

---

---

## НЕКОТОРЫЕ ЧЕРТЫ РЕЛИГИОЗНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ Л. И. ШЕСТОВА

### I

По разным причинам мне трудно писать о мировоззрении Шестова, и я уступаю лишь настойчивому желанию редакции «Совр<еменных> зап<исок>» иметь от меня философскую о нем памятку. К тому же нудит меня и собственное желание покойного, выраженное в письме его, мною незадолго до смерти полученном. По-сылая мне свою книгу «Athen und Jerusalem»\*, он писал: «Очень хотелось бы об этом побеседовать с Вами». Несостоявшуюся беседу приходится вести уже с разных берегов бытия, но думаю, что этим кратким очерком я исполню желание покойного, которого я знал в разные времена жизни в течение добрых 35 лет.

Его нельзя было не любить, даже совсем не разделяя его мировоззрения, и не уважать в нем отважного искателя истины. Л. И. обладал личной очаровательностью неотразимой. Нельзя было не радоваться ему при встрече, как это я наблюдал на разных лицах, по мировоззрению ничего общего с ним не имевших. Это объясняется, вероятно, удивительным даром сердца, его чарующей добротой и благоволением. Оно составляло основной тон его отношения к людям, при отсутствии личного соревнования (что так редко встречается в нашем литературном мире), но это соединялось, однако, с твердым стоянием за свои духовные достижения. Это внутреннее благообразие отражалось и на его внешности. Духовной гармонией и миром светилась его улыбка, звучал его голос, и странно было думать, что под этим покровом сокрывалось сердце мятущееся, душа, не нашедшая своего последнего предела.

Л. И. был рожден в еврейской зажиточной культурной семье, глава которой хранил заветы ветхозаветного благочестия. В этом гостеприимном доме в Киеве встре-

чались представители как местной интеллигенции (в начале 900-х годов), так и приезжие столичные литераторы и артисты, — «на музыке», в беседах. Жизнь текла еще ровно и спокойно, однако лишь до 1905 года, когда в Киеве вслед за первой революцией грянул один из первых еврейских погромов, пережитый нами во всей его трагике. В эти же годы мне с Н. А. Бердяевым приходилось выдерживать диспуты в борьбе за религиозное мировоззрение с местными представителями позитивизма и безбожия. Вместе с нами фронт держал и Шестов, хотя сам он в прениях обычно не выступал. О нем говорили, что он не расстанется с Евангелием, хотя сам он об этом не рассказывал. Он писал уже свои первые «шестовские» книги (о Шекспире, о Ницше, о Толстом) и уже опубликовал основной манифест своей духовной жизни: «Апофеоз беспочвенности»\*.

Из Киева наша группа перебралась на север, и прежняя связь с Шестовым продолжалась и упрочивалась в Москве. Среди новых литературных и религиозно-философских начинаний и при участии новых лиц Ш. оставался самым собой, в обычной парадоксальности своего мировоззрения и при общей и неизменной к нему любви. Наступила великая война с ее воодушевлением и разочарованиями. Ш. потерял в ней своего единственного сына. С спокойным достоинством переживал он это горе вместе с родиной. Далее пришли годы революции. Вихрь ее разметал нас еще раз в разные стороны. Мы встретились с Шестовым далее в Крыму, на перепутьи, а затем уже в Париже. Все эти годы Шестов продолжал печатать статьи и книги уже на разных европейских языках, его международная известность ширилась. За эти годы жизненные пути наши разошлись, и личное общение почти прекратилось. Я не интересовался его писаниями, в которых развивались все те же мотивы, и, наверное, мое богословие оставляло его также равнодушным. Однако, когда случайно встречались мы в тиши Булонского леса, эти встречи были неизменно дружественны и радостны. Он был уже тяжело болен. Однажды посетил я его в его скромном жилище. Наша последняя заочная встреча была в минувшем октябре. Я прочел его статью о Н. А. Бердяеве\*\*, и она меня поразила не только литературным блеском, но и своей особой духовной свежестью. Кроме того, мне показалось, что в ней звучат какие-то новые мотивы, начало подлинного преодоления «беспочвенности». Я написал ему приветственное письмо, на которое получил и одинаково дружественный ответ. Он звал к себе, —

«порадовали бы меня». Но этой встрече суждено было совершиться только на кладбище... Тогда же он прислал мне, для знакомства с собой, свою последнюю книгу: «Athen und Jerusalem». Благодаря понуждению редакторского «заказа» мне пришлось погрузиться в Шестова и познакомиться с его многочисленными писаниями последних лет (впрочем, отнюдь не исчерпывающе). Мне хотелось постигнуть чрез них не столько его «учение», сколько тайну его личности, сущность его веры, с которой он отходил в вечность. Ибо о нем хочется сказать словами псалма о ветхозаветном праведнике: «всем сердцем моим ищу Тебя, не дай мне уклониться от заповедей Твоих» (Пс. 118, 10).

