит столь тягостную необходимость».

⁹⁸ *Ined.* 2, 381(К Мадери, 26 Цезаря 69). Также о служении «земле» «доктрин, эмпирически усмотренных в небесах».

⁹⁹ *Blign.* 53 (4 Моисея 64 — январь 1852 г.).

¹⁰⁰ Не было недостатка и в иных воззваниях. Ср., например, письмо группы позитивистов архиепископу Парижскому 7 июля 1925 г.: «Мы настоящим заверяем Вас, что Ваше Высокопреосвященство, как и Церковь, к которой Вы принадлежите, не должны видеть в Религии Человечества соперника и уж тем более врага своему высокому нравственному посланничеству, но, напротив, следовало бы видеть в ней религию дружественную и союзническую, полезную соработницу в деле возрождения тяжело больного общества...» (цит. по: Georges Vouyx «L'Eglise de l'Ordre», 1, с. 139). Положительная вера, — заявляла та же группа — это «любящая дочь, признательная и почтительная наследница религиозных, философских и научных учений великого и почитаемого прошлого и, в частности, замечательной религиозной культуры католицизма» (Georges Deherme «Auguste Comte et son oeuvre, le Positivismе», с 114-5). Leon de Montesquieu «Le realisme de Bonald» (с. 11-12): «Разбираясь в созвучии мыслей по поводу целого ряда важных вопросов, каковое обнаруживается между Контom и Боналем, я поддерживал, надеюсь, тот союз, которого желал и искал Конт, стремясь объединить всех охранителей общественного порядка».

Глава третья

ПОЗИТИВИСТСКИЕ ПЕРЕСТАНОВКИ

ИСТИННЫЙ КАТОЛИЦИЗМ

Альянс, который стареющий Конт пытался заключить с католической Церковью, должен был быть, по его замыслу, только временным. Он находил его возможным и выгодным потому, что уже не надеялся более на торжество своей собственной Церкви (по крайней мере, среди широких масс), близкую перспективу чего он сулил поначалу¹. Тем не менее, «после завершения (своего) религиозного строительства», то есть где-то вскоре после 1843 года, его собственная настоящая вселенская Церковь уже более не является лишь желанием, мечтой, грезами, замыслом, она начинает жить. Завершив дело «младенческого поколения», позитивизм начинает «обустраиваться». Различные поместные «церкви» сильнее привязываются к центру. Новая «духовная власть» существует, «позитивистский папизм» становится действительностью². И Конт четко осознавал, что перед нею соперник — иное папство, древнее, богословское, которое нельзя устранить более или менее быстро...

В первой части своей карьеры основатель трудился более всего в качестве философа. После этого новый Аристотель превращается в нового святого апостола Павла, дабы увенчать здание. «Я систематически пересматриваю свою жизнь, — говорит он в "Системе положительной политики", — чтобы извлечь, наконец, из действительной науки основания, необходимые для построения здоровой философии, согласно которой я смогу затем создать истинную религию»³. Я стал, говорил он еще, «тем, кому Великое Существо поручило учредить истинную религию»⁴. «Возникнув поначалу в качестве простой философии, призванной учредить лишь некую действительную гармонию, достаточно устойчивую и долговечную, между всеми нашими здравыми логическими и научными представлениями», «религия Человечества» затем, уже потому что сразу же обеспечила духу «естественную удовлетворенность, которой домогаются новейшие бунтари», «добровольно вернулась под справедливую власть сердца»⁵.

Между тем, многие из тех, кто поначалу как будто бы принял

умозаключения «Курса», отказались следовать им дальше. Те же, кто признал и первую, и вторую части миссии учителя и пошли за ним до конца, они и есть ученики его. «Позитивисты, считающие себя интеллектуалами», суть не кто иные, как лишь «позитивисты». «Законченные позитивисты», «последовательные позитивисты» — это «позитивисты религиозные». Они не застревают до бесконечности на стадии «философской преамбулы», но принимают весь труд своего вождя и, не довольствуясь приданием соответствующего образа «своим убеждениям», возрождаются затем в «своих чувствованиях», перестраивают «свои привычки»⁶. Они сосредоточиваются вокруг «священнического отцовства»⁷. Без задней мысли они распевали вместе с Шарлем Жюндзием:

Человечество — киот наших убеждений, Вкруг него — водоворот Чувств, страданий, мнений: Вечный идеал — благой, Всем народам дорогой, Старикам и детям, Всяк то Царствие почитит, Что навеки укротит Зло на этом свете*⁸.

Если позитивистская религия предстает тут так решительно, то это потому, что она религия Человечества и еще в каком-то ином смысле. Она, подобно католицизму, возымела притязания на существование, сообразное этимологии имени**, под которым она красуется. Имя это, на самом деле, «не приглашало к чему-то иному, кроме как к позитивизму», полагая, однако, что «можно свести западную революцию к замене католицизма от Рима таковым же от Парижа, При условии, что метрополия человечества будет только духовной»⁹. И в самом деле, второй из городов куда лучше первого еще и потому, что он обладает «тем великим атрибутом универсальности, который отличает всякую духовную организацию»¹⁰. Это-то отличие даровало Конту уверенность в миссионерской деятельности, за которую он взялся, эта убежденность поддерживала членов движения в их попечении о повсеместной «проповеди» среди «неверных»¹¹. Громадное усилие всех поколений находит, наконец, свое завершение в позитивизме. Он повсюду вбирает в себя «все благородные программы», которые хоть когда-либо предлагались Человечеству¹², «чтобы осуществлять их, при этом их очищая». В противоположность тому, что привычно думать поверхностному наблюдателю, человек по ходу истории становится «все более и

* Построчный перевод: «Человечество стало средоточием// Всех умозрений:// Это вокруг него собираются// Потоки наших пристрастий.// Это идеал всегда благоприятный// И он предошущался в заблуждениях юности// У народов, которые еще дети,// Это, что всякий человек почитает, / И это его царствование должно закрыть// Бури нашей эпохи».

** католицизм — от греч. «католикос» — всеобщий, вселенский (в церковно-славянском — «соборный»); позитивизм — от лат. «позицио» — положение, «позитивус» — положительный.

более религиозным» — таков «общий итог человеческой истории», таков также «единственный ее закон»¹³. Вслед за периодом длительной подготовки, через двадцать столетий Запад наткнулся на «универсальную религию, и не в силах отречься от того, что уже учредилось»¹⁴ — вот что было в итоге обретено.

Известно, что Огюст Конт по этому поводу не довольствовался какими-то туманными указаниями. Он желал облечь в плоть религиозный дух своего учения. Позитивистская религия — воистину положительная религия. «Некая достойная пышность столь же подобаает позитивизму, сколь и католичеству»¹⁵. Догмы и требы, обряды и внутренние чувствования — все это до мелочей расписывалось, регламентировалось основателем. Новый святой Павел был заодно и новым Моисеем.

Мы не будем входить в подробности этого культового законодательства. Любопытнее всего в этом то, что именно «непрестанные ссылки Конта на католичество»¹⁶ превращаются в непрерывный процесс перестановок, которые и придают новому католицизму образ, построенный по образцу католичества старого. Церковь обзаводится таинствами, обрядами, коими освящается жизнь ее чад от колыбели до гроба; у позитивизма есть свои собственные «посвящения» или «общественные таинства», посредством которых он освящает подобным же образом «все актуальные фазы приватной жизни», но «в систематической связи таковой с жизнью публичной»¹⁷. Вот в этом — преимущество над старинным культом. Число этих таинств — девять, к ним присовокупляется инкорпорация, дополнительное таинство, совершаемое над человеком после его смерти и, скорее, сравнимое с указом о канонизации¹⁸. Этим последним обрядом символически выражается позитивистская вера в бессмертие: все, проявившие себя достойно во время своего объективного существования, переходят затем в меру своих заслуг в некую «субъективную» жизнь, которая имеет «замечательную привилегию, состоящую более всего в очищении объективной жизни от всего, что не является достойным и заслуживающим сохранения» — очищение это столь совершенно, что индивидуум, переставая существовать в качестве «отличимого существа», становится тогда «истинным членом Великого Существа»; он уже не «надеющийся», но отныне он «инкорпорирован», «включен», «он становится неотделимым». «Всякие индивидуальные поползновения» подавлены, «непрерывное возвышение социального над персональным», общественного над личным учреждается навеки. Сколь же подобное бессмертие превосходнее, как «в достоинстве, так и в сладостности», того «уединенного бессмертия», которое изображается в «объективной утопии богословов»!¹⁹

Важнейшими из таких «включенных в тело» существ считаются великие люди, «благодетели Человечества». Почитание их, которое сводится прежде всего к публичному культу, воспроизводит культ свя-

тых и образует литургический год. Культ же домашний устраивается главным образом вокруг супружества. Что касается «интимного», или «тайного» культа, который также должен регулироваться, то ему ведомо заступничество тех «ангелов», кои усопли или еще живы, — это матери, сестры, жены, дочери, любимые женщины, нежность или добродетельность которых достойны быть предметом «интимной почтительности»²⁰. Они же обеспечивают существование «святых женственных влияний»²¹. Над святыми и ангелами ради завершения «социолатрической системы»* витают «позитивистские молитвы», обращаемые, наконец, к самому верховному божеству. Человечество, как нам ведомо, восседает на престоле Бога преданий; или, скорее, не является ли оно тем, чему поклоняются, сами того не зная, истинные приверженцы древнего Бога? Особенно близки к этому почитатели Девы Марии, предчувствующие сладость будущего культа. Теперь их поклонение становится вполне сознательным. Они постигают, что есть «истинный Промысел»²². Они познают, что благо Человечества есть единственное истинное царствие Божие²³.

Но Человечество не какая-то абстрактная монада. Оно развивается на Земле, существующей в пространстве, «по ту сторону которого некогда собирались боги, а много позже осталось их единственное воплощение»²⁴. И вот учреждена троица, «религиозный триумvirат», положительный эквивалент химеричной христианской Троицы; единственно истинная и неизменная Троица²⁵.

Неизменная троица руководит и нашими представлениями и нашими поклонениями, всегда относительными, но неизменно относящимися к Великому Существо, затем к Великому Фетишу, наконец, к Великой Среде... В первом почитается целостность человеческого существа, в котором разум помогает чистому чувству руководить деятельностью. Затем наши дары и прославления возносятся ко второму престолу, деятельному и благословляющему, помощь которого, предоставляемая охотно, хотя и слепо, всегда неоценимо важна для высшего существования... Этому второму культу подобает то же, что и театру, которому он наследует: он столь же страдателен, сколь и незряч, но всегда благожелателен, и мы приписываем ему все те материальные атрибуты, милостивая податливость которых облегчает отвлеченную оценку в наших сердцах, как и в наших умах²⁶.

«Немногие, — говорил об этом г-н Шарль Морра, — без священного ужаса смогли бы следовать за операцией, вроде той, что проделал Конт...» Нам, на самом деле, невольно думается, что времена, когда мыслимо было основание великих религий, миновали, что «такие чудеса легче постигаются по обнаружении их в недрах Истории, а не тогда, когда они проповедаются современником». Что касается лично

* то есть системы почитания и поклонения общему, общественному.

г-на Морра, то, подавляя этот предрассудок, г-н Морра обожает подобную манеру сведения к системам, а в системах ему более всего по сердцу те, что действительно повелевают поведением «самых произвольных движений в жизни сердца»²⁷.

Мы бываем виноваты, иронизируя над текстами, вроде только что прочитанного, тем более, что нам известно душевное состояние старика, который все это сочинил. Тут самое место поразмыслить насчет поучений Конта о тщетности и суетности критического духа и вспомнить, что все желающие созидать, поначалу кажутся странными и забавными; а уж что говорить о тех из созидателей, которым и в самом деле удастся нечто великое, кто закладывает основы для будущего. А ведь Огюст Конт именно из таких. Под образами, в которых мечтательные бредни и грезы сочетаются с какой-то связностью, доводящей «до нелепости»²⁸, его последние работы содержат иногда такую мудрость, которую обыкновенно оставляют нетронутой приверженцы «разума». Порвав в юности со своим учителем Сен-Симоном, *поводом к* чему, по собственным рассказам Конта, стала частично тяга Сен-Симона «к реконструкции религиозной теории», и с негодованием отвергнув «погружение в фабрикацию какой бы то ни было новой религии и тем более этакой жалкой пародии на католицизм»²⁹, сам он, в свою очередь, делает подобный же шаг, соблазнившись, только куда основательнее, похожим экспериментом³⁰. Задумав поначалу свои изыскания для «коренного и абсолютного противостояния любому роду религиозной тенденции»³¹, он затем отходит, чем дальше, тем сильнее, от слишком интеллектуального сциентизма. Ибо он не желал ради чего бы то ни было отказываться от того, во что верил до самого конца, — от идеи окончательной победы положительного духа, для которой он упорядочивает, как может, некоторые естественные и здравые инстинкты из числа великих основополагающих инстинктов человеческой природы. Он старательно вызывает и укрепляет чувства, соответствующие великим естественным учреждениям, с помощью которых человечество повседневно сопротивляется силам разложения и сохраняет свою целостность. У него есть какое-то ощущение «великой человеческой общности»³², к которой он хотел бы привести своих учеников. Над водоворотами переходящих теоретических измышлений, по ту сторону восходящей линии прогресса, он созерцает Порядок, и придает этому красивому слову, которое для него стало святым, смысл, не вполне законченный, но куда более глубокий, чем это было у доктринеров, на которых он ссылается.

Вот что следовало сказать, хотя бы вскользь; пусть даже это и не имеет прямого отношения к предмету наших штудий, но зато нас будет труднее обвинить в непоследовательности суждений. Нас еще восхищает это «нежное почтение к душе человеческой, это стремление не допустить ни малейшей потери (ради того же фетишизма) са-

мого незначительного из выстраданных завоеваний человечества, это глубокое чувство единства общечеловеческой семьи», по поводу чего Шарль Жиллуэн задавался вопросом: «философские ли это принципы или же христианские добродетели?»³³. Но при этом следовало бы уяснить, и поточнее, не возвращает ли Конт нас, пусть непреднамеренно, к тем «самым произвольным движениям», о которых говорит г-н Морра; не отсекает ли он при этом некую существенную долю нашего разума; не собирается ли та религия, в которую он хотел бы нас обратиться, всего лишь оживить то душевное состояние, которое он называет фетишизмом; не будет ли то единство, которого он добивается, всего лишь чистым и простым поглощением... И еще, несмотря на внешнюю преемственность с духом католицизма, не присутствует ли здесь желание ради разрыва с требованиями единобожия отвергнуть Благоую Весть? Конт и не скрывает от нас этого: вся цель его последнего труда — показать «систематически реализуемую предрасположенность к окончательной инкорпорации фетишизма»; ибо «наша зрелость» должна санкционировать «склонности нашего младенчества»³⁴. Но подобная программа, если ее довести до конца, заставила бы нас сильно изменить те «привычки», которые привил нам монотеизм." они не несовместимы. Христианин не может этого забыть.

Мы не настаиваем на психологической невозможности подобного религиозного подхода. Но Конт не смог бы действительно жить своей религией, не утратив он в последние годы какой-то доли чувства реальности. Сочетать фетишизм с позитивизмом — то же, что соединять воду с огнем. Конт говаривал, что он тем самым хотел бы «удовлетворить сразу и теоретическую, и практическую нужду», которую он характеризовал «систематическим стихом»: для выполнения законов нужна воля.

Ибо, добавлял он, «человек возродившийся испытывает желание выразить благодарность неизменному порядку, на коем основывается все его существование»³⁵. В этом он приходит к ряду представлений, которые, будучи восприняты буквально, вполне возвратили бы нас к первобытной «примитивной ментальности» и которые, если только не видеть в них лишь символ, поэтический вымысел, могут ввергнуть в уныние всякую искреннюю религиозность. Ведь религиозное чувство настаивает, и это действительно так, чтобы «законы» исполнялись по доброй «воле», но не ясно ли разве, что одно исключает другое? «Если наука, — говорил Конт, — становится основанием догмы, то поэзия является душой культа»³⁶. Но какое начало создает единение между ними? И чем будет, скажем, мое поклонение «Великой Среде», что такое будет эта моя благодарность за ее вселенскую «бла-

гожелательность», если эта благодарность, пусть даже «религиозная», обращена к тому, что для меня лишь престол, связующий меня с «верховным роком»³⁷? А Конт намеревается этим самым разоблачить «вымышленную природу временной, переходной религии»³⁸! Перестройка религии, вроде той, что затеял Конт, как справедливо заметил Эдуард Кэрд, оборачивается чем-то искусственным, каким-то «субъективным» в худшем смысле этого слова построением; получается этакая «надуманная» религия, или, иначе говоря, «произвольная»; она не в силах воплотиться, обретая разве только такие телесные формы, которые доходят «до несправедливо поэтической распушенности культа»³⁹.

Можно ли ради высоких духовных достоинств системы обойтись без осуждения ее, имея в виду столь очевидный дефицит логики? Наперекор какому-нибудь Стюарту Миллю или Литтре, нельзя ли восхищаться Контом, как типом религиозного человека, осуждая его приверженность своей философии? Конт отваживался думать, что ему удалось превзойти католицизм. «Новая духовность, — говорил он, например, — имеет нравственные преимущества, не допускаемые ни в какой мере духовностью католической»⁴⁰. Он полагал, что открыл чистую любовь: «Теологисты... и не помышляли ни о чем другом, кроме как созерцать сущности, которые непрерывно ускользали... Позитивизм закрывает глаза во время своих тайных излияний, чтобы лучше сосредоточиться, тогда как теологисты открывают их, чтобы увидеть вовне некий химерический предмет... Никакие мотивы выгоды не осквернят более чистоту наших излияний»⁴¹. О Фенелон! И на самом деле у Конта весьма ощутимо «благочестие», ведь столько «святых излияний» в этом искусстве заклинания «дорогих образов»⁴². Но мы в этом искусстве усматриваем куда меньшую духовность, очень мало похожую, хотя бы отдаленно, на какой-то мистический порыв, и мы не осмелимся подчиниться таким чистым «излияниям», опасаясь, что все это может оказаться не более чем утонченной или возвышаемой чувственностью. Сам Конт, предлагая свое предписание «жить великим днем», не позволяет ли нам уловить в нем переход — запоздалый, впрочем — от «плотских инстинктований» к «сладостным впечатлениям» и преобразование «грубой инстинктивности необходимых стимулов в более яркие пристрастия»? Объективно его религиозная система есть иллюзионизм; субъективно же, не является ли его религиозная жизнь родом иллюзии: в самом ли деле отличается она от заблуждения, которыми живут? Клотильда стала для своего поклонника символом Человечества, но Человечество в той мере, в которой оно было объектом подобных излияний, не было ли прежде всего отблеском Клотильды⁴³? Конт принадлежал к тем людям, которые, по его выражению, «становятся набожными в старости». Выражение вульгарное, но не такова ли действительность, которую оно характеризует⁴⁴?

Итак, еще раз: чувства, которые Конт хотел пробудить и раз-

вить, вполне здравы. Разве плохо призывать культуру из «сочувственных склонностей» и «благоволящих пристрастий»? Что дурного в ощущении «проникнутости утонченным переживанием социальной симпатии» и в исканиях времени и места, когда и где подобные чувства могли бы расцвести⁴⁵? Не более виновен позитивизм и в освящении и желании усиления и напряженности тех «естественных наклонностей», что «никогда не мешали сыну почитать мать, а любовнику — его даму»⁴⁶. Лишь когда нам подают все эти возвышенные утонченности в качестве чего-то, что увенчивает и затеняет католическое учение, мы пожимаем плечами. Вне зависимости от всяких доктринальных вопросов мы не в состоянии всерьез принять назидательные мечтания человека, никогда не понимавшего ни единого слова в Евангелии и с каждым днем все сильнее впадавшего в чудовишный эгоцентризм; не можем мы принять грубейших «утешения», сопровождаемых пролитием слез, которым Конт в невинности своей предавался в своем святилище, просто из-за того, что нам известно о существовании подлинной духовности.

СВЯЩЕНСТВО УЧЕНЫХ

Между тем те перестановки, которые были проделаны, чтобы отойти от католицизма, не должны нам казаться достаточно общими. Есть еще две завершенные им транспозиции, которые он осуществил, чтобы дать свое видение новой религии. Эта религия состоит в итоге из трех крупных компонент, порознь соответствующих трем частям его «Катехизиса»: это культ, догма и чин, то есть поэзия, философия и политика⁴⁷. Те начала учения, которые довелось нам рассмотреть, скорее? можно отнести к культу из-за символов, в которых они были выражены. В сущности, во все века истории человечества «наша вера имела только один и тот же существенный предмет: познание вселенского порядка, господствующего в жизни человека ради определения нашего общего к нему отношения»⁴⁸. Сегодня мы, наконец, приходим к избавлению от ложного представления этого вселенского порядка, от «вымышленных причин», приписывавшихся ему предшествующими эпохами; мы знаем, что во всех областях, от математики до морали, он выражен в законах, которые ему внутренне присущи в чистом виде. Впервые? благодаря постижению этих «действительных законов» и их иерархии? человеческий дух оказывается в полном равновесии. Закljučая свой «Курс положительной философии», в конце шестидесятого и последнего урока, Огюст Конт провозглашает: «Важнейшим свойством положительного состояния, очевидно, является его произвольная предрасположенность к определению и упрочению полной душевной связности»⁴⁹.

Но явно недостаточно, если эта связность будет установлена чисто ментально и станет делом только самых просветленных в этом личностей. Необходимо, чтобы она стала принципом действия и, будучи сообщена всем, принципом единения. В этом ее преимущество. Положительный дух — это «единственное в своем роде начало той великой интеллектуальной причастности, которая становится необходимым основанием всякого истинного человеческого содружества». Не то, чтобы он подводил собой итог «истинной общности мнений, уже приводящих к положительным представлениям». Сюжеты эти еще — увы! — не «слишком близки к самым значащим», так что и цель еще не определена, и потому Огюсту Конту пришлось сначала приняться за научную карьеру. Но очевидно, что «только положительная философия может постепенно осуществить тот благородный замысел все-ленского содружества, набросок которого, в сущности преждевременный, в средневековье был у католицизма, но по сути своей, как показывает дальнейший опыт, этот замысел оказался необходимо и неизбежно несовместимым с богословской природой философии католицизма, учреждавшей слишком слабую логическую связность для того, чтобы обеспечить его общественную действенность»⁵⁰.

Позитивизм, таким образом, станет новой «нравственной силой», берущей на себя задачу выполнения «великого общественного служения, которое более не исполняется», а если говорить правду, то никогда в полной мере не исполнялось католицизмом⁵¹. Но что бы это значило конкретно? Раз уж католицизм мог некогда играть свою роль, пусть как-то ограниченно и преходяще, то это, очевидно, было возможным благодаря его духовенству. Впрочем, нельзя припомнить в истории случая, когда «какое-то общество могло сохраниться и развиться без какого бы то ни было священства»⁵². Новая «нравственная власть» не должна, следовательно, пребывать без полномочных представителей. Она должна осуществляться через новое духовенство. В 1824 году Конт свою позицию определил четко: социальная физика должна породить «новую духовную власть, способную заменить клир и перестроить Европу через воспитание и образование»⁵³. Таковой станет, добавит он много позже, «положительное священство», «жречество Человечества»⁵⁴. «Всякий, кто не пренебрегает целью ради средств, должен признать, что пришествие новой духовной власти, то есть некоторого упорядоченного священства, представляет собой единственное решение, непосредственно свойственное западной революции»⁵⁵. «Священство — возродитель», — говорится в «Завещании»⁵⁶.

Но в чьих руках эта власть окажется? Положительный дух подсаживает совершенно однозначный ответ — это будут руки ученых⁵⁷. «Субъективный синтез», датированный ноябрем 1856 года, хранит верность мысли из брошюры от ноября 1825 года, когда расхваливались «учителя синтеза, обучающие синтезу в положительных училищах,

обыкновенно сопряженных с храмами Человечества»⁵⁸. Сходным образом, когда великий жрец Человечества настаивает на длительном ручном формировании тех, кому он предопределил работать вместе с ним, то тем самым он осуществляет великий замысел, возникший у него еще в молодые годы. Только все это делается со свойственной ему педантичностью: выставляются условия доступа, дифференцируются функции культа, учения, направления, создается «жреческий фонд» или в крайнем случае предусматривается, «что появится центральный бюджет положительного клира по мере обращения в истинную веру управляющих и управляемых». Ибо, если уж нужны священнослужители, то надо, чтобы жрецы были избавлены от всяких тягостных забот — «позитивистская казна» обеспечит «подъем священнослужителей Человечества»⁵⁹.

Еще не лишне было бы подумать, какого типа ученые годятся в жрецы. Огюст Конт, как нам известно, никогда не жаловал «тщетную эрудицию», «сумрачную эрудицию», состоящую в «механическом» накоплении «фактов», которым, кстати, «свойственно служить наиболее противоречивым мнениям». «Достоверный положительный дух» таков, что, познавая, он «не менее удален в сущности от эмпиризма, чем от мистицизма»⁶⁰. С таким представлением об эмпиризме Конт увязывает высказывание о специализации. Он не приемлет «чрезмерную рассудочную ограниченность», проистекающую из «эмпирической специализации». По большей части сегодняшние ученые представляются ему изуродованными и обезображенными тем «духом обособленности и разделения»⁶¹, той «рассеянной и слепой специализацией», из-за которых они никогда так и не сумеют стать настоящими позитивистами. Их разум целиком и полностью руководствуется «немногочисленными мало понятными и лишь изредка важными вопросами». Академии, научные общества не способны ни к чему иному, кроме как внушению и укреплению «аналитических предрассудков»⁶². Нет тут «достоверной науки», которая всегда «по необходимости связана с человечеством»; нет тут и заслуживающего доверия научного духа, каков всегда — «дух совокупности»⁶³. Следует стремиться к «упорядочивающей обобщенности», к «систематической генерализации»⁶⁴. Анализ нужно подчинить синтезу, как и прогресс — порядку, а эгоизм — альтруизму. Все частные знания нужно подчинить знанию целостному. Такое понимание означает, что есть только одна единственная наука, человеческая наука, или, более точно, наука об обществе, социальная наука, для которой наше существование составляет одновременно и принцип, и цель, и начало, и конец, и которая, естественно, придет к рациональному исследованию внешнего мира под двойким предлогом: как необходимого элемента и как основополагающей предпосылки⁶⁵.

Ученый, по мнению Конта, должен обладать энциклопедическим умом. И нет задачи важнее, чем обеспечение серьезной

«энциклопедической подготовки» тех, кому будет поручено священнослужение. А еще лучше, чтобы они прошли «подлинную энциклопедическую инициацию», то есть род посвящения, который засвидетельствовал бы, что они выдержали ряд ступеней испытания⁶⁶. Проверка должна быть суровой, ибо нельзя, чтобы духовенство было наводнено «грамотеями» и «декламаторами», вслед за которыми скоро потянутся «лицемеры»⁶⁷. Ревностные позитивисты, «душевная недостаточность» которых не может удовлетворить этим условиям, всегда могут удовлетвориться, «ограничившись апостольством и оказанием менее ценных услуг пришествию вселенской и всеобщей религии»⁶⁸. Между тем только жрецы, вполне искушенные, способны обеспечить устойчивость «энциклопедического режима», каковым в сущности является положительный порядок⁶⁹. Они станут живым опровержением упреков в «сухости», слепо адресуемых научному духу. Эта иссушенность «присуща только академическому вырождению, разделяющая специализация которого мешает эстетической культуре и нравственному подъему». Подлинная наука учреждает двойной синтез, сначала между различными ветвями рассудочных исканий, затем между поэзией и философией, «необходимые узы» которых не признаются из-за нелепых «современных предрассудков»; она освящает «взаимной гармонией» «вымысел» и «явь», а ведь и то и другое необходимо «для непрерывного подъема личного и общественного единства». По существу своему относительная, наука эта узнается в том, что вместо горделивого преследования невозможной объективности, она пользуется «преимуществами относительности» в санкционировании идеальных концепций, отвечающих потребностям сердца⁷⁰. Прибегая к трем любимым словам Конта, можно сказать, что она, будучи «синтезом», учреждает «синергию», ставя ее на службу «симпатии»^{*71}.

Эти объяснения ставят перед «духовенством человечества» задачу, которая «предназначена исключительно» для него. Духовенство должно заниматься систематизацией, сосредоточивая ради своего интеллектуального влияния, великие силы чувства и действия. Ибо будучи освобождено от своих самопроизвольных побуждений, оно «не могло бы исполнить священную и трудную миссию». «Его бесценное служение, без которого универсальное движение терпит неудачу и распадается», следовательно, предусматривает «два идущих друг за другом построения: одно философское, второе — поэтическое, причем второе предполагает первое»⁷², но первое ставится на службу второму. Проникнувшись таким духом, «положительный клир» станет воистину «регенерирующей корпорацией», способной «перестроить западность». Потому «положительный мир» будет вправе «учредить, наконец, ре-

* эти греческие слова значат соответственно: 1) сложение, составление; 2) сотрудничество; 3) сочувствие, сострадание.

альную и полноценную дисциплину»⁷³. В этом смысле он будет решать, что и как надо думать: умы людей будут ему подчинены. При положительном строе, в итоге^ отпадает вопрос о «свободном испытании» или о «свободе совести». Нет речи о свободе совести в положительных науках: ибо все знание человеческое станет тогда положительным⁷⁴. «Революционная догма» может быть в свое время полезной, чтобы помочь превратить в руины старинные верования, но не следует «сооружать в нормальном и вечном строе» некое «преходящее междуцарствие». Ясно, что начало, положенное в основание «критической доктрины», никоим образом не должно «составлять органичный принцип»; более того, такой принцип «даже выказывает отныне склонность все более и более противостоять в качестве систематического препятствия любой истинной перестройке общества». Он увековечивает «анархический эмпиризм», он разливает «метафизический поток», который новое священство призвано подавить, чтобы избавить нас от него⁷⁵. То, чего католические священники несправедливо домогались от своих верных, позитивистские жрецы вправе требовать от массы людей. В обществе будущего люди будут «эмансипированы», но в то же время «закабалены». Позитивистская доктрина есть вера, ее адепты — верующие, они «истинно верующие»⁷⁶.

Конечно, «утраченную веру нелегко реконструировать», но эта вера — необходимый цемент всякого общества, а «хроническое расстройство» ее — наша «западная хворь». Сегодня распад столь прогрессирует, что «каждый оказывается в состоянии, близком к безумию из-за обычной сверхвозбудимости, колеблющейся между гордыней и суетностью». Зло потому столь велико, что не хотят его лечить — благое и единственное провозглашение «духовной перестройки», осуществляемой положительным духом, и воспринято многими как нечто скандальное. Между тем, только «подчинение новой вере», и только оно, могло бы вытащить нас из безвластия; только оно к тому же еще способно исцелить современного человека «от скуки, сомнения и нерешительности», коими он мучается. Но будь эта вера далека от положительности, она, наоборот, не выжила бы, угасла бы. Здесь нечего скрывать: «Все предписания католичества относительно повиновения разуму вере составляют программу, нуждающуюся в реализации». Но недостаточно оставаться на этой стороне католичества, следует уйти по ту сторону⁷⁷.

В католичестве все эти предписания были гнетущими, потому что они увязывались с «химическими верованиями». Особенно это стало заметно, «когда выродившееся духовенство, предпочитая средства цели, пыталось продлить путем насилия истощившееся господство богословия, все менее выносимое». Инквизиция предприняла отчаянные усилия, чтобы подавить неминуемый взлет освобождения. Ничего подобного в позитивизме нет. Это «нормальный режим», «пос-

ледняя религия», в которой нет ничего упадочнического или грозящего закатом, а вера, которой она требует — это положительная вера, то есть «реальная», или «действительная вера», предмет ее всегда «является или являем»⁷⁸. Будучи объектом знания для одних и веры для других, предмет этот один и тот же для всех. Никакого разрыва между теми, кто знает и кто верует, никакой опасности макиавеллизма и лицемерия⁷⁹. И почему бы не оставить это дело знающим? К чему домогаться синтеза, когда он уже найден? Это ведь значит пойти против «нового религиозного единства» и нести «такое же зло, которое несет смутьян»⁸⁰. Требовать доказательств тому, что было решено и принято родом человеческим в лице полномочных мудрецов, значило бы прояслять «недоверие, если не враждебность, к жреческому строю». И, наконец, отныне совершенно нет никаких оснований опасаться подчиненности разума вере: это то же, что подвластность ума сердцу; то есть, так сказать, подчинение личных инстинктов инстинктам общественным, или, если выражаться короче, человека — Человечеству⁸¹. Разве Человечество может быть тираническим существом?

ДУХОВНЫЙ ДЕСПОТИЗМ

Огюст Конт определенно никогда не имел ни малейшего понятия ни о том, зачем нужна вера, ни о том, что такое «подлинное различие между верой доказываемой и верой доказуемой»⁸². «Все случилось так, — писал по этому поводу г-н Жан Лакруа, — словно будучи поначалу уверенным в ценности своих попыток универсализировать собственное учение, которое он, естественно, полагал верным, он усомнился вдруг в успешности этих попыток. Он настолько высоко ставил людей, знающих, компетентных, над массой, что в его концепции все социальные и политические катастрофы должны были произойти до того, как наступала стадия господства положительного знания. И к тому же, впрочем, всегда по необходимости, бывает какое-то отставание *массы от элиты*»^{*3}. Все это нам *уже приходилось констатировать*. Пока еще подобное развитие оставляет самые глубины мысли нетронутыми, что, раз от разу все сильнее, дает себя знать в раскрытии удивительной преемственности. Меняются только акценты и перспективы, а то, что делается, оборачивается определенным заострением. Выказанная поначалу юным преобразователем уверенность в каком-то спонтанном консенсусе, который сделает ненужными всякие заботы о повинности духа⁸⁴, вовсе не имела в виду массу⁸⁵; а относительный либерализм, допускающий некие расхождения по «второстепенным вопросам», относился разве что лишь к «революционному этапу», по ходу которого предполагалось посредством уговоров достичь такой «душевной правильности», что это, наконец, позволило бы согнуть шею

любителям личных мнений³⁶. Во всяком случае, «Курс положительной философии» уже ясно уточняет доктрину: полагается очевидным, что «общественный порядок никогда не будет совместим с постоянной свободой каждый день затевать прения, ставящие под сомнение сами основания общества», ибо «постоянная терпимость не может никогда существовать в действительности и не существовала, если не иметь в виду сомнительные или не имеющие значения мнения»⁸⁷. «Положительной политике» не остается, таким образом, ничего иного, кроме извлечения следствий, то есть различия, все более точного, между знающими и верующими:

«Вера, то есть предрасположенность самопроизвольно доверять без предварительного показа или доказательства догмам, провозглашенным компетентным авторитетом, есть основополагающая добродетель, нерушимое и необходимое основание общественного строя... Ибо в положительном состоянии, которому свойственно более полное и все возрастающее разделение функций, не всякий способен к пониманию, в меру отпущенных ему способностей, даже той неопределенно и неограниченно малой доли учения, без которой он не сможет себя правильно вести»⁸⁸.

Заметим, положительная вера «ни в коей мере не подвержена опасности злоупотреблений», поскольку она «всегда являема», ее всегда «можно доказать», хотя и нет нужды «требовать, чтобы она была доказываема тут же» или все время. Да и настоящее «обращение» не «свершится», пока исповедниками не будут приняты «представления, явно заслуживающие достаточного доверия», а все прочее они тогда предоставят доказывать ученым как своим «духовным отцам»⁸⁹. Вот почему Конт, среди добродетелей, рекомендуемых своим ученикам, на первое место ставил любовь к порядку и склонность к почитанию. Здесь они являются условиями подлинного повиновения духа. Он очень надеялся на Генри Хаттона, поскольку, если этот молодой человек еще и не был «по-настоящему дисциплинирован», он хотя бы был «дисциплинируем»⁹⁰; и, наоборот, ему пришлось в конце концов разочароваться в Селестене де Блинье, потому что «позитивистские полубеждения» этого, поначалу ревностного, ученика, «не разрешились ничем, кроме вхождения в ряд тех индивидов, которые, будучи уверены в том, что они позитивисты, оставляют за собой право на более или менее «индивидуальное конструирование универсального синтеза». Конт между тем сначала находил основания для того, чтобы признавать в нем «очевидную предрасположенность к почитанию», к тому почитанию, что одно в силах усвоить «доказательно и полно те понятия, которые остаются в суетных мнениях темными и сомнительными»⁹¹... Во всяком случае, позитивизм именно «на решительной перестройке этого великого чувства, более существенного и более по-

врежденного, чем какое бы то ни было иное», должен будет основывать «самые превосходные свои звания и чины в духовном правлении»⁹².

Авторитарная власть нового духовенства не будет, следовательно, пустым звуком. Если она не будет добровольно признана верующими, выражающими свою лояльность в почитании, то она будет им навязана. Она будет также навязана путем убеждения, и Конт нимало не колеблется, говоря о «необходимости подвергнуть все типы поведения испытанию негибачимым духовником»⁹³. Более того, ересь указывает на тайную извращенность, и ее надлежит безжалостно искоренять. Будучи наследником католицизма, «позитивизм упорядочивает и разрабатывает (его) чисто эмпирические постулаты о связи между ошибками духа и пороками сердца». Эту максиму, говорит Конт угрожающим тоном, «я не оставлю без применения, и я намерен использовать ее все более и более к разоблачению своих ложных приверженцев»⁹⁴. Чистка началась! Негодуя на «революционную хворь», состоящую «в сверхвозбужденности, что непрерывно колеблется между гордыней и суетностью» и в «вопиюще заразной тяге к личной непогрешимости», сам он в сущности доходит, совсем того не признавая, до единственного авторитета, единственно непогрешимого. Все больше и больше ему по нраву у других сердечная преданность «веру научной», и это одна из причин, в силу которых он все сильнее и сильнее отговаривает от чтения своего «Курса». В обществе, где царствует позитивизм, жрецы и так должны почитаться верными. Это будет высочайшим знаком их «священнического звания»; «неоценимо важно для каких бы то ни было верующих иметь соответствующую предрасположенность, особенно в отношении жрецов Человечества, ибо через этих жрецов они имеют связь со вселенским понтификом, которому они должны воздавать честь»⁹⁵. Основателю же окончательной религии, первому Великому Жрецу «верховного органа Человечества»⁹⁶, имеющему власть соединять и разъединять, подобает всеобщее абсолютное повиновение: все должны ему подчиняться делом, мыслью и сердцем⁹⁷.

Оставим в стороне личные причуды и преувеличения. Чтобы справедливо судить контовскую постройку «духовной власти», нам следовало бы сначала распознать в ней присутствие определенных простых и сильных идей, которые, как представляется, не могут быть полностью отвергнуты. В идеале, который рисуется Контом в качестве некоего синтеза знаний, Конт показывает себя более «наставником», «профессором», чем «изыскателем». Идеал этот, служивший уже Платону, в общем отвечает потребности, все более и более ощущающейся по мере того, как нарастает число открытий и специальностей. И потом, это один из пунктов, в отношении которых сегодняшние ученики Конта настаивают особенно охотно. Г-н Олдос Хаксли недавно жаловался, что «в наших университетах нет кафедры синтеза»: «интенсивная специализация, — добавлял он, — склонна низводить каждую отрасль

науки к состоянию, все сильнее приближающемуся к утрате какой-либо значимости... Настоящая наука уже начинает рассматриваться в некоторых кругах в качестве своего рода краткого справочника. Те же, кто пытается установить отношения между малыми частными результатами специализации и жизнью человека во всей ее совокупности... обвиняются в том, что они плохие ученые, шарлатаны, искатели личной известности у публики...» Текст г-на Хаксли в тональности памфлета созвучен отзыву Конта, сделанному им не без пристрастия, об ученых Политехнической школы⁹⁸.

Намереваясь предложить противоядие вышеописанному положению вещей, г-н Жан Кутро так совсем недавно набрасывал основания того, что он именовал «современным и целостным гуманизмом, то есть интеллектуальным подходом, стремящимся одновременно объять все вопросы, обуславливающие человеческую деятельность и ее равновесие». Соглашаясь с тем, что «строго энциклопедические умы», столь импонирующие Конту, крайне редки, он предложил восполнить эту нехватку за счет команд, организуемых как трудовые коллективы. «XIX век, — умозаключал он, — был столетием углубленного исследования, всякий занимал то место, которого он имел право домогаться в силу обладания соответствующей профессией или дипломом; XX век должен заняться горизонтальной координацией всех этих вертикальных предприятий»³⁹. Только Кутро уже ничего не говорит здесь об основополагающем заблуждении Конта, отвергнутом в самом начале его труда, согласно которому познания могут и должны быть приведены к «положительному» типу; он просто считает, что надо превратить дух синтеза, искривившийся у Конта, как и у многих других в то время, но не связанный у них со смыслом исследовательского поиска, в дух обобщения. Специалисты в изобилии обнаруживают в трудах Конта то, что может быть предметом для ответного удара, не только потому, что мы, и, разумеется, наши познания продвинулись с тех пор, но потому, что Конт, фактически, оставался весьма далек от обладания той наукой, которая была необходима для его предприятия. В итоге оказывается, что лишь режим «мозговой гигиены», которую он расхваливал, рекомендуя ее к строгому соблюдению, может благоприятствовать «чистоте» и «гармонии» очертаний его системы: известно, что с 1838 года он запрещал, за очень редкими исключениями, всякое чтение, предполагавшее «даже опосредованно» какую бы то ни было увязку с предметом его изысканий. Эта рекомендация кажется неуместной и малосовместимой, даже в изложении великолепной памятной посмертной записки нашего автора, с настоятельными домогательствами насчет какого-то «энциклопедического»¹⁰⁰ радения...

Простая, да к тому же сильная идея, это идея, что наука не является для самой себя целью, что она не в силах удовлетворить все и всех, что даже синтез нужен только для того, чтобы человек мог

познать себя в своей деятельности. Но как же скоро и эта идея исказилась! Можно вслед за Паскалем допустить, что философия не стоит и часа работы, и тем не менее полагать беспокоящим то расположение духа, в котором молодой Конт провозглашал «царственное отвращение к научным трудам», не производившим на него впечатления «явственно полезных»¹⁰¹. Совсем не обязательно быть поклонником «науки ради науки», как и «искусства для искусства», чтобы думать, что наука, как и искусство, должны быть изначально бескорыстными. А вот этого у Конта все меньше и меньше. Рассматривая человека, он все менее строг к качеству рассмотрения, лишь бы польза была его замыслу: «Г-н Конт, — говорил Стюарт Милль, — не слишком беспокоился о всякой там точности доказательств, когда доходило до положительной философии»¹⁰². У него было обыкновение распространяться по поводу «истинного научного прогресса» и «наших подлинных интеллектуальных потребностей», что служило ему способом уйти от напрашивающихся исследований как «химеричных и праздных»¹⁰³. Чувствуя и утверждая, что «сколь же опасно научное исследование, когда в нем не видят всего лишь простого средства, но воздвигают его до ранга цели»¹⁰⁴, он дошел до запрета всего, что не обещало явно непосредственного и немедленного применения и высказывал нетерпимость к любой мало-мальски вольной мысли¹⁰⁵...

Впрочем, мы вовсе не намерены порицать желание «основать целостную систематизацию на естественном преобладании сердца», или, иными словами, «радикально подчинить разумность общительности». Предпочитая «симпатию» «синтезу», осмелимся взять на себя труд еще раз напомнить о том, что надо, видимо, быть весьма изуродованным интеллектуализмом, чтобы восстать против столь справедливого и естественного предпочтения. Но поостережемся и иной деформации этого предпочтения, заставляющей утаивать, что «эмансипация» от науки может освободить дух субъективного произвола. В «окончательном построении» Конта симпатия доходит до того, что распоряжается синтезом, осуществляет его по своей прихоти¹⁰⁶. Тогда критика «суетного господства разумности» все более и более оборачивается недоверием к разуму, так что даже простые проявления разумности начинают считаться нарочитым выказыванием себялюбия и гордыни духа: нет ничего, что не склонялось бы перед «субъективным синтезом», который путем «глубинного сочетания» реальности и полезности спекуляций образует истинную позитивность¹⁰⁷...

Сказанное является для нас предупреждением, сигналом того, что, с нашей точки зрения, господствует над всем прочим у Конта. Это означает только, что готовится требование подчинить умы указам положительного духовенства. Г-н Леви-Брюль, отзываясь о «знаменитой пьесе о свободе совести», — этот отрывок был написан в 1822 году и воспроизводился в четвертом томе «Курса» — говорит нам: «Его со-

вершенно не беспокоит, что людям навязываются, путем своего рода духовного деспотизма, верования, о которых они не могут высказать свои суждения; Конт не желает ничего иного, кроме как распространения на политику, рассматриваемую в качестве положительной науки, того, что, по всеобщему мнению, допустимо в иных науках»¹⁰⁸. И мы оказываемся не в состоянии найти препятствия, которые помешали бы нам считать подобные толкования уж слишком приторными. Конт ведь и в самом деле учреждает настоящий «духовный деспотизм». Может быть, в 1822 году он и не думал об этом, но зато он определенно пришел к этому, а когда сочинялся «Курс», *им* уже предлагается четкое и пространное описание тех выгод, которые он хотел бы извлечь из принципа, тогда еще остающегося в силе, «неограниченной свободы мышления», чтобы представить доктрину, благодаря которой он привел бы впоследствии все умы к «преемственной точной дисциплине», на чем, наконец, будет основан «новый общественный строй»¹⁰⁹.

Благое, конечно, дело — уговаривать прислушаться к той элементарной, но так часто не понимаемой и не признаваемой истине, гласящей, что «повиновение — основание совершенствования», и какая добрая душа не будет благодарна автору такой прекрасной максимы: «Нельзя без уважения ни понять, ни даже хотя бы ощутить вкуса, ни тем более достичь сколь-либо неизменного состояния духа, равно и сердца»¹¹⁰? Эта мысль, столь же великая и могучая, как и мысль насчет некоей «душевной общности», надлежавшей установиться среди людей в качестве этакого *высшего* блага, вкус к которому, правда, люди, похоже, утратили. В конце концов Конт замкнулся в рамках нерешаемой задачи. Ибо он постарался, чтобы его вера стала заведомо невозможной и по содержанию и по форме. Через этакий парадокс, которым осуждается зауженность позитивистской веры, он предъявлял последней такие требования, каких ни одна религия никогда не предъявляла своим адептам. Основывая же на этом свое духовенство, он занял при этом такую суровую позицию, которая превосходила самые неоправданные интеллектуальные тирании. Как уточняет один из его наиболее верных учеников, «созерцательный класс», образуемый позитивистскими жрецами, «особо уполномочен думать за нас»¹¹¹. Впредь человек более не будет склоняться перед Богом, и что-либо превосходящее человеческий разум уже не станет требовать свободного и вольного присоединения его веры; но он должен будет подчиниться глубинной сути своего существа, тому, что есть он сам и даже более, чем он сам, — другим людям, и тому, в чем раскрывается только человек.

К счастью, сказал Стюарт Милль с особым юмором, «человеческий вид еще не оказался под властью человека, считающего, что он знает все, что положено знать, и который, встав во главе человечества, мог бы покончить с вольницей человеческой науки»¹¹². Мы бы до-

бавили по поводу этого человека, что он, «накапливая» в своем лице «духовную силу»¹¹³, всю «духовную власть», издавал бы указы сразу и для всех и обо всем насчет того, что нет никакой тайны и вообще чему должно верить.

СОЦИОКРАТИЯ

Не склоняться перед Богом и подчиняться лишь глубинной сути Человечества — это было еще лишь самое первое, хотя и наиболее фундаментальное из числа тех обязательств, которые позитивизм желал бы возложить на нас. Дело не исчерпывается, в сущности, сферой чистого духа. Не будем забывать, что этот человек, который знал и думал о нас и за нас, по существу своему был социологом, размышлявшим о социальной реконструкции. Философский позитивизм знаменуется пришествием социологии; религиозный позитивизм приобретает формы «социолатрии» и «социократии»*. «Социальная физика» увенчивается социальной мистикой, а религия Человечества, чтобы не быть отвлеченной и только внутренней, должна воплотиться в царствовании Общества. Все христианство было, в конечном счете, упованием на царствие небесное; весь позитивизм по сути оказывается устройством царствия на земле, царствия земного. Потому и напрасны попытки разделять религиозное и политическое: политика, в широком смысле слова, для этой религии — все, она составляет «окончательную и решающую цель догматики и культа, предупреждая таким образом всякие аскетические или квиетистские** извращения, следуя влечению истинной любви»¹¹⁴.

Если пришествие *социологии* является возвышением «политики на уровень наук, основанных на наблюдении»¹¹⁵, то пришествие социократии станет религиозным освящением той самой политики.

Проводится только различие между теми, кто ее вдохновляет, и теми, кто ее осуществляет, то есть между властью духовной и властью временной. «Духовная власть будет в руках ученых, а власть мирская окажется у руководителей промышленности»¹¹⁶. Но разумеется, последние будут исключительно орудием в руках у первых: этикие «верховные распорядители по западным делам», направляемые духовенством¹¹⁷. Такое распределение ролей, предусматривавшееся в «Брошюре» и описывающееся таким же образом в «Положительной политике», было окончательно утверждено «Ежегодными циркулярами».

* поклонение обществу или общественному (греч.); власть общества (греч.).

** квиетизм — еретическое учение, проповедовавшее Богопознание мистического толка через бездеятельность и отвергавшее внешние формы культа.

{ Именно так и должно понимать «естественное различие между воспи-
I танием и деянием или между моралью и политикой»¹¹⁸. Оно аналогично
I классическому различию между теоретической наукой и наукой при-
1; кладной. Нет двойственности целей. «Будучи чист от всяких мирских
притязаний», класс удостоенных созерцательства... «повсеместно вдох-
; новляет мудрую политику»¹¹⁹, а таковая будет действительно осуществ-
I ляться «властью мирской, которая ограничится господством в обыкно-
t венном совершении наших материальных условий, согласно
* понятиям о внешнем порядке, которым научает и которые развивает
| духовенство»¹²⁰.

J Конт, обожавший средневековую теократию (о которой у него в
[историческом плане были весьма приблизительные представления), с
I не меньшим восторгом отзывался и об Обществе якобинцев, и когда он
Г говорит о своем духовенстве, он то здесь Бг^го там сравнивает его с
| одним из этих двух организмов. Позитивисты, говорил он, суть «истин-
3 ные наследники якобинцев», ибо «Общество якобинцев, находясь вне
I правительства в собственном смысле слова, образовало тогда своего
I рода духовную власть в столь замечательной и так мало понимаемой
[конструкции, каковой был революционный режим»¹²¹. В циркуляре,
1; который «Основатель позитивизма» разослал 8 марта 1848 года, адресуя
; его «всем, желающим присоединиться», он дал то же самое сравне-
; ние: «Я хочу основать, под девизом «Порядок и Прогресс», политичес-
; кое общество, которому будет суждено исполнить во второй, суще-
; ственно органической части великой революции, служение, равнознач-
; ное тому, которое было исполнено с такой большой пользой в первой,
; по необходимости критической части этой революции Обществом яко-
; бинцев»¹²². Точно так же, как «выдающийся социальный гений средне-
вековья» проявляется в том, что мирские владыки всегда в то время
следовали за импульсами, исходящими от католического духовенства,
так и «восхитительный политический инстинкт Конвента» появлялся
благодаря якобинцам. Именно сотрудничество схожего порядка позво-
лит позитивистам «править миром»¹²³. Чтобы, наконец, обеспечить окон-
чательный режим, который позаботится о том, чтобы все люди на-
слаждались совершенным строем, Великий Жрец Человечества дол-
жен, следовательно, отныне протрубить сбор «достойных честолюбцев»
с энергичными характерами. Он нимало не связывает себя обязатель-
ством блюсти чрезмерную шепетильность при их подборе. Незачем бо-
яться даже самих чрезмерностей, ибо те, кто пожелает «использовать
позитивизм политически, вскоре окажутся по ту сторону своих перво-
начальных намерений из-за обязанности стать религиозными ради под-
линной общественной деятельности»¹²⁴. Этакий Магомет «для избран-
ных» или такой Кромвель «для святых», он обещает им «всемирное
господство», «вселенскую империю», обращаясь на «таком дерзком
языке»:

«Вам владеть общественным миром, ибо он принадлежит вам не по какому-то праву или закону, но вследствие очевидной необходимости, основанной на вашей исключительной способности хорошо руководить, будь то в качестве умозрительных советников, будь то в качестве деятельных распорядителей. Незачем скрывать, что приходящие ныне служители Человечества намерены изгнать служащих Богу со всех направлений общественных дел за неспособность приносить достаточную выгоду и за отсутствие подлинного понимания этих дел... Те же, кто всерьез не верит ни в Бога, ни в человечество, — нравственно недостойны, столь тяжка их скептическая хворь. Что же до тех, кто, напротив, пытается совместить Бога с Человечеством, то, конечно, их душевная низость хорошо видна, раз уж они желают примирить друг с другом столь совершенно несовместимые режимы способом, показывающим, что они не чувствуют по-настоящему достоверных условий ни единого из них»¹²⁵ ...

Альянс, который желательно было бы заключить с «теологистами», был бы, следовательно, как мы видим, только временным. Такой союз послужил бы средством устранения находящихся между двумя полюсами, чтобы противоположные начала могли помериться силами в битве, исход которой не оставлял сомнений. Кошь уж представился случай захватить власть, то не до «бережности» или «осторожности». В своей исторически последней форме, каковой является католицизм, теологизм способен лишь, прежде чем исчезнуть навеки и пока общество не совсем еще распалось под напором революционных сил, помочь позитивизму заполучить в свои руки судьбу мира. Но богословие, внося свой вклад в общее дело ради союза, на который ему придется пойти, потерпит крах. Как бы ни были велики его заслуги, соперничество с ним со стороны позитивизма наступит неумолимо. Соперничество — это соревнование законного, заранее назначенного наследника с дряхлеющим сувереном, который все никак не соберется умереть: как-то надо, наконец, внести ясность в этот вопрос. Ради достижения своих целей позитивизм изберет метод, более грубый, чем его предшественник, его «политический марш» не будет напоминать «шество» католичества. Последнее «завладело управлением через предварительное подчинение общества; позитивизм должен, напротив, добиться особенного общественного подъема после успешного эксперимента его политического действия»¹²⁶. «Его первое крупное теоретическое торжество» обеспечит ему «самопроизвольное признание практического превосходства; догмы, а также культ его, ввиду их явных преимуществ, надо будет рекомендовать в первую очередь западной публике, на которую прежде всего рассчитан режим». Таким образом, позитивистская доктрина, «хотя и предназначенная по необходимости к полной универсальности», «будет, по меньшей мере в течение одного поколения, религией вождей, прежде чем стать таковой и для

подданных». Она принимается до обращения. Лишь когда «позитивистская партия» получит политический перевес, религия человечества пойдет на «решительный подъем». Посему лозунг на все времена таков: «сначала душа», пока не окажется «достойного ядра истинных социократов», но что касается порядка действия, девизом будет — «сначала политика». С момента своего учреждения «новая система должна искать пути овладения властью»¹²⁷.

Не менее заботясь об устройении власти в обществе, чем о поклонении, Огюст Конт не ограничивается общими схемами. Этот новый святой апостол Павел, и новый Моисей в такой же мере был и новым Иезекииелем, и новым святым апостолом Иоанном. «Новый позитивистский Иерусалим определен и измерен столь же точно, что и Святой Град Апокалипсиса», и все в нем заведомо упорядочено и сформировано с великим тщанием. Но подробности эти, добавляет Кэрд, «интересны разве что Церкви, а не миру»¹²⁸. Нам достанет просвещенности на этот счет, если мы уясним, что совокупность людей распределяется между двумя группами: одни отнесены к умозрительному классу, другие — к деятельному. В активном классе первая категория — это банкиры, они, обладая великими богатствами, должны играть также, в силу преимуществ их высокого общественного призвания, главную роль в правительстве, ибо они вполне естественно подготовлены к такой роли по своему опыту выработки общих воззрений и присущего им духа комбинирования¹²⁹; средние классы должны будут исчезнуть, не оставаясь в промежуточном состоянии между патрициатом и пролетариатом. На весь Запад, с его ста двадцатью миллионами обитателей, должно хватить составляющих весь патрициат двух тысяч банкиров и такого же количества храмов Человечества. Государства должны подделиться на маленькие, временно независимые республики, величиной с Голландию или Сардинию (семнадцать республик, например, поместится на нынешней территории Франции), в каждой из которых будет властвовать кто-либо из трех самых главных банкиров и т.д.¹³⁰.

Такой порядок должен породить мощную «синергию» в перспективе «вселенской гармонии»¹³¹. Все силы раздора будут изгнаны, так что не приходится удивляться, что «через тайное предчувствие» «все прочные влияния приводятся» к установлению «власти, которая, явившись наконец, чтобы вершить неотвратимый суд над мертвыми, никогда не будет испытывать колебаний, осуждая также и живых»¹³². Строй этот будет чист от всяческого либерализма и не станет жертвовать чем бы то ни было во имя «мнения».

В юности Конту довелось написать, что «мнение должно желать, публицисты — предлагать способы, управители — исполнять». Тогда он верил, что «народная масса» сможет взойти на уровень, достаточный по просвещенности, чтобы она могла «вести сама себя», не имея нужды быть управляемой «произвольно»¹³³. Как бы то ни было,

очень скоро он пришел к мысли, что «антифеодалная догма», то есть принцип народного суверенитета, является столь же переходной и преходящей, что и «догма антитеологическая», то есть принцип свободы совести. Эти догмы-близнецы могли рассчитывать разве только на «критическую участь»: «обе родились, чтобы познать уничтожение», будучи «равно непригодными для созидания»; первая не подойдет на роль «политической базы общественного переустройства», равно как и вторая не будет «нравственным основанием» такой реорганизации¹³⁴! Все более и все сильнее «положительные философия и религия» утверждаются в качестве оппозиции «анархическим притязаниям» и «отсталой метафизике» революционеров. «Все более и более насыщая прогрессивные тенденции потребностью в порядке», Конт все чаще обращается к «консерваторам», которым он направил публичное «Воззрение» в августе 1855 г.¹³⁵ «Хотелось бы увидеть, — писал он Пьеру Лаффитту, — в массе консерваторов, или ретроградов, истинную среду для позитивизма... Позитивизм стал бы для них единственной систематической защитой от коварства коммунистов или социалистов»¹³⁶. Выступая в качестве «западных возрождателей», стоило бы взяться и за дело борьбы, направленной равно против и «анархистов и ретроградов», не «сомневаясь относительно предпочтительности тех или этих». Необходимо вовлекать в это дело «важнейших консерваторов Соединенных Штатов Америки», чтобы те приняли на себя «суровые нравственные обязательства», налагаемые «новой духовной властью». Провозглашая все это, Конт мог искренне питать со своей стороны «справедливое уважение» к тем, кому бы эта достигнутая власть предоставила право «свободно распоряжаться общественно владеемым богатством»¹³⁷.

Однако подобные заверения низводятся большей частью к чему-то неопределенному некоторыми декларациями, в которых Конт изображает позитивизм в качестве «философии, предназначенной более всего для упорядочения социального пришествия всемирного пролетариата»¹³⁸. Наперекор Прудону, считавшему либеральную парламентскую демократию чисто формальной и призывавшему к установлению подлинной социальной демократии, Конт отвергает всякую демократию¹³⁹. Наверное, он надеялся рекрутировать адептов «здравой философии» более всего из «низших классов» по причине их «добродетельности уже в силу счастливого неведения схоластической культуры. Благодаря этому неведению они менее восприимчивы к пустым и софистическим привычкам», а также по причине той «мудрой беспечности, которая во время всякого естественного перерыва в обязательных трудах дает духу состояние абсолютной незанятости». Наверное, он говорил добровольцам о «необходимом сближении» этих классов с «положительной философией... тогда как теологическая философия не идет далее классов высших, политическое преобладание которых она желала бы увековечить, а метафизическая философия обращается бо-

, лее всего к средним классам, будучи производной от их деятельных
поползновений»¹⁴⁰. Вследствие чего он приходит к выводу, что «лишь
' ваши пролетарии способны стать решающими помощниками новых фи-
i лософов». Всякий пролетарий станет «непроизвольным философом», как
и всякий настоящий философ превратится в «пролетария систематики».
, - А в своем «Завещании» он доходит до предсказания позитивистской
> диктатуры, которая временно будет установлена на срок «одного по-
: коления» тремя «выдающимися пролетариями», которых он называет
• по имени¹⁴¹. Правда эта диктатура пролетариев не имеет ничего обще-
" го с марксистской диктатурой пролетариата! Конт доказывает, что
> социальные условия, в которых бытуют пролетарии, неизбежны. «Ог-
> ромное большинство трудящихся» должно будет всегда жить «от зарп-
f латы до зарплаты», на «периодическое жалование», выполняя «в сво-
г его рода отвлеченном замысле каждое из требующихся для такового
элементарное действие, не заботясь особо о последствиях»¹⁴². Будут
[приняты предосторожности, чтобы подавить склонность к злоупотреб-
! лению «отличающей» их «энергией»¹⁴³. Позитивизм притязает на то, что
: он обеспечит «лучше, чем коммунизм, счастье и достоинство трудя-
< щихся»: но это случится «в развитии преобладания предпринимате-
лей». Огромной массе «операторов» Конт вообще не собирается предос-
тавлять какую бы то ни было долю в общественных делах. Как он доби-
вается веры, так же, если не больше, он требует повиновения¹⁴⁴.

Дабы облегчить участь правителей и предупредить всякую опас-
ность неподчинения, предусмотрено ходатайство, возбуждаемое «исти-
нно верующими». Те «ощущают себя обязанными снабжать духовен-
ство сведениями личного характера, без которых влияние духовен-
ства было бы слишком поверхностным». Примером чего-то в этом роде
\ может послужить то, что при «католическом режиме», или в 1793 году,
под рукой властей оказалась «ничего не стоящая» лучшая из полиций.
; Конечно, и с эффективной полицией тоже могут быть связаны зло-
i употребления, но ведь никак нельзя «рассматривать в качестве обще-
| ственного достижения ее неупотребительность и устарелость, проис-
ходящую только из безразличия к общей выгоде вследствие полней-
; • шего отсутствия действительных убеждений»¹⁴⁵. Тем не менее куда бы
• лучше было обойтись без доносов и без применения силы. Когда надо
i добиваться покорности, лучше всего прибегать к «составлению актов»,
, власть должна быть способна к «дисциплинированию воли»¹⁴⁶.

Конт вновь и вновь апеллирует к двум методам убеждения. В 1822
году в своей брошюре, которую он оценил как «основополагающую», он
, восхваляет призыв к воображению. «Никогда не возбудить человечес-
кую толпу, — рассуждал он, — идеей системы, доказывая, что имен-
но к ней шла цивилизация, с самого своего начала подготавливая ее
.; учреждение». Надо им «предложить живую таблицу улучшений, КОЮ-
S' рые должна будет принести новая система в области условий челове-

ческого существования». В такой таблице «воображение должно играть преобладающую роль»; тут оно «полностью должно освободиться.., его поступь станет открытой и вольной, необходимые деяния, которые нужно выполнить, будут законченными и спасительными»¹⁴⁷. Таким образом, можно будет организовать «широкое общественное мнение»¹⁴⁸. Но этот метод пропаганды¹⁴⁹ более уместен на подготовительной фазе, когда все заботы — об основании положительного режима, о его установлении. Тут он, может быть, еще слишком уступает критическому принципу, духу испытания... Создав, словно глянув с высоты, апологию политеизма, в котором царствовало воображение, Конт все же всегда был более склонен восхищаться фетишизмом, в котором господствует чувство. И вот второй метод, более сообразный духу позитивизма. Вместо того, чтобы возбуждать народ по поводу каждой цели, которые будут поочередно назначаться его мирскими вождями после того, как эти цели будут научно определены его социологами, не лучше ли выработать в этом самом народе общую тягу к почитанию, к уважению и даже к «нежности», укрепляя тем самым единую веру для всех, ей «подчиняющихся»? Чтобы сильные заботились о немощных, а слабые почитали сильных. Таков важнейший предмет «западной перестройки» и такова наивысшая и постоянная услуга, которую преуспевшая фетишность призвана оказать позитивности¹⁵⁰.

Восхитительное повиновение духа сердцу! Вот где пребывает начало общечеловеческого единения¹⁵¹. Только оно, вырывая с корнем «критические предрассудки», может вполне осуществить «мировую социократию», такую социократию, которую люди Запада трудолюбиво готовили тринадцать столетий и после водворения которой уже больше нечего будет искать¹⁵². Для конструирования тотальной субординации индивидуумов социума, которая является характеристикой этого режима, нужна, скорее, не вербовка страстных умов, но присоединение «душ симпатизирующих и синтезирующих»¹⁵³. Причем присоединение это столь же совершенно, столь же глубоко, сколь и приверженность верующего Богу. Не остается никакой интимной зоны¹⁵⁴. Сторонники Конта как будто не понимают, что верующий предстает перед очами Господа своего и не переступает при этом границы, соизмеряя ценность своих прав с Его требованиями. Между тем, вручив Человечеству прерогативы, почитавшиеся христианами подобающими только Богу, позитивизм тем самым вознамерился устроить на социальной почве противовес христианству, преемником которого он намеревался стать. Не вправе предстать пред очами Божиими, после того, как он, индивидуум, отнял у Него все свое бытие, индивид думает предстать перед обществом; если органично включиться в общество, если покориться его власти ради всего, что принадлежит временному порядку вещей, если сердечно предаться его благу, то можно осознать себя переполнившимся из своего изначального источника и своей

конечной цели. Индивид узнает, что причастился глубинной своей сущью к более высокому и более обширному обществу и что в конечном счете во всем этом раскрывается некая нечеловеческая власть. Но если даже допустить, что мирское общество адекватно проявляет единственно достоверную божественность, от которой индивид получает все, что у него есть, то все же как он может предстать пред ним, какие у него на то права? Это понятие о праве в сущности «теологически-метафизическое». Значит, — заключает Конт, — оно полностью устарело. Оно «столь же ложно, сколь и безнравственно». Оно «должно быть удалено из политической области, как и понятие причины — из области философской». Положительная вера, повсюду заменяя абсолютное относительным, замещает «причины законами, а права обязанностей». Она ставит на место «напрасных и бурных препирательств о правах» «плодотворное и спасительное принятие обязанностей»¹⁵⁴. Всякое отставание прав анархично. Всякая мысль о праве «должна полностью быть устранена как всецело относящаяся к предварительному режиму и прямо не совместимая с конечным состоянием, признающем только долг сообразно назначенной функции». Индивид не что иное, как абстракция, если он не член Великого Существа¹⁵⁶. Нет спасения для него, кроме как в «духе совокупности и чувстве долга»¹⁵¹.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Такова «религия Человечества», таков «положительный строй», который нам предлагают принять с «энтузиазмом»¹⁵⁸. Да простит нас Конт, это «социальная метафизика», о которой мы ничего не можем сказать, кроме сказанного Мэн де Бираном, так же, если не за то же, критиковавшего Боналя: «Пойми, если можешь!»¹⁵⁹. Что же до последствий, то они более чем ясны. Тут нечего притворяться: позитивистская формула есть формула тотальной тирании. На деле она оборачивается диктатурой одной партии или, вернее даже, одной секты. Она отказывает человеку во всякой свободе, во всяком праве, потому что она отвергает всякую действительность. Огюст Конт мог заблуждаться насчет облика «гармонии», которую ему хотелось осуществить, по причине искренне воодушевлявшего его альтруизма. Он погрузился в сущую утопию¹⁶⁰. И в нем не могла не явиться, пусть невольно, часто забываемая истина, что милосердие без праведности обречено превратиться в гнет и разрушение тех человеческих черт, которые предполагалось облагородить. Это же хорошо продемонстрировал Прудон, тот самый Прудон, которого иногда связывают с Контом, — когда он захотел быть (не без противоречивых чрезмерностей) философом Права и пророком Праведности. «В начале любовь», — гласит позитивистский девиз. Надо — увы! — добавить: «И тирания в итоге»¹⁶¹.

Признаем, однако, что в своем отрицании какого бы то ни было

права, Огюст Конт показал себя последовательным. Ведь это лишь следствие из отрицания Бога. Антуан Боманн был прав, говоря: «Упраздняя *предположение о некоем Боге как хозяине мира*,, я не смогу постичь, на чем в действительности может покоиться представление о нерушимом праве индивида, изолированной монады, противостоять другим существам и говорить им в лицо: «Есть во мне нечто неприкосновенное, что вам надлежит уважать, ибо начало его независимо от вас»¹⁶². Слова, более чем подходящие для сегодняшних размышлений, которым предаются предчувствующие ужасы тех порядков, к которым устремляется безбожное человечество. Если нет никакого Абсолюта, как увидеть абсолютное в человеке? Бог в сознании и человек в обществе — эти два момента связаны между собой.

Если человек лишен обществом его нравственного бытия, то это потому, что он был лишен прежде его вселенской сущности. Позитивистский строй есть приятие Рока. Человеку никак не уйти от его слепых сил. «Великое Существо» само всецело подчинено господству «Великой Среды», которая и поглотит его однажды. Конт заставлял нас полюбить то, чего нельзя избежать. Он домогался от нас «облагораживания нашей необходимой безропотности в деятельном подчинении» и в «страстном повиновении»¹⁶³. Действительность, однако, нисколько не меняется. Тут перед нами что-то близкое к Ницше... Решения задачи о человеке и его участи не так уж и многочисленны!

Двойное рабство, социальное и метафизическое. Неминуемый баланс страстного двойного отрицания! Конт не хотел, чтобы у человека была душа, созданная по образу Божию. Поглядим, какое же послание он противопоставляет Благой Вести. Это то, что один из его учеников назвал «Евангелием упорядоченного здравого смысла»¹⁶⁴. Тут, правда, мы не найдем ничего, что бы заставило вспомнить Ницше. «Огюст Конт, — говорит тот же ученик, — нимало не искушается безумной затеей извращения иерархии ценностей». Но здравого смысла отнюдь не достаточно, чтобы принести нам Слово Спасения! Можно во имя его оттолкнуть лучшее, как и худшее. В итоге, когда Конт приступает к самоупорядочению, ему не удастся уйти от безумия...

Можно ли хотя бы сказать, что нечего бояться позитивистской угрозы? Нам думается, напротив, что таковая — из числа самых опасных угроз, что нависают над нами. Может быть, она внезапно станет *еще более* грозной завтра, после провала иных, явно более соблазнительных формул. Уже даже нынешние кампании против индивидуализма вдохновляются мыслями Конта и его учеников и слишком часто фактически ни во что не ставят личность человека. Конечно, в этих кампаниях дело доходит до шумных разглагольствований о согласии с традиционной философией, но то, что так называют, чаще всего лишь какая-то традиционалистская философия, совершенно разнородная во множестве своих основополагающих посылок, что в итоге и стало од-

ним из источников контовского мышления¹⁶⁵. Злоупотребляют доверием верующих с помощью двусмысленных формул¹⁶⁶. Окружают почетом католицизм, но При этом дают ему различные толкования и отнюдь не заботятся о чистоте собственной совести. Ведь все это, согласно замыслу Конта, лучше всего способствует улетучиванию христианского духа. Охотно опираются на поверхностные элементы Церкви и потому так легко впадают в смятение, особенно во времена смуты. Случается, однако, что и люди Церкви, слишком мало озабоченные Евангелием, предаются сетованиям... И только самые незрячие из обзревателей нашей эпохи не заметили, что позитивизм захватывает почву, как неоднократно и предсказывал его создатель¹⁶⁷, не столько путем завоевания приверженцев старинных «метафизиков» или «революционеров», сколько привлечением тех, кто занимается медленной и нечувствительной дехристианизацией своих католических душ. «Осторожность в обращении» и «союзы», восхвалявшиеся Контом, и в самом деле приносят свои плоды. А затем следует период спонтанной ассимиляции, и вера, созданная некогда на животворной преданности Таинству Христову, кончается не больше чем привязанностью к какой-то формуле общественного порядка, формуле, которая сама по себе обманчива и оборачивается ничем¹⁶⁸. Без явного кризиса, в форме, иногда прямо противоположной какому-либо отступничеству, вера эта мало помалу теряет свою сущность и опустошается...

Позитивизм, надо сказать, никак не свидетельствует, на свой манер, о некоем особом призвании, которое будто бы было подавлено в человеке. Духовный путь Конта таков же, что и у всего человечества. Место, оставшееся после утраты веры, долго пустовать не будет — найдется замена. И учение, вознамеревшееся ликвидировать всю религиозность во имя науки, само становится все более и более религиозным, а религия «Великого Существа», увенчивающая эту тягу к религиозности, все-таки утолит жажду кое-каких душ в пути через сциентистскую пустыню. Нельзя, однако, опираться на заблуждение¹⁶⁹: религия без трансцендентности, мистицизм без сверхъестественного — так добродетель очень скоро иссякнет. Поклоняясь Человечеству, Огюст Конт, по сути дела, почти не обращает внимания на человеческое естество, глубоко им пренебрегая. Он собирается его удовлетворить, предложив на его потребу божество, которое будет совершенно «однородным», — это некое Существо, «состоящее из собственных почитателей»¹⁷⁰. Тут как раз — и еще раз — и обнаруживается, насколько же все-таки он был лишен, чему приходится только удивляться, чувства трансцендентности. Это отличало его, кроме прочего, от Ницше, ощутившего трансцендентное столь остро и пронзительно (хотя, к несчастью, несколько извращенно); и в этом плане Маркс оказывается — хоть в чем-то — его аналогом или наследником. Конт пытается претендовать на завоевание положительного века, опираясь на то, в чем он

сам был слеп и немощен. Немощь его была столь велика, что ему так никогда и не довелось дойти до постановки перед самим собой «тех великих критических вопросов, из-за которых вся наша человечность становится сомнительной, — это величественные вопросы о том, что там, по ту сторону?»¹⁷¹, и только эти проблемы открывают человеку, что же он на самом деле такое. У Конта были основания изгнать их навсегда. Между тем, может быть, еще никогда прежде, до сегодняшнего дня голоса их не звучали еще так мощно и так настойчиво.

ПРИМЕЧАНИЯ К ТРЕТЬЕЙ ГЛАВЕ

¹ В 1856 году, когда вышел из печати «Субъективный синтез», он писал: «Я воображаю, что я пишу в 1927 году, когда, на мой взгляд, будет отмечаться семьдесят третья годовщина нормального состояния. Тогда переустройство общества уже будет достаточным для повсеместного возрождения душ элиты».

² *Div.* 1, 2, 238 (1 Гомера 67); *Blign.* 126-8 (10 Карла Великого 63). Это одна из тех связей, которые поддерживались «Ежегодными циркулярами», с 1850 года рассылавшимися Контом «каждому из добровольных сотрудников исключительно ради него (сотрудника)». В переписке можно проследить, какой ревностной заботой окружал Конт «драгоценную лионскую церковь» и сколько шума было вокруг нее: *Div.* 1, 76, 105, 130-2, 140-3 и т.д. *Ined.* 2, 148-59; 263-72.

³ *Polit.* 2, XX; *Circ.*, 3.

⁴ *Polit.* 4, 551.

⁵ *Polit.* 2, 68.

⁶ *Polit.* 4, 535, 537, 548. Hutton (21 Моисея 67): «Из тех непоследовательных позитивистов, которые крутятся возле г-на Литтре». *Div.* 1, 348-9; *Ined.* 1, 84, 261. *Circ.* 20, 26, 27-8. Конт предвидит (*Div.* 1, 123; 8 Гутенберга 64) в достаточно близком будущем «борьбу между настоящими и ложными позитивистами..., между позитивистами религиозными и иррелигиозными, которые все более укрепляются в боязни какой бы то ни было религии, особенно положительной». «Война, — добавляет он, намекая на двух своих «супруг», — будет вестись под женскими знаменами, одно будет зеленым, другое — красным, и воевать будет ангел, которому так никогда и не будет более тридцати лет, с демоном, достигшим пятидесяти и еще одного года».

⁷ *Div.* 2, 107.

⁸ Charles Jundzill, *К Огюсту Конту* (22 Декарта 64).

⁹ *Polit.* 4, 463. Тем не менее, во избежание путаницы, он не злоупотребляет термином «католичество», даже в смысле чисто этимологическом, при характеристике «новой Церкви». *Div.* 1, 2, 193-4.

¹⁰ *Cours*, 5, 159, прим. *Polit.* 4, 533.: «Исключительная восприимчивость к истинной вселенской всеобщности».

¹¹ *Blign.* 118. Ср. выше, гл. 1, 2. Конт активно занялся в последние годы жизни «распространением истинной религии»; *Circ.* 82-4, и т. д.: он превозносит «неустанное рвение выдающегося апостола нашей новорожденной американской Церкви». В 1884 и 1887 годах в своих 36-м и 39-м циркулярах Пьер Лаффитт предлагает организовать «благовесть» (*Gruber*, с. 135).

¹² Hutton: «Религия относительная, нормальное завершение всех прочих». *Div.* 1, 2, 261.

¹³ *Polit.* 2, 19; 3, 10. *Div.* 1, 270, 276; 1, 2, 312. Конт добавляет, что по его собственному опыту этот закон подводит итог «как индивидуальной, так и коллективной» эволюции.

¹⁴ *Synthese*, посвящение, и XVIII: «Завершить западную революцию, содействуя постепенному росту преобладания универсальной религии» и т.д. *Polit.* 3, 621: «Когда борения и распри иссякнут, претерпевшее их Человечество по необходимости станет основывать свою жизнь на мире и единении, и явит, тем самым, необратимое пришествие всеобщей вселенской религии».

¹⁵ *Hutton*, 42-3.

¹⁶ Pierre Ducasse «Methode et intuition chez Auguste Comte», с 563. Между тем Конт никак не обращается к самому средоточию католического культа; среди его изобретений нет ничего похожего на мессу, на литургию жертвы.

¹⁷ *Catech.* 115-21; *Div.* 1, 17-20; 1, 451: Таинства объедают «все хозяйство действительного существования согласно величественной связи всякой нормальной фазы частного развития с коллективным организмом». *Ined.* 2, 51-3; 3, 94, 197-200, 267-8. *Nouv.* 92-94.

¹⁸ *Catech.* 122.: «Через семь лет после смерти, когда все мятежные страсти достаточно стихнут, а самые яркие специальные документы еще не потеряются, торжественный суд, зародыш которого социократия заимствует у теократии, неотвратимо вынесет неотменяемый приговор, относя каждого к тому или иному сорту. Священник, объявляющий об инкорпорации, возглавит затем торжественный перенос освященных останков, которые, покоясь до этого на гражданском кладбище, отныне займут навеки место в священном лесу, окружающем храм Человечества. Каждая могила будет украшена простым графическим начертанием, бюстом или статуей соответственно степени достигнутого прославления».

¹⁹ *Blign.* 15; *Polit.* 2, 61-62; 68-71; 362-3: «Религия Человечества решительно преобразует химеричное и грубое представление об объективном бессмертии, преходящая действительность которого истощилась, в решающую догму, столь же благородную, сколь действительную, субъективного бессмертия, свойственного всякой благородной человеческой натуре. Первобытное предположение было само по себе антисоциальным, и лишь мудрость духовенства смогла достаточно исправить присущую ему порочность, так что окончательное представление собственно лишь упрочивает и развивает нашу истинную общительность, еще слишком связанную и относительную, как во временном, так и в пространственном отношении». 3, XXXIII (Письмо царю). *Div.*, 1, 10: «После такого решительного преобразования к лучшему того, что связует нас с другими, личность может только исчезнуть».

Ср.: *Baumann*, цит. соч., с. 247-248: «О, смерть.., лгут те, которые говорят, что Вы исчезаете в небытии... Вы — те толчки, которыми, как оказывается, формируется лучшая часть Человечества».

Есть даже «позитивистская преисподняя», предназначенная для «недостойных супруг»: *Div.*, 2, 389.

²⁰ *Div.* 1, 441; *Polit.* 2, 64; 4, 118-9: Мать, жена и дочь — троица «личных покровителей» человека, это — «ангелы хранители» или «домашние богини». *Circ.* 95-6. *Ined.* 1, 213: В зрелом возрасте «мы подчиняемся во всей своей полноте святому влиянию женщины, которая, сначала заботясь о нас, как мать, затем помогая нам, как сестра, должна, наконец, возвыситься над нами как супруга, а затем, уже вторично, как дочь, чтобы все наши нравственные ценности оказались достаточно возделанными». «Моя великая религиозная теория о публичном и частном культе Женщины как необходимой и постоянно стимулирующей преамбулы культа

1 Человечества». *Blign.* 32: «Все, чего мне остается желать вам в вашем интимном взлете, это некоей достаточной устроенности и соответствующей практики тайного культа, которому вы должны приносить почитание принадлежащего вам ангельского сердца...» *Hutton*, 35: «Поклонение прежде всего предназначено развивать наши взаимные симпатии... Если мы благодаря этому становимся лучше, то те, на кого это поклонение направлено, обретают новые поводы влиять на живущих».

²¹ *Blign.* 27: «Святое женское влияние, субъективно господствующее в моей жизни и столь причастное к нравственному усилению последней религии». 10 Карла Великого 69 Конт упрекнет Блинье за его «радикальную сухость в отношении того сердца, которое некогда он сам не сумел сколь-либо окружить поклонением, интимным почитанием, что есть необходимый фундамент истинного положительного культа. Все-таки как-то неудобно писать или говорить о позитивизме, не подвергаясь достаточному женскому влиянию». *Ined.* 3, 196, 202 и т.д.

²² *Polit.* 3, 621; *Circ.* 11: «Религия, явившаяся дабы низвести наш биологический вид к его собственному провидению».

²³ Ср.: *Baumann*, цит. соч., с. 275.

²⁴ *Ined.* 3, 305.

²⁵ Мы тут еще упустили из виду листву нового мифического древа, уловив лишь то, что ствол его тропится. Ср. *Div.* 1, 349: «Видите ли... Пространство, Земля и Человечество образуют религиозный триумвират, где Великая Среда связана с Великим Фетишем посредством небес и оболочки, обволакивающей земное, подобно тому, как Великий Фетиш связуют с Великим Существом растительные и животные связи. Таковы семь ступеней священной лестницы, что инкорпорирует нас, симпатически и синтетически, со всем нашим относительным хозяйством — царством сразу и наших чувств, и наших представлений, и нашей частной, и нашей общественной деятельности».

²⁶ *Synthese*, 24; *Ined.* 2, 375. «Субъективный синтез» осуществил «необратимое учреждение религиозного триумвирата между Пространством, Землей и Человечеством, интимно сочетающего абстрактный разум с разумом конкретным. Мне жаль, что столь законченный позитивист, как вы, может чураться столь решительного прогресса, коим начинается позитическая эра нашего учения, что было основано моим первым Трактатом на философском превосходстве, из чего главное мое сочинение выводит религиозное верховенство» (к Адери, 11 Цезаря 69).

²⁷ *Maurras* «*V'Avenir de Vintelligence*», с. 157.

²⁸ Ср. характеристику Конта у Мориса Мюллера: «Прямо противоположный художественному, но все-таки гений, гений связности, все увязывающий вплоть до выхода на грань абсурда» (*От Декарта до Марселя Пруста* в «Быть и думать»).

²⁹ *Div.* 2, 178-9 (к Арману Маррасу, 7 января 1832 г.). См. также письмо к д'Эшталю, 6 декабря 1828 г. о сен-симонистах: «Они не преминули погрязнуть в смехотворности и бесплодности. Вообразите себе, эти умные головы мало-помалу приходят в испугание из-за того, что в сущности есть забота о какой-то новой религии, попечение о чем-то наподобие воплощения божества в Сен-Симоне. Наверное, в конце концов позовут к какой-то новой обедне и, судя по тому, как идут у них дела, ждать долго не придется».

³⁰ Ср. последние слова Сен-Симона (цит. по газете *Globe* 30 декабря 1831): «Последняя часть моих трудов, новое христианство, не будет немедленно понята. Есть мнение, что вся религиозная система должна будет исчезнуть, поскольку признают доказательства одряхления католической ситемы. Это обманчивое впечатление, религия не может исчезнуть из мира, она может лишь преобразиться». Это то же, к чему пришел Конт.

³¹ *Ined.*, 1, 69 (к Мишелю Шевалье, 5 января 1832 г.). Ср. письмо д'Эшталя к Ляморисье от 15 января 1830 г.: «Конт — такой человек, исключительная культура научных идей которого доходит до сущего отупения: это — нравственный внуч. Все чувственное, все поэтическое, то есть проявления чувства, для него — нечто совершенно абстрактное или, скорее, совсем непонятное...» (*Ch. de Rouvre*, цит. соч., с. 138, прим.).

³² *Nouv.*, 51.

³³ «Дневник христианского философа» (8 сентября 1921 г.). П. Дюкассе цитирует это свидетельство: «Опыт об интуитивных истоках позитивизма», с. 263. Но следовало бы заметить, что Жиллуэн ограничивается только таким истолкованием, которое в качестве толкования кажется нам недостаточно объективным. По его мнению, сам Конт считал свою систему незавершенной; к концу своей жизни «он двигался в направлении христианской веры», мышление его оставалось открытым. 19 декабря, соглашаясь с тем, что Конт пренебрегает всем, что связано с «новым рождением» (См. Ин. 1: 12-13, 3:3-8 и параллельные места), Жиллуэн еще добавляет: "Итак, надо сделать позитивизм таким совершенным, чтобы он превратился в хвалу Богу и служение Иисусу Христу, чтобы он, освобождая нас от личной гордыни, не привязывал бы нас к закону мира сего и к чему-то внешнему, но вел бы нас через смирение к поклонению».

³⁴ *Hutton*, 33-5.

³⁵ *Synthese*, 25 и 14. Ср.: *Baumann*, с. 256: «Моя мысль влеклась тогда к тем примитивным людям, которые поклонялись с наивной нежностью дереву, даровавшему им свои плоды, звезде, освещавшей их своими лучами, зверю, у которого они брали его молоко, его шерсть, его плоть. Я обожаю такую темную мудрость, скрытую под ребячеством. И, если в отличие от фетишистов я не могу приписывать мышление и волю тем существам, которые, как мне известно, этого лишены, у меня, тем не менее, имеются веские причины, окружить также и их своим признательным сочувствием».

³⁶ *PoШ.* 2, 76.

³⁷ *Div.* 1, 2, 372-3. Великая Среда «должна всегда пониматься... как установление, совершенно искусственное». *Synthese*, 15: «Да будет почитаем Рок, на коем покоится совокупность нашего существования».

³⁸ *PoШ.* 4, 87.

³⁹ *Caird*, с. 130 и 132-3. Ср. с. 129-30: Конт ощущает, что «идея некоей безразличной внешней необходимости должна будет препятствовать совершенному единению в повиновении и любви. Поэтому он обращается к поэзии, чтобы оживить дух фетишизма и воодушевить мир образами божественных посредников милости. Конт, таким образом, кончает тем, чему он дал имя системы «двухсоставного духовного делопроизводства», которая позволяет воображению возрождать в практических целях вымыслы, уничтоженные наукой. Поэзия должна заставить нас забыть... в нашем культе о противостоянии между природой и человечеством, примиряя нас с судьбой и придавая последней видимость провидения. Очевидно, что поэзия, таким образом, становится своего рода добровольным суеверием...».

⁴⁰ *PoШ.* 1, 101. Та же убежденность проявляется и в отношении благодати. *Ined.* 69: «Позитивизм решительно овладевает древним уделом благодати... Благодать... не зависела ни от чего, кроме как от божественных прихотей; искать было кощунственно. Мы, наоборот, рассматриваем эти возвышенные функции мозга в качестве еще более восприимчивых по сравнению с прочими к достойной упорядоченности...».

⁴¹ *Catech.* 84-5, 96. Кстати, о «возвышенном противоречии» в подобном бескорыстии см. письма к Тулузу, 28 Аристотеля 67 (*Div.* 3, 139).

⁴² *Polit.* 2, 77; *Ined.* 2, 33-4, и т.д. Ср. *Ch. de Rouvre*, цит. соч., с. 462-463.

⁴³ См. особенно «*Ma quatrieme Sainte-Clotilde*»*, 25 июня 1848 г., в *Test.* 128-9. Ср.: «Я отнюдь не охладел к Человечеству. И, с тех пор, как я увидел в тебе его образ, ты мне стала еще дороже». «Поклонение тебе позволяет мне находить большую радость в удовлетворении чистой жертвенности и в непосредственном очаровании вселенской сочувственностью...». *Polit.* 3, XXVII: «Эти святые стены, навсегда запечатлевшие обожаемый образ, помогали мне изо дня в день развивать интимный культ наилучшей из персонификаций Великого Существа».

⁴⁴ До того, как он стал искренне, но запоздало, исповедовать целомудрие, известны были, насколько мы знаем о жизни Огюста Конта, его досадные домогательства (о которых он сам не очень дает нам забыть) Клотильды де Во. Об этом писал R.P.Sertillanges «*Le christianisme et les philosophies*», t. 2, с. 244: «она ему принесла пламенную идеальность..., которую он принял». Уж очень идеально.

⁴⁵ *Blign.*, 63, 64. Ср. *Montesquieu*, Цит. соч., с. 24.

⁴⁶ *Hutton*, 35: «Никто, — писал Анри Гуйе о Конте, — не будет отрицать..., что он чувствовал внутреннюю жизнь». Без сомнения, никто, если понимать это словосочетание — «внутренняя жизнь» — достаточно широко.

⁴⁷ *Catech.* 62; *Ined.* 2, 42: «Теология как догма ответственна за теократию как режим и за теолатрию как культ. Точно так же социология как окончательная догма должна иметь соответствие в социократии как режиме и социолатрии как культе». Кроме того: 3, 78, 79.

⁴⁸ *Catech.* 53.

⁴⁹ *Cours*, 6, 518.

⁵⁰ *Disc.* 34.

⁵¹ *Disc.* 83.

⁵² *Catech.* 253.

⁵³ *Val.* 120 (12 мая 1824 г.).

⁵⁴ *Synthese*, предисловие; *Blign.* 68.

⁵⁵ *Hutton*, 72.

⁵⁶ *Test.* 22.

⁵⁷ Было уже у Сен-Симона: *Труды* (Durkheim «*Le Socialisme*», с. 168-169).

⁵⁸ *Synthese*, предисловие.

⁵⁹ *Test.* 21; *Blign.* 68-9; *Div.* 1, 319: «Позитивистский фонд, от которого зависит взлет жреческого сословия». *Circ.* разные места.

⁶⁰ *Cours*, 5, 50; *Disc.* 21-2. И еще: «истинная наука, будучи достаточно далека от того, чтобы создаваться из простых наблюдений, всегда стремится устранить, насколько это оказывается возможным, прямое наблюдение, чтобы заменить его рациональным прогнозом, который и представляет собой во всех отношениях главнейшее свойство положительного духа».

⁶¹ *Cours*, 6, 8. «Они нагромождают опыты, или, повторяя сказанное База-ром в 1829 году, они анатомируют всю природу... Они добавляют более или менее любопытные факты к замеченным ранее... Но как насчет таких ученых, которые бы разобрали и расставили по местам все эти сваленные в беспорядке богатства?»

* Реальная Св. Клотильда была женой императора франков Хлодвига, и ей принадлежит главная заслуга в обращении франков в христианство

⁶² *Disc.* 92-4; *Mill.* 404 (23 января 1846 г.): «Весь наш временный порядок, с его разделяющей специализацией, должен исчезнуть». Письмо Ш. Жюндзия О. Конту, 1 февраля 1848 г.: «Плачевный дух разделяющей специализации».

⁶³ *Cows*, 5, 69. Ср.: *Montesquieu*, с. 236-7.

⁶⁴ *PoIII*, 4, 535.

⁶⁵ *Disc.* 38; *Synthese*, 1.

⁶⁶ *Blign.* 61, 102, ПО; *Div.* 1, 2, 93, 117, 159, 163. *Synthese*, предисловие; и пр. *Test.* 21-2: «Я недавно определил для священников и викариев энциклопедические условия, которые бы гарантировали публике и Великому Существованию наличие теоретических склонностей у философов, нравственные качества которых достаточно выяснены. Это испытания, сменяющие друг друга с интервалом от одного до трех месяцев, состоящие из семи отпечатанных тезисов, произвольно относящихся к семи фундаментальным наукам; семью днями спустя после получения такой тезис публично дополняется устным экзаменом...».

⁶⁷ *Div.* 1, 131.

⁶⁸ *Div.* 1, 179, 182; 1, 2, 298.

⁶⁹ *Blign.* 112.

⁷⁰ *Synthese*, XI и 10-2: «Поэзия должна быть усвоена человеком и обществом до такой степени, чтобы они могли проникнуться совокупностью представлений, излучаемых философией». Это, иными словами, «тот союз положительности и фетишности, на основании которого они учреждают субъективный синтез, чтобы тем самым упрочить синергию в развитии симпатии».

⁷¹ *Baumann* (Цит. соч., с. 263) так подводит итоги требований Конта относительно положения позитивистского жречества: «Учителю хотелось соединить в священнике высокую рассудительность с энциклопедическими познаниями, силой любви, способность к каковой присуща женщине, и энергией пролетария. Это не чрезмерная требовательность, но данность, на которой мы вправе настаивать».

⁷² *Div.* 1, 2, 58 (к Тале Бернару, 28 Аристотеля 62).

⁷³ *Ore.* 30, 76.

⁷⁴ *Opusc.* 68 (3-я брошюра).

⁷⁵ *Cours*, 4, 25-30: «Без завоевания и использования этой неограниченной свободы мыслить сколь либо истинная перестройка подготовлена быть не может»; в порядке реванша: «Не очевидно ли, что такая тенденция является в силу своей природы радикально анархической и что она, будь ей позволено безграничное упорство, помешает всякой достоверной духовной организованности?» *PoIII*, 3, 619.

⁷⁶ *Blign.* 8, 118, 120.

⁷⁷ *Hutton*, 16-1 (1 Гомера 68). Нужно удовлетворить «нынешнюю потребность достойного фанатизма». К Лебле, 15 Моисея (*Div.* 1, 132).

⁷⁸ *Mill.* 289-90 (25 декабря 1844 г.). *Synthese*, 31; *Blign.* 7-8; *PoIII*, 4, 533: универсальная религия «более положительна, чем какая бы то ни была наука».

⁷⁹ Ср. *Gouhier*, 1, 25, прим. 33: «Охотно толковали в конце XVIII века, что религия народу нужна. Не эта мысль здесь выражается. Конт думает совершенно иначе: он восстанавливает духовное единение классов по ту сторону культурных различий через приобщение к тем же познаниям. Содержание народной мысли то же, что и в мысли научной; моряку и астроному ведомы одни и те же небесные законы; но моряк верит, потому что это сказал ученый, а ученый знает, что говорит. Положительная наука становится объектом веры для тех, у кого нет ни времени, ни средств ее освоить».

⁸⁰ *Blign.* 19; *Hutton*, 77.

⁸¹ *Synthese*, 31.

⁸² *Blign.* 131.

⁸³ *J.Lacroix*, цит. соч., с. 93. Comte, *Opusc*, с 98.

⁸⁴ *Ined.* 1, 7 (к Бухгольцу, 18 ноября 1825 г.): «Таково уж замечательное свойство положительной философии, способной, таким образом, несмотря на все различия в организации, возрасте, воспитании, климате и языке, в правлении и общественных обычаях, наконец, невзирая ни на что, самопроизвольно определять некую общность идей, что не могло появиться или поддерживаться ни в какую другую эпоху, когда посредством совместного воздействия непрестанно применяемых искусственных и насильственных способов и средств добивались исполнения первого условия такой общности — всеобщего и постоянного подавления интеллектуальной активности!»

⁸⁵ *Val.* 121: «Вот учение, которое следовало бы проповедовать и распространять повсюду, как это в свое время было с Евангелием; пусть даже оно адресовано сегодня только просветленным людям, но масса должна будет присоединиться, только позже». Это письмо датировано 1822 годом, но в 1820 году в «Обобщенной оценке новейшего прошлого» (*Opusc.* 10-1), Конт писал: «Духовная власть, будучи по своей природе предположительной, по необходимости требует высокого уровня доверительности и повиновения духа. Таково неизбежное условие ее существования и ее деятельности. Наоборот, положительная научная способность понимания в качестве руководительницы духовных дел в обществе не требует ни слепого верования, ни такой же доверчивости, по крайней мере в тех своих частях, которые поддаются показу или доказательству; что же до прочего, опыт достаточно убедительно покажет, что доверие к мнениям, которых единодушно придерживаются положительные ученые, никогда не оказывается предвзятым или обманутым, и что такого рода доверчивость ничуть не подвержена опасности злоупотреблений».

⁸⁶ *Mill.* 399 (27 января 1846 г.).

⁸⁷ *Cours*, 4, 58.

⁸⁸ *Polit.* 4, 205-6.

⁸⁹ *Div.* 1, 289. (12 Декарта 67); *Val.* 18 января 1826 г.

⁹⁰ *Hutton*, 69.

⁹¹ *Blign.* 14, 132; *Hutton*, 59; *Ined.* 1, 84: Иррелигиозные позитивисты «все несут на себе, как Литтре, в своих мыслях печать нравственного осуждения ввиду отсутствия великого чувства уважения, единственно возможного источника возрождения Запада».

⁹² *Montesquieu*, цит. соч., с. 121. Анализ контовского чувства почитания — см.: *Baumann*, с. 257: «По правде, наша природа всегда будет весьма несовершенной, как бы ни пытались приуменьшить этот факт в наших глазах, чтобы по необходимости не проявить чрезмерной суровости в этом аспекте. Так вот, и в религии Человечества сохранится повиновение как бесценная добродетель. Но тут эта добродетель главным образом сдерживающая: она, скорее, мешает злу, чем побуждает к благу. Впрочем, к ней может подмешаться любовь, которая эту добродетель облагородит. Тогда почитание, то есть любовь с совестью и сознанием, будет устремляться на нечто много более великое и более могущественное, чем тот, кто такое чувство испытывает. Святые будут любить Человечество, как святая Тереза любила Иисуса: прочим будет достаточно никогда не забывать о том состоянии тесной зависимости, в котором они находятся относительно Человечества».

⁹³ *Blign.* 58.

⁹⁴ *Hutton*, 91 (10 Данте 68); *Ined.* 2, 254-5 (к Адери, 6 Гутенберга 65): «В

сущности, г-н Эте поражен до степени неизлечимости той западной болезнью, которой я отвожу место в положительной таблице мозговых заболеваний, в графе, озаглавленной: «хроническая гордость-суетность значительной остроты». Но сколь бы ни было выразительно это наименование, выведенное из наиболее ярких его черт, оно нимало не указывает на источник, в основном, душевный, из коего происходит подобное заболевание. Как бы то ни было, что бы ни подвигало индивида на восстание против рода, всегда это начинается с ума, нимало не медля с внесением порока в чувствования, что упрочает смущение и усиливает духовный беспорядок. Ретрограды этому, сами того не сознавая, почти столь же подвержены, что и революционеры, поскольку и тем и другим не хватает продуманного повиновения».

⁹⁵ *Circ.* 22; *Div.* 1, 290: «Я никогда не признаю священства, хоть в чем-либо не удовлетворяющего таким условиям».

⁹⁶ *Circ.* 24; 75: «Как основателю мне полагается владеть дополнительным почетным повиновением».

⁹⁷ Конт писал Арману Маррасу 7 января 1832 г., критикуя Сен-Симона: «Осуществлять посредством туманных и напыщенных заявлений суверенное влияние на нескольких обожателей или обожательниц, которые, как правило, отрекаются от своей интеллектуальной и моральной индивидуальности, — это всегда казалось мне не слишком вдохновляющим и способным привлечь разве лишь отдельные посредственные умы и слабые характеры. Если уж наслаждаться восседанием на престоле, то предпочтительнее не такие послушные подданные».

⁹⁸ «La Fin et les moyens», с. 326: «Люди, разбрасывающиеся подобными обвинениями, делают это, разумеется, потому что они не желают нести никакой ответственности за то что бы то ни было, предпочитая на деле отсиживаться в своих уединенных лабораториях и удивляться плодам исканий утонченного интереса» и т.д.

⁹⁹ «*Mémoire introductif à la recherche collective*», цит., с. 18 и 83.

¹⁰⁰ *Cours*, 6, XXV-VI и прим. *Div.* 1, 2, 152.: «Шестнадцать лет точно соблюдаемой практики, — за это время скрупулезная мозговая гигиена становилась мне все дороже и дороже» (6 апреля 1854 г.). *Ined.* 3, 27: «Мозговая диета, которой я придерживался многие годы, лучше всего обеспечивала чистоту, самобытность и содержательность моих собственных концепций» (25 октября 1846 г.). *Mill.* 2, 48-9, 121.

Œi Yal. 99 (1819). «Меня все меньше занимали бы научные изыскания, если бы не постоянная мысль об их полезности для биологического вида; будь они полезны, я бы обожал упоенно расшифровывать самые хитроумные ребусы». Согласно Контю, писал *G.Cantecor* «Позитивизм»: «Нет более верного критерия законности науки, чем польза и особенно общественная польза. Это, наверное, соответствует логике системы, но то, что говорит Конт, не отвечает логике истории. Он не продолжает этим своим утверждением Галилея и Ньютона, но проклинает их».

¹⁰² «Auguste Comte et le Positivisme», с. 59. Ср. *Caird*, с. 133: Конт в своих последних трудах энергично утверждает, «что, пожалуй, искусство, а не наука — истинная цель человеческого разума, и было бы желательно и полезно для нас задержаться на тех концепциях, для которых научные доказательства не имеют какой-либо ценности, лишь бы концепции эти благоприятствовали развитию альтруистических чувств»,

¹⁰³ *Cours*, 2, 11; 3, 279 и т. д. Не доходил ли он до заявлений (см.: *Polit.* 4), что для астрономии хватило бы и изучения солнца и луны, ну, для строгости, может, еще и планет, известных древним? См. комментарий *Paul Laberanne* в изд.: «A la lumière du marxisme», т. 2, с. 93. Уточнения насчет этого подхода см. *Delbos* «La philosophie française», с. 351-353.

¹⁰⁴ *Blign.* 8.

¹⁰⁵ Еще Стюарт Мшш с сожалением констатировал (цит. соч., с. 177-8) эту черту характера. *Test.*, 123: «Слепая тяга бесконечно накапливать всяческие умозрительные построения, почти всегда праздные, если не химеричные» («*Ma troisieme Sainte-Clotilde*», 2 июня 1847 г.).

¹⁰⁶ *Div.* 1, 2, 299: «Так я потом проверю, как синтез зависит от симпатии». Письмо к Папе: «Нормальный порядок, в котором симпатия приводит к синтезу и, наконец, к синергии». *Circ.* 59: «души воистину религиозные, предрасположенные к синтезу через посредство симпатии». *Polit.* 1, 679: «Преобладание сердца над духом должно было сначала восстановиться в моей собственной природе...»

¹⁰⁷ *Div.* 1, 368-9.

¹⁰⁸ «*La Philosophie d'Auguste Comte*», с. 345. Та же слащавость у Alain: «*Elements d'une doctrine radicale*», с. 69: «Истинная духовная власть, согласно нашему философу, только духовна, она заботится о просвещении мнений, так сказать, единственно через слово и писание». О том же см.: *F. Pecauc*, во введении к *Catechisme*, вышедшему под его редакцией, с. XXX.

¹⁰⁵ *Cours*, 4, 26-8.

¹¹⁰ *Blign.* 131; *Hutton* (1885)

¹¹¹ Цит. соч., с. 262.

¹¹² Цит. соч., 182.

¹¹³ *ПоШ.* 3, XXXIX: «Власть духовная, хотя и более трудная, чем любая иная... зато более восприимчивая к накоплению. Она по необходимости начинается с единственной главы, где все-таки пребывают все важные установления, такие, как культ, или догма, а также чин. Этот закон, удостоверенный великим святым Павлом, подлинным основателем католицизма, должен более соответствовать позитивизму, полнее и сообразнее...».

¹¹⁴ *Polit.* 2, 77, 20, ПО: «Аскетизм и квиетизм внутренне присущи католическим верованиям». «Положительная религия... решает необратимо в пользу преобладания Государства»; «религиозному обществу прежде всего предопределена участь укрепления и развития гражданского общества» и «верховенство Церкви никогда не санкционирует ничего иного, кроме отношения к истинно Верховному Жрецу как лучшему представителю, Государства...».

¹¹⁵ *Opusc.* 39.

¹¹⁶ *Opusc.* 93.

^{1,7} *Circ.* 28-9.

¹¹⁸ *Polit.* 1, 89; *Div.*, 1, 231; *Mill*, 13-4: «Мне известно, что, провозглашая настоятельную необходимость откровенного разделения, систематически осуществляемого, между умозрительной жизнью и жизнью активной, между философской деятельностью и деятельностью политической, соответственно старинному католическому разделу между властью духовной и властью мирской, я прямо нападаю на самые всеобщие и самые глубокие из революционных предрассудков, свойственных великому современному переходу» (17 января 1842 г.). Ср. Сен-Симон, по Дюркгейму. «*Le Socialisms*», с. 207.

^{1,9} *Circ.* 51, 81.

¹²⁰ *Polit.* 3, XXXVII.

¹²¹ К Ардери, 20 января 1853 г. *Mill*, 23 (4 марта 1842 г.).

¹²² Ср. *Gouhier*, 1, 17-18, прим.

¹²³ *ПоШ.* 1, 90; *Blign.* 120.

¹²⁴ *Div.* 1, 2, 107.

¹²⁵ *Blign.* 35-6. (27 Данте 63); *Ined.* 1, 188; 2, 324. *Circ.* 80: «...вскоре осуществят, очистившись и сочетавшись, вселенскую империю, обещанную Магометом истинным верным, и всеобщее царство, которое Кромвель сулил святым».

¹²⁶ *Blign.* 74; *Ined.* 3, 219: «Политическое водворение позитивизма должно осуществляться совершенно иначе, чем у католицизма. Тот, не будучи непосредственно присущ общественной жизни и возникнув под властью еще могучего режима, не мог возвыситься до управления иначе, чем попыткой пронизать собой все общество. Напротив, позитивизм, будучи в немедленной готовности к упорядочению общительности, является в самый разгар анархии, когда власть в сущности отсутствует, и может занять свое место в обществе не раньше, чем завладеет управлением, как мирским, так и духовным, посредством самопроизвольного признания преимуществ его распорядителей-практиков и его советников-теоретиков».

¹²⁷ *PoIII.* 3, XLIII; *Div.* 1, 69-71; *Opusc.* 59. Сама конституционная фаза весьма скоротечна. Конт писал Деллену 20 Гомера 65 (*Ined.* 1, 246): «Для общественного позитивизма теперь больше нужны достойные практики, чем выдающиеся теоретики».

¹²⁸ *Caird*, с. 53.

¹²⁹ *Div.* 1, 216-7 (к Деллену, 18 Св. Павла 64): «Банкиры — природные генералы современной промышленности. Под этим званием позитивизм и сохранит их для мирского главенства на Западе, когда их нравственные и душевные предрасположенности станут вровень с их общественным предназначением, и тогда, когда достойное пришествие истинной духовной власти избавит правительство в собственном смысле этого слова от всякого теоретического служения. Как раз отсюда, прежде всего, (из индустриальной элиты) должно будет исходить новое рыцарство...».

¹³⁰ *Cours*, 6, 570-620; *PoIII.* 2, 306; 4, 348 и т.д. Марксисты замечают, что в отличие от Конта «Маркс всегда отвергал такие наивные описания грядущего града». *Lucy Prenant* «A la lumiere du marxisme», t. 2, с. 56.

¹³¹ «Синергия» — слово, все чаще появляющееся в последних сочинениях Конта. Уже в *Mill*, 4 марта 1842 г. — «Новая европейская синергия пяти западных народностей».

¹³² *Circ.* 30.

¹³³ *Opusc.* 4: Общее отделение мнений от желаний, июль 1819 г.: Обобщенная оценка недавнего прошлого, апрель 1820 г.

¹³⁴ *Opusc.* 69: План изысканий..., май 1822 г. *Catech.* 309: «Уже сам по себе выбор высших низшими глубоко анархичен».

¹³⁵ *Circ.* 27; *Appel*; *Hutton* 13-4 (25 Биша 65): «До сих пор консерваторы не жаловали позитивизм, видимо, считая нас, если судить по первым нашим контактам, еще одной революционной сектой. Но эта грубейшая ошибка не замедлит рассеяться по мере того, как позитивная религия окажется более развитой и лучше понятой».

¹³⁶ *Ined.* 2, 167 (8 Гутенберга 65).

¹³⁷ *Circ.* 17, 40; 53: «Чтобы ускорить взлет возрождающегося учения, следовало бы сегодня внедрять его среди консерваторов, которые единственно выказывают расположенность и имеют опыт, необходимый для его водворения».

¹³⁸ *Circ.* 5; 8-9: «Для того, чтобы таким образом покончить с западной анархией, требуется два главных построения: одно теоретическое, другое практическое; естественно, они сопряжены — это утверждение новой духовной власти и нормальное включение пролетариата в современное общество. Средневековые неоспоримо завещало нам такую двойную программу, предполагающую интимное сочетание истинных философов с достойными производителями».

¹³⁹ Требуется много доброй воли и неоднозначных слов, дабы дойти до того,

чтобы сказать вместе с *K PëcaIII* (Введение в *Catechisme positiviste*, с. XXIX), что Конт «разделял и проповедовал нравственные принципы демократии»...

¹⁴⁰ *Disc.* 100, 102, 109; *Circ.* 83: «Пролетарии обоего пола доказали и сердцем и умом лучшее, по сравнению с образованными, понимание истинной философии истории». *Mill*, 229-30 (1 мая 1844); эти похвалы, похоже, обязаны более всего верности слушателей из народа, встречавшихся с Контом на его еженедельных публичных лекциях.

¹⁴¹ *PoIII.* 1, 129; 3, XLI-II; *Test.* 21; *Ined.* 2, 211.

¹⁴² *Disc.* 101-103; *Ined.* 2, 206.

¹⁴³ Предосторожности, впрочем, любопытны: *PoIII.* 1, 122: «Пролетарские сердца будут обыкновенно очищаться от ростков зарождающегося насилия в женских салонах или под непреодолимым попечением, которое они будут почитать святостью». Согласимся с *Paul Laberrenne*, цит. соч., с. 97, что «похвалы, которые Конт расточал рабочим, сохраняют, вопреки их явной искренности, нечто наивное, даже условное, что сотни раз упоминается в безжалостно точных и в то же время столь человеческих исследованиях Маркса или Энгельса об участии трудовых классов в некоторых странах».

¹⁴⁴ *Circ.* 81. Существует огромная масса высказываний Конта по поводу того, что «пролетариат входит в западное общество, еще не имея там своего места» (*PoIII.* 2, 411). Необходимо рассмотреть это слово в буквальном смысле: это, собственно говоря, вопрос, как считает сам Конт, о мобильности и укорененности (*domicile*). Он превозносит систему, чтобы облегчить сбыт квартир пролетариям. Тем самым, добавляет он, «наши варвары» наконец будут «зафиксированы», это будет простое дополнение к финалу оседлого существования» (*Ined.* 2, 60-1). Это могло бы быть также благом, добавим мы, прогрессом, в их неволе.

¹⁴⁵ *Div.* 1, 367-8 (1 Гомера 69).

¹⁴⁶ *Circ.* 72-3.

¹⁴⁷ *Plan des travaux... Opusc.*, 135-9.

¹⁴⁸ *Circ.* 9.

¹⁴⁹ *Le mot est de Gouhier* «La Vie d'Auguste Comte», с. 221; ср. *La jeunesse...* 3, 320-1. Имеются уже аналогичные точки зрения на современные теории мифа.

¹⁵⁰ *Circ.* 102; *PoIII.* 4, 42-5.

¹⁵¹ *Circ.* 27.

¹⁵² *Cours*, 4, 135; *Appel*; *Catech.* 6, 359 («окончательная социократия») («окончательное состояние Запада»). *PoIII.* 3, XXXI: «Таким образом возникает неборимая дисциплина, способная избавить, наконец, Запад от софистов и риторков...», «достойно вернуться под власть сердца».

¹⁵³ *Appel*, 54. Montesquiou «Les Consecrations positivistes», с. 34: «Чувством, позволяющим обществу сохраниться, является чувство преданности»; с. 62-63: «Именно к преданности и почитанию призваны мы тем, что в нас и что я зову общественным разумом. Как раз преданность и уважение подобает тому, что руководит нами в жизни, что просвещает нас самым драгоценным светом».

¹⁵⁴ *PoIII.* 2, 182: «Непрерывное развитие истинно Великого Существа отождествляет все более и более домашнее существование с существованием политическим согласно нарастающей сопряженности частной жизни с жизнью публичной».

¹⁵⁵ *Catech.* 298; *Appel*, 71; *Disc.* 145; *PoIII.* 1, 129, 311. Ср. *Nouv.* 30. Г-н Леви Брюль, цит. соч., с. 374-375, зря старается внушить нам, что Конт примирял власть со свободой и право с долгом.

¹⁵⁶ *Ined.* 3, 114 (к г-ну де Тулузу, 15 Гутенберга 64): «Эта совокупность

единственно реальна, а индивид не существует иначе, как через отвлеченность, впрочем, необходимую. Если бы вы потрудились рассуждать в соответствии с их природой, вы ощутили бы, по ее естеству, ярко синтетическому, что в совокупности этой в сущности во всем царствует животное, более высшее, правда, начало, в силу которого биологическое единство состоит в виде и уж никак не в индивиде, который всего лишь частица вида, на самом деле от него неотделимая или во всяком случае без него непостижимая». *PoIII*. 2, 13: «Эта великая социологическая догма есть в сущности ничто иное, как вполне развитое основополагающее понятие, выработанное в истинной биологии, и говорит об обязательном подчинении организма среде».

¹⁵⁷ *PoIII*. 3, 499; *Catech.* 299-300: «Позитивизм никогда не признавал ничего, кроме обязанностей для всех и перед всеми, ибо со своей точки зрения, всегда общественной, он считает недопустимыми какие бы то ни было понятия о правах, постоянно основывающихся на индивидуальности... На каком человеческом основании возводить идею права?.. Раз уж больше нет божественных прав, само это понятие должно быть устранено полностью» и т.д. Полит.: «Всякий достойный гражданин станет тогда социальным функционером».

¹⁵⁸ *Div.* 1, 297 (к Одифрану, 25 Декарта 67).

¹⁵⁹ Maine de Biran «Defence de la philosophie» (*Naville*, 3, 209).

¹⁶⁰ *Ined.* 2, 302-3: «Позитивизм обновит человеческое существование, систематически развивая инстинкты симпатии. Поскольку они остаются не признанными официальными верованиями, их взлет был исключительно эмпирическим. Отныне ему будет содействовать теория. Главнейшее преимущество позитивной религии состоит в том, что она учреждается, в сущности, в области благодати, прежде восстания против всяческих законов. С тех пор совесть и улучшение нашей природы должны будут снабдить нас такими удачными и счастливыми средствами, которых не могла бы предоставить ни одна из идей минувшего» (к Адери, 36 Данте 67). *PoIII*. 4, 526: «Конечное состояние понимается целиком в перспективе подъема, сопряженного с социологическим предвидением и вселенской любовью, что идет на смену богословствованию и войне».

¹⁶¹ Ср. *PoIII*. 3, XXXV: «Альтруизм, владычество коего никогда не может стать угнетательским».

¹⁶² *Baumann*, цит. соч., с. 222.

¹⁶³ *PoIII*. 2, 42 и 674.

¹⁶⁴ Deherme «Aux jeunes gens...», с. IV; ср. с. 45, 51-101.

¹⁶⁵ Ср.: Maurras *La Contre-revolution spontanee*, с. 92: «В журнале *Revue bimensuelle* было сообщение об Институте, преподавание в котором основывалось бы на практическом согласовании идей Боналя и Конта, де Мэстра и Ренана, традиционной католической догматики и исторического опыта...». Родство между позитивизмом и традиционализмом недавно было показано и с достаточной углубленностью Jean Lacroix, цит. соч.; потому мы воздержимся от разговора об этом. Для Конта «католическая философия» — это система де Мэстра («Du Pape») или Боналя: *Cours*, 4, 146 (46-й урок).

¹⁶⁶ Такова знаменитая формула о власти, нисходящей «с высот». Ср. *Cite nouvelle*, июнь 1944 г.: «La malfaisance de Rousseau».

¹⁶⁷ *Ined.* 2, 142: «Мой повседневный опыт все более и более убеждает меня в том, что искренние католики... будут восприимчивее к позитивизму, чем революционеры»; «Мы увидим, как будут множиться уже происходящие случаи прямого восхождения от католицизма к позитивизму, минуя какой-нибудь негативизм», и т.д. Ср.: *Deherme*, цит. соч., 60: «Конт силится положить ковровую дорожку между кончающи-

мся теологизмом и нарождающимся позитивизмом». «Мы ничего не уничтожаем: мы все поглотим», — говорил его ученик *Vaumann*, побывав на празднике 8 декабря в Лионе («*La religion positive*», с. 292).

¹⁶⁸ «Мы не отделяемся, сказал один позитивистский руководитель выдающемуся католику, когда тот забеспокоился о Боге» (*Voix*, цит. соч., с. 127). Серьезность угрозы, о которой мы предупреждаем, как раз и состоит в том, что мало-помалу католики утверждают в мысли, что в подобном отходе нет, в сущности, ничего сколь-либо важного.

169 $i j_{T_0}$ обнаруживается в статье Jean Delvove «*Auguste Comte et la religion*» (*Revue d'histoire de la philosophie*), 1937, глубоко критической в отношении религии Конта и его представлений о Великом Существо. Критика тем более значительная, что она начинается с полного сочувствия, завершаясь показом мнимых элементов в контовской религии, из-за которых сердцевина учения на деле пуста, и этой пустотой намеревались заменить Божественное существо.

¹⁷⁰ *РoШ.* 1, 354; 2, 59; 3, 455.

¹⁷¹ Edouard Thumeyssen «*Dostoievski ou les confins de l'homme*», пер. Maury, с. 156.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ
ДОСТОЕВСКИЙ — ПРОРОК

Очень не просто сразу оценить истинное величие! В знаменитом сочинении, открывшем французам русский роман, Воюэ в качестве высшего достижения творчества Достоевского называет роман «Преступление и наказание». «В этой книге, — считает/он, — талант Достоевского сумел выразить себя до конца. Этот талант еще не раз взмахнет своими огромными крыльями, но будет это происходить уже в тумане, напоминая полет исполинской летучей мыши в сумерках». Оправдывая свое пренебрежение к «Братьям Карамазовым», Воюэ говорит, что в этой «никак не кончающейся истории» трудно увидеть что-либо за «курящимися клубами дыма» и «непростительными уходами в сторону»¹. «Это самый слабый, самый неуклюжий и самый затянутый из романов Достоевского», — говорилось тогда же в его письме, написанном, чтобы отговорить от попыток перевести эту книгу; «мало русских в состоянии дочитать ее до конца, на французский же вкус — это сущий вывих»². Еще достаточно долго после Воюэ переводчики знакомили нас с важнейшими трудами великого писателя лишь после изъятия из них «невыносимых длиннот», т.е. того, что по сути определяет основу его романов. Жанр «адаптации» развернулся, так сказать, во всю силу³. Достоевский, — подразумевалось, — такой странный и до того русский⁴! Так проявлялось стремление укрыться от самых жестоких, самых тревожных откровений, которые приносили его произведения...

Однако постепенно откровения эти выходили наружу. Тайна начинала разгадываться. По ту сторону такой смутной «религии страдания» с ее гуманными созвучиями, в которой поначалу не без основания усматривали суть этого мрачного и мощного творчества, по ту сторону сближений и сходств, каковых хватало, с реалистическими и натуралистическими разработками современного ему западного романа⁵, нам открываются психологические бездны, заглянуть в которые позволяют лишь самые поразительные открытия современной психиатрии. С удивлением, достойным почтения, отмечаешь, что «сущее открывается великому художнику прежде, чем ученому мудрецу»⁶. Достоевский заставляет увидеть в природе человеческой, на первый взгляд кажущейся весьма странной, где-то ненормальной, реальные аспекты на-

шего душевного состояния. Такое толкование подтверждает, между прочим, то, что обязывает принять нас наша вера: *Homo non habet de se nisi mendacium*^{7*}!

Но это же заставляет нас подозревать, что мы, распознав в Достоевском гениального психолога, все еще его не поняли. Зонд, который он так удачно погружает в подсознательные области, в действительности при этом затрагивает еще одну сферу — царство духа. Через «грозное подсознание» он прозревает «таинственную потусторонность»⁸. Он заставляет нас вместе с ним разоблачать духовную глубину бытия. «Меня называют психологом, — говорил уже он сам, — но это неверно: я — реалист в самом высоком смысле этого слова, то есть я показываю глубинную суть человеческой души»^{9**}. Еще говорят, что он по-своему метафизик. Согласимся с тем, что он сам еще говорил нам о себе: «Не роман для меня важен, а идея»¹⁰. И это, впрочем, ничуть не вредит роману как таковому, лишь бы мы поняли, как у Достоевского приключение, образующее достоверную рамку произведения, оборачивается неким приключением духа, к которому автор нас приглашает. Все это, скорее, напоминает метафизические искажения, выражаемые в понятиях высокой степени абстракции. Если же мы намереваемся ознакомиться с каким-то складным рассказом о всяких случаях или даже собираемся отыскать что-то подходящее для психологии, то мы крупно просчитываемся. Андре Жид сделал по этому поводу важное замечание: «Во всей западной литературе, не считая очень редких исключений, роман не описывает ничего, кроме как отношения между людьми, это могут быть странные или интеллектуальные связи, семейные отношения, отношения общественные или классовые, но никогда, почти никогда, отношения личности с самим собой или с Богом, а здесь они — главное»¹¹.

Неискушенному читателю не просто привыкнуть к «длиннотам» Достоевского. Что уж более подходит «на закуску», чем все эти внутренние распри и споры, эти исповеди и нескончаемые разговоры, возникающие ни с того ни с сего и вдруг, самым произвольным и самым досадным образом прерывающиеся из-за вторжения действия, оставляющего персонажей с их странными раздумьями о бессмертии души и существовании Бога. Не забывается ли в такие-то мгновения та драма, которая уже было начала стискивать нам горло? Напротив, все тут, все сосредоточено на этом, тут самое живое место, как бы ядро авторской мысли. Герои Достоевского вполне могут заявить, что нет

* ничего нет в человеке, кроме обмана (*лат.*)

** Некоторые цитаты русских авторов даются в обратном переводе с французского, поскольку французские переводы соответствующих русских текстов зачастую содержат вполне определенные интерпретации, на которые опирался де Любак.

ничего глупее этих вечных разговоров¹², но они всегда к ним возвращаются. Это потому, что они живут вопросом, которым и надо им жить, и потому, что писатель хочет показать нам, что это также и наш вопрос, наша проблема. «То, чем мучаются эти существа, не болезнь, не страх перед завтрашним днем — это Бог. Повинуясь своему создателю, они избавляются от повседневной суеты, чтобы нагими предстать пред лицом Тайны. Их деятельная жизнь соответствует нашей внутренней, глубинной жизни»¹³.

Скажем больше. По мере того, как проходят годы, облик Достоевского становится все более величественным. Этот романист не кажется теперь только психологом или метафизиком: он обретает черты пророка. Не потому, что ему удалось предсказать те или иные события: на нечто подобное он не раз покушался в своих заметках, сложившихся в «Дневник писателя», но с прогнозами ему не везло — как правило, уж слишком он догматизировал свои расчеты, так что зачастую тут «он нас разочаровывает»¹⁴. И вдохновение здесь посещает его реже, чем в произведениях его художественного вымысла. Надо, действительно, очень хотеть, чтобы увидеть в «Бесах», как это часто и на самом деле пытаются, своего рода описание грядущей большевистской революции. Но куда глубже Достоевский там, где он, так сказать, предвещает новые формы мысли и внутренней жизни человека. Это, собственно, не вопрос доктрины: «Один может веровать в Бога, другой может вообще не верить; один может быть русским патриотом, другой — поклонником Запада, и все равно, и тот и другой могут принадлежать к одной и той же духовной разновидности, будучи сотканными из одной ткани. Но после Достоевского сама душевная ткань меняется у принявших его дух»¹⁵.

Редки те гении, к которым приложимы подобные утверждения. Совсем уж редкость те, к кому они приложимы во всей своей полноте. Пророк? Да, потому что он не только открыл перед человеком присущие тому бездны, но и потому еще, что совершил он это откровение во многом по-новому, даруя эти непомерные глубины в качестве некоего нового измерения; потому что он угадал, вычислил, то есть, провозгласил, так сказать, уже замеченным, уже осуществившимся некое новое состояние человечества¹⁶, и поскольку именно на нем сосредоточивается весь нынешний кризис современного мира, и потому еще что это единственное животворно намеченное решение, пока мы бредем в нынешнем шествии сквозь пустыню.

Глава первая

ПРОТИВОСТОЯНИЕ НИЦШЕ

БРАТЬЯ-ВРАГИ

На ум сразу же приходит иной пророк, совсем иной пророк нашего времени — Ницше. Столкновение неизбежно. Все взывает к противоборству и более всего та впечатляющая роль, которую играют ныне в сознании человечества их знамения, сопряженные и контрастирующие. Драма, свидетелями которой мы стали, в которой мы все участвуем как исполнители, когда-нибудь завершится победой, которую выиграет тот или другой, и исход драмы решит, кто из них был в полном смысле этого слова пророком. Их встреча датируется 1887 годом. Достоевский был к тому времени уже шесть лет, как мертв. Ницше же, обреченный на скитальческую жизнь, оказался тогда в Ницце. Оттуда он писал Францу Овербеку 23 февраля:

«...Счастливая находка в библиотеке: "Записки из подполья" Достоевского... Такая же удача, как и тогда, когда мне попался — на моем 21-м году — Шопенгауэр, или когда, уже в 35-летнем возрасте, я нашел Стендаля. Голос крови (а как еще про это скажешь?) бывает услышан сразу же, и радость моя безмерна»¹⁷. У Ницше была удачливая рука. В ком же еще, как не в герое «Записок из подполья», в этом человеке, «отверженном общей совестью»¹⁸ и отвергавшем таковую в рыкающих раскатах смеха, можно было больше почувствовать «близость», о которой он твердил, прославлению которой посвятил свою «веселую науку»; и потом сам Ницше, кстати, представлял себя, — это связано с сочинением «Озарений» и временем их написания, — «человеком из подполья за работой»¹⁹. Тем не менее открытие запоздало. Ницше оставалось не более двух лет жизни в ясном уме. И еще, не зная русского языка, он мог знакомиться со своим старшим братом только через какие-то французские переводы и, значит, не были прочитаны ни «Бесы», ни «Братья Карамазовы». «Идиот» мог напомнить ему, а то и подсказать, какие-то черты, обыкновенно приписывавшиеся Ницше Иисусу и толпам первохристиан. Такой персонаж, как Раскольников, — о нем-то Ницше прочитать мог²⁰, — наверное, мог укрепить Ницше в его агрессивном аморализме²¹. Однако, хотя Достоев-

кий и мог в каком-то смысле считаться предтечей Ницше, который ведь заявил насчет первого: «Лишь у него одного я научился кое-чему из психологии», все же этого слишком мало, чтобы говорить о настоящем и сильном влиянии одного на другого. Тем более, что очень скоро восторг Ницше угасает. Не отказываясь от своего первого впечатления, бывает, что он меняет свое мнение. В заметке 1888 года он еще писал: «Сколь же освобождает чтение Достоевского!»²². Но 20 ноября того же года, отвечая Жоржу Брандесу, который с опаской отнесся к этому писателю, «такому христианскому по чувству», привязанному к «рабской морали», Ницше говорит: «Я испытал к нему какую-то странную признательность, хотя он и шел наперекор самым глубоким из моих инстинктов»²³. «Это немного похоже на то, как у меня с Паскалем», — добавил он. И в перечне своих духовных учителей — в «Се человек» — имени Достоевского он не называет. Начальное притяжение сопровождается затем отталкиванием, столь же сильным и бурным. Как же не поразиться сразу же сходству суждений, высказываемых тем и другим о веке, в котором они жили? Та же критика рационализма и гуманизма на Западе, то же осуждение идеологии прогресса, та же нетерпимость к царствованию точных наук и нелепых идиллических перспектив, которые ими более всего и поддерживаются в затянувшемся существовании, то же презрение к цивилизации, что цела снаружи и треснула внутри, хотя под слоем блестящего лака это и незаметно, то же предчувствие грядущей катастрофы, которая скоро все уничтожит. Ницше восстает против идеализма и против морали; Достоевский попирает ногами то, что у него зовется «женевскими идеями» и что в общем-то почти то же самое²⁴. И тот и другой предсказывают реванш «иррациональных элементов», которые оттесняются современным миром, не преуспевшим в их искоренении. Они призывают к возвращению неразумных начал, пусть это и произойдет ценой ужасных потрясений. В обоих ощущается некая воля к разрушению, и иконоборческий молот германского мыслителя играет ту же роль, что и апокалиптические грезы российского сновидца²⁵. Насмешки одного над самой идеей истины, его бунт против «сложившегося порядка» знания, не эхо ли это протестов другого против формулы «дважды два — четыре» и его несогласия на «стену очевидности»? У обоих человечество ищет убежища, желая сбежать из тюрьмы, в которую заточила себя слишком ограниченная культура. Они отказываются оставлять человека изуродованным под тем предлогом, что так якобы можно избежать противоречий, и отталкивают от себя неестественную, пусть и удобную вселенную, в которой тесно от сгрудившихся тел, ради восстановления чувства трагической судьбы. Известна любовь Ницше к жизни, высшая любовь его Заратустры к мудрости. Известно его презрение к счастью и поиски героизма. Известно также о той существенно важной роли, которую он придает страданию и болезни в

образовании и воспитании героев: «только такое высокое страдание завоевывает предельное освобождение духа»; «великие обновители, все без исключения, были недужными и эпилептиками»²⁶. Достоевский прежде Ницше произнес устами Версилова в «Подростке»: «Милый мой, я вовсе не хочу прельстить тебя какую-нибудь буржуазною добродетелью, взамен твоих идеалов, не твержу тебе, что "счастье лучше богатырства"; напротив, богатырство выше всякого счастья»²⁷. Он считал также, что «здоровый человек» приговорен к заурядному существованию в рамках «обыденного земного порядка», из которых можно вырваться лишь ценой расстройства организма²⁸. Можно было бы выделить из его творчества некий мистицизм жизни, или, точнее, теллурический мистицизм, достаточно сходный с культом Диониса. Все семейство Карамазовых, изображение которого так мощно выражает авторскую позицию, одержимо «жаждой жизни», «бешеным алканием жизни», чего не в силах победить никакое отчаяние, и милый, чистый, умный Алеша сам говорит своему брату Ивану:

«...Нутром и чревом хочется любить — прекрасно ты это сказал, и рад я ужасно за то, что тебе так жить хочется. Я думаю, что все должны прежде всего на свете жизнь полюбить.

— Жизнь полюбить больше, чем смысл ее?

— Непременно так, полюбить прежде логики, и тогда только я и смысл пойму...»²⁹

Параллели могли бы завести слишком далеко. Можно захотеть увидеть в обоих этих пророках носителей одной и той же вести. Родственность их критики объясняется не только рядом общих черт характера, но и сходством положительной направленности: Раскольников поносит «это чертово добро», выказывая дерзость, до мелочей совпадающую с отвагой ниспровергателя нравственности. Да и воля к власти, прежде, чем заморозить Ницше, определяла сокровенные цели Достоевского, так и не расставшегося со своими тайными устремлениями, хотя он и понимал, что именно из-за этого угодил на каторгу. Единственная заметная разница ощущается здесь лишь в том, что откровение жуткой правды, не дерзающей у Достоевского, без стеснения и ужаса, заявлять себя иначе, чем устами его героев (он эту правду, так сказать, прятал у себя в тылу), заставляло явившегося много позже Ницше лишь беспокоиться о новой «декларации прав». Первый толковал о преображении своих убеждений, тогда как второй говорит о каком-то изменении ценностей: но под разными именами и с той и с другой стороны происходит одно и то же. В промежутке между тем Достоевским, каким он наконец стал, и тем, каким он вознамерился было стать на исходе своего гуманитарного и либерального периода, он был ницшеанцем, задолго до появления самого этого понятия. Таков тезис, выдвинутый недавно Львом Шестовым в богатой и глубокой, хотя чрезвычайно субъективной книге³⁰, и подобные мнения высказываются то

тут, то там еще и другими. Этот тезис не лишен внешнего сходства с правдой, скажем даже, что это и есть правда, но только часть ее. Не приходится сомневаться, что многие из творений великого прозаика в какой-то степени являлись провозвестниками идей Ницше, и не менее несомненно, что все они были «плоть от плоти Достоевского». Человек из подполья, Раскольников, Ставрогин, Иван Карамазов, сам Великий Инквизитор — все они силились хотя бы коснуться области, что «по ту сторону добра и зла», и любой из них — не более чем одна из масок, за которой скрывается кукловод. Обратимся всего лишь к одному примеру. Когда Иван Карамазов со всей искренностью объявляет Алеше, что никогда не понимал, как можно любить ближнего своего³¹, когда Ставрогин признается, что и он тоже не мог никогда никого полюбить, когда Версиков повторяет своему сыну, что «человек сотворен физически неспособным любить ближнего своего», что «любить людей так, как они есть, невозможно», и дает такой наказ: «умей презирать даже и тогда, когда они хороши»³², трудно допустить, что они не выражают сокровенного глубочайшего чувства, переживаемого тем, кто высказывается через них. Тем более, что «Дневник писателя» содержит аналогичные высказывания, больше похожие на признания³³. Но они отнюдь не исчерпывают всего, что там содержится. Уча презирать других, Версиков тут же добавляет, что говорит он так потому, что ему хорошо понятна суть его слов и что, «кто лишь чуть-чуть не глуп, тот не может жить и не презирать себя, честен он или бесчестен — это все равно!» Между прочим, цинизм этих его слов Достоевским выявляется чуть ли не сразу, буквально на следующий день³⁴. У Ивана, у Ставрогина также есть на этот счет свои резоны: да, «надо таиться, чтобы мочь любить; покажешь кому свое лицо, и любовь исчезает»³⁵. Так что, если подумать, надо отпираться. Но по какому праву еще и превращать такое суровое и мучительное мнение, проверенное на опыте, в этакую декларацию принципов? И зачем при этом отказываться доверять тому, что называется «нудным и докучливым лепетом» дитяти? Конечно, и Алеша не откроет нам, каким был Достоевский; показания его тем не менее, пусть они и не на нас были рассчитаны, наряду со свидетельством старца Зосимы, проясняют, что у писателя было на уме. В приведенных же выше резонах трудно увидеть что-либо, кроме отзвука конформизма, которому Достоевский прилюдно пожертвовал остатки шепетильности, показывая всякую изнанку, чтобы отвести от себя мирские взоры. Мы поэтому вновь обращаемся к Алеше и поражаемся его значительности. Что же до Достоевского лично, то прислушаемся к самому полному исповеданию его веры: «Я заявляю, что любовь к человечеству совершенно неубедительна, непостижима и даже невозможна без веры в бессмертие человеческой души». Дерзнет ли кто сказать, что подобное условие каза-

лось ему чистой химерой, навсегда изгнанной³⁶? Но не следует все-таки торопиться отвергать мысль Шестова. Эта пара — Достоевский и Ницше — братья, по глубинной своей сути³⁷. Достоевский осмелился проникнуть во вселенную одиночества, на что Ницше отважится тоже. Достоевский предчувствовал тот, может быть, самый страшный кризис, провозвестником и работником которого станет Ницше. Достоевский этим надломом жил. Наблюдал «смерть Бога». Видел убийцу, стремящегося дорваться до головокружительной карьеры. Безбожие, идеал сверхчеловека. Оба они мощные «реалисты», оба «держатся действительности». Но Достоевский в конечном счете, несмотря на обнаруживающиеся внутренние сопротивления, сделал выбор весьма решительно и непринужденно, хотя и не без возобновляющихся борений: он выступит против свершающегося. В каком-то смысле он сумел куда больше, чем просто быть провозвестником Ницше. Если все сказать одним словом, Достоевский предотвратил Ницше. Достоевский превозмог искушение, которым тот соблазнился. Как раз это и придает его творчеству из ряда вон выходящие качества. Тот, кто окунается в привнесенное Достоевским, как бы приобретает иммунитет против ницшеанского яда, не отрицая при этом величия Ницше. Достоевский не заставляет ни закрывать глаза, ни пугаться, ни отступать. Он не возвращает из новооткрытых земель. Но он рассеивает успокаивающие заблуждения, безжалостно разрывает в клочья покровы, которые неустанно ткуются людьми, не желающими себя видеть такими, каковы они в действительности. Бог для него — не одно из подобных прикрытий. Он сам проклинает мир сей и лживость его, и Бог для него — не приводное колесо этого мира и не солнце над умирающей вселенной. Ибо, если речь идет именно о нашем времени, сродство обоих мыслителей в их критическом подходе не должно вводить нас в заблуждение относительно источника их вдохновения. Ницше черпал вдохновение из проклятия, которое он усматривал в евангельском наследии, тогда как Достоевский, будучи не менее искусным в поношениях, обращал таковые на то, в чем он распознавал плод отказа от Евангелия. В конечном счете, противясь человеку и Богу, они не менее восстают против смысла мира сего и всей нашей человеческой истории, ибо между последними проступает знамение противоречия³⁸. Впрочем, мы не ищем у нашего прозаика доказательств неподдельности его гения, не допускавшего ни единого изъяна. Его творения из плоти и крови — всего лишь силлогизмы, как и огненные афоризмы или пламенные видения его антагониста. Романы его не трактаты, и то, что нам он предлагает, всегда больше вопрос, чем ответ. Или, скорее, он вынуждает нас вновь возвращаться к вопросам, якобы навсегда списанным со счетов ввиду существования притязующих на безапелляционность ответов на них. В нем все время спорят друг с другом «за и

против». Он вырывает нас из нашей прекрасной безмятежности. И уже поэтому его свидетельство изначально бесценно.

МУЧАЯСЬ БОГОМ

«Я мучаюсь из-за Бога всю жизнь». Это признание безбожника Кириллова в «Бесах»³⁹, это вопль и самого Достоевского. Он грезил об очень значительном произведении, разбитом на пять романов, описывающих «жизнь великого грешника» и показывающих «все, чем тот жил»:

«Главный вопрос, который будет поставлен во всех частях произведения, тот же, который мучает меня, сознательно или неосознанно, всю мою жизнь: существование Бога. Герой будет на протяжении всего цикла то безбожником, то верующим, то фанатиком, то еретиком, то опять атеистом...»⁴⁰ Сочинение, которое поначалу должно было называться «Атеизм»⁴¹, написано не было⁴². Замысел, однако, можно обнаружить в житии старца Зосимы. Можно также рассматривать «Братьев Карамазовых» в качестве зачина «Жития Алеши», который после своего чистого детства должен был превратиться в великого грешника, чтобы в конце концов в нем смогла торжествовать вера. Слишком непомерный замысел! Очень уж велики притязания! Проживи даже он побольше и будь у него в запасе с самого начала опыт длительного обитания в монастыре, что он считал необходимым, Достоевский вернее всего все-таки не сумел бы дать нам нечто большее, чем набросок или какие-то отрывки задуманного построения. Его искусство, верное человеческой реальности, не сумело бы изобразить нечто, выходящее за пределы этой реальности. Как бы то ни было, не видно ли по «Братьям Карамазовым», по тому, что распределено между разными персонажами, во что превращается со временем такое проектерство? Другие романы («Идиот», «Бесы», «Подросток») также проясняют какие-то стороны замысла. Главнейшие происшествия этого мучительного существования развертываются перед нами; важнейшие формы атеизма вызываются ими и раскрываются во всей полноте. Сначала символическое заклинание в «Идиоте». Достоевский тут воспроизводит некоторые из своих личных переживаний, о чем его жена, Анна Григорьевна оставила воспоминания. Когда супруги выехали в 1867 году из Женевы, они задержались на один день в Базеле, чтобы посмотреть картину, о которой им рассказывали. «Это было полотно Гольбейна, на котором был изображен Христос, претерпевший нечеловеческие мучения, снятый с креста и оставленный разлагаться». Не в силах больше переносить столь мучительное зрелище, Анна Григорьевна ушла в другой зал. «Но мой муж, — говорит она, — похоже, был подавлен... Когда я минут через двадцать вернулась, он еще был там,

на том же самом месте как прикованный. Его лицо приобретало то самое выражение ужаса, которое, как я уже знала, слишком часто предвещало эпилептический припадок. Я легонько взяла его за руку и усадила на скамью, ожидая с минуты на минуту припадка, который, к счастью, не случился. Он понемногу успокоился, но когда мы уходили из музея, настоял, чтобы мы вернулись и еще раз взглянули на картину»⁴³. Что он тогда лицезрел? Что увидел он под обескровленными линиями тела, снятого с креста? «Идиот» нам отвечает на этот вопрос. Копия картины Гольбейна оказывается в доме Рогожина, где она поражает князя Мышкина, пришедшего к приятелю в гости. «Что за картина, — вскричал князь по ходу разговора с хозяином, — да знаешь ли ты, что, поглядев на нее, можно утратить веру?»⁴⁴. Позднее дается более пространное объяснение, а потом, уже после затянутого описания, такого длинного, что Шарль Ледре сказал даже: «Суров, что твой Грюневальд»⁴⁵, князь поясняет:

«...Но странно, когда смотришь на этот труп измученного человека, то рождается один особенный и любопытный вопрос... Если точно такой труп видели все веровавшие и обожавшие его, то каким образом могли они поверить, смотря на такой труп, что этот мученик воскреснет? Тут невольно приходит понятие, что если так ужасна смерть и так сильны законы природы, то как же одолеть их? Как одолеть их, когда не победил их теперь даже тот, который побеждал и природу при жизни своей, которому она подчинялась, который воскликнул: «Талифа куми», — и девица встала, «Лазарь, гряди вон», — и вышел умерший? Природа мерещится при взгляде на эту картину в виде какого-то огромного, неумолимого и немного зверя или, вернее, гораздо; вернее сказать, хотя и странно, — в виде какой-нибудь громадной машины новейшего устройства, которая бессмысленно захватила, раздробила и поглотила в себя, глухо и бесчувственно, великое и бесценное существо, такое существо, которое одно стоило всей природы и всех законов ее, всей земли, которая и создавалась-то, может быть, (единственно для одного только появления этого существа! Картиной! эту как будто именно выражается это понятие о темной, наглой и бессмысленно-вечной силе, которой все подчинено, и передается вам невольно. Эти люди, окружавшие умершего, которых тут нет на картине, должны были ощутить страшную тоску и смятение в тот вечер, раздробивший разом все их надежды и почти что верования. Они должны были разойтись в ужаснейшем страхе, хотя и уносили каждый в себе громадную мысль, которая уже никогда не могла быть из них исторгнута. И если бы этот самый учитель мог увидеть свой образ накануне казни, то так ли бы сам он взшел на крест.?) Долго такие мысли неотвязно преследовали Мышкина, состояние которого было близко к сумасшествию. Бывшие поначалу бессвязными, они доходят до конкретной формы, закрепляясь в образе галлюцинации: «...Может ли ме-

решиться в образе то, что не имеет образа? Но мне как будто казалось временами, что я вижу, в какой-то странной и невозможной форме, эту бесконечную силу, то глухое, темное и немое существо. Я помню, что кто-то будто бы повел меня за руку, со свечкой в руках, показал мне какого-то огромного и отвратительного тарантула и стал уверять меня, что это то самое темное, глухое и всесильное существо, и смеялся над моим негодованием»⁴⁶. Вспомним дату посещения музея в Базеле: 1867 год. Во второй половине XIX века все способствовало усилению соперничества, которое пытается навязать Богу живому вселенская Необходимость. Немецкая метафизика и французский позитивизм завершали построение той тюрьмы, за решетки которой однажды ухватится какой-нибудь Бергсон и из которой Клодель, подобно тому, как это было некогда с апостолом Петром, будет чудесным образом освобожден⁴⁷. Многие же, однако, вовсе, не зрячи и потому готовы подмешать к своему удушающему сциентизму заблуждения какой-нибудь философии прогресса⁴⁸. Другие хотя бы полагают, что человек, наконец, достиг зрелости среди развалин своих иллюзий. Это эпоха, когда природа, по мнению Тэна, самого послушного интерпретатора властвующих мыслей, изображалась равнодушной барыней, смахивающей на своем пути, как каких-то муравьев, все, что попадало под шлейф ее наряда. И, когда Достоевский натолкнулся на полотно Гольбеина, вся тяжесть столетия вдруг рухнула на душу Федора Михайловича, и он, силившийся найти как можно более потрясающие слова, чтобы выразить свое несогласие с тем, что торжествовало, почувствовал в этой картине то, чему он себя посвятил, во что вкладывал душу. Она глубоко потрясла его, уязвила плоть⁴⁹. «По себе чувствую, — писал он Победоносцеву, — атеизм показывает себя уж слишком могучим»⁵⁰. Наверное, то же ощущал он и по поводу противления злу. Это повсюду в его творчестве. Не о том ли, например, грезы исповедующегося Ипполита в «Идиоте»? Ипполит мечтает: «Нельзя ли пожираться, не требуя от меня благословения пожирающему?..». Но Иван Карамазов особенно призван выразить это чувство — прежде всего тогда, как это часто удается заметить, когда он связан каким-то образом с автором или когда он пылко и вместе с тем изобретательно изощряется в кощунстве. Настолько «святотатство» сначала поражает сильнее, чем его «опровержения»⁵¹. И это не только потому, что Достоевский не желает изменять действительности. Разве не знаем мы, что он создавал эти страницы в испуге, за считанные дни, тогда как, чтобы противостоять, он вынужден был идти на упорные и затяжные усилия⁵²? Он вполне согласен с тем, как второй Карамазов отвергает мир в его нынешнем состоянии, совсем не надеясь на приход некоего улучшенного состояния этого мира. Опять-таки автор, как и его герой, восстает «против любой оптимистической и лишенной трагизма теодицеи, зло в которой есть не что иное, как некий дополнительный ак-

корд, потребный вселенской гармонии, и где пути Промысла так удачно сообразуются с философскими доводами»⁵³. Уж чем такую теодицею сочинять, лучше он напишет «сатанодицею»!* А когда Иван собирает все свои аргументы в мысли о ребенке, отданном во власть зла и плачущем от боли и стыда, Достоевский сам, в сущности, явно думает, что в рациональном плане ответа не существует. Христос приходил не для того, чтобы разъяснить, зачем страдание, и не для того, чтобы решить вопрос о зле: он взял зло на свои плечи, чтобы освободить нас от него. Есть еще одна особенность у Ивана. Та же, что, например, у Раскольникова, Кириллова или Ставрогина — это дьявольская гордыня, не терзающаяся из-за какого-то Бога, уверенность в собственной безнаказанности, и еще мысль, что человек окажется способным на большее, если однажды его горизонт очистится, избавившись от призрака божественности. Да, тут мы обнаруживаем Ницше. Андре Жид уже заметил это. Напомнив вопросы, «давно уже ставшие постоянным мучением человечества»: что такое человек? откуда он взялся? куда он идет? что есть истина? — он пишет:

Но после Ницше, вслед за Ницше и вместе с Ницше возникает новый вопрос, и такой, что его никак ни отменить, ни заменить нельзя... Вопрос этот таков: «Что может человек? На что способен отдельный человек?» Вопрос этот раздваивается за счет пугающего подозрения, что человек может быть чем-то совсем другим; что он способен еще на что-то, что он может быть еще чем-то; что он неподобающе застрял на первом этапе и это его недостойно... «На что способен человек?» Вопрос этот, собственно, вопрос о безбожии, и Достоевский бы это замечательно понял...⁵⁴. На этот вопрос, как мы уже говорили (а позднее мы к этому вернемся вновь), в конечном счете есть два противоположных ответа: «Где Ницше предчувствует предельный взлет, Достоевский не предвидит ничего, кроме провала»⁵⁵. Эти двое «видели, как раздваивается путь, которым идет человек» и, в то время как один поддался соблазну вступить на путь, суливший превратить человека в бога, сделать его «сверхчеловеком», другой силился держаться дороги, в конце которой должно было обнаружиться, что это Бог создал человека. Правда, не менее верно и то, что Достоевский начинал, и он тоже, с углубленного исследования путей человеческого своеволия⁵⁶. Ницше не застал его врасплох. Его самого разъедал ницшеанский соблазн. Он создал образ апологии Сатаны⁵⁷. Он старался выяснить, не работает ли зло на добро и не является ли оно изнанкой добра, и вообще, нельзя ли как-то оправдать его. Он задавался вопросом, а не предрассудки ли это, не досужие ли это рассказы — все эти понятия о добре и зле.

* теодиция — оправдание Бога (греч.), соответственно: «сатанодицея» — оправдание дьявола (греч.)

Он вообразил существо, возвысившееся над тем и другим, ставшее по ту сторону обоих, и, не колеблясь, облек его в мощь и красоту: в его загадочном Ставрогине нет какого бы то ни было изъяна, вроде того, из-за которого предприятие Раскольникова было обречено с самого его начала; это не безумец, наподобие Кириллова, заведомо предначертанный судьбой к самоубийству. Все, кто хоть как-то сталкивался со Ставрогиным, не были в силах избежать какой-то зачарованности им⁵⁸. В этом испытании безнравственностью мораль Достоевского приобретает звучание такой могучей свободы, что становится немыслимым спутать ее с какими-то неизжитыми предрассудками. Раз аморальный человек слишком обособлен, то и развивается он независимо, поодаль от наших светских условностей. Ведь тяготясь присутствием страдания во вселенной, он ощущает силу и притягательность зла, и его взгляд не только погружается в ужасы безбожного бытия: зло становится для него мерой величия. Епископ Тихон, вот кто объяснит нам это. Движимый неясными ему самому побуждениями, наверное, по совету Шатова⁵⁹, Ставрогин решает исповедоваться в своих преступлениях. В монастыре, в который он отправился, его принимает старец, оканчивающий свои дни на покое. Ставрогин не скрывает от него, что пришел не из чувства раскаяния и что не верует:

«— Напротив, полный атеизм почтеннее светского равнодушия, — прибавил он (Тихон. —*пер.*) весело и простодушно.

— Ого, вот вы как.

— Совершенный атеист стоит на предпоследней верхней ступени до совершеннейшей веры (там перешагнет ли ее, нет ли), а равнодушный никакой веры не имеет, кроме дурного страха...»⁶⁰.

Но вот сам верующий — уверен ли он в своей вере? Не обнаружится ли развее и в нем, как и в человеческой природе вообще, если только присмотреться попристальнее достаточно пронизательным взглядом, действие той же самой «земной силы», силы «неистойой и звериной», перечашей Богу? Сказал же отец Паисий Алеше, что в Карамазовых есть что-то особенное; но что такое эти Карамазовы, это «сернистое семейство»⁶¹, если не род Адамов? Самого Алешу, бывает, это беспокоит. Он не может удержаться от признания в этом, когда говорит с Лизой о своих братьях. Эта проклятая сила и в нем, как и в них:

«—...Даже носится ли Дух Божий вверху этой силы — и того не знаю. Знаю только, что и сам я Карамазов... Я монах, монах? Монах я, Лизе? Вы как-то сказали сию минуту, что я монах.

— Да, сказала.

— А я в Бога-то вот, может быть, и не верую?

— Вы не веруете, что с вами? — тихо и осторожно проговорила Лизе. Но Алеша не ответил на это. Было тут, в этих слишком внезапных словах его нечто, слишком таинственное и слишком субъективное, может быть, и ему самому неясное, но уже несомненно его мучившее»⁶².

Вот еще и такой он, этот Достоевский! Чего другие не видят, он в том еще будет долго разбираться! У него, писал Павел Евдокимов, «вопли небытия смешиваются с радостным и безмятежным жизнеутверждением. В его переживании мрачное божество Кириллова, которому приписывается «произвол», уживается со светозарным Богом Мити Карамазова, что «властен даровать радость». Он ведет нас за своей диалектикой, но иногда прячет от нас свою направляющую длань; свет тогда меркнет, почва колеблется, и это тот самый Достоевский, что показывается то во взгляде славного Алеши, то в прозрачной едкости Ивана»⁶³. Добавим от себя, что у Ивана иногда возникало желание страстно верить, а Алеша, как мы видим, дивился ощущениям неверия. Не опускаясь до повторения речей советских издателей Достоевского, которые находят вкус в смехотворно наукообразных оценках типа: он, мол, «оставил после себя замечательные образцы антирелигиозной пропаганды»⁶⁴, согласимся все-таки, что его творчество не слишком похоже на классические апологетические трактаты. Но еще и потому так ценны эти романы. Через действующих лиц своих романов, в каждом из которых частица автора, писатель освобождается от искушений, и мы видим, что, хотя ему и не удавалось уклониться от мощи все отрицающих голосов, победить она его все-таки не сумела.

Вольно какому-нибудь Фрейду рассуждать, что Достоевский, мол, не сумел избавиться от веры из-за помех, в которых проявляется «то, что происходит из вселенского чувства сыновней вины, легшего в основу его религиозного чувства, в котором он опознает некую сверхличную силу, и это он не смог победить даже своим великим разумом»⁶⁵. Мы бы, скорее, уж увидели бы вместе с Шестовым, как он стоит перед весами, на которых взвешивается удел человеческий: «на одной чаше этих весов — природа, огромная, беспредельно тяжкая, со всеми ее принципами и законами, бессловесная, слепая и глухая. На другую чашу он кладет трясушейся рукой свои невесомые, ничем не обеспеченные, ничем не защищенные *to timiotaton**, и затем следит с колотящимся сердцем какая перевесит...»⁶⁶. Все как будто против Бога, но решит опыт. И вот этот Галилей после обсуждения всех, казалось бы, неопровержимых доказательств, которые, похоже, сумели вырвать у него согласие с доктриной неподвижности, восклицает: *Errii si tuove***⁶⁷. Новые — теперь уже от науки — инквизиторы ничего не добились: жив Бог! Потом он переставляет гири: на одну чашу ставит все человеческое вожделение и всю мощь энергии, способной совершать превращения в человеке, а на другую, хотя сердце просто разрывается, он кладет опять нечто малое, совсем уж невесомое, но это такое чистое начало, извлеченное из таких глубин, что вновь сверша-

* достойное уважения; подобающее (*греч.*)

** все-таки движется (*итал.*)

ется чудо: чаша идет вниз, Боже всемогущий! Мы можем согласиться с выводом Бердяева: в Достоевском есть всё, что будет в Ницше, — и это то, что положено на первую чашу весов; но есть в нем и еще нечто большее⁶⁸.

Послушаем же, наконец, самого Достоевского. Незадолго до смерти, по поводу критики последнего романа «Братья Карамазовы» он отмечал в записной книжке:

«...Нахалы насмеются над обскурантизмом и ретроградностью моей веры. Эти дури не понимают даже, насколько сильное отрицание Бога я выражаю... На него и отвечает мой роман.

Во всей Европе не найдется такого мощного изображения атеизма. Значит, это не как у мальчика, который верует в Христа и исповедует Его. Через тигель сомнений прошла моя осанна»⁶⁹.

ПЕРЕД ЛИЦОМ ИИСУСА

Эти последние слова предупреждают нас: Достоевский не отделяет веру в Бога от веры в Христа. Бог, торжествовавший в его душе, не какая-то текучая идея, и он ни на мгновение не мог вообразить, что это не Бог Иисуса. И опять, не так ли у Ницше? Бог, которого пророк «Веселой науки» объявил умершим, тоже Бог Библии, Тот, черты которого окончательно открылись нам в Евангелии и веру в Которого сообщает нам Церковь, получившая ее в наследство. И ни у одного, ни у другого речь здесь не идет о какой-то привычке, в силу которой они и не пытаются расщепить два начала, которые представляются нам в единстве в древнем предании. Нет. Если Бог, Которому один поклоняется и Которого другой отвергал, всегда Бог Иисуса, Бог Иисус, то их доводы, вместе и порознь, тем более ценны. Прежде всего, речь идет о том, что и для одного и для другого образ Иисуса всегда притягательен, хотя реакции их всецело и полностью отличаются. Андре Жид не ошибся, оценив это обстоятельство как «чрезвычайно любопытное». На Евангелие, писал он, «незамедлительным, глубоким откликом у Ницше была, как бы это получше выразиться, зависть. Мне кажется, что можно правильно понять творчество Ницше, лишь учитывая это его чувство. Ницше завидовал Христу, безумно ревновал его. И, написав «Заратустру», Ницше все равно продолжал мучиться желанием написать этакое Евангелие. Часто он даже подражал форме Благовестия, стараясь изобрести противовес. Он сочинил «Антихриста», а в своем последнем сочинении — «Се человек» — вывел победоносного соперника Того, чье учение он силился вытеснить своим»⁷⁰. Хорошо замечено. Можно бы еще привести подробности, подтверждающие это наблюдение. Ницше желал вдохновлять, подобно Иисусу, и, описав свои переживания на этот счет, добавлял: «не сомневаюсь, что надо

бы обратиться на тысячелетия назад, чтобы найти кого-либо, кто мог бы по праву сказать: это так же, как у меня»¹¹. Как это бывало с Иисусом, надо было и ему сталкиваться с «добрыми и праведными» фарисеями, не способными его понять, ибо «их дух — пленник их доброй совести», а «глупость добрых — непомерная мудрость»⁷². Чувствуется какая-то радость, когда он смог написать: «За эти последние годы все из-за меня переругались». В «Заратустре» можно найти не только некое повторение Нагорной проповеди и подражания притчам, но и реплику — или, скорее, пародию — тайной вечери, которая и здесь завершается теми же самыми словами: «творите сие в память обо мне»^{*13}. У пророка есть ученики, и он тоже извещал оставленность и одиночество на своей горе Елеонской¹⁴. Мысль о распятии неотвязно преследовала Ницше, и именно она побудила его предпринять безумную попытку сочетать Диониса с Иисусом¹⁵. В какие-то мгновения представление о себе как об ином Христе, явившемся вслед Тому, дабы как-то Его заменить и вытеснить, рождало в нем чувство братства в отношении Того, Кто его еще вдохновлял и Кто, к добру или же худу, был ему Образцом; или, быть может, лучше было бы сказать, что Ницше как бы прятался в тайне, облакал себя ею, чтобы не обратиться, чтобы не подниматься в обратном направлении, чтобы не дойти до осуждения того, что он принес со своей вестью. Куда чаще, однако, чувство соперничества брало верх, и он раздражался яростными поношениями, выражающими его ненависть к Тому. «Как же так получилось, — вопрошал, например, он, — что на земле такие великие грехи? Не из-за Того ли это, Кто сказал: горе тем, кто смеется на этой земле**?»¹⁶. Или вот еще, он находил удовольствие обращаться, чтобы поиздеваться, к изречениям Евангелия: «Кто хочет быть первым, берегись, как бы не оказался последним***!»¹⁷. Тут он усматривал «то нахальство, из-за которого уже издавна хорохорятся даже мелкие людишки»⁷⁸, а свое учение он подавал как формальную антитезу учению Иисусову:

Это верно, что если вы не станете вновь как малые дети, то не сможете войти в это царствие небесное****. (И Заратустра показывает пальцем на небо).

Но мы совсем не хотим войти в царство небесное: мы — взрослые люди — потому мы желаем царства земного⁷⁹.

Наконец, в какой-то причудливой задумчивости, доходит до какого-то меланхолического примирения: он пытается согласовать свое страстное отрицание со своим невольным уважением, выражая это в

* см. Лк. 22: 19 «...Сие творите в Мое воспоминание»

** см. Лк. 6: 25 «...Горе вам, смеющиеся ныне...»

*** см. Мк. 9: 35 «...кто хочет быть первым, будь из всех последним...»

**** см. Мф. 18:3 и параллельные места

сожалении о преждевременной смерти своего предшественника. Проживи больше, Иисус не упустил бы случая вернуться к своим первым мыслям. Не стал ли бы Он тогда по-настоящему Предтечей Ницше?

«Воистину, он слишком рано умер, этот Еврей.

Он еще ничего не познал, кроме еврейских слез и еврейской печали, да еще ненависти добрых и праведных, этот еврей Иисус: и вот его внезапно поглотила пустыня смерти.

Почему он не остался в пустыне, вдали от добрых и праведных? Может быть, он еще бы научился жить, любить землю и саму жизнь!

Верьте, братья мои, слишком рано он умер. Он еще отрекся бы от своего учения, доживи он до моих лет. У него хватило бы благородства отречься!

Но он тогда еще не созрел. В любви юноши нет зрелости, вот почему он ненавидит людей и землю...»⁸⁰.

Бедняга Ницше! и он еще упрекал христианство — мол, оно основано на злопамятстве и зависти!

В свои каторжные дни Достоевский, похоже, не слишком был озабочен богоискательством; *тем не менее, ясно, что он еще не испытал* личной встречи с Христом. «Сто четыре рассказа из Ветхого и Нового Завета» — так называлась любимая книжка его детства, но с тех пор прошла добрая толика времени, и он уже давно был не мальчик, когда однажды его арестовала царская полиция. Заключение поначалу в Петропавловскую крепость, он пишет оттуда брату, прося его прислать несколько книг: прежде всего — Библию, на французском и славянском, если можно⁸¹. Очень скоро, после инсценировки казни и отмены высшей меры наказания, депортация в Сибирь. Каторжане отрезаны от мира живых, книги и те им запрещены. Единственное исключение сделано для Евангелия, которое распространяется среди них набожными женщинами, едущими к месту изгнания, в ссылку. Вечером, возвратившись с принудительных работ, устав от тягостного труда, Достоевский находит эту маленькую книжечку, превратившуюся для него в сокровище, которое он всегда держал у себя под подушкой⁸². Он читает, перечитывает, обдумывает Евангелие, пропитывается им. Как только режим заключения смягчается, он немедленно заказывает творения Отцов Церкви, которые могли бы помочь ему понять какие-то места своими толкованиями⁸³. Отныне Евангелие если и закрывается, то лишь для того, чтобы быть прочитанным еще раз сначала. Его мучительная, несчастная жизнь не позволяет забывать эту книгу. В последние годы жизни он задумает написать книгу об Иисусе Христе⁸⁴. Когда он уже умирал, он по старинной привычке попросил жену наудачу открыть Евангелие, читая открывшуюся страницу, он находил в ее содержании какой-то знак, какой-то свет⁸⁵.

На каторге Достоевский испытал встречу с Христом. Вот главный факт, без которого его творчество необъяснимо. Грешить он будет. По-

знает тягостные сомнения. Заранее предчувствуя их, он и не надеялся обрести мир, которым обладают простые верующие. Вот о чем толкует он г-же Фонвизиной в производящем сильное впечатление письме, первом письме, которое он написал после своего освобождения:

«И все-таки, — замечает он, — Бог иногда посылает мне минуты полной безмятежности. Это бывает в такие минуты, когда я сочиняю про себя исповедание веры, когда все ясно и свято. Это исповедание веры — очень простое: верую, что нет ничего прекраснее, глубже, милосерднее, разумнее, отважнее, совершеннее, чем Христос; и не только ничего нет, но, говорю я себе с ревнивой любовью, и быть ничего не может и не должно. Более того: доказывай мне кто-либо, что Христос — вне истины, и пусть он и в самом деле докажет, что истина — вне Христа, я лучше останусь с Христом, чем с истиной»⁸⁶.

Мы не намерены слишком отягощать своими замечаниями такой символ веры, который в парадоксальной форме делает упор на ее напряженности. Но тот, кто убоился бы оскорбиться или стать оскорбителем из-за чего-то в этом роде, должен был бы вспомнить об инстинктивном презрении Достоевского к исчерпывающим доказательствам, к невосприимчивости жестокого «разума», не замечающего духовного; он, кроме того, был способен еще и высказать «немыслимые предположения», вроде тех, которые обыкновенно изобретаются мистиками всех времен, дабы лучше выкричать свою любовь. Достоевский не осознавал свой парадокс. Когда ему доведется искать возражения против каких-то отрицаний веры, возражений, взрывающихся вдруг в таком персонаже, как Кириллов, он вложит в уста этого фанатичного безбожника своего рода гимн Христу⁸⁷; а когда он будет выстраивать в воображении герметичную личность Ставрогина, внушающего иным дар веры, от которого сам он отказывается, Достоевский обратится к тем самым словам из своего символа веры.⁸⁸

Как же раздражали его потуги множества современников, притязающих на способность обойтись без Христа! Он писал как-то Страхову о Белинском: «Этот человек хулил Христа передо мной... Но, ругаясь, он никогда не спрашивал себя: Ну, а кого мы поставим на Его место? Самих себя? Нет, так никогда он об этом и не задумался»⁸⁹. Эти духи отрицания, эти «иссушенные либерализмом»⁹⁰ существа разглагольствуют о цивилизации и прогрессе: они судятся своим собственным тщеславным отрицательством:

«И эти люди тщеславятся, между прочим, тем, что они атеисты! Он объявил мне, что он окончательный атеист. Но, боже мой: теизм нам дал Христа, то есть до того высокое представление человека, что его понять нельзя без благоговения и нельзя не верить, что это идеал человечества вековечный! А что же они-то, Тургеневы, Герцены, Утины, Чернышевские, нам представили? Вместо высочайшей красоты божией, на которую они плюют, все они до того пакостно

самолюбивы, до того бесстыдно раздражительны, легкомысленно горды...»⁹¹

Тут мне, конечно, хорошо слышно, что это слова человека, дающего волю своей естественной неприязни; политическое соперничество, литературские раздоры, личная зависть — вот что было пищей этого суждения. Но и когда Достоевский остается наедине с собой, записывая в свои блокноты самые тяжкие размышления, он говорит то же самое: «Мы непрестанно заблуждаемся, если нас не ведет Христос и Вера»; «отвернувшись от Христа, дух человеческий может дойти до самого немыслимого»⁹². Рассуждая о Западе, в котором одна из сильных партий его страны хотела видеть образец для России, он изрекает: «Запад потерял Христа, и потому Запад мертв, и только потому»⁹³. Эта мысль — в основании романа «Бесы». Это со всей ясностью выражают заметки, написанные им по ходу создания этого произведения. Его вера проявляется в непримиримости:

«Конечно, можно спорить, можно настаивать на том, что от христианства ничего не остается, если считать Христа только человеком, благодетельным философом и что, с другой стороны, христианство не обязательно для человечества, не является источником живой жизни, но что это наука, которая хочет оживить жизнь и предлагает совершенный идеал. Мир заполнен этими дискуссиями. Но мы знаем с вами, что это абсурд. Мы знаем, что Христос, рассмотренный только как человек, — не спаситель и не источник жизни, мы знаем, что никакая наука никогда не осуществит человеческий идеал и что мир для человека — источник жизни, спасение и условие, необходимое для существования всего на свете в этих словах: «Слово плоть бысть», и в вере и ее словах»⁹⁴.

Что ж это за «Жизнь Иисуса Христа», которую он собирался написать? Наверное, не какая-нибудь вульгаризация одного из евангельских рассказов. Наверное, и не житие «а ля Диккенс», и, тем более, не что-либо во вкусе Папини или Мориака. Его Христос был прежде всего глашатаем и творцом духовной свободы. Если бы остались хоть какие-нибудь наброски этого сочинения..., но хотя их нет, г-н Павел Евдокимов считает, что мы располагаем все же чем-то вроде пролога к ненаписанному произведению, имея «Легенду о Великом Инквизиторе»⁹⁵. В этом отрывке, самом знаменитом, мы отметим только две черты. Легенда сочинена Иваном Карамазовым, который воплощает в себе все западное отрицание, и он рассказывает ее Алеше во время длинного разговора с ним в трактире. Намерения рассказчика особых сомнений не вызывают. Великий Инквизитор затевает тяжбу с Иисусом, разоблачающим его заблуждения и его дурные намерения и дела. Постепенно мысль раскрывается во всей своей полноте: тот, кем Великий Инквизитор вдохновлен, — это Отрицатель, «Дух глубинный», единственный хранитель тайн человеческого счастья⁹⁶. Иван с ним — вы-

бор ясен. Сценарий, разработанный этим безбожником, до конца раскрывает его отрицание во всей его мощи и доводит его до каких-то судорог. Алеша так это и понял. Так какое же все-таки впечатление? Алеше придется передавать его, и можно положиться, что такое же впечатление осталось и у всех читателей. «Он слушал безмолвно, предельно переживая. Столько раз он хотел перебить брата, но сдерживался. «Но... это нелепость! — вскричал он, краснея. — Поэма твоя есть хвала Иисусу, а не хула... как ты хотел того»⁹⁷. Преднамеренный ли это плод изощренного умения? Или, скорее, произвольный итог любви, которая, даже если приходится оставлять слово за противником, не всегда может принудить себя к этому? Как бы то ни было, Достоевский раскрывает здесь глубинные недра своего сердца. И сам Иван, как он в конце концов признает, в свою очередь поражен величием и истинностью Христа. Сам он уж, наверное, не обратится (тому, впрочем, помехой законы жанра, отвечающие за уравновешенность романа). Его демоничный старик «упорствует в своей идее», но поцелуй, полученный им из обескровленных уст Узника, навсегда опалил его сердце⁹⁸.

Как же он тогда воспринимает Иисуса, если уж такое получается? Что же, он отказывается от Великого Инквизитора? Принимает ли он хотя бы какие-то места из Нагорной проповеди, какие-то из притч? Воодушевленный Сатаной не из желания ли противостоять Богу? Инквизитор же не противится. Молчание обвиняемого тяготит его. «Ему хотелось, чтобы Он сказал что-либо, пусть это будут даже горькие и ужасные слова». Но Достоевский не желает отходить от происшедшего во время другого судилища, когда тот же Иисус предстал иным обвинителям, и *Jesus autem tacebat**. Николай Бердяев подчеркивает силу этого художественного решения:

«Художественная изобретательность, выказываемая Достоевским в этом рассказе, восхитительна: его Христос все время молчит, оставаясь в тени. Действительная религиозная идея не выразима никакими словами. Истина о свободе неизречена. Но истину о принуждении выразить просто. Наконец, именно из-за противоречивости идей Великого Инквизитора так отчетливо проступит истина о свободе: она так ослепительно просвечивает через все слова против нее. Эта "затемненность" Христа и Его истины дают особенно сильное художественное впечатление. Великий Инквизитор спорит, он уговаривает, он раздраем на части силой логики, мощная воля влечет его к осуществлению окончательного замысла. Но молчание Христа, Его бессловесность кротко убеждают и действуют куда сильнее всей мощи доводов Великого Инквизитора»⁹⁹.

С помощью и под видом эстетического приема внушается, таким

* но он молчал и не отвечал ничего (лат.) — см. Мф. 26:63; Мк. 14:61.

образом, убежденность. Так он говорит, так он доказывает, так передается озабоченность тем, что в делах мира сего «зло кажется слишком сильным». Более того, там, где печалятся этим или восторгаются (а его герой — Иван Карамазов — как раз этакое особо мощное сочетание обоих этих подходов), именно это кажется единственно действительным. Все подгоняется под какой-то второй план, чтобы отыскать то четвертое измерение, которое от царства Духа. Тогда воцаряется Свобода, тогда торжествует Бог, и человек вместе с Ним.

Это и надо нам было увидеть. Но было бы уместно здесь еще одно замечание. Великие гуманисты: Шекспир там, ну, или Гёте... они ведь, как правило, язычники — расхожее суеверие вообще приучило к мысли, что человек, осмеливающийся глубоко вникать, не может не быть никем, как только язычником. Если же при случае таким оказывается христианин, то его христианство, признается разве что чрезмерно поверхностным, может быть, не очень искренним, или лучше, если он стал христианином после острого кризиса пессимизма, заставившего его отвергнуть человека и все его богатство: а что тогда в подобном христианстве?

Достоевский же — гений одновременно и глубоко человеческий, гуманный (не скажем: гуманистический — это слово стало двусмысленным) и глубоко христианский; и первое определяется вторым. Что бы ни думать насчет его «православия», «ортодоксии», отрицать упомянутую двойность его не представляется возможным. Христианство его подлинное, оно в своей глубинной сущности такое же, как то, которому учит Евангелие, и именно это христианство, наряду с удивительным его проникновением в психологию, дает нам знать, каким глубоким было его видение человека. «Он видел свет Христов».

ПРИМЕЧАНИЯ К ПЕРВОЙ ГЛАВЕ

¹ Е.-М. de Vogue «Le Roman russe» (1886), гл. V, с. 246, 255, 256.

² Письмо в библиотеку Плон, 30 октября 1884. Ср. Henri Troyat «Достоевский», с. 95: «Восхитительная симфония *Братьев Карамазовых*. Это немец Шольц стал первым из европейских критиков (1889), сумевших воспротивиться расхожему мнению об упадке Достоевского после *Преступления и наказания*». Ср. Maxime Herman. «Пишибышевский и Достоевский», 1938, с. 20.

Что уж говорить о *Jules Lemaitre*, в нашу очередь в свое время статье (*Revue des Deux Mondes*, 15 октября 1895 г.), считавшего пиком творчества Достоевского персонаж Сони, чтобы сделать вывод, что у нас уже есть Фантина в «Отверженных», и она лучше.

³ Подобное, например, прочитывается в удивлении, которое выражено в предисловии Э. Гальперина-Каминского к тому, озаглавленному «Дух подполья»; то же — в предуведомлении того же переводчика к подборке отрывков, которые он озаглавил словом «Скороспелые» и поместил вслед за «Дневником Раскольникова»: «Еще даже и сегодня, когда творчество Достоевского ценится всеми и повсюду, главный его роман бессмысленно представлять без адаптации». «Скороспелые» представляют собой, в действительности, ряд отрывков из «Братьев Карамазовых», повествующих о детях, которые так или иначе связаны с Алешей. Отрывки эти, поданные в данном случае «на десерт», между тем очень важны для понимания и эстетики, и глубинной сути произведения; Достоевский писал 16 марта 1878 г.: «Я задумал и скоро начну большой роман, в котором среди прочих персонажей будет много детей».

⁴ Кстати о «Бесах», об одном, пожалуй, из самых странных его романов, который был задуман и написан Достоевским в Дрездене. Русская публика думала, что это явный результат пребывания за границей, что по книге видно, что автор утратил связь с русской почвой... Г-н Анри Труайя очень часто заявляет, что «нелепо считать, что герои Достоевского по сути своей — русские». Ср.: Edouard Thurneysen «Dostoïevski ou les confins de l'homme», пер. *P. Maury*, с. 94: «Нам хорошо известна та пренебрежительная манера, когда, чтобы избавиться от всего этого, говорят: «ах, это о русских людях и душах».

⁵ Шарль Андлер писал еще в 1930 г.: «В общем получается, что творчество русского прозаика, подобно творчеству Золя или Флобера, оказывается в волне грязи, выплескивающейся из ямы натуралистического искусства, то есть искусства самого упаднического пессимизма» («Nietzsche et Dostoïevski», в *Melanges offerts a Fernand Baldensperger*, t. 1, p. 14).

⁶ Николай Бердяев. «Мирозерцание Достоевского». Ср. Serge Persky «La Vie et l'œuvre de Dostoïevski», с. 25: «У него не было никакого представления о

психиатрии, но вряд ли есть лучшее изображение неврозов, чем у этого божественного гения, никак не обязанного науке своим воспитанием». Еще об «Униженных и оскорбленных»: «Тут у нее (у Нелли — прим. пер.) заметно проявляется то, что называется «эпилептическим характером». Достоевский описывал эти особенности с такой точностью, что его наблюдения переписываются в современных психиатрических трактатах. Но надо добавить, что по ходу написания романов он не задумывался о том, что изображает «эпилептический характер»: писатель, следовательно, предвосхищал науку».

⁷ Второй собор в Оранже (529), канон 22е. Августин, *На Евангелие от Иоанна*, 5, 1. «Все в мире — ложь», — говорит у Достоевского Свидригайлов. — Записные книжки к «Преступлению и наказанию». Ср. к Страхову: «Все, что большинству людей кажется фантастическим или исключительным, для меня — самая глубокая реальность» (*Troyat*, цит. соч., с. 351). И, в «Записках из подполья»: «Это — болезнь, слишком остро переживать из-за своих мыслей и своих поступков, настоящая болезнь», и т.д. Г-н Труайя тут, как нам кажется, исследует также способ, которым романист освещает перед нами нашу же глубинную сущность, оживляя персонажи, которые сначала представлялись нам такими далекими: цит. соч., с. 348-349 и 380-381.

⁸ Оба выражения принадлежат *Maxim Herman*, цит. соч., с. 23. Ничто не подтверждает лучше эту двойную символику, чем капитальное произведение, каковым является человек подпольный. Достоевский провозглашает в «Записках...» ряд высочайших истин, которые он преподает в передаче жалкого и отвратительного неудачника, с цинизмом выставляющего напоказ низость своей природы. Подполье, подземелье у Достоевского изображает сразу и «мир, скрытый в подсознании» (Павел Евдокимов «Достоевский и проблему зла») и некую священную пещеру, где раздается пророческий глас.

⁹ Цитируется вслед за Павлом Евдокимовым, цит. соч. с. 43.

¹⁰ Цитировавшееся выше письмо к Страхову.

¹¹ Andre Gide «Dostoïevski» (*CEuvres completes*, t. XI), с. 149. Нам следовало бы обсудить последнее предложенное Жидом истолкование Достоевского: признаем хотя бы для начала, что оно, наверное, вносит больший, сравнительно с другими, вклад в понимание и признание Достоевского во Франции.

¹² «Братья Карамазовы». Но они еще говорят — вот Иван Карамазов обращается к брату Алеше: «Как ведет себя русская молодежь, пусть часть ее? Она отправляется в самый чумной кабак, который только можно устроить в захолустье. Эти молодые люди не знают ничего о себе и ищут себя до сорокалетнего возраста. О чем же говорить с ними в эти скоротечные мгновенья? Только о существенных вопросах...».

¹³ *Henri Troyat*, цит. соч., с. 567; ср. с. 234-235. См. также, что сказал Достоевский об «Анне Карениной»: *Дневник писателя*.

¹⁴ *Andre Gide*, цит. соч., с. 212.

¹⁵ Бердяев «Миросозерцание Достоевского». Тут мысль о том, как бы не превратить Достоевского в эдакого наставника, что натаскивает нас в своей школе на свои «тезисы».

¹⁶ Ср. Павел Евдокимов, цит. соч., с. 378: «Если, как написал Бем, романы Достоевского — грезы, то это грезы пророческие». — В изучении Достоевского-метафизика и Достоевского-пророка капитальное значение имеют сочинения гг. Бердяева и Евдокимова. Очень важно также исследование Романо Гуардини. Обратим внимание читателя и на глубокое истолкование в духе К. Барта, выполненное г-ном Эдуардом Турнеисеном.

¹⁷ Walz, с. 455. Ср. Charles Andler «Nietzsche et Dostoïevski», цит., с. 14.

¹⁸ Лев Шестов. «Откровения смерти»: «Я - только один, а они - все», — говорит человек из подполья.

¹⁹ Написано в 1886 г. — «Озарения», предисловие, I: «В этой книге — работа "подпольного" человека, человека думающего, копающего и взгрязающегося...».

²⁰ Бродя по Турину, он мог наткнуться на адаптацию «Преступления и наказания», но сам роман он никак не мог прочесть.

²¹ Отметим также такое замечание *Daniel Halevy*. «Ницше» (1944): «Ницше скоро дойдет, не без побуждений со стороны Достоевского, до написания истории «о той холодной, вечно ядовитой злобности», выразительное имя которой *ressentiment**, — он получил от французского переводчика Достоевского, и это самое слово в его французском написании стараниями Ницше попадает в словарь немецкого языка, что само по себе является неслыханной удачей, и войдет в профессиональную речь социопсихологов».

²² «Воля к власти». Русский писатель освободил его от рационалистической психологии, унаследованной от греков: «Ах! эти греки!, — пишет он еще в письме к Овербеку, — что у чих было на уме, что у них на совести! Их основное ремесло — подделка. Вся европейская психология больна греческой «поверхностью»... И что бы от нас осталось, не будь этой малой толики иудаизма!».

²³ *Waltz*, с. 455, 512. Некоторые иные подробности можно найти у Андлера, цит. соч., с. 1-14.

²⁴ «Подросток».

²⁵ Ср. Бердяев «Мировоззрение Достоевского».

²⁶ «Воля к власти» (1888). Ср. *Andre Gide* «Дневник», 1918, издательство «Плеяды». — Листки, сложенные напополам. И, говоря об «этой долгой и медлительной боли, вызываемой нашим временем, боли, в которой мы горим, словно свежее зеленое дерево», Ницше заявляет: «Не знаю, делает ли такая боль лучше, но знаю, что она делает углубленнее». Или вот еще, к Мальвиде де М., 14 января 1880 г.: «Я многим обязан этим годам страданий за очищение и шлифовку души».

²⁷ «Подросток». Ср. «Дневник писателя». Антитезой счастья является также свобода, вольность. Ср. Бердяев. «О назначении человека»: «Ни его свобода, ни его достоинство не дают человеку права видеть в счастье и удовольствии цель и единственное благо жизни. По правде говоря, есть даже непреодолимый антагонизм между свободой и счастьем. Как раз вокруг него Достоевский воздвиг «Легенду о Великом Инквизиторе».

²⁸ Ср. слова Свидригайлова, обращенные к Раскольникову, в «Преступление и наказание», — комментарий Евдокимова, цит. соч., с. 76.

²⁹ «Братья Карамазовы». Только бы жить, жить, жить! — кричит герой «Преступления и наказания», — как? Неважно, только жить! Ср. из ряда вон выходящее письмо Достоевского брату Михаилу, отправленное из Петропавловской крепости 22 декабря 1849 г.: «Та голова, которая создавала, жила высшею жизнью искусства, которая создала и свыклась с возвышенными потребностями духа, та голова уже срезана с плеч моих. Осталась память и образы, созданные и еще не воплощенные мной. Они изымают меня, правда! Но во мне осталось сердце и та же плоть и кровь, которая так же может любить, и страдать, и желать, и помнить, а это все-таки жизнь!» (Ф. Достоевский).

³⁰ «Философия трагедии. Достоевский и Ницше», 1926. Ср.: «Власть ключей»,

* Зависть, злопамятство (*фр.*).

где Шестов предлагает истолкование Достоевского, достаточно отличное от интерпретации в «Откровениях смерти».

³¹ «Братья Карамазовы».

³² «Подросток».

³³ «Дневник писателя».

³⁴ «Записки из подполья»: «Есть ли человек, судящий о себе по совести?».

³⁵ О том же говорил святой Бернар, не так сурово, правда: «То мне ведомо, что совершенно постигнуть тех или других в этой жизни нельзя; быть может, нам и не следует желать этого. Если, в самом деле, в обителях небесных знание питает любовь, здесь, на земле, оно могло бы лишь угождать; ибо кто может так обольщаться, чтобы полагать свое сердце всецело чистым? С тех пор, как это знание появилось бы, оно очень скоро стало бы смущать того, кто этим знанием постигается, и того, кто познает, настали бы неприятные неожиданности. И не будет здесь такого счастья от знания, как там, где более нет никакой скверны» (Вторая проповедь на Освящении).

³⁶ Еще он говорил, что мысль о бессмертии, — это сама жизнь, решительное определение и изначальный источник истины и прямоты совести («Дневник писателя»); ср. Бердяев «Миросозерцание Достоевского». — О первостепенности значения, которое Достоевский придавал образу Зосимы, см. его письма к Страхову, август и сентябрь 1879 г.

³⁷ Стоит отметить, однако, верность замечания *G. Blanquis*, сказавшей о Ницше: «Его мужественная манера обнаруживать посредственность добродетельного человека, скрытые черты, чреватые преступлением, соединяется в некоем культе энергии, скорее стендалевской, чем русской» («Nietzsche», с. 62).

³⁸ Шестов, кажется, был ближе к правде, когда писал, что живи они вместе, они возненавидели бы друг друга той особой ненавистью, которую питали друг к другу Кириллов и Шатов (в «Бесах»), после того как они съездили в Америку, где провели четыре месяца, валяясь бок о бок и умирая с голоду под навесом.

«Итак, — замечает Даниэль Алеви, — хаос Достоевского сталкивается с хаосом Ницше. Каждый из этой пары любил то, чего не любил другой, но каждому из них было отвратительно и ненавистно то же самое, что и другому». Переписывая это суждение, заметим, что мы предпочли бы поменять местами утверждения.

³⁹ «Бесы». Ср. Записная книжка к «Идиоту»: «Лебедев вдруг спрашивает: — Князь, как вы думаете, Бог есть? — Вы настаиваете на немедленном ответе? — Знали бы вы, как я из-за этого мучаюсь! Но я откладываю ответ на потом, столько дел, а тут — такой случай...».

⁴⁰ Ср. *Troyat*, цит. соч., с. 458-459.

⁴¹ Анна Григорьевна Достоевская «Достоевский». Задуманный в 1868 году, проект стал воплощаться зимой 1869-1870 гг. Поначалу предполагалось дать циклу название «Атеизм», затем, в 1870 году, оно было заменено на «Житие великого грешника». К г-же Ивановой, 20 марта 1869 г.: «Ну вот я и задумал теперь одну мысль, в форме романа. Роман этот называется «Атеизм», мне кажется, я весь выскажусь в нем». К Майкову, 27 мая: «Писал я Вам или нет о том, что у меня есть одна литературная мысль (роман, притча об атеизме), пред которой вся моя прежняя литературная карьера была только дрянь и введение и которой я всю мою жизнь будущую посвящаю?».

О заглавии «Житие великого грешника» Евдокимов замечал, что «уже соединение слов выражает по-русски мистический характер замысла. Слово житие (жизнь) — славянская форма слова "жизнь", используемая только в агиографии, в жизнеописаниях святых. Слово означает сущностную и целостную устремленность к Богу, жизни

для Бога, жизни только в Боге. Грех есть жизнь вне Бога. Соединяя здесь между собой эти два представления, Достоевский хочет обозначить парадоксальный характер человеческой участи» (цит.соч).

⁴² Есть реконструкция канвы этого замысла, выполненная Комаровичем на основании заметок Достоевского; см. «Неизданный Достоевский».

⁴³ Анна Григорьевна Достоевская, цит. соч., с. 173-174.

⁴⁴ «Идиот».

⁴⁵ Charles Ledre «La Lutte du bien et du mal chez Tolstoï et Dostoïevski» в *La Vie intellectuelle*, t. 41 (1936), с. 143.

⁴⁶ «Идиот».

⁴⁷ Paul Claudel, письмо к Ж. Ривьеру, 12 марта 1908: «Я, наконец, выбрался из гнусного мира Тэна, Ренана и прочих молохов XIX века, из этого болота, вырвался из каторги этой ужасной механики, всецело управляемой совершенно нерушимыми законами и до самого верха напичканной познаваемым и изучаемым». В том месте, где он впервые объявляет о своем освобождении, Клодель в числе своих «учителей» называет и Достоевского. Jacques Riviere и Paul Claudel «Correspondance», с. 142.

⁴⁸ Ср. Barres «Les Deracines»: «Новая (религия) согласуется с научным методом и обещает нам собой, от имени необходимого и беспредельного прогресса, такое грядущее мира и любви, о котором грезил все пророки».

⁴⁹ Та же мысль, может быть, еще более поражающая в смеси с грезами о «богочеловеке» («Бесы»). Ср. слова Ивана: «Избранные, сильные и власть имущие, взяв свой крест, ничего такого, что было за это обещано, не найдут, так что незачем браться за крест... Да нет там ничего, религия — чепуха, дурацкая выдумка... Нам же наверняка известно, что там ничего не найдешь». Записные книжки к «Братьям Карамазовым». Здесь еще обнаруживается сходство с томлением Паскаля, грезившего о «вечном безмолвии тех беспредельных пространств», которые открывала ему новейшая наука...

⁵⁰ П. Евдокимов, цит. соч., с. 228.

⁵¹ Ср. письмо к Страхову, 19 мая 1879 г.

⁵² Boris de Schloezer «Les Brouillons des Freres Karamazov» (Mesures, 15 октября 1935). В одном из писем к Страхову Достоевский пишет, что эта часть романа, его кульминация, там, где заголовок «Про и контра», суть — святотатство и опровержение святотатства. Про святотатство все написано и переписано; опровержение остается на июнь месяц. Святотатство это, как я его чувствую и понимаю, точно такое, что бытует сегодня у нас, по всей России, почти у всех высокородных, особенно среди молодежи... опровержение всего будет дано в последних словах умирающего старика.

⁵³ Евдокимов, цит. соч., с. 232, 233; ср. с. 36. Вслед Бердяеву. — «Истоки и смысл русского коммунизма», Евдокимов отмечает, что проблема страдания, будучи общечеловеческой, также «глубоко русская». «Не будучи в силах согласиться с страданием, русские становятся атеистами... Русские атеисты считают, что Бога нет, потому что, если бы Он был, Он не мог бы быть злым». И Бердяев цитирует те слова Белинского, которые вдохновили Достоевского на то, чтобы вложить их в уста Ивана Карамазова. См. также М. Zdziechowski. «L'Ame russe», *Nouvelle joomee*, вып. 8, с. 74, 85.

⁵⁴ Andre Gide «Dostoïevski», с. 267-268.

⁵⁵ Цит. соч.: «Всякий раз, когда в его книгах мы видим героя, ставящего себе такой вопрос, мы можем быть уверены, что пройдет не слишком много времени, и он окажется банкротом».

⁵⁶ Бердяев, пит. соч.

⁵⁷ Эта апология, впрочем, еле сдерживает бьющий через край ницшеанский пафос Достоевского; ее, однако, можно рассматривать и в качестве оправдания неисповедимости путей Промысла; если смотреть глубже, то она, пожалуй, имеет какое-то отношение к рискованному преданию о некоем включении «зла» (что изначально ложно) в самую Суть Божества. Ср. Евдокимов, пит. соч., и Бердяев, с. 62: Слова «божий» и «дьявольский», по Достоевскому, не исчерпываются доведенными до предела понятиями о «добре» и «зле». Если бы Достоевский до конца развил свое учение о Боге и об Абсолюте, он, верно, вынужден бы был признать антиномичность самой природы Бога, обнаружив в Боге, в естестве Божиим некую темную бездну, вроде той, которую Якоб Бёме в своей теории называет «Unrgund» (Бездна — нем.).

⁵⁸ Ср. «Бесы»: «Вспомните, что вы значили в моей жизни, Ставрогин», — говорил ему Кириллов. И Шатов: «Это ваша фраза целиком, а не моя. Ваша собственная, а не одно только заключение нашего разговора. «Нашего» разговора совсем не было: был учитель, вещавший огромные слова, и был ученик, воскресший из мертвых. Я тот ученик, а вы учитель». «Разве я не буду целовать следы ваших ног, когда вы уйдете? Я не могу вас вырвать из сердца, Николай Ставрогин!».

⁵⁹ «Бесы»: «Слушайте, сходите к Тихону».

⁶⁰ «Бесы»

⁶¹ Charles Ledre, цит. соч., с. 138.

⁶² «Братья Карамазовы»

⁶³ Евдокимов, цит. соч., с. 22.

⁶⁴ Горбачев, *предисловие*, «Достоевский. Письма», т. 1 Л.: Госиздат, 1928. (Цитируется Евдокимовым — цит. соч., с. 227, примечание).

⁶⁵ Фрейд. «Достоевский и отцеубийство», — это исследование зачем-то вставлено в предисловие к воспоминаниям Анны Григорьевны о муже. «Нам известно, — добавляет Фрейд, — что нам грозит навлечение на себя упреков со стороны сомневающихся в беспристрастности психоанализа или что мы, мол, по-сектантски судим о Достоевском, или в том, хотя бы, что мы судим, исходя из особенного миропонимания».

⁶⁶ Лев Шестов «Откровения смерти».

⁶⁷ Ср. Miguel de Unamuno «Le Sentiment tragique de la vie», фр. пер., с. 184.

⁶⁸ Бердяев «Мировоззрение Достоевского».

⁶⁹ Цитируется по Евдокимову, цит. соч., с. 227; ср. Бердяев, цит. соч., с. 30.

⁷⁰ Andre Gide, цит. соч., с. 185. Ср. «Дневник» (1937, *Feuillet*, изд. «Плеяды», с. 1282, цит.): «Чем связываться с Тем, чье учение превосходило его собственное, Ницше задумал возвеличиться в ругани».

⁷¹ «Се человек» в «Так говорил Заратустра». Тут еще может быть этакое соревнование со св. апостолом Павлом; ср. A. Cochet. «Nietzsche d'après son interprete francais», *Revue philosophique*, 1932, t. 2, с. 242-243. Ницше представлял свою поэму в качестве «пятого Евангелия» — к издателю Шмейтцнеру, 14 февраля 1883 г.

⁷² «Так говорил Заратустра», 3 часть: «Иисус Назорей любил злых, а не добрых ввиду их нравственного недостойнства, не дававшего им права судить самим. Везде, где судил он, он оказывался на стороне осуждаемых: он желал быть разрушителем Морали» (к Петру Гастону, 11 сентября 1879 г.).

⁷³ «Так говорил Заратустра», 4-я часть.

⁷⁴ Цит. соч., 3-я часть.

⁷⁵ Известно, что он многократно подписывался «Распятый» — письма, отправленные в самом начале безумия. Намек на отстранение от Диониса.

⁷⁶ «Так говорил Заратустра», 4-я часть.

⁷⁷ Там же.

⁷⁸ Там же. Слова эти, правда, исходят из уст «безобразнейшего из людей», а не самого Заратустры. Но они явно передают мысль автора, в этом трудно сомневаться. Ницше ведь писал об Иисусе и то, что у Него была «возвышеннейшая из душ человеческих» душа, — см. «Человеческое...», 1, 475 — но нельзя согласиться с Андлером («Мораль Ницше в Заратустре» в *Revue d'histoire de la philosophie*, 1930, с. 134-135), считавшим, что Ницше «не говорил о Нем иначе, как только с безграничным уважением и братской любовью». Опасаемся также, что Даниэль Алевй не сумел не поддасться заблуждению и несколько подогнал эту прекрасную страничку («*Nietzsche*», 1944, с. 518): «Странное дело: в этой убийственной игре, в которой никто не спасается от тяжких ударов (Платон изображается таким Калиостро, как и сразу же затем Вагнер), когда христианство разоблачается как постыднейшее из всего позорного, один Иисус остается уважаемым. Ницше не из тех, кто хотел бы принижать личности в истории. Наоборот, он движется к ним с открытым забралом, почти всегда с намерением поразить их, выявить изъяны в их доспехах, чтобы нанести удар именно в незащищенное место. Но, когда Ницше приближается к Иисусу, поступь его меняется. В Иисусовой броне нет изъяна, или, если точнее и проще, на Нем нет доспехов. Его не трогают людские свары. Он следует мимо, загадочный, сушая живая притча. История остается в смятении, а историк мало что понимает. Какие бы объяснения ни изобретались по отношению к совокупности происшедших событий, навсегда останется эта изначальная данность, не поддающаяся истолкованиям: Иисус непостижимый...».

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ «Так говорил Заратустра», 1-я часть. Следующее суждение у Kerre Burgein «*Actualite de Nietzsche*», в *Foi et vie*, 1938, с 162, представляется нам уже слишком категоричным: «Он всегда различает между Христом и христианами. Первый вызывает у него разве лишь уважение, вторых он презирает». Посмотрим еще это место — Воля к власти: «В Новом Завете и особенно в Евангелиях, я не только не услышал никакого «божественного» голоса, но почувствовал, скорее, в какой-то опосредованной форме, клеветническую и самым непостижимым образом разрушительную ярость, какую-то разновидность коварной ненависти... Нет вульгарнее этой борьбы с фарисеями с помощью нелепой и непрактичной морали в качестве очевидного доказательства; люди всегда имели вкус к таким проделкам. Упреки в «лицемерии» из этих самых уст! Нет ничего более вульгарного, чем эта манера обращаться с противником...».

⁸¹ Письмо от 27 августа 1849 г. (Переписка и поездка за границу).

⁸² См. «Дневник писателя».

⁸³ Письма к брату, 22 февраля и 27 марта 1854 г.

⁸⁴ См. *Записная книжка*, запись от 24 декабря 1877 г. — Ср. Анна Григорьевна Достоевская, цит. соч. «Уже некоторое время спустя он больше привык к религиозным понятиям и стал больше молиться» (там же).

⁸⁵ Анна Григорьевна Достоевская, цит. соч. Евдокимов.

⁸⁶ *Troyat*, цит. соч., с. 235-236. Труайя, зачастую комментирующий просто блестяще, видит здесь некое «недоверие к официальному учению Церкви». Между тем, хотя и в самом деле, например, Легенда о Великом Инквизиторе подвергалась критике со стороны официального православия, как и папизм, мы вовсе не усматриваем у Достоевского той тяги к «рisku» и «одиночеству», которую ему приписывает Труайя. Достоевский — не Кьеркегор. Турнейсен, похоже, более близок к истине, отмечая,

что у Достоевского не было намерения «попытаться устроиться в пустоте, в отрыве от Церкви» (цит. соч., с. 183).

⁸⁷ «Бесы»: «Слушай: этот человек был высший на всей земле, составлял то, для чего ей жить. Вся планета, со всем, что на ней, без этого человека — одно сумасшествие. Не было ни прежде, ни после Ему такого же, и никогда, даже до чуда. В том и чудо, что не было и не будет такого же никогда». Так же и Шатов, вынужденный признать, что его вера в Бога не может быть чем-либо доказана, сказал тогда: «Я верую в Тело Христово». Ср. Евдокимов, цит. соч., с. 109.

⁸⁸ Шатов — Ставрогину, «Бесы»: «Но не вы ли говорили мне, что если бы математически доказали вам, что истина вне Христа, то вы бы согласились лучше остаться со Христом, нежели с истиной? Говорили вы это? Говорили?».

⁸⁵ Письмо 1871 г., цитируется у Труайя (цит. соч.). Ср. «Дневник писателя»: «Не могу не дивиться ему, — вдруг сказал Белинский, — прерывая свои восклицания и указывая на меня своему другу. Всякий раз, когда я имел в виду в разговоре Христа, выражение его лица менялось, становилось плаксивым».

⁹⁰ См. Достоевский, письма к жене, 2 и 11 августа 1876 г.

⁹¹ Письмо Майкову, 28 августа 1867 г.

⁹² *Записные книжки*, 1879. «Дневник писателя», 1873. «Братья Карамазовы» (Из бесед и поучений старца Зосимы): «На земле же воистину мы как бы блуждаем, и не было бы драгоценного Христова образа перед нами, то погибли бы мы и заблудились совсем, как род человеческий пред потопом».

⁹³ *Записные книжки*, 1871. Он добавляет, что за эту потерю ответственность несет католицизм. Его представления о католической Церкви вообще были, как известно, суровы и несправедливы. Они весьма мало отличались от мнений, обыкновенно имеющих хождение в православных кругах.

⁹⁴ *Записные книжки* к «Бесам», — цитируется Евдокимовым.

⁹⁵ Евдокимов, цит. соч.

⁹⁶ Романо Гвардини «Человек и вера», 1933, настаивает на следующем: «Намерение, выказываемое Иваном, состоит в том, чтобы оправдать себя и свое миропонимание». Может быть, он слегка даже преувеличивает, когда пишет: «Ложный Христос вновь бы сделал невозможным преобразование действительно существующего мира через посредство истинного христианства и отдал бы его в добычу захватчику, Иван бы не по праву завладел им... Христос из Легенды, следовательно, представляет собой оправдание Ивана в его глазах».

⁹⁷ «Братья Карамазовы».

⁹⁸ Ср. Евдокимов, с. 265: «Иван сам побеждается эстетически — непосредственной красотой явления Христова, поражающей его до глубины души».

⁹⁹ Бердяев, цит. соч. Тот же смысл в молчании Сони перед Раскольниковым — «Преступление и наказание»: «В начале каторги он думал, что она замучит его религией, будет заговаривать о Евангелии и навязывать ему книги. Но, к величайшему его удивлению, она ни разу не заговаривала об этом, ни разу даже не предложила ему Евангелия. Он сам попросил его у ней незадолго до своей болезни, и она молча принесла ему книгу...».

Глава вторая

КРАХ БЕЗБОЖИЯ

Произведения Достоевского изобилуют безбожниками. Каких только разновидностей атеистов у него нет: от вульгарного атеиста, каков старый Федор Павлович, до атеиста-мистика, вроде несчастного Кириллова. Федор Павлович, отец троих Карамазовых, совершенно уверен в том, что это он убедил Ивана, что нет ни Бога, ни бессмертия. Вопрос этот его, по правде говоря, мало беспокоит. Но, если на самом деле нет никакого Бога, то тем больше оснований избавиться от этих противных монахов, чьи земли по соседству с его владениями можно было бы попытаться отсудить. Только кто задумывается над тем, что будет с общественным строем, с порядками, благодаря которым он может мирно наслаждаться своим коньячком? Старик явно растерялся, оказавшись между «прогрессом», который следовало бы подгонять, и «цивилизацией», которую надо укреплять. Но он переживает — это дело совести, — помогая себе вновь и вновь очередным стаканчиком¹. У нас нет тут места рассматривать этого малоприятного литературного героя.

Мы вообще не собираемся совершить какой-то осмотр богатейшей галереи, в которой только что упомянутый персонаж — лишь одна из незначительнейших фигур². Поскольку мы к тому же не намерены в нашем исследовании разбираться в том, каков Достоевский-психолог, с нас хватит, если мы сумеем, рассматривая некоторые из наиболее значительных случаев, увидеть важнейшие разновидности атеизма, которые, как показывает автор, терпят провал один за другим. Идеал «человекобога», идеал «Вавилонской башни», идеал «хрустального дворца»: воспользуемся тремя предложенными нам образами, чтобы вычертить духовный идеал индивидуума, возносящегося выше всякого закона, затем обрисуем социальный идеал революционера, желающего без Бога обеспечить людям счастье, и, наконец, разберемся в рациональном идеале философа, отвергающего всяческие тайны. В реальности, в конкретной действительности вселенной Достоевского эти три типа — три вида, скорее, извращенной веры, чем чистого неверия³ — перемешиваются друг с другом в самых разнообразнейших сочетаниях. Изучив их порознь и обобщив итоги, мы получим возможность установить какие-то аспекты его бесподобной интуиции, ко-

торая превратила Достоевского в пророка, можно даже сказать — в судьбу нашего времени.

ЧЕЛОВЕКОБОГ

Вот, для начала, Раскольников, самый хилый из его «человекобогов», этакий неудачливый нищсеанец⁴. Жалкий студент, ютящийся в комнатенке в Петербурге, вынашивает некую «капитальную идею». Она становится темой статьи, которая попадает много позже к судебному следователю Порфирию Петровичу, и Раскольников кратко излагает суть статьи, истолковывая ее в умиротворяющем духе. По Раскольникову, люди делятся на два разряда: «низший (обыкновенных), то есть, так сказать, на материал, служащий единственно для зарождения себе подобных, и собственно на людей, то есть имеющих дар или талант сказать в среде своей новое слово». Первые не должны ничего, как только повиноваться: они, впрочем, и склонны к этому; вторые же должны преступать закон, ибо к тому вынуждает их некая внутренняя сила, зовущая к разрушению настоящего во имя чего-то лучшего. Они могут быть почитаемы современниками, но они учителя будущего⁵.

Такова теория. Известно, как применена она была на практике, когда Раскольников уверовал, что он из числа высших, избранных людей. Но как только свершилось убийство, бедный юноша сразу же осознал, что это такое: «...я не человека убил, я принцип убил! Принцип-то я и убил, а переступить-то не переступил, на этой стороне остался...»⁶. Он не перенес удара, не смог стать «истинным хозяином, которому все позволено»: уже потом, длительное время спустя, когда он сознается и окажется на каторге, только эта мысль будет мучить его. Он не раскаивается в своем преступлении. Размышляя о других убийцах, он говорит себе: «Но те люди вынесли свои шаги, и потому они правы, а я не вынес и, стало быть, я не имел права разрешить себе этот шаг». Он поставил опыт, и результат эксперимента обернулся против него⁷.

Так что же, неужто это авторская мораль? Немало таких, кто так и решил. Напомнив, что Ницше «полагает преступление необходимым для человеческого величия», Шарль Андлер добавляет: «К отваге этой,.. по Достоевскому, надобна еще и удача. Немощный, убивающий и грабящий старуху, чтобы выбраться из нищеты, не имеет права на преступление, поскольку в нем слишком мало от великого завоевателя. Мучаясь угрызениями совести, он останется замешанным в подлом "воровском" умысле, заслуживающем каторжных работ»⁸. То же самое в самом романе растолковывается зловещим Свидригайловым, извлекающим мораль из случившегося, в разговоре с сестрой несчастного убийцы⁹. Но на Свидригайлове повествование не кончается, ему

ведь неведом эпилог, когда в последний момент под убедительным и настойчивым воздействием Сони сердце приговоренного возрождается к жизни, начиная искать раскаяния. Если, впрочем, он бы и знал об этом, то, скорее всего, этот жизнелюбец ничего бы не понял. Куда удивительнее то, что обманулся и Лев Шестов. Тому представляется, что Достоевский если и упрекает в чем-то своего героя, так это лишь в слабости: если в конце и мелькает какая-то перспектива новой жизни, то это такая жизнь, которая оправдывает его несчастье — он увидит, что был прав не раскаиваясь, не ощущая тогда себя, ведомого инстинктом, виноватым¹⁰. Можно сказать, что по этому предположению частная неудача какого-то отдельного Раскольниковца нисколько не ставит под сомнение тезис Раскольниковца-идеолога. Наоборот, его превращения вполне согласуются с его теорией и отныне, в обретенной безмятежности, грезится такое существование, когда его характер, закалившись, сможет выдержать преступление, а воля к власти будет удовлетворена. Ему откроется мир, где эгоизм сильного человека дождется однажды великого своего дня. Таково, или почти таково, истолкование, предложенное Шестовым.

Тут совершенное непризнание намерений романиста. Шестов, более чем не разобравшись в последнем эпизоде, вопреки его естественному смыслу, но, руководствуясь прежними чувствами Раскольниковца, сосредоточивается на прошлом, пытаясь в прошлом распознать тайны обращения. Достоевский показывает нам Раскольниковца на каторге вскоре после самого важного свидания с Соней, когда он пересматривает свою историю, воспринимая ее как кошмар, в котором так никогда и не удастся раскаяться. Не то чтобы он не хотел каяться, наоборот! Он жгуче томился по покаянию, подобно лани, жаждущей потоков воды живой*. Но покаяние его не посещает... Между тем, он страдал тоже от мысли: зачем он тогда себя не убил? Зачем он стоял тогда над рекой и предпочел явку с повинной? Неужели такая сила в этом желании жить и так трудно одолеть его?..

Он задавался этим мучительным вопросом и не мог понять, что уж и тогда, когда стоял над рекой, может быть, предчувствовал в себе и в убеждениях своих глубокую ложь. Он не понимал, что это предчувствие могло быть предвестником будущего перелома в жизни его, будущего воскресения его, будущего нового взгляда на жизнь¹¹.

То обстоятельство, что он неудачливый нищезанец, ничуть в сущности не изменилось из-за задачи, которую Раскольниковец должен был разрешить. Она, задача эта, лишь внесла некий новый элемент в патетику, что, как было свойственно реализму Достоевского, вполне отвечает подобным юридическим казусам. Неспособность, на которую так долго досаждает его герой, ничем не разрешается. «Смогу ли я пере-

* см. Пс. 41:2.

ступить или нет?» — вопрошает он себя однажды во время жестоких испытаний совести. Еще одна ницшеанская формула! Но в том смысле, в каком рассуждает Ницше, ни один человек не способен переступить. Не потому, что он слаб, а потому, что он — человек, потому что Раскольников должен, наконец, дознаться до правды о человеке и, обретя знание о жизни божественной, отказаться от претензий на обожествление собственное.

Другие, более сильные, чем петербургский студент, также терпят поражение. Но не из-за милосердия. Люциферовская гордыня какого-нибудь Ставрогина завершается самоубийством, и эта трагическая развязка раскрывает духовное самоубийство существа, отвергшего Существо ради желания роскошествовать и наслаждаться своей опустошенностью¹². А вот Иван Федорович — тот угодил в дурацкую историю! Хоть в Бога он и не верует, а черт все-таки к нему привязался. Раз он обманщик, лгуний и самому себе, то дух лжи им и владеет. Обман зрения, решает он, чудится мне этот призрак, родившийся в больном уме. Но фантом этот — двойник Ивана Федоровича, ведающий тайные мысли, из которых рождаются поступки:

...Так как Бога и бессмертия все-таки нет, то новому человеку позволительно стать человекобогом, даже хотя бы одному в целом мире, и уж, конечно, в новом чине, с легким сердцем перескочить всякую прежнюю нравственную преграду прежнего раба-человека, если оно понадобится. Для Бога не существует закона! Где станет Бог — там уже место Божие!¹³

В двух сценах, где Иван галлюцинирует, искусство Достоевского достигает высочайших вершин. Клиницисты отмечают психологическую достоверность его описаний. Не менее поразительна их духовная истинность. Когда Иван видит черта, любители «положительных» объяснений могут как будто быть довольны. Но не понимаем ли мы, что Раскольников не мог, даже обманувшись в своих честолюбивых притязаниях, быть ниже того, что ему грезилось? Аналогичным образом все особенности «Идиота» можно списать на счет душевной ущербности. Таковая, где бы она ни возникла, всегда служит способом уйти от настоятельности духовной драмы. Достоевскому о том известно, и он вовсе не навязывает нам чудодейственных, упрощений. Но заболевание второго Карамазова, в той форме, которую оно приняло, не роковой ли это предел неподобающей, ложной жизни? Не представляет ли эта болезнь на деле немыслимость, невозможность для человека уйти от законов человеческих? Понятно, что тут не что иное, как лишь раздвоение личности! Но свидетель, из этого восстающий, становится от того только более неопровержимым и достоверным, а само начинающееся безумие и есть более чем подлинная кара¹⁴.

Если пытаться увидеть в Достоевском соучастника Раскольникова, или Ивана, или Ставрогина, то уж тем более это верно в случае с

Кирилловым. Раз уж речь идет о героях, через которых автор избавлялся от действительного искушения, то, наверное, это тот самый случай. Нигде еще и ничто не знаменуется сильнее искушением, более похожим на нищенский соблазн, чем здесь, где он, так сказать, в самом чистом виде. Кириллов на свой манер — мистик. К Христу он питает чувство самого пылкого почитания, и, зажигая ночник перед Его образом, он испытывает именно это чувство, хотя, пытаясь оправдаться, и говорит что-то о памяти о какой-то старой женщине. Он любит ближнего своего и признает это. Он жаждет самоотречения и, решаясь на самоубийство, идет на это в сознании свершаемого долга. Короче говоря, «в нем крайнее безбожие сопряжено со святостью»¹⁵. Итак, этот человек — ненормальный, скажем даже, безумец. Но нельзя было лучше показать в нем, чем это сделал Достоевский, не только отказ в конечном счете от своей идеи, но и то, что в подобном атеизме налицо не только очевидная обреченность на неудачу, но и некая, попутно разоблачаемая метафизическая девиация. План морали преодолевается.

Идея, из которой исходит Кириллов, проста:

«Жизнь есть боль, жизнь есть страх, и человек несчастен. Теперь все боль и страх. Теперь человек жизнь любит, потому что боль и страх любит. И так сделали. Жизнь дается теперь за боль и страх, и тут весь обман. Теперь человек еще не тот человек. Будет новый человек, счастливый и гордый. Кому будет все равно жить или не жить, тот будет новый человек. Кто победит боль и страх, тот сам бог будет. А тот Бог не будет»¹⁶.

Ибо этот Бог никогда не существует нигде, по сути дела, кроме как в сознании и совести человека. Это в точности тот самый страх смерти, который служит порабощению человека и от которого человек должен освободиться. Тогда откроется вторая фаза человеческой истории — божественная. Первая началась с ухода от гориллы, вторая наметится исчезновением Бога. Пока же, потому что надо же хоть кому-то что-то делать, ведь кто-то же должен начать, он убьет себя, чтобы убить страх перед смертью, то есть, чтобы убить Бога:

Теперь всякий может сделать, что Бога не будет и ничего не будет. Но никто еще ни разу не сделал.

«— Самоубийц миллионы были.

— Но все не затем, все со страхом и не для того. Не для того, чтобы страх убить. Кто убьет себя только для того, чтобы страх убить, тот тотчас Бог станет.

— Не успеет, может быть, — заметил я.

— Это все равно, — ответил он тихо, с покойною гордостью, чуть не с презрением»".

Кириллов одновременно и теоретик и практик атеистического гуманизма. Для него «нет ничего выше, чем мысль о несуществовании

Бога». До сих пор люди непрестанно выдумывают Бога, «чтобы можно было жить, не убивая себя». Он намерен положить конец этой непрерывающейся традиции. Он идет к тому, чтобы сломать это рабство. Он намерен провозгласить богочеловека, и в нем осуществится его пришествие. Богочеловека, а не Человекобога. Тот уже являлся, он уже стал «превыше всего на земле», но его жертва не принесла освобождения, ибо не удалось рассеять мираж веры. Значит, надо сказать: «Нет в мире никакой тайны, которую не следовало бы разоблачить». Кириллов провозглашает это своим девизом. Он возобновит дело. Он идет к тому, чтобы как новый Христос принести себя в жертву. Он убьет себя:

«Я выкажу свою волю; я заставлю твердо поверить, что я не верую. Я научу, я кончу и я отворю врата. И я спасу. Этим только спасутся все люди и преобразятся телесно в ближайших поколениях; ибо в их нынешнем телесном состоянии пока, как мне кажется, человек не может превзойти старинного Бога...»¹⁸.

Так навязчивая идея разворачивается в нем логически, и чувствуется, что он пойдет до конца. Его мрачная восторженность держится на околдованности и на безумии. Таков человек, в котором Достоевский воплотил свои возвышеннейшие мысли о сверхчеловеке. Впрочем, Кириллов общителен и добр. Он вызывает сочувствие¹⁹. Читая он в недрах собственного сердца, как знать, может быть, он прочел бы там и что-то другое, увидел бы какой-то иной свет, кроме того, что он выдавал за свою уверенность. Ставрогин и Верховенский смеялись над ним. «Говорю вам, что когда я вернусь, вы уже будете веровать в Бога», — говорил ему на прощание первый; а второй был еще грубее: «Вы еще больше верующий, чем какой-нибудь поп!». Верховенский, может быть, был прав. Заметим, это очень важно, что Кириллов совсем не глуп и за пределами того, чем он одержим, он вполне разумен и превосходно рассудителен. Подобно тому, как Раскольников решил убить, этот решил покончить с собой. Его личный случай тем не менее очень не похож на раскольниковский — тот оказался не на высоте замысла. Идея Кириллова не мания, возникшая из мысли, запавшей в несчастный мозг этого бедняги, но мы видим человека, ставшего маньяком из-за безумной идеи, запавшей в его душу. Кириллов — жертва. «Идея его не освободила, а пожрала»²⁰. Его божественность поглотила его.

Достоевский принимал на свой счет высказывания, вложенные им в уста Кириллова, а затем повторенные Иваном. В них писатель видел обобщенную характеристику того времени, которое, как он чувствовал, наступает, и его притязаний. «Рождается потрясение, — писал он в «Дневнике писателя», — из столкновения между двумя идеалами, самыми противоположными друг другу в мире: человекобог встречается с богочеловеком»²¹. Вновь ницшеанская идея²². Эта, в различных

формах случаемая, встреча — событие, характерное для нашего времени. Посмотрим, как он о нем судит.

БАВИЛОНСКАЯ БАШНЯ

Весьма актуальным во всех отношениях представляется Достоевскому предприятие, символом которого служит Вавилонская башня. Достоевский приспособил этот древний библейский символ, чтобы выразить через него социалистическую авантюру, которая воспринимается автором очень своеобразно. Для него «социализм есть не только рабочий вопрос, или, так называемого четвертого сословия, но по преимуществу есть атеистический вопрос, вопрос современного воплощения атеизма; вопрос Вавилонской башни, строящейся именно без Бога, не для достижения небес с земли, а для сведения небес на землю»²³. Трудно отрицать, что история самого мощного течения социалистической мысли не дает повода к таким определениям, которые поначалу кажутся надуманными²⁴. Башню эту, слышим мы затем, человек сложить не в силах. Раз Бог тут не помощник, значит, надо, наверное, установить связь с демонами. Она будет делом воистину одержимых, сущих бесов; а раз те не сумели, то эти, как большие реалисты, тайно обратятся к Начальнику воинств зла, к Сатане. «На месте храма твоего воздвигнется новое здание, воздвигнется вновь страшная Вавилонская башня, и хотя и эта не достроится, как и прежняя, но все же ты мог бы избежать этой новой башни и на тысячу лет сократить страдания людей, ибо к нам же ведь придут они, промучившись тысячу лет со своей башней!»²⁵. Достоевский дает нам две формулы безбожного социализма, обе дьявольские: одна рассматривается в романе «Бесы», вторая представлена Великим Инквизитором, которого в «Братьях Карамазовых» придумывает Иван.

«Бесы» поначалу должны были стать не более чем политическим памфлетом. Достоевский был в Дрездене, когда его свояк, прибывший из России, рассказал ему о недавнем убийстве студента Иванова, заподозренного в предательстве нечаевцами, в группу которых он входил²⁶. Новость потрясла писателя. «Его ненависть к новым идеям росла со дня на день. Он решил нанести по ним мощный удар. Используя документы, появившиеся в печати», он сразу же взялся за работу²⁷. Роман несет на себе явный отпечаток именно этого происхождения: убийство Шатова списано с гибели Иванова; Петр Верховенский, главарь шайки террористов, этакая карикатура на Нечаева; в Ставрогине воспроизводятся некоторые черты того же Нечаева, но главным образом, Спешнева, того самого заговорщика, который некогда увлек Федора Михайловича на опасный путь²⁸. Но очень скоро произведение завладевает писателем, уводя его по ту сторону задуманного. Сочине-

ние преобразилось и обрело формы, так сказать, притязающие на эпичность. Это нисхождение в самые беспросветные глубины души человеческой и в то же время широкий жест провозвестника, указующего Европе, где ей прочесть свою участь²⁹.

Фабулу романа можно критиковать; интрига тяжеловесна, затемнена и запутана; драма то и дело сбивается на мелодраму; да еще и определенные склонности автора, из-за которых, например, образ Верховенского представляется таким психологическим упрощением; кроме того, из-за романтической атмосферы, в которую погружено произведение, оно неспособно выразить ту общественную встревоженность, которую должна была бы знать Россия. Ну, «как узнаешь социализм, — говорит Гвардини, — в этих неряшливых и опустившихся «Бесах»? Как признать разум и технику Запада в этом демоническом материализме, отовсюду лезущем в глаза?» Но в плане духовном Достоевский берет реванш: какая власть заклятий! а какая глубина диагностики! Как бы то ни было, нас не обманывают. Если он свиреп к революционерам, ваяя их черты, не менее безжалостен он и к миру, против которого они восстают; «менее, чем кто бы то ни было, — пишет Бердяев, — он был охранителем ветхого буржуазного мира; по духу он — революционер; но он за революцию с Богом и со Христом»³⁰. Да и разрушителям, которых он разоблачает, Достоевский сочувствует в глубине души, а апокалиптическое видение, внезапно возникающее пред ним, вовсе, как он дает понять, не обязано своим появлением только переживаемым страхам: оно возникает еще и из его собственных «апокалиптических наклонностей»³¹.

Социалистические революционеры — наследники либералов, которые, учась у Запада, стали безбожниками³². «Уничтожение Бога» — вот первый пункт их программы, первый лозунг распространяемых ими листовок³³. Из этого атеизма были сделаны соответствующие выводы. Не удовлетворяясь какой-то смутной верой в прогресс, стали предпринимать попытки построить безбожное человечество; «если бы он (Алеша — *Ред.*) порешил, что бессмертия и Бога нет, то сейчас бы пошел в атеисты и социалисты»³⁴. Но куда эта логика заводит?

Первая фаза революционных трудов — разрушительная: сокрушение старого общества (это то, что мы видели, читая историю о «Бесах»), разрушение особенно того, что сопряжено с верой в Бога. Не только небеса пусты, но человек не имеет привязанностей, более ничто в человеке не должно напоминать о каком-то трансцендентном происхождении или о священном предназначении. Нужно рассеять все грезы. Тогда на базе науки можно будет воздвигнуть новое здание. Можно будет устроить счастье человечества. Степан Трофимович заранее восславил этот путь в сценарии, которому он пророчил величайший успех. В нем все время речь о знаменитой Башне:

«И, наконец, уже в самой последней сцене вдруг появляется Вавилонская башня, и какие-то атлеты ее наконец достраивают с песней новой надежды, и когда уже достраивают до самого верху, то обладатель, положим, хоть Олимпа, убегает в комическом виде, и догадавшееся человечество, завладев тем местом, тотчас начинает новую жизнь с новым проникновением вещей»³⁵.

Только вот насколько будет свободен человек, избавившись от Бога? Те, кто хотел устроить людское счастье, очень скоро начинали понимать, что печься о таком можно, не обращая внимания на осчастливливаемого. Из заговорщиков, окружавших Верховенского, только один серьезно размышлял над этим; только у него есть представление, готов план даже, как и что должно будет последовать за революцией. Это — Шигалев. Он — теоретик шайки. Система его проста: выход из безграничной свободы завершается безграничным деспотизмом. Да, и фанатик, и маньяк, но всегда маньяк-реалист. Он приходит к выводу, что все изобретатели социальных систем, начиная с незапамятных времен до самого этого года 187..., были мечтателями, рассказчиками волшебных сказок, дурачками, себе же противоречащими и ничего не знавшими, не имевшими никакого понятия ни о науке, ни о природе, ни о том странном животном, которое зовется человеком. Надо поделить человечество на две части: одной десятой дается абсолютная власть над прочими девятью десятыми. Это необходимое условие водворения рая. Наверное, напрашивается мысль: а не лучше ли еще и уничтожить эти девять десятых; не логичнее ли это? Тогда не осталось бы ничего, «кроме горсточки обученных людей, которые, согласно научным принципам, всегда будут жить счастливой жизнью». Эта мысль не что иное, как промах: уж слишком трудно осуществить ее на практике. И Шигалев в конечном счете приходит к своему раю: «иного на земле быть не может». Если надо устроить счастье человечества, ничто иное не может заменить систему, представленную в моей книге, и другого выхода нет; ничего иного не найдешь³⁶. Его правда. Нет способа уйти от его умозаключений. Ничем не оперегнешь шигалевщину...³⁷.

Достоевский, заставляя нас вслушиваться во все это, пытается убедить нас, «что социальные системы без христианских оснований, которые только и могут быть источником преобразования человека, роковым образом становятся системами насилия и рабства»³⁸. Факты, которые можно было бы продемонстрировать, показывают, что в его убеждениях не было чего-то надуманного или произвольного! Но он, впрочем, полагал, что эксперимент не удастся довести до конца. База для предприятия — это ведь уже утопия! Положим, что и на самом деле старое общество низвергнуто и что начинает строиться новое: это породит такой мрак, такой беспорядок, что-то такое грубое, на-

столько слепое и до того бесчеловечное, что все это здание рухнет под проклятиями человечества задолго до того, как стройка кончится³⁹.

Вот где на сцену выходит Великий Инквизитор. Это человек, который внушает неистовую веру толпе, веру, им презираемую; он обладает властью, угрожающей отвергнуть Христа посредством того, что раньше в какой-то час приветствовалось; он принадлежит к совсем иной семье духов, чем наши революционеры. Никогда не позволял он внедриться в свой мозг малейшему осколку, мельчайшему атому утопии. Он и не начинал грезить об «освобождении». Желая человечеству счастья, он поначалу задумался о его условиях; он четко выделил противопоставление: свобода или счастье. То, в чем он упрекает Христа, как раз касается веры Его в человека, внушения человеку уверенности: зачем Он навязал человеку это непереносимое бремя свободы? Его решительные утверждения всем памяты: «Вместо того чтоб овладеть свободой людей, ты увеличил им ее еще больше! Или ты забыл, что спокойствие и даже смерть человеку дороже свободного выбора в познании добра и зла?.. Но и тут ты судил о людях слишком высоко, ибо, конечно, они невольники, хотя и созданы бунтовщиками... Непокойство, смятение и несчастье — вот теперешний удел людей после того, как ты столь претерпел за свободу их!» Если уж такое выпало Христу, что все Его дружно отвергают, хулят, то как уж тут на Него не ополчиться: «Ты возжелал свободной любви человека... Таким образом, сам ты и положил основание к разрушению своего же царства и не вини никого в этом более». И, наряду с этим приговором, гордые заявления: «Мы исправили подвиг твой... И люди обрадовались, что их вновь повели как стадо и что с сердца их снят наконец столь страшный дар, принесший им столько муки»⁴⁰.

Система Великого Инквизитора — это настоящая, совершенная шигалевщина. Ее задача не просто внешнее ограничение, но порабощение души. Благодаря этому люди обретают «хранителя их совести». «Тяжкая озабоченность выбором» отныне может их не беспокоить; им больше не надо ни думать, ни хотеть; пред лицом самой смерти они не получают откровения о своей участи: предусмотрена духовная эвтаназия⁴¹. Чтобы быть счастливыми, они совершенно и полностью лишены сознания, отчуждены. Теперь можно возводить Вавилонскую башню: основания ее прочны. Инквизитор докапывается до корней бытия, и всякий зародыш смуты искореняется. Итак, Шигалевы и Верховенские вполне могут быть «одержимы»* неистовыми демонами, для Инквизитора они такие дети. Он же, ничего не теряя из своего спо-

* цитируемый автором перевод романа по-французски называется «Одержимые».

койного верховенства, если уж свяжется с кем, так только с самим Сатаной, с «Духом страшным и разумным, Духом отрицания и небытия, Духом глубоким, вечным, абсолютным». Он пророк небытия, и это то, что делает его могущество страшным. Ему одному позволено преуспеть, потому что только у него есть отвага бросить вызов Богу, предлагая себя в качестве живой антитезы: что же такое, в сущности, Бог, если не творец свободы? Только у него, у Великого Инквизитора, есть право сказать Христу, когда Тот опять явится, дабы вмешаться в дела мира сего: «Зачем ты нас беспокоишь?». Только он мог объявить себя Антихристом⁴².

Нет сомнений, что важнейшая цель Достоевского не в том, чтобы раскритиковать здесь эвдемонизм*. Ему хотелось показать, что несет с собой мечта о человечестве, «лишенном любых трагических черт»⁴³. Опять столкновение с духом Ницше, хотя утверждается нечто противоположное последнему: ведь Ницше, дабы получить доводы в пользу эвдемонизма, желает убить Бога, тогда как мысль, владеющая Достоевским, такова: раз уж Бога убивают в человеке, то убийство это осуществляется через человека. Но все не так просто. Ибо, если можно убрать все трагическое из «человеческого стада», то при этом нельзя проделать то же самое с поводырями:

«И все будут счастливы, все миллионы существ, кроме сотни тысяч управляющих ими. Ибо лишь мы, мы, хранящие тайну, только мы будем несчастны. Будет тысячи миллионов счастливых младенцев и сто тысяч страдальцев, взявших на себя проклятие познания добра и зла»⁴⁴.

Воистину, что может быть трагичнее удела этих художников лжи и порабощения, во всей ясности видящих небытие, в которое они ведут людей и которого не избежать и им? В Великом Инквизиторе и «партии», с которой ассоциируется его тайна и его дело, сочетаются тип «социалиста» и тип сверхчеловека, — оба этих образа эскизно намечены и в других романах; эти две безбожные — то есть всегда противные Богу — веры оборачиваются в своих следствиях против человека: в других и в каждом. Этот, столь поразительный образ, наверное, еще и самый пророческий из всего, что рождено гением Достоевского. Не так уж важна обстановка, в которую поместил автор эту фигуру. Ведь Достоевский и в самом деле верил, как известно, что «римский католицизм» будто бы продал Христа за царство земное⁴⁵. Верование это, впрочем, поверхностное, снабдило писателя символом и не более того. Равно он был убежден и в том, что социализм, несмотря на «видимость самого пламенного протеста против католической идеи», в

* под эвдемонизмом понимается здесь попытка сделать зло привлекательным.

действительности стал ее «самым точным и наиболее прямым продолжением, наиболее полным ее завершением»⁴⁶. Но социализм Великого Инквизитора ничуть не напоминает ни то, что уже показала ему история в ее самых первых из главных действующих лиц, ни то, что было изображено в «Бесах», а именно, русские террористы. И в последствиях своих они различны, хотя и есть частные совпадения. Тот социализм не кажется наследником известных революционных доктрин, возникших в XX веке. Идя им на смену, он отменяет эти учения. Он отказывается от их иллюзий. Заметна его позитивистская статья. Великий Инквизитор и его товарищи подобны тем «служителям Человечества», которые грезилась Огюсту Контю; этакие «благородные честолюбцы», что «завладевают миром не по какому-то там праву, но в силу очевидной обязанности», имея в виду «окончательный строй», «конечный порядок»⁴⁷. Власть, которую они установили бы, представляется еще и чем-то, что изначально творится некоей волей к власти. Осуществится задуманное — появится раса Господ, Учителей.

Чтобы установить новый строй, учредить новый порядок, сначала надо подумать о господстве — «мы объявим себя хозяевами земли»; когда же завоевание завершится — «мы достигнем цели, мы станем Кесарем, наше царствование будет обожествлено», затем, и не ранее, можно будет заняться и человечеством, которое «хозяевами» и «учителями» презирается и обманывается: «Тогда мы и подумаем о всеобщем счастье». Но ведь не провозглашали же они «эпоху презрения»⁴⁸? — Да, однако пророчество — это не предсказание, не точный прогноз. Как бы то ни было, но, заканчивая работу над «Бесами», Достоевский еще сильнее освобождается от наличных непосредственных данностей, чем это было в период творения вселенной для «Карамазовых». Уместно прочтение этого пророчества сообразно духу всякого пророчества вообще и, не отказываясь от поисков в нем знамений, которые помогли бы нам понять свое собственное время, следует все-таки не забывать, что правда, которую оно нам пытается сообщить, такого рода, что смысл ее не исчерпывается какими бы то ни было историческими реализациями.

Великий Инквизитор полагает, что Человечество испытывает мучительную нужду во вселенском единении, во всеобщем союзе, и если бы все согласилось с этим, да еще испытывая при этом чувство признательности, то тогда они обнаружили бы в нем не только вождя и учителя, не только хранителя совести, но еще и существо, которое предоставило бы средства к единению в нечто подобное огромному муравейнику. Достоевскому известно, что потребность в единстве действительно пребывает в человеческом сердце. Но он знает и то, что «муравейник», «однообразный огромный муравейник» нимало ее не удовлетворит. Это потому, что не может быть союза, заслуживающего этого имени, без личностей, как и личности не бывает без свободы, а

свободы не может быть без Бога. Быдло, животные в «стаде» — единство, союз тут совершенно ни при чем. Закон мира, отказавшегося от Бога — это закон разделения и разобщения, не ведающий милости и виновный в том, что образующиеся общественные связи сплетаются в слишком тесную сеть. В этом веке все так разобщены, всякий удаляется от себе подобных и удаляет их от себя, вместо того, чтобы крепить личное, впадая в совершенное одиночество; таким образом, потуги человеческие кончатся разве что всеобщим самоубийством⁴⁹. Эта страшная разобщенность обязательно однажды кончится, но случится всё в тот день, когда знамение Сына Человеческого явится на небе...

Итак, земному мессианизму Достоевский противопоставляет христианский апокалипсис; грезам о рае, который полагают в грядущем человечества, — упованию на Царствие Божие. Нам известны истолкования в духе консерватизма, к которому легко в политическом и социальном плане сводились подобные мысли. Знаем мы и то, что прежде прочих к чему-то подобному был склонен сам Достоевский в своей публицистике. Но не это нас здесь интересует. Нельзя отвергать какую-то истину из-за того, что ею можно злоупотреблять, либо из недоверия к психологическим условиям, способствовавшим ее раскрытию. Речь не о приверженности, но о рассудительности: Достоевский может быть понят лишь изнутри.

Еще и в другом еще аспекте он разоблачает социалистическую утопию. Вот Вавилонская башня, построили мы ее, и пусть в ней даже можно жить, но чего ради должен я сегодня хоронить себя, превращаясь в кладку ее фундамента? Всякое поколение стоит столько же, сколько и каждое иное, и град грядущий не заинтересует меня так, как вечное Царство. Я не хочу, чтобы мое тело, с его муками и грехами, служило только навозом для будущей гармонии, сказал Иван: и в бунте против разума он прав, если эта гармония только будущая. То же несогласие громко звучит в пламенной речи Долгорукого, героя романа «Подросток»:

«Я, может быть, лично и других идей, и захочу служить человечеству, и буду, и, может быть, в десять раз больше буду, чем все проповедники; но только я хочу, чтобы с меня этого никто не смел требовать, заставлять меня... моя полная свобода, если я даже и пальца не подыму... Да зачем я непременно должен любить моего ближнего или ваше там будущее человечество, которое я никогда не увижу, которое обо мне знать не будет и которое в свою очередь истлеет без всякого следа и воспоминания (время тут ничего не значит), когда Земля обратится в свою очередь в ледяной камень и будет летать в безвоздушном пространстве с бесконечным множеством таких же ледяных камней, то есть бессмысленнее чего нельзя себе и представить!»⁵⁰.

В романе «Подросток» нам предлагается еще одна мечта, через

которую Достоевский вновь выражает то, что он чувствует по отношению к обществу без Бога. В противоположность стольким иным страницам его произведений, зачастую таким суровым, таким едким и горьким, те, где описываются эти мечты, отличаются предельной кротостью и задумчивостью. Ни злословия, ни обвинения, но трогательная и печальная нежность, вызывающая в памяти совсем не неистовые апокалиптические тексты, но, скорее, плач Иисуса об Иерусалиме. Версиров беседует с сыном: это юноша Долгорукий, бунтарский крик которого мы слышали. Версиров рассказывает ему, как люди в ужасающей борьбе прогнали Бога. Теперь «наступает успокоение и люди остаются одни, как того и хотели; великая прежде идея ими оставлена, неиссякаемый источник энергии, питавший и взбадривавший их до сих пор, не появляется, подобно величественному солнцу на картине Клода Лортена, но теперь наступил последний день человечества. И все сразу вдруг поняли, что остались совершенно одинокими, ощутив внезапно себя заброшенными сиротами». Версиров никогда не позволяет себе называть людей неблагодарными и поглупевшими. Раз уж они осиротели, что оставалось им делать, как ни сплотиться, взявшись за руки, и понять, что отныне есть только они одни. Оставив Бога, они расстались и с бессмертием. С этой поры «вся эта преизбыточествующая любовь», за которой надо было отправляться по ту сторону, не должна ли была отыскать подходящего для себя предмета на земле? Не станут ли все работать для других, взаимно утешаясь тем, что каждому дается то же, что и всем? Версиров продолжает излагать свое сновидение:

«Всякий на земле — ему как отец и мать. "Пусть завтра последний день мой, — думал бы каждый, смотря на заходящее солнце, — но все равно, я умру, но останутся все они, а после них дети их" — и эта мысль, что они останутся, все также любя и трепеща друг за друга, заменила бы мысль о загробной встрече. О, они торопились бы любить, чтоб затушить великую грусть в своих сердцах... Каждый трепетал бы за жизнь и за счастье каждого... Встречаясь, смотрели бы друг на друга глубоким и осмысленным взглядом, и во взглядах их была бы любовь и грусть...»⁵¹.

... Увы! ... Версиров, или, скорее, Достоевский обрывает свою мечту. Он сразу же дает понять, что это не более чем фантазия, и фантазия, «из самых неправдоподобных». Впрочем, он показывает, как люди становятся сиротами. Это тоже сон, его видит Раскольников в больнице на каторге, и в этом сновидении все происходит более обыкновенно. В одну из безумных ночей Раскольников-Достоевский видит неслыханное бедствие, обрушившееся на Европу:

«Появились какие-то новые трихины, существа микроскопические, вселявшиеся в тела людей. Но эти существа были духи, одаренные умом и волей. Лица, принявшие их в себя, становились тотчас же

бесноватыми и сумасшедшими. Но никогда, никогда люди не считали себя так умными и непоколебимыми в истине, как считали зараженные. Никогда не считали непоколебимее своих приговоров, своих научных выводов, своих нравственных убеждений и верований. Целые селения, целые города и народы заражались и сумасшестввовали. Все были в тревоге и не понимали друг друга, всякий думал, что в нем одном и заключается истина... Не могли согласиться, что считать злом, что добром. Не знали кого обвинять, кого оправдывать. Люди убивали друг друга в какой-то бессмысленной злобе... Начались пожары, начался голод. Все и вся погибало. Язва росла и подвигалась дальше и дальше. Спастись во всем мире могли только несколько человек, это были чистые и избранные, предназначенные начать новый род людей и новую жизнь, обновить и очистить земли, но никто и нигде не выдал этих людей, никто не слышал их слова и голоса⁵².

Наверное, нечто вроде этого видения смутило бы Версилова, заставив его оборвать свой рассказ. Но этот загадочный человек, то мягкий, то грубый, пылкий и замкнутый, скептик и верующий, который «носил в сердце золотой век и знал будущее атеизма»⁵³, обретает повод для надежды в последнем видении, которое он еще доверительно раскрывает перед сыном. Нет, осиротевшие люди не отличаются благородством в переживании несчастья, и оно решительно неизлечимо... Однако

«...я всегда заканчиваю свои картины одним видением, наподобие того, что у Гейне, "Христос на Балтике". Никогда мне не обойтись без Него. Но я и представить себе даже не могу, что Он, наконец, не навестит осиротевших людей. Он пришел бы к нам, раскрыл бы перед нами объятия и сказал бы: "Как же вы могли Меня забыть?". И тогда у всех с глаз спала бы какая-то пелена и зазвучал бы восторженный гимн во славу нового и окончательного воскресения...»

Подобно Ницше и одновременно с ним («Подросток» вышел в 1875 году, «Веселая наука» — в 1882 Достоевский видел, что божественное солнце заходит за горизонт нашей старой Европы. Но он не славил наступающую ночь, не считал ее победой. И не очень отчаивался. Он был уверен, что Европа вернется к Христу.

ХРУСТАЛЬНЫЙ ДВОРЕЦ

Между тем, атеизм защищался, и это у него получалось. Он возвел вокруг себя хрустальный дворец, блистающий светом, а за пределами дворца было решено ничего не иметь. Дворец этот, то есть все-ленная разума, не что иное, как нечто вроде венца, которым завершится учреждение и утверждение современной науки и современной философии.

Достоевский не был необразованным человеком. Канта с Клодом Бернаром он не путал⁵⁴! В Сибири, отбыв срок на каторге, он, насколько мы знаем, изучает философию вместе со своим другом Врангелем; он просит в письме к брату прислать «Критику чистого разума», он собирается переводить Гегеля⁵⁵. Незаконченные, ни к чему не приведшие попытки, но уж никак не поползновения невежды. Позднее в его библиотеке появляется много философских сочинений, и он проявляет интерес к лекциям Соловьева⁵⁶. Вовсе не будучи специалистом, он сам вполне разобрался в основополагающих началах мысли своего века. Что у него и в самом деле сомнительно, так это критика, которую он, правда, не включал в какую-то научную или философскую систему. Наверное, и ученые, и философы могли бы пожалеть плечами. Но тем хуже для них. Неужто они до того закоснели в своих дисциплинах, что им не под силу даже ознакомиться с чужим мнением и попытаться оценить его? По правде говоря, Достоевский не трогает ни науку, ни философию: он смеется только над человеком, который становится их рабом. Его почтение к наукам бывает даже чрезмерным. Он с доверием относится к той рациональной вселенной, которую изображают ученые и философы его времени. Не его дело спорить с ними. Он писатель, не теоретик. Он не собирается устраивать прения. Он полагает, что в своей области люди, наверное, уж знают, что говорят. Он признает их компетентность. Кто слышал от Достоевского хотя бы одно «опровержение» кантианства или позитивизма? Не позволял он себе ничего подобного! Единственное, что он утверждает, так это следующее: за рамками всех этих и прочих, подобных им, систем остается одна данность; создатели их забывают в своих ученых расчетах один элемент. Элементом этим, данностью этой является сам человек, каков он есть в глубинах своего существа, и именно это всегда уходит от научных определений, подобно тому, как эта данность вечно оставалась вне того, что охватывал разум. И вот эта-то простенькая констатация рвет в клочки и категории, и закон трех состояний, и универсальный детерминизм...

Рациональная вселенная — это просто не та вселенная, просто — совсем не вселенная. Ведь не пытаются даже объяснить, почему этот прекрасный хрустальный дворец порождает, когда им пользуются, те же эффекты, что и мрачная тюрьма, но отказ от истолкований уже сам по себе требует истолкования. Напрашивается вопрос, можно ли считать эксперимент, в пределах которого замыкается мысль, достоверным экспериментом, единственно возможным опытом... Это та самая ахиллесова пята, которую Достоевский нашел у противника. Словом, он поставил вопрос об иррациональном. И если верно, что этот вопрос представляется сегодня во всех отношениях величайшей проблемой нашего времени, то еще и этим измеряется значение Достоевского в истории мысли.

Вопрос поначалу ставился в этакой шуточной манере и появился

в небольшом произведении, предшествовавшем крупным сочинениям, на которые мы ссылались до сих пор; это повествование готовило их появление и в каком-то смысле уже их предваряло. «Записки из подполья» не что иное, как новелла, горько-пессимистический рассказ, но начинается он с длинного монолога, в котором герой рассказывает читателю о себе. Этот человек — «из подполья», то есть он намерен искать свои мысли в глубинном подсознании, расположенном много ниже зоны, в которой выставляют себя напоказ творения логики и ясного разума. Человек этот болен, он явный неврастеник, не отказывающий себе в возможности поиздеваться над людьми «с крепкими нервами, не понимающих известной утонченности наслаждений». У таких людей все слишком просто: они не склонны к мятежу, но цепенеют в собственной мудрости всякий раз, натываясь на стену:

«Какая каменная стена? Ну, разумеется, законы природы, выводы естественных наук, математика. Уж как докажут тебе, например, что от обезьяны произошел, так уж и нечего морщиться, принимай как есть. Уж как докажут тебе, что, в сущности, одна капелька твоего собственного жиру тебе должна быть дороже ста тысяч тебе подобных и что в этом результате разрешатся под конец все так называемые добродетели и обязанности и прочие бредни и предрассудки, так уж так и принимай, нечего делать-то, потому дважды два — математика. Попробуйте возразить»⁵⁷.

И правда, как возразишь? «Дважды два — четыре» — с этим не поспоришь. Природа не нуждается в нашей согласии, она не считается с нашими предпочтениями, ее надо принимать такой, какова она есть. Ее законы — наши законы. Припрут к стене, какая тут еще калитка? Мудрые и здоровые люди даже и не пробуют ее искать: вот стена, значит, поворачивай назад. Подпольному человеку ведомо, да, он тоже знает, что стену ему не опрокинуть; но он вовсе не видит в этом повода выказать повинование и удовлетворение:

«Господи боже, да какое мне дело до законов природы и арифметики, когда мне почему-нибудь эти законы и дважды два четыре не нравятся? Разумеется, я не пробую такой стены лбом, если и в самом деле сил не будет пробить, но я и не примирюсь с ней потому только, что у меня каменная стена и у меня сил не хватило.

Как будто такая каменная стена и вправду есть успокоение и вправду заключает в себе хоть какое-нибудь слово на мир, единственно только потому, что она дважды два четыре»⁵⁸.

Это яркий и превосходный протест смешивает в себе разные вещи: Достоевский восстает против двух родов очевидности. Первая разновидность включает в себя истины, которые считаются доказанными научно или навязанными наукой, правды «физические» и правды «моральные» — все те очевидные истины, которые практически полностью исчерпываются мнением, что человек есть «не что иное, как клавиша

рояля под пальцами природы». Ни малейшей случайности, ни свободы! Если же при этом попытаться обеспечить счастье человечества, то для этого достаточно только лучше постичь естественные законы: все деяния человеческие можно будет тогда рассчитать по особой таблице нравственных логарифмов до 108000-й степени и записать в календари. Можно и лучше: будут удобные такие книжечки, вроде нынешних словариков, где все будет подсчитано и определено... Все ответы будут готовы раньше любых вопросов. Тогда будет основан Храм Счастья, тогда... словом, именно тогда наступит золотой век. На канве универсального детерминизма утилитарная мораль вышивает свой хитроумный узор, и доктринеры от homo economicus* влекутся под эту могучую руку. Итог, быть может, не такой уж радующий (такое замечание мог бы позволить себе человек из подполья), но что поделаешь? Никакого иного идеала наука не терпит. Но где научные доказательства, что человек никогда не печется ни о чем, кроме выгоды? «Что за дитя додумалось до такой апофтегмы**!» Ну да, человек будто бы всегда мудрец? «Ведь глуп человек, глуп феноменально», и это расстраивает все расчеты. Он пойдет против собственной выгоды, но не откажется от своей свободы. Его собственная воля, его прихоть, его самая сумасбродная выходка — вот в чем больший интерес, чем все интересы, и это-то никак не могут вместить предсказания ученых знатоков. Что человеку нужно — так это независимость, а какой ценой — большого значения не имеет. Заблуждение? Какая еще независимость? Допустим, что он строит свое счастье на рассудительности. Но ведь ее не удовлетворит ничто, кроме разума. Воля в расчет не принимается⁵⁹.

Вот тут и доходит дело до очевидностей второго рода. Выступая против нее, этой второй разновидности наличных фактов, уже нет нужды ее оспаривать. Это очевидность, так сказать, в чистом виде, формальная, явственность того, что «дважды два — четыре». Человек из подполья все-таки не смиряется. «Я согласен, что дважды два четыре — превосходная вещь; но если уже все хвалить, то и дважды два пять премилая иногда вещичка»⁶⁰. Что бы значила эта шутка? Да то, что Достоевский тут не против того, что налицо, совсем нет: он не принимает поползновений рационализма захватить то, что ему не по чину; не принимает попытки заключить человека в этакое заколдованном круге, где царствуют законы и принципы⁶¹, то, что Бердяев назвал бы «социализацией духа». Он хотел бы вырваться из атмосферы «жизни, рационализированной до предела», заявляя, что вселенная слишком велика, чтобы «мир исчерпывался продуктами чистой мысли», он напоминает о правах духовной личности, которая вовсе не

* человек экономический (*лат.*) — представление о человеке, редуцирующее его поведение к хозяйственной деятельности.

** изречение, *афоризм* (*греч.*)

есть объективная данность, доступная разуму. Рациональная явственность очевидна в жизни на поверхности, в такой жизни, в которой человек предстает, в сущности, частичкой вселенского «дважды два — четыре» — но человеку из подполья ведомо иное царство!⁶²

Безусловно, писатель влечет нас за собой к краю пропасти. Отстаиваемое им иррациональное не связано с рациональным и само по себе неопределенно. Между тем, чтобы вырваться из ограничиваемой разумом области, совсем не обязательно взывать к исполненному желчи человеку из подполья. Что же до разрыва с рационализмом, то незачем беспокоиться об этом, да и места бы не хватило для настоящего и достоверного разбирательства, тем более что есть философы-профессионалы, призванные к посредничеству. Чего Достоевский добивается, так это возвращения утраченного из-за неправильного пользования разумом предчувствия, говорящего о тех таинственных странах, которые являются истинным отечеством человека: тогда-то мы потребуем у наших философов, чтобы они вновь отыскиали там следы, оставленные самим разумом⁶³.

Ложное употребление разума... Но почему? Если Достоевский и не пытается сам опровергать системы, преграждающие путь к Богу, так зато воспринимает их как духовные факты, а применяя к ним психоанализ, он обнаруживает в их основании отказ от Бога. Век безбожен не потому, что у него нет больше путей к Нему. Отрицание происходит из выбора. Подобно сверхчеловеку и подобно «социалисту», современный рационализм не столько безбожник, атеист, сколько антитеист, противобожник. Третье к тому же зачастую сочетается со вторым. Строительство хрустального дворца и возведение Вавилонской башни часто идут одновременно. Достоевский показывает нам один из таких случаев в образе Ракитина, семинариста, с которым дружит Алеша, это гонящийся за научностью и светскостью молодой, очень претенциозный честолюбец, которому понятно, что монастырская жизнь не более чем шаг в направлении к политической карьере. Известно, как часто встречается тип «семинариста» в истории революционного движения в России⁶⁴. А вот Митя, первый Карамазов, старший брат, которому Достоевский доверил критику. У Мити ничего общего с наукой, и вообще он не обладатель утонченного духа. Это «косноязычный мудрец»⁶⁵. Он не слишком сдержан с ракинскими объяснениями, упрощая эти рассуждения, путаясь в них... Но главного он не упустит. Религиозное чувство, проснувшееся в нем под воздействием несчастья, наделяет его острой пронизательностью... Ракитин ощущает это при посещении Мити в тюрьме, где тот ожидает решения своей участи: его обвиняют в убийстве отца. Ракитин делится с ним мыслью написать статью, в которой бы научно доказывалась его полная невиновность: поступок, мол, роковой, так как Митя — жертва среды и наследственности. Тут вспоминается Клод Бернар и идут затяжные рассуждения

насчет психологического детерминизма. Митя рассказывает об этом Алеше, который тоже пришел к нему:

«— ...Если все целое взять — Бога жалко, вот отчего.

— Как Бога жалко?

— Вообрази себе: это там в нервах, в голове, то есть там в мозгу, эти нервы... есть такие этакое хвостики, у нервов этих хвостики, ну, и как только они там задрожат, хвостики-то... а как задрожат, то и является образ, и не сейчас является, а там какое-то мгновение, секунда такая пройдет и является такой будто бы момент, то есть не момент, — черт его дери момент, — образ, то есть предмет али происшествие, ну там черт дери — вот почему я и созерцаю, а потом мыслю... потому что хвостики, а вовсе не потому, что у меня душа и что я там какой-то образ и подобие, все это глупости. Это, брат, мне Михаил еще вчера объяснял, и меня точно обожгло. Великолепна, Алеша, эта наука! Новый человек пойдет, это-то я понимаю... А все-таки Бога жалко!

— Ну и то хорошо, — сказал Алеша.

— Что Бога-то жалко? Химия, брат, химия! Нечего делать, ваше преподобие, подвиньтесь немножко, химия идет! А не любит Бога Ракитин, ух не любит! Это у них самое самое больное место у всех! Но скрывают. Лгут»⁶⁶.

Ракитин Бога не любит... Вот тайна этого буйного почитателя научности. Во вселенной, которая им сооружается, современный человек идет на разрыв со всеми теми силами, которые до сих пор вносили смуту в его существование. Он изгоняет тайну. Отныне все для него ясно, определено. С мечтами покончено, можно устраивать счастье. Почему же такое чувство тревоги, откуда это ощущение пугающей ночи в свете ясного дня? Отчего же счастье это нагоняет скуку? Не изгнать человеку самого себя. То, что свидетельствует о том, что он человек, что делает его человеком, все «эти атрибуты рассчитаны на вечность. Человеческий Эрос, непрестанное тяготение к бесконечности, томление по тому, чего никак не найти на земле, на которой он только странник»⁶⁷. Живые узы связывают нас с мирами иными: «Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле и взрастил сад свой, и взросло все, что могло взойти, но возвращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным мирам иным; если ослабеваает или уничтожается в тебе сие чувство, то умирает и возвращенное в тебе. Тогда станешь к жизни равнодушен и даже возненавидишь ее»⁶⁸. Короче, Бог человеку необходим.

Именно это открывается, наконец, на смертном одре, старцу Степану Трофимовичу, после совершенно поверхностной жизни, которая вдруг показалась напрасной. «Бог мне нужен, потому что Он — Единственное Существо, Которое может любить вечно». Нет, не счастья ищет человек, или уж во всяком случае не того счастья, которое измышляется им самим во времена заблуждений:

«Человеку гораздо необходимее собственного счастья знать и каждое мгновение верить в то, что есть где-то уж совершенное и спокойное счастье, для всех и для всего... Весь закон бытия человеческого лишь в том, чтобы человек всегда мог преклониться пред безмерно великим. Если лишить людей безмерно великого, то не станут они жить и умрут в отчаянии. Безмерное и бесконечное так же необходимо человеку, как и та малая планета, на которой он обитает... Друзья мои, все, все: да здравствует Великая Мысль! Вечная, безмерная мысль! Всякому человеку, кто бы он ни был, необходимо преклониться пред тем, что есть Великая Мысль. Даже самому глупому человеку необходимо хотя бы нечто великое. Петруша... О, как я хочу увидеть их всех опять! Они не знают, не знают, что и в них заключена все та же вечная Великая Мысль!»⁶⁹.

Они не замечают, не знают, но не могут без этого обойтись. Безбожник отдает вере должное, когда, наперекор всем своим убеждениям, поддается потребности поклоняться, которая в нас сидит куда глубже, чем инстинкт счастья. От всего освободившийся, все отвергающий нигилист, он в то же самое время — идолопоклонник. Вот Верховенский, недостойный сын несчастного Степана Трофимовича, изложив уже Ставрогину план революции, ради чего он к последнему и явился, вдруг заявляет: вы — мой идол... вы — солнце, а я — ваш земляной червякTM. Макар Иванович, мужик, то есть простой крестьянин, который у Достоевского символизирует верующий народ, не один раз скажет: вот, за свое долгое существование я видал многих безбожников; это были люди всякого рода, но все они охотились в этом мире за радостью и красотой; речи их — только слова и не больше; по сути дела «всякий хвастался смертью, умиранием своим». «А жить без Бога — одна лишь мука... невозможно и быть человеку, чтобы не преклониться; не снесет себя такой человек; да и никакой человек. И Бога отвергнет, так идолу поклонится деревянному, али златому, аль мысленному». И этот мужик умозаключает, будто читая Оригена: «Идолопоклонники это все, а не безбожники, вот как объявить их следует»⁷¹... Разве лишь они не знают, что уже веруют.

Показательный случай, наверное, можно усмотреть в Кириллове: тот вопрошает себя, не исключение ли он, он обеспокоен и как ему трудно признаться в своих муках: «... не знаю, как у других, и я так чувствую, что не могу, как всякий. Всякий думает и потом сейчас о другом думает. Я не могу о другом, я всю жизнь об одном». Он мог бы не беспокоиться, его случай не такой уж из ряда вон выходящий. Сам он, истолковывая свои затруднения, предлагает такое решение: раз уж те «другие» не такие, как он, то это потому, что вообще, желая развлечения за развлечением, они забывают быть сами собой; хорошо уже, если они не устраивают свои развлечения, чтобы уж наверняка забыться! Иначе все бы они увидели и вынуждены были бы признать:

это Бог их мучает⁷²... Когда Митя после свалившегося на него несчастья вырывается из неистовости своих страстей, когда у него появляется возможность заглянуть в себя, то и он начинает говорить, как Кириллов: «Бог меня мучает, я не думаю ни о чем другом». И эта его мысль повторяется еще и у Степана Трофимовича, потом у Марка Ивановича: это та самая мысль о вечно человеческом? Человек становится царем земли, вселенной. Очень хорошо! Только вот... кого человеку любить? А кому петь благодарственные песнопения? Впрочем, зря стараются все Ракитины мира со всей их логикой и наукой или полунаукой, со всей их ревностной заботой о недопущении какого бы то ни было невежливового вторжения в то, что выдается за предназначенное нам счастье. Жизнь проверит их системы на правоту, а несчастье, от которого они всегда так стараются нас уберечь, превратится в нас в источник радости. О том же кричит и Митя, готовый к тому, что завтра его приговорят к рудникам: «Если Бога с земли изгонят, мы под землей его встретим!.. Мы, подземные человеки, запоем из недр земли трагический гимн Богу, у которого радость!»⁷³.

Достоевский вновь и вновь возвращается к этому. Сказав: «Если Бога нет, все дозволено», человек соглашается с тем, что «если Бога нет, то всё — всё равно», и эта жуткая очевидность, этот привкус мертвечины рассеивает в нем соблазны. Человек — существо «теотропное»*. Идущая напролом вера неутолима в его сердце. Это безбожники пусть равняются на безупречность рассуждения: итак, положите себе на сердце не обдумывать заранее, что отвечать**, ибо при нем всегда впечатление о некоем *ignotatio elenchi****. Таков князь Мышкин, вспомнивший о товарище по путешествию. Ему нравится ум, осведомленность и воспитанность попутчика, долго излагавшего ему доводы своего неверия в Бога. «Одно только меня поразило: что он вовсе как будто не про то говорил, во все время, и потому именно поразило, что и прежде, сколько я ни встречался с неверующими и сколько ни читал таких книг, все мне казалось, что и говорят они и в книгах пишут совсем будто не про то, хотя с виду и кажется, что про то. Я это тогда же и высказал, но, должно быть, неясно или не умел выразить, потому что он ничего не понял...»⁴.

Этим далеко идущим наблюдением Мышкин делится со своим другом Рогожиным, под знаменитой картиной Гольбейна. Собираясь разойтись, уже на пороге дома, они увлекаются разговором, который никак не решаются оборвать. Зрелище, изображенное на картине, беспокоит их. Рогожин, похоже, считает, что люди более высокой культуры обречены на атеизм. Он спрашивает о том друга. Не противореча, Мышкин

* тянущееся к Богу (греч.)

** см. Лк. 21:14.

*** уверенное незнание (лат.)

тогда начинает рассказывать ему свои воспоминания о том, что не так давно случилось с ним. После столкновения с попутчиком-атеистом, час спустя, он встречается в гостинице с крестьянкой, у которой на руках грудной младенец:

«Баба еще молодая, ребенку недель шесть будет. Ребенок ей и улыбнулся, по наблюдению ее, в первый раз от своего рождения. Смотрю, она так набожно-набожно вдруг перекрестилась. "Что ты, говорю, молодка?"..."А вот, говорит, точно так, как бывает материна радость, когда она первую от своего младенца улыбку заметит, такая же точно бывает и у Бога радость всякий раз, когда он с неба завидит, что грешник пред ним от всего своего сердца на молитву становится". Это мне баба сказала, почти этими же словами, и такую глубокую, такую тонкую и истинно религиозную мысль, такую мысль, в которой вся сущность христианства разом выразилась, то есть все понятие о Боге как о нашем родном отце и о радости Бога на человека, как отца на свое родное дитя, — главнейшая мысль Христова! Простая баба!.. Слушай, Парфен, ты давеча спросил меня, вот мой ответ: сущность религиозного чувства ни под какие рассуждения, ни под какие проступки и преступления и ни под какие атеизмы не подходит; тут что-то не то, и вечно будет не то; тут что-то такое, обо что вечно будут атеизмы и вечно будут не про то говорить»⁷⁵.

Рогожин вроде бы прав, раз атеистами становятся ученые, а веруют простые бабы из народа. В этом веке Европа становится ученой. Европа теряет веру. Версилов, этот мечтатель, переполненный грезами, с тревогой взирает на наступающие сумерки и слышит, как раздаются звуки погребального колокола. Он оплакивает «ветхую идею», которая нас покидает. Но западный атеизм ненадолго. Ибо человек не может жить без Бога и бедные женщины из народа увлекут за собой ученых и образованных, потому что сумеют выразить проще, но много полнее, чем это звучало в голосе человека из подполья, непреодолимый порыв души, созданной по образу Божию.

ПРИМЕЧАНИЯ КО ВТОРОЙ ГЛАВЕ

¹ Достоевский не щадит и приверженцев Бога, высмеивая их политический конформизм. «Бесы»: фон Лембке бросает своей жене, что «не позволит отвергать Бога», что он разгонит ее беспардонный салон без веры, что градоначальник даже обязан верить в Бога, а «стало быть и жена его».

² Стоит сообщить в связи с этим о двух статьях, весьма углубленных в психологию, которые Stanislas de Lestapis посвятил «Probleme de l'atheisme vu par Dostoïevski».

³ Ср. Идиот: «И наши не просто становятся атеистами, а непременно уверуют в атеизм, как бы в новую веру, никак и не замечая, что уверовали в нуль. Такова наша жажда!».

⁴ Шарль Андлер не без основания считает анархический аморализм таких персонажей, как князь Валковский из «Униженных и оскорбленных», достаточно далеким от нищезанятия: «Когда цинизм этих привилегированных нагло исповедуется как символ веры, они становятся скорее уж штирнерианцами». Так что такие литературные герои останутся за рамками нашего поля зрения. Между тем, добавляет Андлер, в Раскольникове «мы приближаемся к самой опасной зоне нищезанского аморализма» («Nietzsche et Dostoïevski», с. 6). Там же отмечается, что Раскольников как будто колеблется между верой и отрицанием соответственно тому, более или менее он одержим своей идеей.

⁵ «Преступление и наказание».

⁶ Там же.

⁷ Там же: «И не деньги, главное, нужны мне были... когда я убил; не столько деньги нужны были, как другое... Мне другое надо было узнать тогда и поскорее узнать: вошь ли я, как все, или человек? Смогу ли я переступить или не смогу? Осмелюсь ли нагнуться и взять или нет? Тварь ли я дрожащая или право имею... Когда я тогда к старухе ходил, я только попробовать сходил... Разве я старушонку убил? Я себя убил, а не старушонку!».

⁸ Charles Andler, с. 8.

⁹ «Преступление и наказание»: «Тут была тоже одна собственная теория... Он, кажется, вообразил себе, что и он гениальный человек, то есть был в том некоторое время уверен. Он очень страдал и еще теперь страдает от мысли, что теория-то сочинить он умел, а перешагнуть-то, не задумываясь, и не в состоянии, стало быть, человек не гениальный».

¹⁰ См. Лев Шестов «Философия трагедии». Прочитывая слова: «Он не раскаивался в совершении преступления», Шестов добавляет, что это «вывод ужасной истории с Раскольниковым». Что тут ввело Шестова в заблуждение, так это мысль, что Достоевский — уже нищезанец, пусть он и не осмеливается показать это без оговорок, которые не более, чем его внутреннее дело.

" «Преступление и наказание». Charles Ledre превосходно улавливает глубокий замысел в своей цитировавшей выше статье: *La Vie intellectuelle*, t. 41, с. 146: «Весь спор, настоящий спор... шел к тому, чтобы перевести (Раскольникова) из плоской идеологии «сверхчеловеческого», в которую он напрасно угодил, в которой, как ему думалось, суждено ему застрять навеки, где он только сумел понять, что не стоит туда стремиться, — в план чисто человеческий, в нравственную и общезначимую плоскость, где властвует вечное слово: не убий»*/

¹² См. «Бесы». Эта «опустошенность», «жуткий холод» Ставрогина комментировался Романо Гвардини, распознавшим в героях «Бесов» «воплощение самых мрачных страниц Кьеркегора из книги «Переживание тревоги». «Постепенно нарастающая тревога, — говорит он, — все сильнее проявляющееся ее шлифование, небытие и демонизм возникают здесь наиболее ярко». «Ставрогин, — говорит Гвардини, — не вовлечен, он не связан. Он предоставлен участи, уготованной ему подобным, но над ним, похоже, никакой рок не властен. И, конечно, он ужасно мучается этим положением вещей, но не может ничего предпринять, чтобы исправить этот порядок. Люди ломались, соприкасаясь с ним, но демоническая сила побуждала его пробивать свою идею вопреки всему. И это все не эксперимента ради, не для того, чтобы поглядеть, например, как бьется этот человек или человек вообще; мотив тут не интеллектуальный, да, впрочем, и в Ставрогине не наблюдается особого любопытства в собственном смысле слова. То, что им движет — это достоверный инстинкт (*Trieb***): *удовольствие* понемногу забирать жизнь в свои руки, господствовать, мучать, разрушать. Он понимает, что совершает несправедливость, но это ничуть его не останавливает. Только вот сам этот инстинкт холоден, из-за чего и возникает впечатление какого-то чистого любопытства».

¹³ «Братья Карамазовы».

¹⁴ «Это не нервная горячка, — пишет Edouard Thurneysen в книге: «Dostoievski ou les confins de Гюггте»(с. 160), — это демоны, разрушающие Ивана, и Достоевский оставляет Дьявола в покое, позволяя ему насмеяться над снадобьями, которыми пытаются лечить недужного. Только тихий подросток, мудрый Алеша понял болезнь Ивана: «Муки горделивой решимости, глубокой совести! Бог, в которого Иван не верует, и Его Правда побеждают сердце, не желавшее уступить...». Еще одна аналогия неизбежна. Ср. Альбер Камю «Миф о Сизифе»: «Подобно Ницше, самому знаменитому из убийц Бога, он (Иван) кончает безумием».

¹⁵ Jacques Madaule «Le Christianisme de Dostoievski», с. 175. «Можно спросить, — добавляет Мадоль, — до какой степени в какие-то дни Достоевский бывал вынужден соглашаться с правотой Кириллова». Ср. *Troyat*, цит. соч., с. 491-492.

¹⁶ «Бесы»

¹⁷ «Бесы»

¹⁸ См. «Преступление и наказание». Павел Евдокимов (цит. соч., с. 150) выставляет напоказ и глубоко анализирует духовные притязания, движущие Кирилловы: «Начальная свобода предшествует определению и в этом смысле лишена основания, глубины, *ungrund****, это свобода от, но еще не свобода для. Она быстро вырождается в бунт, в анархию духа, в произвольную оценку ценностей. Кириллов

* Исх. 20:13.

** порыв, движущая сила (нем.)

*** бездна [нем.]

обожеествляется в произвольном возвышении на уровень некоего божественного атрибута — в первичной свободе он находит объект свободы второй, видя в ней до какой-то степени свободу как таковую, то, с чем можно отождествить свое я, и что дало бы ему доступ к человекубогу».

" В том, что касается повседневности, он скромнее. Не напоминают ли эти качества инженера Кириллова те же черты, которые запоминали у профессора Ницше в гостиницах, где он снимал номера?

²⁰ Евдокимов, цит. соч., с. 73.

²¹ «Дневник писателя»

²² Кириллов являет собой, по замечанию Романо Гвардини, «формальный комментарий, персонализацию философии, или лучше сказать, спасительной вести Заратустры... И тут и там самоизбавление от тревоги и злопамятства через волю, единственным в своем роде образом приложенную до конца и по сю сторону; это борьба против сокровенной воли к страданию, сознающая возможности человека и способности к обновлению, в нем заключенные; это определение такого существа, как чего-то телесно и онтологически преобразующегося, с тем чтобы человек обрел и отнес на свой счет прерогативы Бога; это мысль, что такой переход должен сопровождаться ужасом и разрухой и вести к существованию, свобода и радость которого показались бы нашим сегодняшним душам чем-то пугающим.; и все это, исходя из глубокой внутренней убежденности (в каком-то смысле мистической и чудесной, но всецело и абсолютно реальной и от мира сего), что все придет в свое время к цели. И в обоих случаях речь не идет о состояниях души и чувствованиях, которые могли бы быть названы случайными и неуправляемыми, но, скорее, о совершенно четкой позиции, которая выводится из лишнего двусмысленности подхода и может быть выражена в весьма определенной концептуальной конструкции».

²³ «Братья Карамазовы»

²⁴ См. выше, часть 1 настоящего труда, гл. 1.

²⁵ «Братья Карамазовы»

²⁶ Анна Григорьевна Достоевская «Достоевский».

²⁷ *Troyat*, op. cit., с. 458^59.

²⁸ Бердяев «Истоки и смысл русского коммунизма». Kaminski «Bakounine», с. 250-268. Вот, например, один из «ключей», о которых там речь: Достоевский не упустил случая высмеять Тургенева, которого он недолюбливал, создав по подобию последнего образ светского поэта Кармазинова.

²⁹ Ср.: *Gide*, цит. соч., с. 277: «По-моему, "Бесы" — книга из ряда вон выходящая, и я считаю ее самой сильной и самой восхитительной книгой великого писателя».

³⁰ Бердяев «Истоки и смысл русского коммунизма».

³¹ Ср. Бердяев «Мировоззрение Достоевского».

³² «Бесы», не стоит забывать, поначалу были задуманы как антилиберальный памфлет.

³³ «Бесы»

³⁴ «Братья Карамазовы»

³⁵ «Бесы»

³⁶ Там же.

³⁷ Достоевский, может быть, вспоминал тут о том, что Белинский называл свою любовь к человечеству «любовью по Марату». Тот же Белинский, бывало, говаривал: «Будь я царем, я был бы тираном!».

³⁸ Евдокимов, цит. соч., с. 355. Ср. критику Пруденом якобинской и коммунистической систем.

³⁹ см. «Дневник писателя».

⁴⁰ «Братья Карамазовы»

⁴¹ Цит. соч., там же: «Они кротко угасают в имени Твоем и только по ту сторону узнают, что это смерть».

⁴² Павел Евдокимов замечает, что *Легенда о Великом Инквизиторе* и *Легенда об Антихристе* Вл. Соловьева (см. *Три разговора*) родились в одном и том же духовном климате. Ср. Ницше о «Будущей касте господ»: «Эти хозяева земли должны будут заменить Бога и занять Его место и добиться глубокого и безоговорочного доверия тех, кем они будут править. Прежде всего своей новой святостью, заслугами и отказом от счастья и удобств. Они дадут самым смиренным упование на счастье, но сами не будут на него надеяться. Они избавят от ушербных через учение о "быстрой смерти"; они предложат религии и системы, приспособленные к иерархии» («Так говорил Заратустра»).

⁴³ Евдокимов, цит. соч., с. 285. Инквизитор и его товарищи, как сказал Гвардини, «считают, что к людям следует относиться как к массе и что счастье, которое таким людям доступно, годится для весьма посредственных».

⁴⁴ «Братья Карамазовы». В романе «Бесы» (т. 7, с. 196), Петр Степанович то же говорит Ставрогину: «В шигалевщине не будет желаний. Желание и страдание для нас, а для рабов шигалевщина...»

⁴⁵ «Дневник писателя». Ср. Шатов — Ставрогину, «Бесы»: «По-вашему, Рим проповедует такого Христа, который поддался на три сатанинские искушения».

⁴⁶ «Дневник писателя». Если точнее, то Достоевский имеет в виду «французский социализм», потому что именно во Франции родился социализм, и, к тому же именно Франция некогда прежде всего представляла католическую идею. Среди талантов, которыми он был одарен, не было ни исторических способностей, ни дара беспристрастного наблюдателя.

⁴⁷ Опост Конт, 25 Данте 63 (11 августа 1851 г.): Письма к С. де Блинье, с. 35-36.

⁴⁸ Ср. что пишет *Bernanos*: «... Диктаторы уже больше не показывают своему народу кнут, зажатый в кулаке, они говорят ему: мы совсем не хотим отнимать у тебя хоть самую малость того, что и в самом деле тебе на пользу, ничего нам от тебя не нужно, кроме твоей души. Не противься нам, ведь ты же соглашаешься с прочими житейскими неизбежностями; не спорь с нами о правах, предоставь нам решать, что такое хорошо и что такое плохо, зачем тебе такие хлопоты. Отдай нам душу свою раз и навсегда, и ты очень скоро заметишь, что если она чего и стоила, так только того, чтобы пожертвовать ею ради истинной любви, а та была бы тебе не по силам, так что, это не более чем обременительная и разорительная роскошь. Лишив тебя души и, таким образом, освободив тебя от забот об управлении, мы распорядимся тобой как неким капиталом, мы сделаем из тебя такой действенный материал, что никакое сопротивление не будет возможным. Люди, без сознания и совести, скапливающиеся в колонии наподобие термитов, с легкостью соглашаются жить чужим умом. Человеческое животное, предприимчивое и догадливое, тщательно выращиваемое в соответствии с наилучшими селекционными методиками, разом проглотит убогую мечту, что волновала когда-то нравственного человека, достаточно глупого, чтобы расплачиваться за бесчисленные поиски тщетной славы, и отличающегося от прочих животных какими-то иными качествами, кроме большей хитрости и более изощренной жестокости. Все богатства земные заранее обещаются тем, кто прежде прочих встанет на новый путь, их получают те, которые первыми отдадут свои души...»

⁴⁹ «Братья Карамазовы»

⁵⁰ «Подросток»

⁵¹ Там же.

⁵² «Преступление и наказание»

⁵³ «Подросток»

⁵⁴ Как на то намекает Лев Шестов, *Откровения смерти*.

⁵⁵ Ср. Павел Евдокимов, прим.

⁵⁶ А.Г. Достоевская. С 1873 года молодой философ связан с романистом узлами дружбы. Ср. письмо к Страхову, 28 мая (9 июня) 1870 г.: «Шваховат я в философии, (но не в любви к ней); в любви к ней я силен».

⁵⁷ «Записки из подполья»

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ См. «Записки из подполья». Ср. Опост Конт «Соображения о духовной власти» (*Opuscules de philosophie sociale*, 1883), где отвергается «легкомыслие тех метафизических теорий, что изображают человека таким счетчиком».

⁶⁰ «Записки из подполья»

⁶¹ См. Лев Шестов «Откровения смерти».

⁶² Ср. Евдокимов, цит. соч.

⁶³ Сообщают также и об иной тенденции, что, впрочем, не более, чем одна из сторон той, на которую мы указали: это русская склонность «видеть в абсолютном отрицании всего относительного, не признавая никаких промежуточных слоев в человеческом существовании»; «опасная склонность», но провоцируемая «тоской по крайностям и абсолютности»; «незаинтересованность рациональным»: Евдокимов цит. соч. Ср. S. Persky «Dosto'ievski»: «В "Записках из подполья" аксиоматически выражена ведущая мысль Достоевского: идея души по необходимости иррациональной, которую не в силах заполнить никакое знание, никакая культура». Человек любит строить, говорит человек из подполья, это верно; но почему он любит еще и разрушать?

⁶⁴ В письмах к жене, от 2 и 11 августа 1876 г., упоминая о Елисееве, с которым он столкнулся в Эмсе и который неприятно поразил писателя своим нигилистическим духом и уверенностью в правоте атеизма, Достоевский писал: «Дряннейшие казенные либералишки и расстроили даже мне нервы... Семинаристы у нас многому навредили...». Петербург для него «город семинаристов и писаек». — Записные книжки к «Преступлению и наказанию»; ср. «Семинарии в России».

⁶⁵ Л. А. Зандлер «Достоевский, проблема добра».

⁶⁶ «Братья Карамазовы»

⁶⁷ Павел Евдокимов

⁶⁸ Из бесед и поучений старца Зосимы: «Братья Карамазовы», т. 9, с. 360. Ср. Климент Александрийский «*Строматы*». Сам Иван признает, что без веры в бессмертие у человека не останется «сил продолжать жить в этом мире».

⁶⁹ «Бесы»

⁷⁰ «Бесы»

⁷¹ «Подросток». Ср. Ориген «Против Цельса».

⁷² «Бесы»

⁷³ «Братья Карамазовы»

⁷⁴ «Идиот»

⁷⁵ Там же.

Глава третья

ПЕРЕЖИВАНИЕ ВЕЧНОСТИ

Провал атеизма в различных его обликах оборачивается распадом человеческой сущности и разложением бытия, порождает порабощение и раболепие, увенчивает самоубийством, коллективным или индивидуальным, телесным или душевным, — таков итог, весьма отрицательный. Непокосимость религиозного чувства, непреодолимого никакой диалектикой: не слишком ли высока цена за подтверждение этого факта? И потом, ведь и на самом деле на свете есть ли такие люди, которые никак не сознают и не предощущают то «вечное начало в человеке» (как сказал бы Макс Шелер), на которое опирался Достоевский? Вот, например, «духи земные», образцовый представитель которых Иван. По правде сказать, даже для таких не всегда недоступна красота веры в Бога. Иван делает Алеше уступку: «И не то странно, не то было бы дивно, что Бог в самом деле существует, но то дивно, что такая мысль — мысль о необходимости Бога — могла залезть в голову такому дикому и злему животному, как человек, до того она свята, до того она трогательна, до того она премудра и до того она делает честь человеку». Да, но уж не тому человеку, думает он, который изобрел Бога. Что же до самого Ивана, то, хотя бы тогда, когда он просто в силу верности «сущности своего существа» не испытывает большой потребности в отрицании Бога, он «отказывается от всяких гипотез». Сотворена ли земля Богом или же нет, она все равно соответствует геометрии Евклида. Равно и дух, что создан, дабы постигать земное. «Где нам решать о том, что не от мира сего. Да и тебе советую об этом никогда не думать, друг Алеша, а пуще всего насчет Бога: есть ли Он или нет? Все это вопросы, совершенно не свойственные уму, созданному с понятием лишь о трех измерениях».

Знакомство с критицизмом или позитивизмом того времени совсем не обязательно Ивану: он и так ограничил себя земным кругозором. Уж никак не из-за образования, не по интеллектуальному своему поведению, просто натура у него такая. Никогда не понять ему предположения, пусть и высказанного «такими знаменитыми геометрами и философами», что две параллельные прямые, подчиняясь законам Евклида, никогда не смогут пересечься на земле, но могли бы сопри-

коснуться друг с другом где-то в бесконечности. «У меня, — делает он вывод, — ум эвклидовский»¹. Души, принадлежащие к этой духовной семье, зеркально отражают братство «духов подполья». Никогда, кажется, не согласятся они, что «законы разума ограничены и случайны»². Божественных тайн для них как бы и нет.

Достоевский, однако, не считает их совсем уж безнадежными. Поскольку они не замечают в утверждении веры ничего, кроме словес, он обращается к ним от имени некоего особого чувственного опыта, от имени реально пережитого. Земному опыту противопоставляется опыт вечности. Он им расскажет — как сможет — о том, что видел. Как знать, не усомнится ли Иван, хоть когда-то, в своем здравом «евклидовом уме», не станет ли ему изредка казаться, что это на самом деле недуг³. Вдруг он поддастся той ясности, которой лучится Алеша и которая была поставлена тому в вину, когда Иван произнес вдруг ставшие как-то совсем по-иному весомыми слова, прозвучавшие тогда снисходительно: «Братец, не хочу я извращать или колебать веру твою, скорее уж, желал бы я исцелиться от прикосновения твоего»⁴.

СОМНИТЕЛЬНЫЙ ОПЫТ

Так что же это за опыт, за переживания такие, которые могут внести в вопрос о Боге некое положительное начало? С первого же взгляда они внушают сильное беспокойство. Что это за вера, которая может питаться таким опытом? К какому же Богу приведет такая вера? Если так читать Достоевского, поводов для тревоги хватает.

Достоевский, как известно, был эпилептиком⁵. Когда он издевается из подполья над здоровыми людьми с крепкими нервами (для которых стена это стена, так что можно повернуть назад, удовлетворившись этой очевидностью), нет сомнения, что тут намек на болезнь самого автора, на себя. Именно своей болезнью он обязан не только неприятием тюрьмы, в которую иные с такой покорностью позволили себя загнать, но и тем, что он чудом ее избежал. Наверное, в этих припадках ему было дано «вскарабкаться до самого верха стены и окинуть взором запретный простор. Он свалится, ослепленный, ничего не видя, с сердцем, ужаленным этим чудесным видением. Но он видел, видел!.. Он из тех, кто видел!»⁶. Когда речь идет об основаниях его самых сокровенных мыслей и того, что позволит ему заявить о своем мистицизме, нельзя делать вид, что ничего не известно или что не стоит придавать значения такой жалкой, такой унижительной физиологической реальности: припадку эпилепсии. В каком-то смысле именно это и следует видеть. Чтобы не обманываться на этот счет, слушаем-ка для начала, что он рассказывал некоторым из своих друзей:

«В какие-то из этих мгновений я переживаю такое чувство счастья, ничего подобного которому я никогда не испытываю в своем нормальном состоянии и о котором я не в силах дать хоть какое-то представление. Эта такая полнота гармонии во мне и в целом мире, и чувство это такое сладостное, такое сильное, что, даю вам слово, за несколько секунд такого блаженства я готов был бы отдать десять лет своей жизни, может, и всю жизнь... Но припадок заканчивался, ощущения мои становились крайне болезненными, я не могу описать их иначе, чем так, как будто что-то очень тягостное завладевало мной, моей впечатлительностью... Мне кажется тогда, что словно нечто бесконечно грубое и тяжелое наваливается на меня, мне кажется, что я совершил какую-то страшную ошибку, какое-то ужасное преступление.

Великая святость, чудовищное преступление, потусторонняя радость, посясторонняя боль, все эти чувства вдруг сливаются, скапливаясь в ослепительной как молния точке, и жуткий стон эпилептика дает ему веру, что это не он кричит, но какое-то другое существо в нем, и что это — не человек»⁷.

Как не узнать здесь образца для переживаний какого-нибудь Кириллова или там Мышкина? Да и незачем даже настаивать на этом утверждении, раз Достоевский в каждом из двух упомянутых случаев добавил к описанию переживаний их подробное истолкование.

Вспомним, что Кириллов, убежденный в том, что ему следует убить себя, чтобы избавиться от страха смерти, верил, что в то самое мгновение он станет богом. А когда собеседник обращает его внимание на то, что у него, наверное, не будет на то времени, — обожествление совпадает со смертью — с какой спокойной гордостью и чуть ли не презрительно принимает Кириллов это ироническое замечание. По тому, как он ведет себя, чувствуется, каким будет его ответ. Он дает своим поведением понять, что у него есть тайна, которую он пока почитает за благо не раскрывать. Позже, перед Ставрогиным, настойчиво расспрашивающим его, он объясняется, не оставляя никаких недомолвок. Какая жалость, что приходится сжато пересказывать этот плотный, стремительный, задышающийся разговор, с его фанатической, но в то же время совершенно естественным ходом, о жизни, насыщенной и богатой оттенками, расцвеченной столькими красотоми⁸. Ставрогин застаёт инженера, играющим с совсем еще маленькой девочкой. Кириллов подтверждает: да, он любит детей, любит жизнь. Как же тогда случилось, что такая греза воспалилась в его мозгу?

«— Жизнь особо, а то особо. Жизнь есть, а смерти нет совсем.

— Вы стали веровать в будущую и вечную жизнь?

— Нет, не в будущую вечную, а в здешнюю вечную. Есть мину-

ты, вы доходите до минут и время вдруг останавливается и будет вечно.

— Вы надеетесь дойти до такой минуты?

— Да. Не объявлял ли Ангел Апокалипсиса, что придет день и времени больше не будет? Там эта мысль выражена весьма обоснованно. Когда человечество достигнет счастья, во времени больше не будет нужды. Его не надо будет куда-то запихивать, как вещь, которую некуда девать: «время — не объект, но концепция. Оно исчезает от понимания». Кириллов предчувствует пришествие такого грядущего дня, ибо сам он уже познал счастье: оно светится в его сияющем взгляде, а Ставрогину, который удивляется, он вдруг задает вопрос:

«— Видали вы лист, с дерева лист?»

— Видал.

— Я видел недавно желтый, немного зеленого, с краев подгнил. Ветром носило. Когда мне было десять лет, я зимой закрывал глаза нарочно и представлял лист — зеленый, яркий с жилками, и солнце блестит. Я открывал глаза и не верил, потому что очень хорошо, и опять их закрывал.

— Это что же, аллегория?

— Н-нет, зачем? Я не аллегорию, я просто лист, один лист. Лист хорош, всё хорошо?

— Всё?

— Всё. Человек несчастлив потому, что не знает, что он счастлив; только потому. Это всё, всё! Кто узнает, тотчас станет счастлив, сию минуту. Эта свекровь умрет, а девочка останется — все хорошо. Я вдруг открыл.

— А кто с голоду умрет, а кто обидит и обесчестит девочку — это хорошо?

— Хорошо... Если бы они знали, что им хорошо, то им было бы хорошо. Но пока они не знают, что им хорошо, то им будет нехорошо. Вот вся мысль, вся, больше никакой.

— Когда же вы узнали, что вы так счастливы?

— На прошлой неделе во вторник, нет, в среду, потому что уже была среда, ночью.

— По какому же поводу?

— Не помню, так; ходил по комнате... все равно. Я часы остановил, было тридцать семь минут третьего.

— В эмблему того, что время должно остановиться?»

Кириллов оставляет вопрос без ответа. Он возвращается к своей идее. Не будучи счастливы, люди не хороши, и это потому, что они не знают, что они добры. Надо им это сообщить, и тогда они сразу же стали бы хорошими и добрыми. Так что тот, кто придет известить их о конце света, тот приведет их к этому концу. Это будет богочеловек. Он,

Кириллов, избран для этого, такое у него предназначение, ибо он уже знает, что он счастлив и что он добр.

Ставрогин хотел посмеяться. «Насмешки светского человека» не действовали на этого нового уверовавшего. Ибо его вера не только порождает неустрашимую логику. Она еще и опирается на непосредственный, неоспоримый опыт, на испытанное и пережитое. То, что он хотел передать своими речами о листочке на дереве, это самое «все хорошо», это «да» всему. Этот целостный ответ жизни, способный остановить время, станет понятнее, когда он расскажет, как дошел до этого, как постепенно его вера набирала силу. И мы поймем еще раз, что это сам Достоевский высказывается его голосом, обращаясь к нам:

«Есть секунды, их всего зараз приходит пять или шесть, и вы вдруг чувствуете присутствие вечной гармонии, совершенно достигнутой. Это не земное; я не про то, что оно небесное, а про то, что человеку в земном виде не может перенести. Надо перемениться физически или умереть. Это чувство ясное и неоспоримое. Как будто вдруг ощущаете всю природу, и вдруг говорите: да, это правда. Бог, когда мир создавал, то в конце каждого дня создания говорил: "Да, это правда, это хорошо". Это... это не умиление, а только так, радость. Вы не прощаете ничего, потому прощать уже нечего. Вы не то что любите, о — тут выше любви! Всего страшнее, что так ужасно ясно и такая радость. Если более пяти секунд — то душа не выдержит и должна исчезнуть»⁹.

Шатов, к которому обращены эти признания, ни на минуту не обманывается: Кириллов поражен эпилепсией. Эти счастливые состояния — знамения, предвещающие грядущее ужасное зло, когда они уже не станут сопровождать его. Они вновь обнаружатся у князя Мышкина, припадки которого Достоевский анализирует с такой точностью, в которой врач-клиницист соединяется с терпеливым пациентом.

Когда удар застает Мышкина в бодрствующем состоянии, он какое-то время испытывает тревогу, страдает от чувства отупления, что-то его давит. Потом внезапно мозг и все жизненные силы охватывает какой-то чудесный порыв. Ощущение жизни и сознание как бы возрастают в нем десятикратно; дух просвещается, и ум как бы пронизывается напряженной ясностью, все тревоги уходят, и спокойствие сразу же преображается в какую-то владычествующую над всем безмятежность, а разум возвышается «до постижения конечных причин»: это и есть то переживание «вечной гармонии», о которой говорил Кириллов. Однако все эти лучезарные мгновения, сколь бы скоротечны они ни были, не более чем преддверие куда более краткого момента, той решительной секунды, за которой сразу же следует сам приступ. Секунда эта положительно выше всех его сил... Когда, выздоровев, он станет перебирать в памяти подробности предзнаменований, которые предшествовали ударам, он будет об этом говорить себе так: «Эти вспыш-

ки ясности, когда в сверхчувствительном сознании внезапно возникают образы какой-то высшей жизни, не что иное, как болезненные явления, обратные нормальному состоянию; более чем далекие от всего, что связывает с какой-то высшей жизнью, они, наоборот, приносят в своих проявлениях то, что в существе неизменнее всего».

Таков глас мудрости, услышанный Мышкиным куда лучше, чем всеми прочими. Но над прочими у него еще и то преимущество, что ему доступно еще и познание изнутри:

«И, однако же, он все-таки дошел наконец до чрезвычайно парадоксального вывода: "Что же в том, что это болезнь? — решил он наконец. — Какое до того дело, что это напряжение ненормальное, если самый результат, если минута ощущения, припоминаемая и рассматриваемая уже в здоровом состоянии, оказывается в высшей степени гармонией, красотой, дает неслыханное и негаданное дотоле чувство полноты, меры, примирения восторженного молитвенного слияния с самым высшим синтезом жизни?". Эти туманные выражения казались ему самому очень понятными, хотя еще слишком слабыми. В том же, что это действительно "красота и молитва", что это действительно "высший синтез жизни", в этом он сомневаться не мог, да и *сомнений не мог допустить*. Ведь не *видения же какие-нибудь снились* ему в этот момент, как от хашиша, опиума или вина, унижающие рассудок и искажающие душу, ненормальные и несуществующие? Об этом он здраво мог судить по окончании болезненного состояния. Мгновения эти были именно одним только необыкновенным усилием самосознания, — если бы надо было выразить это состояние одним словом, — самосознания и в то же время самоощущения в высшей степени непосредственного. Если в ту секунду, то есть в самый последний сознательный момент перед припадком, ему случилось ясно и сознательно сказать себе: "Да, за этот момент можно отдать всю жизнь!" — то, конечно, этот момент сам по себе и стоил всей жизни»¹⁰.

Наверное, Мышкин переживал не то и относился к своему опыту не так, как какой-нибудь серьезный фанатик, вроде Кириллова. Нет у Мышкина ни «сверкающих глаз», ни неподвижности взгляда, ни того «сурового и неуступчивого» выражения, которыми отличается в какие-то мгновения его соперник. Как можно увидеть, Мышкин разбирается в своем случае с предельной отчужденностью от него, стремясь к беспристрастности. Как бы то ни было, «прострация, душевная незрячесть и идиотия», которые роковым образом сопутствуют его экстазам, не остаются забытыми. И еще, он остерегается ввязываться в споры о том, что высоко. Он допускает, что его суждения, должно быть, ущербны. Тем не менее «он нисколько не беспокоится насчет реальности ощущаемого. Ведь факт налицо: бывают мгновения, когда он мог бы сказать, что счастье, которое приносит ему это мгновение, стоит всей жизни». И, как и Кириллову, такое мгновение открывает ему разум-

ный, понятный смысл слов Апокалипсиса: «Тогда времени больше не будет»¹¹.*

Тревожит это подобие между опытом вот такого Мышкина и переживаниями какого-нибудь Кириллова! Беспокоит такое сходство образцового безбожника с образцовым верующим! Того, кто почитает своей миссией убийство Бога, и того, кто провозглашает непобедимость веры!¹² Как же это: из одного источника питаются два противоположных друг другу учения? Но, если быть точнее, и это нас беспокоит еще сильнее, очень скоро начинает казаться, что и эта безмятежная вера и это неистовое неверие каким-то странным образом уподобляются друг другу. Душевное состояние Мышкина кажется даже, может быть, не столь заряженным тем «*tremendum*» и тем «*sacrum*»**, которыми объявляется присутствие божественного; впрочем, он, может быть, зато более отягощен чувственным началом. Как бы то ни было, и тот и другой возвышаются тогда до чувства, превосходящего своей возвышенностью всякое нормальное чувство любви или признательности, чтобы познать нечто, никак не меньшее, чем какое-то высшее умиротворение; и тот и другой испытывают слияние всего существа со вселенской жизнью, по ту сторону какового уже нечего больше искать; и тот и другой как бы выпадали из времени. А если уж эти двое так близки друг другу, то не потому ли, что в обоих воспроизводится один и тот же прототип: Федор Михайлович Достоевский?

Допустим, что Кириллов неверно истолковывает свое экстатическое состояние из-за навязчивой идеи, которой он одержим. Но князь Мышкин? Не назначил ли его автор глашатаем религиозного чувства? Значит, достаточно присмотреться к нему, чтобы познать тот идеал, который предлагается нам Достоевским, призывающем увидеть в князе «заведомо христианское состояние»¹³. «Князь Мышкин, — писал, например, г-н Серж Перски, — символизирует христианскую мудрость совершенно непринужденно в ее чистой сущности»¹⁴. Подобная интерпретация составляет содержание сочинения Андре Жида, который опирается и на пассажи «Идиота», и на фрагменты «Бесов», что цитировались нами. Согласно Жиду, Достоевский «дает понять, что любви противостоит не столько ненависть, сколько всякая мыслительная жвачка, пережевываемая мозгом. Разум для него как раз и есть то, что индивидуализирует, что противопоставляет царству Божию, вечной жизни, той вневременной красоте, которая достигается не иначе, как посредством отказа от индивидуального ради погружения в переживание некоей неотчетливой солидарности». Он, таким образом, добивается «воспрещения мысли», дабы, воодушевившись, напротив, чувством, придти в итоге к своего рода квиетизму, благодаря чему и

* «...времени уже не будет...» — Откр. 10:6.

** страх, трепет, благоговение (*лат.*) и священное (*лат.*)

можно будет решительно и бесповоротно сказать, что «всё есть благо». Итак, то радостное состояние, которое мы находим у Достоевского, разве это не то же самое, что предлагается нам Евангелием; разве не в таком состоянии сможем войти мы в то, что Христос называет новым рождением; такое блаженство, что достигается не иначе, как отказом от всего, что в нас индивидуального, отдельно от других? Ибо лишь пристрастие к самим себе удерживает нас от погружения в Вечность, от вхождения в царствие Божие и соучастия в смутном переживании вселенской жизни.

Нас, стало быть, убеждают не столько пробиваться по ту сторону добра и зла, сколько возвращаться по эту; нам, значит, надлежало бы вновь обрести невинность и исконную неразборчивость, чтобы вернуться в первобытный рай, откуда нас выжил злополучный взлет разума. Короче, последнее слово Достоевского заключается в «евангельской уценке разума»¹⁵.

Толкование, очень даже понятное, слишком по Жиду. Евангелие тут ни при чем. Ну, а Достоевский? С ним не так все просто. Говаривал же Вогюз: «Очень уж часто Федор Михайлович заставляет меня вспоминать о Жан-Жаке* «¹⁶. В самом деле, не обнаруживается ли, что всякий раз, когда Достоевский хочет сообщить нечто, представляющееся ему ценным, он всегда подбирает для этого детей, простых женщин, невежд, необразованных, тех, в ком первобытная непосредственность не разрушена познаниями? Коль уж так, то сходство можно находить не только и не столько с Руссо, но еще и со святым Августином. Не великий ли учитель христиан сказал, являя в свою очередь собою верный отзвук Иисуса: «Sargunt inodoti et rapiunt caelum**»¹⁷? Но вот еще что можно найти в персонаже «Идиота» и у Достоевского (см. блестящий анализ Анри Труайя):

«Весь роман сводится к следующему: вторжение первичного разума в удел разума вторичного. Этот главный, первичный разум — разум подполья, разум чувства — вносит смуту в среду, в которую его поместят. В той атмосфере замкнутости, в которой возникает Мышкин, само появление его действует как глоток свежего воздуха. Поначалу его приход приветствуется раскатами смеха. Он диковинен, он "помешанный", он идиот, даже его мать прежде обращалась с ним как с идиотом. Но постепенно этот идиот, этот свихнувшийся ставит под сомнение самые укоренившиеся принципы. Этот нищий духом заставляет задуматься мудрецов. Этот чужак становится необходимым. Этот немощный укрощает сильных. И это невольная победа. Он уверен, что его окружает щедрый и великодушный мир и что он любим всем светом... Люди становятся добрыми, потому что они для него таковы, по-

* Руссо — изобретатель представления о «благородном дикаре».

** восстают неученые и восхищают небо (*лат.*)

тому что он видит их такими. Он в центре силового поля. В глазах любого он — доказательство иного бытия, подтверждение того, что может существовать и иной мир...»¹⁸

Только у чуда этого есть и обратная сторона: за все приходится расплачиваться. После актива, надо подвести и пассив:

«...Мышкину, святому, не ведома деятельность, он ничего не знает, кроме любви. Он пытается действовать, но лишь запутывается. Он не только не приходит на помощь, но портит даже те обстоятельства, которые складывались самым счастливым образом. Шествие этого "абсолютного хорошего человека" по страницам книги оплачивается убийством и тремя или четырьмя семейными драмами. Что же до самого "совершенно доброго человека", то он сходит с ума. Он так и не смог приспособиться к условиям человеческого существования. Он так и не познал, что такое стать человеком...»¹⁹

Жалкая тень, унылый призрак, — так оценивает князя Шестов²⁰, сурово, но не без оснований. И эта тень падает на саму доброту его, так что мы, становясь подозрительными, начинаем доискиваться истоков. Не виной ли тому более всего неудачная наследственность князя-эпилептика? Розовощекие здоровяки, как и рассудительные умники, редко отличаются альтруизмом. Между таким сужением сознания, когда даже восприятие зла становится невозможным, и неврозной ущербностью Мышкина есть ведь какая-то таинственная связь. Человек, в котором уже нет эгоистической воли, поражен своего рода односторонним параличом²¹. Мнение, пожалуй, чересчур ницшеанское, чего и следовало ожидать от пера Шарля Андлера, но осмелимся ли мы не считаться с ним? Шестов вообще приходит к выводу, что нельзя видеть в этом несчастном носителя идей Достоевского; что в этом убогом разоблачаются самые интимные чувствования автора — его неспособность даровать жизнь созданиям такого рода: Достоевскому не давалось постижение и успешное изображение персонажей, которые не были бы носителями мятежного и любящего опасности духа, под силу ему только искатели приключений. Как только Достоевский пытается написать мирного человека... он сразу же проваливается и утопает в разочаровывающих банальностях²². Но если Мышкин и на самом деле продукт воображения, то уж никак не потому, что его образ отличается тривиальностью²³; все-таки насколько же невнимательным надо быть к художественному аспекту «Идиота», чтобы не заметить той загадки, которая вложена в этот незаурядный образ²⁴. Андре Жид тут кажется более проницательным. Только вот, если мы вместе с ним должны будем, оставаясь вовне всяких символических интерпретаций²⁵, видеть в князе подлинного глашатая Достоевского, наше беспокойство возродится.

Прежде чем решиться на это, рассмотрим перечень беспокоящих нас предметов. Чувственный опыт, на котором, как представляется

ся, все построено, вовсе не единственный повод для тревоги: то, как выражается вера, пугает не меньше. Что это за божественность, торжествующая над всеми потугами отрицателей? У Мышкина, например, она остается весьма неопределенной, но стоит ли спорить о том, что «высочайший синтез жизни», переживаемый князем в экстазе, завязывается на уровне жизни чувств, подобно самому развенчанному экстазу? А гимн «Богу радости», воспетый Митей в тюрьме и опускающийся в «глубины земные» — разве это, скорее, не просто прославление жизни? «Нет, жизнь полна, жизнь есть и под землею! — начал он опять. — Ты не поверишь, Алексей, как я теперь жить хочу, какая жажда существовать и сознавать именно в этих облезлых стенах во мне зародилась!.. И, кажется, столько во мне этой силы теперь, что я все поборю, все страдания, только чтобы сказать и говорить себе поминутно: я есмь! В тысяче мук — я есмь, в пытке корчусь — но есмь! В столпе сижу, но и я существую, солнце вижу, а не вижу солнца, то знаю, что оно есть. А знать, что есть солнце, — это уже вся жизнь»²⁶. Что же это еще такое, как не взрыв той дикой жизненной энергии, которая свойственна Карамазовым и которая представляет собой, выражаясь возвышенно, силу земную? А теперь приведем *отрывок* из «Бесов», свидетельство старой женщины, одной из тех старух, в которых Достоевский желал увидеть, чтобы показать затем нам, самую глубокую суть народной души. Эта женщина обитает в монастыре, где она отбывает наказание за предсказания будущего. Это там, у церковных ворот, встречает ее однажды Мария Тимофеевна, увечная супруга Ставрогина. И старуха тихонько так спрашивает: «Богородица что есть, как мнишь?».

«Великая мать, отвечаю, упование рода человеческого. — "Так, говорит, богородица — великая мать сыра земля есть, и великая в том для человека заключается радость. И всякая тоска земная и всякая слеза земная — радость нам есть; а как напоишь слезами своими под собой землю на пол-аршина в глубину, то тотчас же о всем и возрадуешься. И никакой, никакой, говорит, горести твоей больше не будет, таково, говорит, есть пророчество". Запало мне тогда это слово. Стала я с тех пор на молитве, творя земной поклон, каждый раз землю целовать, сама целую и плачу. И вот я тебе скажу, Шатушка: ничего-то нет в этих слезах дурного; и хотя бы и горя у тебя никакого не было, все равно слезы твои от одной радости побегут. Сами слезы бегут, это верно. Уйду я, бывало, на берег к озеру: с одной стороны наш монастырь, а с другой — наша Острая гора, так и зовут ее горой Острою. Взойду я на эту гору, обращаюсь я лицом к востоку, припаду к земле, плачу, плачу и не помню, сколько времени плачу, и не помню я тогда и не знаю я тогда ничего».

Как видим, наставления старухи не пропали зря. Легкий прикус эзотеризма только усиливал их чары. Как бы то ни было, Мария

Тимофеевна явно предрасположена принять что-то в этом роде, да и сами инокини в монастыре, наверное, не очень бы переполошились из-за этого. Разве не та же Мария Тимофеевна посмела заявить как-то: «Бог и природа, мне кажется, это одно и то же». Все бывшие при этом как закричали: «Вы поглядите на нее!» А матушка-настоятельница рас-смеялась...²⁷.

Это Мария Тимофеевна рассказывает Шатову. А у того свой мистицизм. Он примкнул к ужасной банде Петра Верховенского, но теперь хотел бы от нее избавиться. Теперь он верует в Бога. Он понимает безумие социалистического предприятия — построить вселенную «только на разуме и на науке». Он знает — история ему показала, — что ни один народ не мог построиться и обустроиться только на тех началах единственно, которые все время выводятся наукой и разумом не иначе, как из второстепенных функций, что люди сообразуются в своем поведении с внушениями совершенно другой силы, происхождение которой таинственно. Эта сила — «неудержимое желание дойти до цели и в то же время постоянное отрицание этой цели»; она — «постоянное и неустанное утверждение существования»: не она ли является тем самым «духом жизни», о котором говорит Писание, не это ли те «потоки воды живой», иссяканием которых пугает нас Апокалипсис? Ведь Шатов, и он тоже, цитирует Апокалипсис. «Я просто скажу, — заключает он, — что эта сила — поиск Бога». Но посмотрим, как Шатов это понимает:

«Цель всего движения народного, во всяком народе и во всякий период его бытия, есть единственно лишь искание Бога, Бога своего, непременно собственного, и веры в него как в единого истинного. Бог есть синтетическая личность всего народа, взятого с начала его и до конца. Никогда еще не было, чтоб у всех или у многих народов был один общий бог, но всегда и у каждого был особый. Признак уничтожения народностей, когда боги начинают становиться общими. Когда боги становятся общими, то умирают боги и вера в них вместе с самими народами. Чем сильнее народ, тем особливее его Бог. Никогда не было еще народа без религии, то есть без понятий о зле и добре. У всякого народа свое собственное понятие о зле и добре и свое собственное зло и добро. Когда начинают у многих народов становиться общими понятия о зле и добре, тогда вымирают народы и тогда самое различие между злом и добром начинает стираться и исчезать. Никогда разум не в силах был определить зло и добро или даже отделить зло от добра, хотя приблизительно; напротив, всегда позорно и жалко смешивал; наука же давала разрешения кулачные. В особенности этим отличалась полунаука, самый страшный бич человечества, хуже мора, голода и войны, неизвестный до нынешнего столетия. Полунаука — это деспот, каких еще не приходило до сих пор никогда»²⁸.

Ну, Шатов решительно обратился! Даже очень, а его критика

универсализма обидит не одних только рационалистов... Угадывается дрожь какого-нибудь Мёллера ван дер Врука при переводе таких пассажей... Но мы с тех пор поднаторели в подобных поворотах и узнаем лик и имя мистицизма, которым оборачиваются такие обращения. Так не сюда ли хотел завести нас Достоевский? Его Шатов не предаётся несообразным мечтаниям. А пожелай кто-либо усомниться в том, что славянский гений принимает и разделяет этот дар мощных, законченных, отточенных до поразительной чистоты теорий с их обязательными формулами, то такого надо будет отослать к Шатову. Заратустра, как кажется, побывал у него в учениках, — правда, не превзойдя учителя, — он сказал: «Ни один народ не проживет, не оценивая ценности; но, если он хочет уцелеть, то пусть он оценит по-иному, чем соседи»²⁹.

Между тем, Ставрогин, к которому обращено это изложение теории, не затрудняется с возражениями. Шатов тут же раскричался: «Низвожу Бога до атрибута народности? Напротив, народ возношу до Бога. Да и было ли когда-нибудь иначе? Народ — это тело Божие». Но, нисколько не исправляя эту теорию, следующие разъяснения только усиливают ее: «Всякий народ до тех только пор народ, пока имеет своего Бога особого, а всех *остальных* на свете богов исключает безо всякого примирения; пока верует в то, что своим богом победит и изгонит из мира всех остальных богов». И подобно тому, как недавно Раскольников делил на два различных класса отдельных людей, Шатов теперь разделяет на две группы народы: на одном берегу «великие народы земли или, по крайней мере, те народы, которые отстояли для себя место в истории, оказавшись хотя бы раз впереди или во главе человечества; на другом берегу — «этнографическое сырьё». Велик тот народ, который верует, что именно он — единственный обладатель истины, что только ему под силу воскресить и спасти мир своей правдой; стоит ему перестать верить, как он пропадает.

Не раз писалось за прошедшие полвека о «мистическом империализме»: разве Шатов не предтеча его? Теперь много толков насчет «реализма»: не Шатов ли еще сказал: «против фактов не пойдешь»?

Затем можно *создать философию* истории. Евреи стали великим народом, потому что они жили только ожиданием «истинного Бога» и дали его Миру; греки обожествляли Природу и завещали миру свою религию, то есть свою философию и свое искусство; Рим обожествлял народ в образе Государства; Франция была воплощением римского католицизма, а сегодня она распространяет безбожный социализм, который является естественным следствием католичества... Когда он добрался до России, Шатов очень кстати проявил сноровку и вновь обрел единственного Бога; и всепобеждающий универсализм, которым отличаются великие народы, оказалось, совпадает с универсализмом истины и абсолюта: «... Истина одна, а стало быть, только единый из наро-

дов и может иметь Бога истинного, хотя бы остальные народы и имели своих особых и великих богов. Единый народ — "богоносец" — это русский народ...»³⁰.

Значит, у Кириллова, у князя Мышкина, у Марьи Тимофеевны, у Шатова своя религия. Но что думать об этой самой «божественности», которая то смахивает на слишком человеческое, то открывается под видом Жизни, Земли или даже Нации? В этой имманентной силе можно ли признать Бога? Если это то, что предлагает нам Достоевский, восторжествовав над атеизмом, станем ли мы вместе с ним праздновать победу? Он проникает в глубину нашего плотского существа, и он же удивительно восхищается чувством «священного». Но не слишком ли сомнительна его «священность»?

ДВОЙСТВЕННОСТЬ ДУШИ И СИМВОЛЫ

Время *от* времени возникают всякие диковинные мысли по поводу взаимоотношений, существующих между романистом и его персонажами. Действительно, писатель выкладывается в своем творчестве куда сильнее творца ученого труда. По крайней мере, это привилегия — или судьба — романистов особого рода, перворазрядных писателей, каков Достоевский. Теории, как бы они ни были нам дороги, иногда чрезвычайно далеки от нашей жизни. Искомое и определяемое зачастую так немощно. Ибо жизнь восстает против формул, и проще поймать себя как бы неожиданно, через какой-то поворот действия. Человеку легче выразить самого себя исподволь, в творении иных существ, за которыми затем ведется наблюдение. От его рефлексии, как бы ни была она осознанна, тайна его ускользает: он теряет ее в творческом акте. Насколько живее сын изображает своего отца, чем рисует натурщика! У прозаика есть еще и шанс быть полнее, благодаря разнообразию изображаемых им действующих лиц. В каждом из них отражается какая-то сторона его самого.

Все это расхожие общие места. Но вот тут-то и начинаются затруднения. Что это такое — я? Есть во мне — в моем «я» — мое естество, мой темперамент, мой характер, и есть там такое, что я подавляю, что одобряю, что терплю. Есть черты унаследованные и такие, которые я вылепил сам. Есть и такое, что я от самого себя скрываю, и такое, на что я и не надеюсь, но что уже во мне есть и что уже ваяет меня сообразно влекущему меня образцу. Да что там, все это упрощенческие толки, да еще с потугой на глубокомыслие! Уж, наверное, я не обманываюсь насчет сути моей, что служит первейшим руководством в конкретной морали, и вот почему мораль, с этим не считающаяся, аморальна, безнравственна; но если я верен своей сущности, то неужто мне следует отдаваться на волю всех своих склонностей и уст-

ремлений и даже не пытаться навести порядок во внутренней сумятице? Разумеется, бывает и так, будто бы всякий выбор, ложен и искажен, будто любой отказ, лицемерен, будто бы всякая мысль, в чем-то несозвучная определенной сути природы, становится, в самом дурном смысле слова, идеализмом. Будто бы всегда ложны желания и, главное, мысли против самого себя! Как если бы черное дно нашего естества было бы непременно глубочайшим началом нашего существа! Словно бы дуализм плоти и духа не был для нас первейшей из данностей реальности! Забывают, что жизнь сознания объективно постигнута быть не может, и полагают, что полная искренность исключает какие-то иные усилия, кроме стремления смело читать в себе. Те упрощенческие толки, что выдаются за последнее слово психологии и морали, доводят, впрочем, до нелепостей: возможности, которыми я обладаю, будучи более или менее в состоянии формирования, разнообразны, они друг другу противоречат; так вот, если я хочу быть искренним, мне что, все их отпускать на волю? Наконец, состоит ли искренность в том, чтобы я никогда не думал иначе, как сообразно тому, что я есмь, а также в признании того, что то, чем я являюсь, не соответствует тому, что я думаю?

Реализм, искренность — как же дурно обращаются с этими словами! Особенно тяжки злоупотребления, когда дело касается Достоевского, который как раз и усматривал отличие человека в свободе и искал по ту сторону всякой психологии истину бытия. Если тут он осуществляет одну из имевшихся у него возможностей, если он избавляется от своих соблазнов, если где-то бормочет некое, по видимости, признание, если даже в каком-то другом месте он выставляет на обозрение теорию, которой благоволит, смеем ли мы полагать, что уловили тайну его мышления? Иные предлагают такой критерий: злые, отрицательные персонажи в его творчестве изображены ярко, с замечательной рельефностью; добрые, добродетельные, верующие — банальны, обыденны: не означает ли это, что сам Достоевский принадлежит к первым? Только вот, как говорил Шестов, у него самого был страх перед разоблачаемыми им чудовищами, и он изо всех своих душевных сил стремился тем или иным образом внушить читателю, что это, мол, лишь средство и способ постичь «идеал» первых. Так рождались и вторые. Пусть тезис Шестова верен³¹. Но, как уже было сказано по поводу Мышкина, вторые не обязательно всегда малозначимы! Если они бледноваты и в движениях бывают неуклюжи, причина тому разве не проста? Небо всегда описать значительно труднее, чем преисподнюю, ну так разве это обязательно означает, что автор сильнее верует в ад, чем в небеса?.. И еще, разве не в той самой группе верующих и мистиков стараются прежде всего выявить истинных глашатаев Достоевского, то есть не среди тех, через кого просто передается его психологическая реальность, и не среди тех, в которых он пытается

выразить некий «назидательный» идеал, но среди тех, в ком представлены истинные намерения его замысла³².

В Шатове воплощается, здесь нет сомнений, тенденция, которая была особенно сильна у его автора. Он верил в Россию, почитая русский народ народом «богоносцем» и чуть ли не самим Богом. Он не сомневался, что русская мысль призвана обновить мир³³. Его «мессианстское православие» переплеталось с панславистскими идеями³⁴, которыми он увлекался в последние годы, и это явственно слышно в его знаменитой речи о Пушкине. Он настаивал на «новой и чистой идее», совершенно отличной от помолы старомосковских славянских мельниц³⁵. Тем не менее, он не простак и не пройдоха: в позиции Шатова не все чисто, так что он заставляет своего героя пойти на тягостное признание. Разговор со Ставрогиным кончается провалом. Ставрогин заявляет, что он бы хотел присоединиться ко всему, что довелось услышать, но вот, что поделаешь, если Бог веры ему не дает? Потом, выдержав контратаку и смерив Шатова долгим взглядом, задает вопрос:

«...Я хочу вот что узнать: вы-то в Бога веруете ли, да или нет?»

— Я верую в Россию, в ее православие, ... я верую в тело Христова. Я верую, что в России будет новое пришествие... Я верую, — бормотал Шатов, словно в припадке безумия, как в бреду.

— Но в Бога, в Бога веруете?

— Я... я уверую в Бога»³⁶.

Щепетильность, бесполезные сомнения, вычитанные Достоевским в себе самом? Может быть. Во всяком случае, то что мы имеем пока что налицо, так это лишь его нежелание смешивать национализм, пусть даже мистический и духовный, с верой³⁷.

С Мышкиным все не так. Чтобы лучше разобраться в этом, необходимо сначала слегка коснуться вопроса о раздвоенности и уклончивости у Достоевского.

Идея «двойника» преследовала его всю жизнь. Он привлекает это понятие, чтобы полнее выразить кару, постигшую преступника, личность которого расщепляется: «Появляется двойник, материализуется. Двойник, который тот же он, но который совсем не он. Двойник — жуткая карикатура, кривое зеркало, глядясь в которое человек видит, что его лицо в прыщах, глаза ввалившиеся, с явными признаками порочной внутренней жизни»³⁸. Но в случае, скажем, Ивана Карамазова представлено ни что иное, как усиленное состояние, возникающее и у иных, даже «невинных». Голядкин — герой повествования, которое так и названо: «Двойник». Версиков в руках тех же сил, власти которых он страшится: в то время, как его сердце преисполнено добрых намерений, он, принимаясь за дело, доводит его до чего-то совершенно противоположного; и он заканчивает свою кроткую и благочестивую речь, внезапно ломая икону... «Говорят, — объяс-

няет он, пытаясь оправдаться, — что в тебе как бы двое; ты, вот ты рассудителен и разумен, но другой пойдет обязательно на то, чтобы ты сделал какую-то пакость, и все, вдруг замечаешь, что это ты хочешь напакостить, Бог весть почему; хочешь, хотя ты, все в тебе изо всех сил этому противится»³⁹. Да и сам Мышкин (в непосредственности своей способный с восторгом заявить Евгению Павловичу: «Вы человек, которому нет равных, и в те мгновения, когда вы не обманываете, и, может быть, даже и в те, когда всегда обманываете») страдает от того же зла: две противоположные мысли скрешиваются у него в уме, «Бог знает, откуда они взялись и как привязались». Ему кажется, что это дурно, именно за это он более всего упрекает себя, ни о чем, пожалуй, он так не тревожится, но он приходит к убеждению, что точно так бывает у всякого человека. Чему же тут удивляться, если у Лебедева «ложь и правда перемешаны между собой с великолепной непосредственностью»? Двойственность, раздвоенность проявляется иногда в мечтах, в сновидениях. Действия тогда никак не соответствуют мысли, точно так, как в непрошеном видении, и, тем не менее, «все существовало уже давно, в зародыше» в глубине сердца... Значит, во всяком человеке есть тайна. Противоположности в нем сосуществуют; он есть пара, двойка, и двое суть единица. То человек видит в себе карикатуру на себя, и удачную к тому же, и это унижает его в собственных глазах; то, напротив, в порядке реванша, посредственность испытывает некое предчувствие, возносящее его в более высокие и превосходные уделы...

И еще получается, что в уме прозаика такие раздвоения опредмечиваются и затвердевают неодинаково, и тогда перед нами оказывается два, три действующих лица, а то и больше, которые сразу и разные и одинаковые. Смердяков, например, это же двойник Ивана, «двойник низкий и гнусный, способный на то, чего сам Иван не в силах даже пожелать»⁴⁰; этот распущенный лакей не менее необходим Ивану, чтобы смочь читать в своем собственном сердце, чем даже черт из его галлюцинации. Или вот, еще лучше, Раскольников, уже после преступления, беседуя с подлинным Свидригайловым, смотрится в него, как в зеркало. Трагические пары, состоящие из двух одинаково живых и одинаково реальных существ, кажутся полными и завершенными в глазах других и, однако, не представляют собой в общей сложности чего-либо иного, кроме спаренных взаимодополняющих друг друга фрагментов, составленных неким третьим существом, расщепленным на половинки, взаимно ищущие друг друга⁴¹.

Такова эта очень простая формула. Но есть и другие. Некий центральный персонаж может, подобно излучающей свет звезде, от которой отрываются осколки, давать рождение множеству спутников: Верховенский, Шатов и Кириллов — все трое производные от Ставрогина; последний — этакая «пространная держава, урезавшая себя,

отказывающаяся от незадействованных в ее бытии возможностей», каждая из которых воплощается в каком-то ином существе⁴². Или вот еще: ряд персонажей, образующих нечто вроде спектра солнечного света: это четыре брата, четыре Карамазова. «Смердяков, Дмитрий, Иван, Алеша — это, можно сказать, разные стороны, все более и более отчетливые, одной и той же личности, индивидуума, который, отдаляясь от зверя, все более расставаясь со скотским в себе, постепенно превращается в «нового человека». Эти четверо братьев — одно и то же преображающееся существо...» «Лестница порока для всех одна, — говорит Алеше Дмитрий, — я на первой ступеньке, ты — повыше, скажем, на тринадцатой; я считаю, что это абсолютно одно и то же»⁴³. Наконец, действующие лица разных романов также как-то созвучны друг другу. Так, Версиков — «отражение черт, кое-где смягченного Ставрогина»⁴⁴. «Человек из подполья» породил многочисленное потомство, и вряд ли случайно Дмитрий Карамазов, уже ожидающий, что его сошлют на рудники, и высказывающийся от имени товарищей по несчастью, восклицает: «Мы, подземные человеки...»⁴⁵; хотя его отклик на пышное красноречие Ракитина в чем-то отличается по тону и мотивам, не уподобляется ироничным выступлениям, в которых изощряются его товарищи. В князе Мышкине можно увидеть какие-то качества Алеши; эти двое молодых людей, такие разные, связаны неким таинственным родством душ. Многие из утверждений Кириллова повторяются старцем Зосимой; «жизнь есть рай, — говорит, например, последний, — и все мы в раю; да не хотим знать того; а если бы захотели узнать, завтра же и стал бы на всем свете рай»⁴⁶.

Речь выше шла о некоторых аналогиях. Надо бы увидеть больше и посмотреть лучше: это — символические соответствия, а анализ таких соответствий, той интимной двойственности душ, той утонченности и совершенства, с которыми эта двойственность готовилась и осуществлялась, и будет, в сущности, пониманием всего творчества. Достоевский не отказывается от какой-то своей мысли, однажды использованной. Однако мастерство, с каким он обращается с замыслами своих творений (если при этом учесть, в каких условиях создавались его великие романы), можно считать настоящим чудом — и оно не позволяло ему ограничиваться проигрыванием одной и той же темы на разных регистрах, но заставляло корректировать одно впечатление другим, контролировать универсальную ментальность, раскрывая круг за кругом каждый из аспектов его произведения. Такое искусство было необходимо ему. Он следовал законам соответствия и символов. Это могло привести только к возникновению косвенных образов, ибо то, что он предпринимал, было продолжением нас в мире сознания. Но этот мир, и он это знал, отсутствовал. У него не было способов «доказать другой мир вещественно — вот в чем проблема!»⁴⁷. Достоевский не эмпирик духовного; он и «психологом», согласно последним исследованиям, быть не

хотел. «Непостижимая реальность, разрешающая все, всегда пребывает по ту сторону линии горизонта, на той же самой недоступной дистанции, какие бы усилия не предпринимал человек ради ее достижения. Она его превосходит, она по отношению к нему трансцендентна... Точка проекции располагается вне рамок картины и в то же время в ее глубине, вне психологического поля и в сознании»⁴⁸.

Достоевский и не собирался заглянуть за стену, посмотреть, что там, за ней. Он не верил ни в какую абсолютную ценность «опытов», которые описал для нас и которые он воспроизводил всегда как свои собственные. Он хорошо знал изъяны, которые обыкновенно являются обязательным условием подобных экспериментов и ценой которых и выкупается такое знание. Он знал также, что спасения такие переживания не принесут. «Идиот» и эпилепсия — с одной стороны, а с другой — неспособность к действию, бессильное сострадание, наконец, катастрофы: вот свита, сопровождающая видения Мышкина. Вовсе не собираясь допускать какие-то неточности и будучи весьма далек от роли развлекателя, он расставляет все элементы очень уверенной рукой и ставит безжалостный диагноз. И в «Идиоте», подобно тому, как это было с Кирилловым, с иступленными поклонниками «Великой Матери», мы находимся еще в плане природы, именно в области психологии, бессильной принести что-либо, кроме разочарования. Там нет заметного, наблюдаемого перехода, который поддавался бы собственному описанию, от психологии к метафизике, от природы к духу. «Это — иного порядка, сверхъестественного...»

Если Достоевский не верит в духовные переживания, духовные опыты или эксперименты, которые раскрывают психологию и схватывают в каком-то смысле и дух в каких-то его проявлениях, то это потому, что он мыслит не как натуралист. «Окончательный итог его анализа, того вскрытия, которое он выполняет так безжалостно, это утверждение некоей синтетической связи, в какой все человеческое увязывается с точкой зрения, полагаемой по ту сторону всей той реальности, о которой говорят как о психологической»⁴⁹. Он не воображал духовный мир неким изнаночным закоулком, куда, по-видимому, не проникнуть нормальному человеку, но только существу, более одаренному или обладающему какими-то особыми способностями. Для него же этот духовный мир, этот удел вечности — как раз то, и только то «Царствие Божие», о котором говорит Евангелие, и попасть туда можно лишь только с помощью тех средств, о которых тоже говорит Евангелие, — иных способов нет: только метанойя (metanoia)*, «новое рож-

* покаяние (греч.), буквально «перемена ума» или, если угодно, «расширение сознания»: «мета» — через, за, «нус» — ум; второй корень созвучен латинским и французским корням слов, описывающих рождение, обновление и т.п.

дение». Врата туда отверсты, то есть еще и хорошо защищены — тайною креста⁵⁰. Чувственный опыт, пережитый, например, Мышкиным, если брат его не иначе как в целостности, то есть не предполагать в этих переживаниях наличия какого-то иного, кроме буквального значения, как будто бы склоняет нас к тому, что является всего лишь возвращением в некий утраченный рай, в какое-то младенческое состояние предчеловеческой или недочеловеческой невинности. Именно таково было восприятие Жида, и, конечно, нельзя сказать, чтобы он ошибался, но вина или ошибка его была в том, что он застрял на букве, увяз в символе. Подобное возвращение вспять человеку невозможно. Мечтательный Версиров созерцает в своих грезах человечество, вернувшееся в младенческую колыбель, и это зрелище так прекрасно, что в сердце возникает ощущение невозможного, невыносимого счастья; чудесный сон; но это не более чем, как заявляет он, «высокое заблуждение человечества»⁵¹. Тщетно надеяться на «торжество невинности у неочистившегося человека»⁵². Сновидение Версирова еще раз воспроизводится Достоевским: этот сон видит тот, кто в «Дневнике писателя» назван «смешным человеком». В тех местах, куда он неожиданно перенесся, «все было в точности так, как у нас, но вот только все блистало своеобразной веселостью, серьезным и торжественным ликованием, трогательным до того, что это возвышало»; там все люди были невинны и прекрасны, лица их не ведали боли, они жили «в своего рода непрестанной причастности к Великому Целому». Но, просочившись в рай, этот человек привел с собою зло...⁵³

Да, «золотой век — мечта, самая невероятная из всех, какие были». Между тем, «за нее люди отдавали всю жизнь свою и все свои силы, ради которой умирали и убивались пророки, без которой народы не хотят жить и не могут даже и умереть!»⁵⁴. Это опять Версиров, который рассуждает о том, что же это такое род человеческий. Откуда и зачем это неодолимое влечение? И зачем эти «эксперименты», позволяющие думать, что удалось, мол, дотянуться до неба? Что бы ни думали, факты установлены. Естествоиспытательские истолкования не забыты: натуралистскую интерпретацию Достоевский приводит первой, или, скорее, (ведь он не пускается в теоретизирование) автор снабжает читателя всеми элементами такого естественного объяснения, без всякого плутовства. Видениями своими Мышкин обязан болезни, так же обстоит дело с галлюцинациями Ивана. Нет сомнений. Но, если уж есть в нас некое предчувствие вечности, не становятся ли его знаками описанные Достоевским переживания?

Откуда проистекает тайна двусмысленной природы такого рода состояний сознания: сами ли по себе они привлекают внимание писателя или он в них усматривает некие знаки, т.е. реальные символы? Эта уклончивость, сомнительность — в числе самых важных обстоятельств, побуждающих к вмешательству, когда речь идет о понимании

Достоевского. Это его представление чем-то похоже на совокупность понятий, связанных с раздвоенностью и двойниками, с тем, однако, существенным отличием, что в двойственности, как показывает само слово, различимы и противопоставлены друг другу два полюса, тогда как в сомнительности, уклончивости, зыбкой двусмысленности дуализм, пусть реальный, остается скрытым, еще неразличимым.

Допустим, перед нами такое действующее лицо, как Версиров. Сколько вопросов вызывает этот субъект! Сразу же создается впечатление, что с какого боку ни подходи, оказываешься перед загадкой. Попытка объяснить ее неумелым прочтением или же неуклюжестью повествователя не дает все-таки удовлетворительного объяснения. Загадка действительна. Верует Версиров или нет? Он добрый или же злодей? Когда он откровенен, а когда, наоборот, скрытен? Есть ли и, если да, то какая, мысль, которую он прячет за своими доверительными излияниями?.. Спрашивается: а что думает автор? Что мы, по его замыслу, должны угадать? Но автор — как мы. Он выпихивает в бытие своих действующих лиц, и они предстают пред нами как тайна. И, надо добавить, это важно, что дело здесь не в субъективном неведении автора или читателя: объективно такой Версиров поселен, как заметил Жак Мадоль, в «том неопределенном месте между хорошим и дурным, где никогда не ведомо, до какой степени за видимым благом скрывается некое зло, как и наоборот»⁵⁵.

Сомнителен и неопределен в высшей степени, пусть и как-то иначе, «человек из подполья», и потому, как бы ни был важен его монолог, если мы хотим понять Достоевского, не представляется возможным, судя по фактам, найти здесь «ключ» к творчеству писателя. Ведь, с одной стороны, если мне неловко, если лично мне противно от того, что дважды два будет четыре, то это, наверняка, означает, что я на том же самом берегу, что и обитатель подвала, где грех и обездоленность, но уж никак не на берегу невинности; вследствие этого та нетерпимость, которая выказывается человеком из подполья в отношении пределов, обозначенных разумом, может быть сразу же истолкована в качестве безысходного протеста против всеобщего вселенского порядка. По эту сторону — все мятежи, весь разврат, вся мистика ада... Но с другой стороны, «не убеждаемся ли мы неким интуитивным образом, что жизнь и разум непостижимы» и «что в иных сферах дважды два не равно четырем», приближаясь к «восприятию некоей иной истины, чем та, в которой мы уверены»⁵⁶? Надуманный титанизм или же предвосхищение трансцендентности? Пока ни то, ни другое. Через «иррациональное», глашатаем которого он выступает, человек из подполья трагично входит в мир высшей свободы, где перекрещиваются столь противоположные друг другу судьбы ставрогиных и алёш⁵⁷.

Зыбкость душ проявляется и в неустойчивой двусмысленности их состояний. Дерзость Ставрогина, его явно не преследующее выгод

вызывающее поведение и бескорыстные козни — что это? Вызвано ли это каким-нибудь расстройством мозга или же лучше отнести это на счет намеренного выражения особой извращенности? А что прикажете думать о видениях Кириллова? Столь пронизательный аналитик, как о. де Лестапи предлагает чуть ли не одновременно, друг за другом, два истолкования, которые поддаются дальнейшему обобщению. Обозревая поведение Кириллова и отмечая, что его атеистическая горячка представляет собой некое «целостное обращение веры», исследователь обвиняет в ней «те из ряда вон выходящие эйфорические ощущения», без которых наш прозорливец никогда бы «сам» не почувствовал себя ни счастливым, ни добрым. Но будучи внимательным, с другой стороны, ко всему контексту щедро расточительной жизни, он без колебаний признает в этом самоубийце трагичные свидетельства верности нравственному долгу, как и в болезненных проявлениях чувственности Кириллова — подлинное и несомненное предчувствие вечной жизни⁵⁸. И то и другое суждение представляется нам точным, причем одновременно.

Предельность и парадоксальность этой повсеместно присутствующей «сомнительности» придает вселенной Достоевского некую тревожную глубину, но сообщает при этом такую символическую мощь, такую знаменательную власть!

Природа есть знамение духа. Христос — наше Солнце. Достоевский повторяет это вместе со всем христианским преданием. Ненормальные переживания, которыми он оснащает свои произведения, суть светильники, ночники, указывающие нам, что естественное вхождение в Царство воспрещено. Это такое Царство, которое никак невозможно описать психологу. Естественным образом невозможно войти туда человеку.

НОВОЕ РОЖДЕНИЕ

В средоточии тайны Православия положена тайна Пасхи. «Христос воскрес!». И в радость этого таинства предстоит войти не одним только людям, но всей твари, всему миру, космосу в целом. Свет Воскресения переполняет все, и верующий, для которого все преобразуется, повсюду будет вновь обретать Бога. Так что, если, например, Земля для него священна и свята, это никак не какое-то, хотя бы малейшее возвращение к язычеству: это последовательнейшее христианство. Весь естественный порядок природы пронизан Тем, Кто есть «Дух Жизнедатель».

Но надо пройти через смерть.

Достоевский был сыном Православия. Богословы его родины очень сдержанно относились к его верованиям и делали на счет их правиль-

ности множество оговорок⁵⁹. Но нельзя забывать, не ввергая себя в опасность тяжких ошибок в истолковании его творчества, что он дышал воздухом православия и глубоко усвоил его дух. Два эпизода, которые мы теперь рассмотрим, вполне выдерживают проверку на чистоту породившего их вдохновения, которое оказывается чисто христианским, и только благодаря этим двум сценам выясняется, что пассажи, которые случалось нам разбирать до сих пор, имеют достоверное или, точнее, последнее значение.

Мы оставили Раскольников на каторге, обуреваемого кошмарами, с иссыхающим и нераскаянным сердцем. Однако уже видится, еще до его публичного покаяния, что в его аду возникает какая-то надежда на воскресение. Уголовник приходит к Соне, берет с комода маленький томик Нового Завета: это подарок Елизаветы, его второй жертвы. Он попросил тогда у Сони, которая уже обо всем догадывалась, прочесть ему одно место, где говорится о воскрешении Лазаря:

«...Она приближалась к слову о величайшем и неслыханном чуде, и чувство великого торжества охватило ее. Голос ее стал звонок, как металл; торжество и радость звучали в нем и крепили его. Строчки мешались перед ней, потому что в глазах темнело, но она знала наизусть, что читала. При последнем стихе: "не мог ли сей, отверзший очи слепому..." — она, понизив голос, горячо и страстно передала сомнение, укор и хулу неверующих слепых иудеев, которые сейчас, через минуту, как громом пораженные, падут, зарыдают и уверуют..." И он, он — тоже ослепленный и неверующий, — он тоже сейчас услышит, он тоже уверует, да, да! сейчас же, теперь же", — мечталось ей и она дрожала от радостного ожидания...»⁶⁰.

Ей пришлось ждать долго. Но она не отчаивалась. Она сопровождает его в Сибирь. У него теперь под подушкой — как совсем недавно у одного из братьев, на все сорок лет — маленькое Евангелие, то самое, что досталось ему от Елизаветы, через Соню. Как-то вечером он берет томик в руки и машинально раскрывает его. Прошло уже какое-то время, он уже по поводу своего дела думает иначе, уверенность его в собственной теории пошатнулась. «Жизнь подменялась диалектикой, и что-то совсем иное вырабатывалось в глубинах его сознания». Тогда и наступает очередь чуда.

«...Но тут уже начинается новая история, история постепенного обновления человека, история постепенного перерождения его, постепенного перехода из одного мира в другой, знакомства с новой, доселе совершенно неведомою действительностью...»⁶¹.

Так заканчивается «Преступление и наказание». «Не звучат ли эти слова, — говорит Шестов, — как некое торжественное обещание? Не обязуется ли произнесением их Достоевский показать нам ту новую реальность и те новые возможности, которые открылись Раскольникову? Но учитель останавливается на этом завещании. Нельзя сказать,

что ему просто не хватило времени: его оказалось вполне достаточно, чтобы еще суметь написать другие длинные романы, но он так и не вспомнил о том, что пообещал»⁶². Замечание притянута за уши⁶³. И нет у него иной цели, кроме утверждения, что вся эта «новая жизнь» героя совершенно не интересует Достоевского: он вроде бы счел нужным завершить свое повествование морализаторским выводом, дабы угодить расхожим представлениям, выплатить официальный оброк, подобно тому, как будучи в форме полагается отдавать честь, приветствуя старшего по званию, и, выполнив свой долг, больше ни о чем не беспокоиться⁶⁴. Объяснение представляется неверным. Если бы Достоевского на самом деле ничего не волновало, кроме как наблюдения за процессом длительной перековки рядового уголовника, вновь приспособляющегося к обществу, действительно получилось бы другое произведение. Но Достоевского это вовсе не волновало (тут мы согласны с Шестовым). Что же ему, писать еще одно «Воскресение»? — так его уже написал Толстой. Такая моралистика наводила на него тоску. Его заботило совсем другое: раскрытие «новой действительности». Это, наоборот, интересовало чрезвычайно; но это было невыразимо. Вот, в итоге, и вся история с «другой историей», пообещать которую он не мог, да ведь и не обещал, прекрасно понимая, что написана она быть не может. Вся его психология тут иссякла. Пути, на которых Бог достигает человека, навсегда останутся таинственными⁶⁵.

Андре Жид, однако, не увидел в таком окончании романа разрешения проблем, которое в принципе невозможно. Он находит тут, как и в рассказе об иступленных состояниях в «Идиоте», да еще даже с большим основанием, самую суть достоевщины, сердцевину мысли писателя. Но мы-то знаем, как это у него так вышло. Дело в переводе текста, который, как нам кажется, вовсе не подтверждает его доктрину: «Жизнь заменялась в нем рассуждениями. У него не оставалось ничего, кроме ощущений»⁶⁶. Вот оно, это возвращение в рай младенчества! Раскольников наконец находит спасение. Вечно эта путаница сверхсознания с подсознанием! Вечно эти потуги ввести дух в природную плоскость! Вечное извращение евангельского *denuo nasci**! «Гений, — говорил Бодлер, — это вновь обретенное детство». Но тут пригодится уточнение, которое Станислас Фюме внес в вопрос о художественном творчестве, но не менее справедливое и для понимания человека, услышавшего в себе зов святости, Фюме говорит: «Дух детства — соблазн неодолимый. Любят возвращаться к своим истокам... Только свободное творчество художника, достаточно искушенного, позволяет забыть, что ведь это сам он и создал некий образ якобы детского творчества, хотя на самом деле получилось не более чем подобие... На одну

* вновь родиться (лат.) — В русской Библии «родиться свыше», см. Ин. 1:13, 3:3-8; а также Мф. 18:3.

ногу припадают из-за недостатка, на другую хромают из-за избытка»⁶⁷. Зачем же истиной, что рождается в художественном творчестве и есть не более чем образ, затемнять то, что происходит в плоскости самого бытия? Жид предлагает нам Достоевского, как это бывало у него с Евангелием, в истолковании по Жиду. Да он этого и не скрывает⁶⁸. В самом деле, он сумел, не создавая впечатления вопиющего неправдоподобия, надергать пучок аналогий и символических соответствий из творчества великого писателя, а этого добра там полно, и вот это нам и выдается за смысл.

Царство, которого достигает Раскольников, есть вселенная общности, причастности. Раскольников: имя его от русского слова «раскол», которое означает схизму, разделение. Преступление отделяет его от братьев, от людей, его гордыня особенно проявлена в теории, приведшей его к злодеянию. Вот почему Соня добивается от него, чтобы он покаялся принародно⁶⁹. Отрезав себя от рода человеческого, он сможет вновь соединиться с ним только через обращение в своем сердце. И Кириллов в своей безумной затее самообожествления замыкается в ожесточенном обособлении, чему знаменем является логика этого помешанного, вполне работоспособная внутри закрытой системыTM. Таков исход всякого грешника, то есть всякого человека. Сей мир земной, объективный мир человеческого общества — это мир разделения и одиночества, сколь бы ни были могучи «коммунитарные», общинные устремления. Ибо это мир греха. Достоевский совсем не противится тому, что могло бы миру помочь стать лучше, но предупреждает, что любое такое улучшение само по себе ничуть не помогает разрешению задачи о человеке и об общении между людьми. Самое совершенное общество очень даже может оказаться пострашнее любой преисподней⁷¹. Конечно, «человек будней», «простой человек», который есть в каждом из нас, ощущает себя окруженным социальной средой, в которую он помещен, соединенный с ней тысячами нитей. Эта общественная среда ему абсолютно необходима как условие выживания и жизни. Достоевский живо переживал эту потребность, и у него можно отыскать, особенно там, где дело касается отрицания, элементы своеобразного единодушия с окружением. Это, однако, в нем же переворачивается и затем восстает против ментальных условностей, против общепринятых приличий, по которым живет человек в обществе, попадающий из-за обстоятельств в широком понимании вновь в одиночество, пусть и иное: «Я — один, а они — все!» — кричит человек из подполья. И это нельзя отнести за счет только греха. Одиночество не всегда горделиво, зачастую оно навязано тому, кто его переживает: как та душа, что оказалась брошенной на таинственные пути, когда ей захотелось вырваться из общей молитвы, и она с ужасом видит, что почва уходит у нее из-под ног. И ницшеанское одиноче-

ство испытывало» и описывалось Достоевским. Наконец — и это уже не совсем, как у Ницше, по ту сторону всякого общества, в противоположность порочному разделению, глубже, чем одиночество «подполья», возникает знание причастности, общности: но это-то, будучи чертою мира духовного, неизреченно как таковое — выразить это нельзя. Предваряющие переживания, которые доступны человеку, не являются психологическими по своей природе. Раскольников, войдя в них, должен был получить свое имя, одним ангелам ведомое...⁷².

Тема тайны нового человека, таинства рождения свыше, возникнув в финале «Преступления и наказания», вновь появляется в «Братьях Карамазовых». Это-то и есть настоящая тема этой истории, ужасающей, «из ряда вон выходящей эпопеи гнусности, разнузданности и припадочности»⁷³. Подобно Раскольникову, Митя воскресает. Но в этом повествовании, о тайне, о действии ее говорится не только задним числом; здесь уже не надо дожидаться эпилога, как в «Преступлении и наказании», чтобы увидеть, как зывают к таинству: тут сияние его исходит из самой сердцевины произведения.

Свидетельство Алеши имеет первостепенную важность. Значение его роли правильно понимается далеко не всегда. Одни, как тот же Шестов, не любопытствуют насчет этого действующего лица, считая его образ банальным, нереальным, скучным; автор, мол, не сумел придать ему объемность, так что ничто не дает понять, что именно этому персонажу доверены самые сокровенные мысли его создателя. Однако именно на это последнее мнение натывается в предисловии к «Братьям Карамазовым», так что не вынужден ли был сам Шестов признать хотя бы единожды, что, по крайней мере раз, «Достоевский переживал настоящее вдохновение, высказываясь через Алешу, и доверил тому одно из тех видений, которые являлись ему в мгновения самой возвышенной экзальтации»⁷⁴? Другие, подобно Жиду, воспринимают Алешу по Мышкину. Но, если и в самом деле между этими двумя юношами обнаруживается определенное родство душ⁷⁵, различий никак не меньше. Алеша не умственно отсталый и не социально неприспособленный. Ему под силу мужественные решения. Его невинность никак не мешает проявляться его грубой природе. У него нет двусмысленных черт князя, и Алеша не живет подобно тому «в вечно одном и том же настоящем, подкрашенном улыбками и равнодушием»⁷⁶. Эти контрасты между двумя характерами вновь дают о себе знать и в их духовной жизни и в переживаниях мышкинских и алешиных, так что есть и дистанция, и в то же время символическая связь духовной природы⁷⁷.

Алеша был любимым учеником Зосимы. Дряхлый старец готовится к смерти. Прежде чем уснуть последним сном, старец вновь приносит перед Алешей евангельское изречение, которое он имел обык-

новение повторять: «Если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода»^{*78}. «Помни об этом», — говорит он ему... Затем предпогребальное бдение. По обычаю вокруг гроба собираются монахи, и один за другим, нарасспев, медленно и высокими голосами читают Евангелие. Измучившись за день, насыщенный переживаниями и утомительными хлопотами, Алеша погружается в дремоту. Сквозь полусон он слышит рассказ о браке в Кане**, который читает отец Паисий. И вот Алеше грезится Зосима, явившийся ему: он опять жив, он идет к Алеше, толкует ему Евангелие... Алеша отгоняет дремоту: очнувшись он видит: старый монах там, вытянувшийся, холодный, жесткий, он рассматривает его в гробу...

«Вдруг, круто повернувшись, вышел из кельи. Он не остановился и на крылечке, но быстро сошел вниз.

Полная восторгом душа его жаждала свободы, места, широты. Над ним широко, необозримо опрокинулся небесный купол, полный тихих сияющих звезд. С зенита до горизонта двоился еще неясный Млечный путь. Свежая и тихая до неподвижности ночь облегал землю. Белые башни и золотые главы собора сверкали на яхонтовом небе. Осенние роскошные цветы в клумбах около дома заснули до утра. Тишина земная как бы сливалась с небесною, тайна земная соприкасалась со звездною... Алеша стоял, смотрел и вдруг как подкошенный повергся на землю.

Он не знал, для чего обнимал ее, он не давал себе отчета, почему ему так неудержимо хотелось целовать ее, целовать ее всю, но он целовал ее плача, рыдая и обливая своими слезами, и иступленно клялся любить ее, любить во веки веков. «Облей землю слезами радости твоея и люби сии слезы твои...» — прозвенело в душе его. О чем плакал он? О, он плакал в восторге своем даже и об этих звездах, которые сияли ему из бездны, и "не стыдился иступления сего". Как будто нити от всех этих бесчисленных миров божиих сошлись разом в душе его, и она вся трепетала, "соприкасаясь мирам иным". Простить хотелось ему всех и за все и просить прощения, о! не себе, а за всех, за всё и за вся, а "за меня и другие простят", — прозвенело опять в душе его. Но с каждым мгновением он чувствовал явно и как бы осязательно, как что-то твердое и незыблемое, как этот свод небесный, сходило в душу его. Какая-то как бы идея воцарялась в уме его — и уже на всю жизнь и на веки веков. Пал он на землю слабым юношей, а встал твердым на всю жизнь бойцом и осознал и почувствовал это вдруг, в ту же минуту своего восторга. И никогда, никогда не мог забыть Алеша во

* См. Ин. 12: 24.

** См. Ин. 2:1-11.

всю жизнь свою потом этой минуты. "Кто-то посетил мою душу в тот час", — говорил он потом с твердою верой в слова свои...»⁷⁹

Нет ли в том, что мы только что прочли, чего-то такого, что творится вокруг Алеши и, одновременно, напоминает о персонажах сомнительные восторги которых заставляли нас недоумевать? Великое таинственное течение, омывающее все творчество Достоевского не выдает ли себя и здесь? Да-да, все они собрались вокруг Алеши, удивляясь увиденному: Мышкин и Кириллов, и та старушка, что советовала целовать землю, и смешной человек со своими ностальгическими сновидениями, вплоть даже до Свидригайлова, который, бывало, рассуждал об «осколках иных миров», что являются в видениях... Нет ли какой-то связи между их переживаниями и опытом этого юного монаха — несмотря на различные оттенки — и не приходит ли здесь нам на ум Климент Александрийский, различавший между тетого *disijecta** языческих басен и целостным телом христианского таинства? Восторги Алеши, заметим, подготовлены поучениями старца о покаянии и освящении, без которых невозможно войти в Жизнь, эти поучения были закреплены успением старца, который затем, живым, явился заснувшему ученику, и знаменательно, что это явление происходило одновременно с чтением повествования о браке в Кане Галилейской. Вода — знамение покаяния, — ибо Достоевскому было ведомо, что человек грешен. Преображение воды в вино, то есть обожествление бытия, это переход из жизни естественной, по природе, в жизнь по духу. Исступление, настигшее Алешу в саду, ничем иным и не было. Нам неведомо содержание этого явления, и ни Достоевский, ни Алеша сам никак не в силах описать нам его сущность. Лишь движения, ему сопутствующие, только чувства, из него рождающиеся, воспоминания, им воскрешаемые как-то поддаются описанию. Духовное чудо, таинство «рождения свыше», всегда одно и то же, всегда новое, знамениями которого были чудеса в Кане, воскрешение Лазаря⁸⁰. «Моя душа познала посещение в тот час...»

Тогда Алеша целовал землю и орошал ее своими слезами. Тогда тайна земли заключала в себе тайну звезд, Бог облакал творение Свое, подобно тому, как безмятежная ночь обволакивала землю. В сердце Алеши вся вселенная трепетала⁸¹. Его экстаз сверхъестествен, но космос преобразается вместе с ним.

Как бы то ни было, это видение еще не конец. Это заря, некое обещание. Очень отличное от состояний, например, Мышкина, которые время от времени возобновляются, оставляя после себя чувство бессилия; переживание же в бытии Алеши отметило некую дату и дало ему некую силу. Этакое напутствия накануне путешествия, или

отпавшие (распадающиеся) члены {лат.}

причащение перед последней дорогой. Ознаменованное через чудо в Кане, видение это само знаменует предназначение, которое еще немало не осуществлено. «Мы спасены в надежде»*, — говорил Павел христианам, которые уже прошли через смерть и таинство воскресения. Так и у Алеши. Мистицизм «Братьев Карамазовых» — от таинства воскресения. Он остается эсхатологическим. Это тот самый мистицизм, что в Четвероевангелии, но и тот еще, который в Апокалипсисе. Достоевский не грезит: мол, я не ведаю, что это за вечность схватывается в мгновении — такой буквально была формула Мышкина и такова, мы видели, буквально формула Жида. Если и есть здесь на что надеяться, так это на остановку течения времени. В этом понимании истолкователем может быть Кириллов, тот Кириллов, что неустанно копается в Откровении, пусть и путаясь в своих апокалиптических разысканиях. Вечность здесь, близко, совсем рядом. Какие-то странные трещины, тут и там, в обрамлении нашего человеческого опыта, позволяют ее предчувствовать. Духовное переживание, пусть и другого порядка, приносящее надежду... «Человеческое, слишком человеческое» в бытии и в чувствованиях, и не так уж утвердился Алеша в своей уверенности. Душа его остается смятенной и страдающей. Между тем, к вечеру, его сомнения утихают. Он верует в бессмертие. Он ждет воскресения.

«— ...Карамазов! — крикнул Коля, — неужели и взаправду религия говорит, что мы все встанем из мертвых, и оживем, и увидим опять друг друга и всех, и Илюшечку?»

— Непременно встанем, непременно увидим и весело, радостно расскажем друг другу все, что было, — полусмеясь, полу в восторге ответил Алеша.

Ах! как это будет хорошо! — вырвалось у Коли...»⁸²

На этом наивном диалоге, на этом детском разговоре, подводящим итоги Алешиного экстаза, и завершаются «Братья Карамазовы», последнее сочинение Федора Михайловича Достоевского, законченное в тот самый год, в который он умер.

* См. Рим. 8: 24 В тексте французского оригинала: «Вы спасены в надежде».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, все его творчество, такое горькое, завершается гимном надежде. Оно и в целом не что иное, как песнь упования. Ужас, в который мы погружены, еще не ад. Достоевский — пророк новой жизни, глашатай инобытия. Истина, им провозглашаемая, не какая-то «развоплощенная», если прибегнуть к словечку, которым ныне так шеголяют. Напротив, реализм его могуч и более чем полнокровен⁸³. Но в этом реализме нет ни крупинки от истины позитивистской. Истина Достоевского — это такая правда, которая провоцирует скандал. Тем не менее, если даже он настойчиво преследует в человеке соблазн «построить вечную жизнь на этой земле», то уж никак не для того, чтобы дубинкой загнать людей в жалкое место. Он лишь показывает, что этот путь никуда не ведет. Он — пророк единства, которое предполагает разрыв; пророк воскресения, которого не может быть без прохождения сквозь смерть.

Смерть, как нам было сказано, не более чем метафизическое переживание. Но откуда этот опыт? Та привилегированная ситуация, в которой пребывал Достоевский, его из ряда вон выходящая пронизательность, благодаря которой он заслужил эпитет «человека Божия»⁸⁴, — не от того ли это все, что он обладал способностями двоякого рода, причем оба способа предвосхищения взаимно подкрепляли друг друга и перемешивались между собой, образуя это особое, единственное в своем роде переживание? «Сущность эпилепсии, — сообщает Эдуард Турнеисен, — состоит в том, что припадок этот есть не что иное, как предчувствие той самой совершенно иной секунды; сущность эта — в подобии того мгновения последним мгновениям, когда приговоренный ждет, что вот-вот на его шею обрушится тесак палача; сущность — в первичности переживания абсолютного момента смерти. И тут вновь появляется личное переживание, когда Достоевский говорит о чудесном свете, упавшем в самый смертный миг на это бытие. Сам он пережил это молодым человеком, стоя на Семеновском плацу в Санкт-Петербурге и ощущая на себе взгляд из оружейного прицела...»⁸⁵. Всего один раз, и этого хватило: он постиг невозможное, он заглянул за стену... Но с тех пор он глядел на этот мир с точки зрения умершего, то есть с точки зрения вечности. Вера во Христа и сосредоточенные размышления над Евангелием завершили все остальное. В мире нашем он как нездешний, человек этот как будто явился откуда-то из другого места. Оттуда же у него столь глубокое и столь при этом странное видение, столь огорчительное для того псевдореализма, принцип которого Ален-Фурнье определил такими словами: «Заставить душу этого мира видеть то, что видит весь мир, ибо то, что этот весь мир видит, и есть единственная реальность»⁸⁶. Он же видел иное и, что куда важнее, по-иному, чем этот «весь свет». Он и в самом деле кос-

нулся «пределов человека». Вряд ли есть что-либо еще более суровое, чем эта «нетерпимость к границам», о которой писал Станислас Фюме и которая вряд ли обернется для нас чем-то иным, чем еще более грубым закабалением. Но в пределах этих границ для нас, быть может, уже не остается никакой надежды однажды освободиться.

В 1938 г. вышла его первая книга «Католичество», за которой последовали сорок томов, посвященных отцам Церкви, средневековой экзегезе, буддизму и ряду мыслителей, в том числе Тейяру де Шардену, Прудону, Ницше, Марксу и Достоевскому.

Все эти труды объединены одной идеей: человеку свойственна тяга к тому, что выходит за рамки природного бытия, и на эту тягу Бог ответил Благой Вестью об Иисусе Христе. Первые труды де Любака встречали определенное сопротивление церковной иерархии. Но затем наступило признание: о нем заговорили как о современном отце Церкви, как о человеке, наиболее пылко представляющем сегодня подлинный дух патристической традиции. Скончался де Любак 4 сентября 1991 г.

ПРИМЕЧАНИЯ К ТРЕТЬЕЙ ГЛАВЕ

¹ «Братья Карамазовы»

² Павел Евдокимов «Достоевский и проблема зла».

³ Павел Евдокимов: *Евклидова болезнь Ивана*. «Братья Карамазовы»: *По жалкому, земному эвклидовскому уму моему*.

⁴ «Братья Карамазовы»: «Я ведь и сам точь-в точь такой же маленький мальчик, как и ты».

⁵ Свидетельства на этот счет многочисленны — см. его переписку. О природе этой болезни у специалистов общего мнения нет, ср. Фрейд «Достоевский и отцеубийство».

⁶ Henri Troyat «Dostoi'evski», с. 347. Скорее всего намеренно именно устами одного из самых гнусных из своих созданий, Свидригайлова, Достоевский излагает теорию о болезни как условии восприятия мира иного.

⁷ Цитируется по Serge Persky «La vie et l'oeuvre de Dostoi'evski», с. 159; ср. Troyat, с. 302.

⁸ «Бесы»

⁹ «Бесы». «В эти пять секунд, — добавляет он, — я проживаю жизнь и за них отдаю всю мою жизнь, потому что стоит. Чтобы выдержать десять секунд, надо перемениться физически. Я думаю, человек должен перестать родить. К чему дети, к чему развитие, коль цель достигнута?».

¹⁰ «Идиот». Эти тексты могут быть сопоставлены с таким пассажем, в котором *Tauler* сообщает о более чем подлинном переживании: «То, что наступило, в самом деле создавало здесь впечатление, будто настала вечность. Это впечатление длилось не более мгновения, но во всех отношениях оно воспринималось как вечность: с ним к нам явилось просвещение и свидетельство того, что человек, прежде чем он был сотворен, предвечно всю вечность пребывал в Боге» («Sermons», t. 1, с. 23; t. 3, с. 254).

¹¹ «Идиот». «Вероятно, — прибавил он, улыбаясь, — это та же самая секунда, в которую не успел пролиться опрокинувшийся кувшин с водой эпилептика Магомета, успевшего, однако, в ту самую секунду обозреть все жилища Аллаховы».

¹² Зандлер, сопоставляя слова Мышкина с высказываниями Кириллова, усматривает у обоих тот же жизненный опыт и то же самое понимание вечности.

¹³ Andre Gide «Dostoi'evski», *Oeuvres completes*, t. XI, с. 239.

¹⁴ Serge Persky, цит. соч., с. 200.

¹⁵ Andre Gide, цит. соч., с. 200.

¹⁶ E.-M. de Vogue «Le roman russe», с. 271.

¹⁷ Ср. Лев Шестов «Откровения смерти».

¹⁸ Henri Troyat «Dostoi'evski», с. 334-435.

¹⁹ Ср. Павел Евдокимов: «Мышкин почти одержим состраданием, что-то извращающим в нем, придающим ему полупассивный, полубеспорядочный характер, но никак не дарящий любовь во всей ее полноте и гармонии. Его сочувствие способно утешить в минуту скорби, но жить им нельзя; оно утешает, но не спасает и не преображает: Настасья Филипповна избегает Мышкина; его «ангельское начало» наводит тоску и вызывает досаду... Мышкину недостает мужественного начала в решениях и деятельного начала в любви; его сострадание двойится, он мечется между двумя женщинами и не в силах предупредить катастрофу. Мрачное тяготение к сладострастию у Рогожина торжествует над бесплотной сострадательностью Мышкина. Проваливаясь в сладкое безумие, этот последний доказывает несостоятельность любви, в которой нет ничего, кроме сочувствия».

²⁰ «Философия трагедии»

²¹ Charles Adler «Nietzsche et Dostoi'evski», цит. соч., с. 11. Ср. Ницше «Добрый человек» или паралич добродетели.

²² «Философия трагедии»

²⁵ Ален-Фурнье почувствовал что-то такое, написав Жаку Ривьеру 3 марта 1909 г.: «Ввязывая в зло священное, "Идиот" теряет способность к суждению. Но пройдет немало времени, пока мы постигнем эту мудрость. Сам я искал и находил в этой книге какое-то очень глубокое чувство, очень тонкое понятие и как бы новое такое ощущение, которое я бы назвал "прикосновением души". Это душевное восприятие вдруг, в какие-то мгновения, становится чем-то ужасающим и отталкивающим; и потом эта бесконечная щепетильность, выжимающая кровавые слезы. Так вот, Мышкин предназначен не для того, чтобы все растолковать, ибо он ничего не объясняет, но чтобы делать одним своим присутствием "все объяснимым"» (ср. его письмо от 20 мая).

²⁴ Вспомним, что Мышкин принадлежал к числу персонажей, любимых Достоевским. Он писал Ковнеру 14 февраля 1877 г.: «...мне понравилось, что Вы выделяете как лучшее из всех "Идиота"... Все говорившие мне о нем, как о лучшем моем произведении, имеют нечто особое в складе своего ума, очень меня всегда поражавшее и мне нравившееся». См. также письмо к Майкову от 31 декабря 1867 г., написанное в то время, когда он приступил к написанию «Идиота»: «Давно уже мучила меня одна мысль, но я боялся из нее сделать роман, потому что мысль слишком трудная и я к ней не приготовлен, хотя мысль вполне соблазнительная и я люблю ее. Идея — это изобразить вполне прекрасного человека. Труднее этого, по моему, быть ничего не может, в наше время особенно». Он писал это произведение в немислимых условиях, на фоне денежных затруднений и многочисленных тяжелых припадков.

²⁵ Эта оговорка очень важна. Ибо Мышкин, быть может, самый загадочный герой Достоевского, тогда как «Идиот», наверное, самое глубокое по смыслу его творение. Самые ущербные или самые беспокоящие черты его болезни символически переставляются, повинуюсь замыслу автора, придают недугу духовное значение. Уже само название, кажется нам, должно было побудить Эдуарда Турнеисена заявить, что все это произведение создано, чтобы устремить нашу мысль к Иисусу Христу, а Романо Гвардини попытался в длинной главе, принадлежавшей к числу удачнейших в его исследовании, до конца раскрыть подобное истолкование. Ср. Записные книжки к «Идиоту»: «Князь — Христос» (эти слова написаны каллиграфически, большими буквами); или: «О цели князя: его кроткое и благоговейное устроение. Он простит людей». И эти странные слова в начале романа: «Теперь я иду к людям». Только надо бы добавить, вслед тому же Гвардини, что Мышкин тем не менее «ни Человеко-

бог, ни другой Христос; он человек по имени Лев Николаевич Мышкин: его существование состоит из чисто человеческих элементов»; все, что происходит в его жизни, сразу же обретает «свой собственный смысл», а «прямой символизм никоим образом не проявляется». Г-н Зандлер присоединяется к интерпретации Гвардини.

²⁶ «Братья Карамазовы»

²⁷ «Бесы». Тут слышится отзвук той религии, что, как считает Башофс, была первобытной религией человека, культом, в котором сопрягалось материнство с землей, что увязывалось с порядками матриархального коммунизма. О символизме земли у Достоевского и в византийской литургии (ср. Зандлер). Автор среди прочего замечает: «Сомневаюсь, что здесь удалось бы избежать слабого языческого элемента».

²⁸ «Бесы»

²⁹ Нищие — «Так говорил Заратустра».

³⁰ «Бесы». Эта же идея звучит в «Дневнике писателя»: всякий великий народ верует, что он первый, и хочет навязать свою идею другим; но русская идея — в самом деле в точности универсальная, вселенская, идея социального союза всех народов... См. также «Речи о Пушкине» и «Подросток».

³¹ См. Лев Шестов «Философия трагедии». Замечание Шестова, впрочем, неоспоримо. Когда Достоевский в примечании, вставленном в «Записки из подполья», говорит, что автор дневника, как и сам дневник, вымышлены и что его единственной целью было изобразить картину поколения, которого уже нет, то он не пыгается првести нас, но пыгается успокоить не только читателя, но и самого себя.

³² Шестов попал в неплотную компанию, отказавшись считать Достоевского покровителем «благочестивого идеализма». «Я не устану повторять, — говорил он по тому же поводу, — что взгляд Владимира Соловьева, считавшего Достоевского пророком, "жестоким талантом" и "кладоискателем", неверен. Достоевский и в самом деле искал спрятанные сокровища, в этом сомневаться не приходится; а молодому поколению, поднявшему стяг набожного идеализма, лучше было бы отвернуться от этого старого колдуна, которого прочат в духовные вожди, ибо надо быть очень уж близоруким или не иметь совсем уж никакого жизненного опыта, чтобы не увидеть в нем человека, чрезвычайно опасного» («О пределах жизни»). Антитеза благородная, только вот как насчет соответствия действительности...

³³ Письмо к Майкову, 12 января 1868 г.; и 1 марта 1868 г.: «Всему миру готовится великое обновление через русскую мысль (которая плотно спаяна с православием, Вы правы), и это совершится в какое-нибудь столетие — вот моя страстная вера».

³⁴ К Майкову, 15 мая 1869 г.: «Расширяется круг русской будущности, полагается мысль не только великого государства, но и целого нового мира, которому суждено обновить христианство всеславянской православной идеей и внести в человечество новую мысль, когда загнет запад, а загнет он тогда, когда папа исказит Христа окончательно и тем зародит атеизм в опоганившемся западном человечестве». Ср. 9 октября 1870 г.

³⁵ Ср. *Дневник писателя*, эта беспокоящая фраза из «Речей о Пушкине»: «Почему же это, если не оттого, что не вмещается в нас последнее слово Христово?».

³⁶ «Бесы»: «Ни один мускул не дрогнул на лице Ставрогина. Шатов устремил на него свой пылающий, вызывающий взгляд, как будто бы желая сжечь его своим взором. — Но я же не сказал вам, что не верую! — вскричал он, наконец...»

³⁷ Иные места его произведений, впрочем, оставляют, на первый взгляд, совершенно противоположное впечатление. Ср. Jacques Madaule «Le christianisme de

Dostoevski», с. 100-101: «Версиллов веровал в Бога? Вопрос осложняется другим вопросом: верует ли он в Россию? Можно пожаловаться, и вполне в соответствии с логикой, что у Достоевского все время вопросы, уже сами по себе внутренне разнородные, перемешиваются так, что решение одного будто бы невозможно без связи с решением другого вопроса. Но надо принимать писателя таким, каков он есть... Мы приходим к человечеству не иначе как путями исторической России, той, что пыталась думать о себе и понять себя на следующий день после отмены крепостного права, то есть это Россия между 1860 и 1880 годами».

³⁸ Ср. *Henri Troyat*, цит. соч., с. 125.

³⁹ «Подросток»

⁴⁰ Jacques Madaule «Le christianisme de Dostoevski», с. 155.

⁴¹ Д. Мережковский «Толстой и Достоевский». «Эти двойники преследуют друг друга: Раскольников, Ставрогин, Иван Карамазов могли бы, если не сказать, то хотя бы испытывать желание сказать своим ненавистным копиям — Свидригайлову, Петру Верховенскому, Смердякову — то, что Иван кричит в ярости, столь же немощной, сколь и несправедливой, Черту: "Ни на мгновение не приму тебя за правду", и т. д.».

⁴² Евдокимов: «Кириллов и Шатов происходят от Ставрогина. Петр Верховенский — его обезьяна. В них оживают сосуществующие в нем бок о бок идеологии нигилизма, антропоеизма и религиозного славизма». Ср. «Бесы». То же самое доказывает Романо Гвардини: «Образ Ставрогина включает в себе не только ту атмосферу, в которой движется мир романа, в нем осуществляется также синтез, развертывающийся в образах, что окружают эту фигуру... Вся закваска распада, киснувшая и бурлящая в нем, — скептицизм в отношении существования в обществе, в свете, инстинкт разрушения, сладострастие социальных переживаний, все это разряжается в самом Верховенском и в его людях. И, наверное, мы здесь ощущаем какую-то зыбкость мысли, какую-то неряшливость, которые так чужды Ставрогину; как же все-таки не увидеть в его разрушительных кознях некий свет, проливающийся на то, что творится внутри его? Шатов доказывает ему во время яростного спора, что это от него старый социалист получил свою концепцию Народа-Бога. Ставрогин в общем итоге со всеми своими устремленностями некоей неопределенной природы, упованиями на великое единение в волшебном возрождении бытия, при всем желании приобщиться к корням, к земле, к народу, Ставрогин, к тому же, еще и романтик... Только Шатов берется за дело хищно, с какой-то серьезной свирепостью, тогда как его учитель смеется над собственными доктринами, как и над всем остальным. В Ставрогине, наконец, оживает романтический и протетевский бунт Кириллова, мученика в силу религиозных ощущений и отказа от христианских путей... Но в то время как иные скованы в движениях и ограничены в том, что касается их участи, сам он пребывает скованным в некоем унылом бесчувствии, в угрюмой апатии, которая жалким образом имитирует ту здоровую простоту, кроткое спокойствие которой творит движение и жизнь и единство которой отражает разнообразие образов и ценностей».

⁴³ Troyat, «Dostoevski», с. 546.

⁴⁴ Евдокимов

⁴⁵ «Братья Карамазовы»

⁴⁶ И еще: «...была такая божия слава кругом меня: птички, деревья, луга, небеса». — «Братья Карамазовы». Ср. слова Иисуса в Евангелии от Иоанна, 13, 17: «Если это знаете, блаженны вы, когда исполняется».

⁴⁷ Достоевский, процитированный Евдокимовым (цит. соч.). Он решительно

был против спиритизма; в спиритизме Достоевский отвергал всякий опыт, претендующий на выход за пределы психики, на достижение чего-то сверхпсихического, подобно тому, как Христос в пустыне отвергал соблазн сотворить чудо*; ср. «Легенда о Великом Инквизиторе».

⁴⁸ Евдокимов; *Thurneysen*, цит. соч., с. 99.

⁴⁹ *Thurneysen*, цит. соч., с. 100-102: «Эта сверхприрода, сверхестество, о которых он не устаёт говорить, не есть какая-то реальная данность, некая наличная действительность, "сверхмир", но это и не какая-то психическая неосознающаяся реальность. Ибо это то, что является предпосылкой, основанием, существенным определением всего, и потому не может быть чем-то определённым или определяемым, подобно тому, как точка, в которой сходятся лучи перспективного изображения, не может в действительности располагаться на самой картине, написанной по правилам геометрической перспективы...».

⁵⁰ «Христос призывает меня взять свой крест», — говорит Алеша («Братья Карамазовы»). Ср. Евдокимов: «Мысль о кресте, идея распятия — это духовная атмосфера романов Достоевского».

⁵¹ «Подросток». Этот версильский рай, как и тот, что приснился «смешному человеку», кажется чем-то вроде перехода или промежуточного коридора между идеальным миром греков (хотя бы таким, каким его изображал Тэн) и раем, который Пегги нарисовал в своей «Еве».

⁵² Ср.: Stanislas Fumet «L'impatience des limites, petit traite du firmament», с. 100.

⁵³ «Сон смешного человека», Дневник писателя. Ср. Евдокимов. Сновидец, приходится признать, вполне поддается одному из «соблазнов», искушавших Достоевского, и если бы чувства этого человека не были подправлены признанием своей неспособности попасть в рай, не испортив его, то получалось бы точное соответствие интерпретации А.Жида, вполне небезосновательной.

⁵⁴ «Подросток»

⁵⁵ *Madaule*, цит. соч., с. 90. Что касается образа Мышкина, то его отличает, как сказал Гвардини, «обескураживающая двусмысленность»; это действующее лицо является «пугающе текучим, зыбким, так что остаются открытыми пути для самых противоречивых истолкований... Все это, впрочем, никак не понять, не учитывая, что нам показывают Мышкина в течение каких-то нескольких месяцев. Это «даровое» или «бесплатное» обстоятельство существенно важно само по себе. Повторя выражение Кьеркегора, вспомним, что мы всегда встречаемся только в «одновременности». Ни у одного из действующих лиц романа и уж тем более у читателя нет дающей право на оценку временной или пространственной дистанции, пусть даже тот, кто даёт оценку, и проник внутрь произведения...».

⁵⁶ *Stanislas Fumet*, цит. соч., с. 42-43.

⁵⁷ Достоевский, пишет Бердяев, интересуется только человеком, находящимся в бурной подвижности... Это следует отнести на счет подвижности его природы, столкновения противоположностей, борющихся в нем. Полярность, антиномичность — вот что для него характеризовало суть человеческого естества. Ни единства, ни покоя — в глубинных недрах его ничего, кроме страстного волнения.

⁵⁸ Stanislas de Lestapis «Le probleme de l'atheisme vu par Dostoïevski», *Etudes*, 1937, t. 233, с 620 и 619.

⁵⁹ Бердяев признает, что «Достоевский не отражает подлинного русского

* См. Мф. 4: 1-11.

Православия, не знает традиционного православного монашества, и что он выработал нечто совершенно новое»; «творчеству Достоевского в целом менее свойственны реалистические и более пророческие акценты» («Константин Леонтьев»). Церковная цензура запретила печатать *Поучения* старца Зосимы, выбросив их из «Братьев Карамазовых».

⁶⁰ «Преступление и наказание»

⁶¹ «Преступление и наказание». «Это могло бы составить тему нового рассказа, но теперешний наш рассказ окончен». И, несколько выше, такая, не менее заклиная фраза: «Они хотели бы говорить, но не могли. Слезы стояли в их глазах. Они оба были бледны и худы; но в этих больных и бледных лицах уже сияла заря обновленного будущего, полного воскресения в новую жизнь».

⁶² См. Лев Шестов «Философия трагедии».

⁶³ Не очень-то ясно, кстати, как это согласуется с тем, о чем нам доводилось говорить выше, в гл. 2.

⁶⁴ Правда, страницы через две, Шестов пишет, что людям нужен идеализм, какой угодно. И Достоевский идет у них на поводу; да еще так, что как будто и сам начинает верить, что в его поучениях есть какая-то ценность. Но вера эта у него скоротечна и появляется лишь для того, чтобы в следующее мгновение он сам бы над этим посмеялся.

⁶⁵ Ср. *Записные книжки* к «Преступлению и наказанию»: «Непостижимы пути, которыми Бог достигает человека». Ср. Кафка — Макс Броду, декабрь 1917 г., по поводу толстовского «Воскресения»: «Искушение описать нельзя, им можно только жить».

⁶⁶ Andre Gide «Dostoi'evski», цит., с. 239. В действительности переводчик переставил слова, и смысл слов, которые у нас подчеркнуты, изменился. «В тот вечер он так и не смог ни надолго задуматься, ни сосредоточиться в своих мыслях. Он мог только чувствовать. Размышления заменяли жизнь; духу его еще предстояло только возродиться».

⁶⁷ Stanislas Fumet, цит. соч., с. 59-60. Гегель верно заметил (в начале «Феноменологии»), что Христос не требовал от нас, чтобы мы оставались детьми (ни того, уточним, чтобы мы опять стали ими), но учил нас быть, как дети, становиться детьми.

⁶⁸ Дневник, 22 апреля 1922 г.: «Все, что я нахожу для себя, читая Достоевского, — тексты, а при случае, и его самого, — я принимаю очень близко к сердцу и все это становится для меня очень важным. Это будет в той же степени, что и книга критика, еще и книга исповеди, для тех, кто умеет читать; или, пожалуй, это будет: символ исповедуемой веры». И записи от 4 августа: «Это не страх обмануться, это потребность в сочувствии побуждает меня к изысканиям, да еще такая страстная встревоженность, призыв или вызов собственной ли моей мысли или же чужой; что же у меня выходит... выставляю свою собственную этику, снимая с себя ответственность за нее, приписываю ее Достоевскому» (Изд. Плеяды, с. 733 и 739). О подоплеке евангелизма по *Жиду* см. Andre Rousseaux «Le paradis perdu», с. 250-283.

⁶⁹ Евдокимов

⁷⁰ Евдокимов: «Следовательно, именно само это начало подобия Бога извратилось у Кириллова, замыкая круг в самоподоблении, в полном обособлении. Достоевский показывает нам эту изоляцию через манеру Кириллова обращаться с другими, с одной стороны, и через странность его речи, с другой».

⁷¹ Ср. Бердяев «Дух и реальность»: «Можно победить социальную несправедливость, эксплуатацию человека человеком. И это может быть результатом преобра-

зования человеческого общества. Но это не только не устранил, но разве лишь только увеличит внутренний трагизм жизни, томление еще и усилится, а духовность, которая не была уничтожена внешними несчастьями и неупорядоченностью общества, проявится еще напряженнее. Человек не согласится стать окончательно объективным существом, и т. д.

⁷² См. «Братья Карамазовы», обращение Мити: — «Брат, я в себе в эти два последние месяца нового человека ощутил, воскрес во мне новый человек!» — содержит еще и это начало причастности. Оно передается через принятие наказания, хотя Митя своего отца не убивал, и в духе искупления за всех: «Потому что все за всех виноваты... За всех я пойду, потому что надобно же кому-нибудь и за всех пойти». А цепь, которой скованы друг с другом узники, работающие на каторге, становится еще и знаменем единения в искуплении. Обращение подготавливается и преобразуется в видении, в котором Мите представляется дитя, плачущее на руках у матери, как символ несчастья человеческого.

⁷³ *Serge Persia*, цит. соч., с. 279.

⁷⁴ См. Лев Шестов «Откровения смерти». Когда Достоевский изображает Алешу, то не потому ли он не усердствовал в придании образу ярких черт, что, по-видимому, боялся «осквернить нечистыми руками прекраснейшую современную икону»?

⁷⁵ «Мышкин, явившись в мир сей, проникает в самые мрачные закоулки жизни; таков луч света Логоса, пронизывающий тайны души человеческой. Алеша этот всем необходим. Его присутствие привносит гармонию, смысл сущего становится постижимым...» (Евдокимов). Слова, которые находит Миусов для Алеши («Братья Карамазовы») вполне подходят и к Мышкину: «Вот, может быть, единственный человек в мире, которого оставьте вы вдруг одного и без денег на площади незнакомого в миллион жителей города, и он ни за что не погибнет и не умрет с голоду и холоду, потому что его мигом накормят, мигом пристроят, а если не пристроят, то он сам мигом пристроится, и это не будет стоить ему никаких усилий и никакого унижения, а пристроившему никакой тягости, а, может быть, напротив, почтут за удовольствие».

⁷⁶ Альбер Камю «Миф о Сизифе».

⁷⁷ Ср. пронизательные замечания Зандлера.

⁷⁸ «Братья Карамазовы». Зосима любил это изречение. Именно его он произнес в ответ, когда, очень давно, к нему пришел таинственный гость, прося совета по поводу старого и забытого злодеяния. Его же Достоевский поставил в эпиграф романа.

⁷⁹ «Братья Карамазовы». См. комментарий Бердяева в «Мировоззрение Достоевского».

⁸⁰ Павел Евдокимов, различает между прочим тут совсем иной, более ценный символизм. «Алеша принял софическую инициацию, он был посвящен, причастившись к Матери-Кормилице. Союз звездного купола с монастырскими стенами, синей Софии космических пространств и белизны невинности осуществляет в образной форме подчинение символике цветов, используемых в иконографии, и мистическому символизму культа Богородицы Девы».

⁸¹ Записные книжки к «Братьям Карамазовым».

⁸² «Братья Карамазовы»

⁸³ Если же этот реализм и бывает мрачным, то и тогда он не превращается в то «циничное и жестокое обесценивание всего и вся», которое так характерно для наших романистов, слывущих «реалистами» или «натуралистами». Ср. Поль Клодель «Беседы в Луар-э-Шер», *воскресенье*.

⁸⁴ Ален-Фурнье, письмо Жаку Ривьеру, 3 января 1913 г.: «Долгие разговоры с Пегги — это были великие события прошедших дней. Я скажу, и я знаю, что говорю, что не было, наверное, после Достоевского другого человека, который был бы столь явно "человеком Божиим"»...

⁸⁵ Edouard Thurneysen «Dostoïevski ou les confins de l'homme», пер. Maury, с 71. Ср. Д. Мережковский. «Толстой и Достоевский».

⁸⁶ Ален-Фурнье, письмо к Жаку Ривьеру, 2 апреля 1907 г.

О Г Л А В Л Н И Е

Предисловие.....	3
Примечание к третьему изданию.....	7
Примечание к шестому изданию.....	8
ЧАСТЬ ПЕРВАЯ	
ДРАМА АТЕИСТИЧЕСКОГО ГУМАНИЗМА.....	9
Глава первая. ФЕЙЕРБАХ И НИЦШЕ.....	9
Трагическое недоразумение.....	9
Фейербах и религиозная иллюзия.....	14
Ницше и «смерть Бога».....	23
Разложение человека.....	30
ПРИМЕЧАНИЯ.....	38
Глава вторая. НИЦШЕ И КЬЕРКЕГОР.....	52
РОЖДЕНИЕ ТРАГЕДИИ.....	52
Миф и Тайна.....	58
«Углубление в существование».....	65
ПРИМЕЧАНИЯ.....	76
Глава третья. ДУХОВНАЯ БИТВА.....	85
Поле боя.....	87
Дух христианства.....	91
ПРИМЕЧАНИЯ.....	97
ЧАСТЬ ВТОРАЯ	
ОГЮСТ КОНТ И ХРИСТИАНСТВО.....	100
Глава первая. СМЫСЛ КОНТОВСКОГО АТЕИЗМА.....	102
Закон трех состояний.....	102
Монотеистический переход.....	106
По ту сторону атеизма.....	113
Бог, исключенный и замещенный.....	118
ПРИМЕЧАНИЯ.....	126

Глава вторая. ХРИСТИАНСТВО И КАТОЛИЧЕСТВО.....	136
Антисоциальность христианства.....	136
Иисус и апостол Павел.....	140
Дело католического духовенства.....	144
Священный союз.....	150
ПРИМЕЧАНИЯ.....	157
Глава третья. ПОЗИТИВИСТСКИЕ ПЕРЕСТАНОВКИ.....	164
Истинный католицизм.....	164
Священство ученых.....	171
Духовный деспотизм.....	176
Социократия.....	182
Заключение.....	189
ПРИМЕЧАНИЯ.....	193
ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ	
ДОСТОЕВСКИЙ — ПРОРОК.....	206
Глава первая. ПРОТИВОСТОЯНИЕ НИЦШЕ.....	209
Братья-враги.....	209
Мучаясь Богом.....	214
Перед лицом Иисуса.....	220
ПРИМЕЧАНИЯ.....	227
Глава вторая. КРАХ БЕЗБОЖИЯ.....	235
Человекобог.....	236
Вавилонская башня.....	241
Хрустальный дворец.....	249
ПРИМЕЧАНИЯ.....	258
Глава третья. ПЕРЕЖИВАНИЕ ВЕЧНОСТИ.....	263
Сомнительный опыт.....	264
Двойственность души и символы.....	275
Новое рождение.....	283
Заключение.....	291
ПРИМЕЧАНИЯ.....	293