## II

Если понимать под философией систематическое исследование в области философских проблем, их существа и истории, то Ш. отнюдь не является философом, что, однако, не мешает ему быть своеобразным мыслителем. Скорее всего он есть философский *essay*-ист (см., напр., сборник «На весах Иова» <П., 1929>). Этому как будто противоречит внешний вид, особенно его последних писаний, как и темы некоторых из них. Они обычно пестрят цитатами из разных философов и сочинений по философии, и одни и те же цитаты повторяются многократно. От этого «предметность» изложения не увеличивается. Шестов пользуется ими для изложения своих собственных мыслей, скорее как предлогами для него. В известном смысле эти философы для него существуют как *Versuchskaninchen*\* для его собственных изысканий, — род духовной вивисекции. Жизненная, историческая конкретность их личностей и судеб мало существует для Ш. И Сократ вместе с древними философами, и схоластики, и Спиноза, и Лютер, и даже ап. Павел стоят здесь как бы с плакатами из своих цитат, терпя иногда жестокою историческую неправду от этой насильственной стилизации. Шестов не сопоставляет целостных мировоззрений, но избирает нужное для него слово и выражение, которое может получить настоящее значение лишь в *контексте* всего мировоззрения цитируемого автора, а не в качестве иллюстрации той или иной философской идеи, к тому же в связи с повторениями и с неизбежной неполнотой. В книгах Шестова философские герои являются или злодеями, или добродетельными: к первым принадлежит, конечно, Сократ, в котором образ дохристианского пра-

ведника, мученика за свою идею, внемлющего своему «демону», вдохновителя Платона, более походит на трафаретного рационалиста (стилизация, конечно, не без влияния Ницше), как и Платон (и даже отчасти Плотин) из духовидцев и небовидцев также становятся злодеями спекулятивной философии, в компании со Спинозой и Кантом и особенно, конечно, Гегелем, с средневековыми схоластиками (по Жильсону\*), на придачу. В противоположном лагере героев «веры» находятся наряду с ветхозаветными образами Авраама и Иова (которыми фактически почти исчерпывается для него Писание) ап. Павел, Лютер, отчасти Ницше и прежде всего и больше всего Киркегор (а уж вполне неожиданно... Гуссерль).

При такой литературной манере одинаково трудно как излагать, так и разбирать чисто философскую аргументацию Шестова, и во всяком случае не в кратких словах настоящего очерка. Достаточно и беглого знакомства с трудами Шестова в оригинале, чтобы в этом убедиться.

Многочисленные сочинения Шестова касаются многих тем. Однако в их пестром калейдоскопе нетрудно усмотреть не только известное единство, но даже единообразие. Ш. принадлежит к числу однодумов. Ему не свойственна динамика мысли, влекущая к новым ориентировкам. Его мыслительные установки определялись уже в ранних его сочинениях и представляют собой ряд попыток выразить по-новому одну основную тему — апофеоз философской «беспочвенности» (что в последнем переводе значит: философия веры). Отсюда и такое множество самоповторений. Меняются словесные одежды, но остаются излюбленные авторы, при статической их неподвижности (прибавился в последние годы лишь Киркегор, оказавший на Шестова огромное влияние). Если употребить смелое сравнение, философские искания шестовской мысли в себе имеют нечто агасферическое: он стучится в разные окна, для того лишь, чтобы идти дальше тем же кружным путем. «Вечное повторение», идея, которая сделалась столь излюбленной для его в сущности консервативного ума, оказалась и его собственной судьбой. Печаль этой мысли он мог бы найти не у Ницше, она имеется у ветхозаветного «героя резиныции», которого почему-то забывает вспомнить Ш., — у Экклезиаста: «идет ветер и переходит к северу, кружится, кружится на ходу своем, и возвращается ветер на круги своя, что было, то и будет, и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем» (Екк. I, 6, 9).

Поэтому же Шестову в такой мере несвойственно слышание поступи истории, как и громов грядущих свершений эсхатологии. Он обращен к плоскостному и, сверх того, индивидуалистическому восприятию мира и жизни, он сознательно, принципиально посясторонен, и даже для всякого неизбежная эсхатология личной смерти его как будто философски не занимает. Вероятно, это соответствует каким-то интимным, личным его свойствам, онтологическим корням его мировоззрения.

### III

Шестов как мыслитель в течение всей своей долгой жизни был объят *одной* — не доктриной, ибо у него ее вовсе и не было, — но *темой*, был отдан одному вопрошанию: религиозному, им владела мысль о Боге, независимо от того, в какой парадоксальной форме она была выражена (и Ш. не свободен был от нарочитой любви к парадоксам, которая еще усилена была в нем влиянием Ницше и Киркегора). В этой однодумности своей он представляет собой типичное явление русской философской культуры. И, конечно, этой всецелой отданностью вопрошаниям «русских мальчиков» он является дорог ей. «Философа» в западном смысле из Ш. не вышло. Хотя в последние годы он уже становился не чужд и этому влиянию, начал занимать свое место в философском пантеоне, он все-таки остался «богоискателем». О том, в *какой* мере эти искания завершились и обретением, можно судить лишь по его сочинениям. Интимная тайна сердца, ведомая Богу, остается за пределами досягаемости для человека. Мы можем судить только мысли, а не стоящие за ними факты, не бытие, но сознание.

В последней своей книге (1938) «Athen und Jerusalem» Шестов сам определяет свое мировоззрение как «опыт *религиозной* философии», — философии веры, — в борьбе с мышлением и его законами, одинаково как с рассудочной, так и «спекулятивной» философией, в конце концов с самым разумом. Вслушаемся в эти задания, которые довольно неожиданно одной стороной могли бы оказаться угодны для обскурантов богословия, гонителей богословской мысли. Он спрашивает о Канте, не является ли его вера в суверенность разума не дремотою даже, но глубоким непробудным сном человеческого духа: «Отдаться в руки живого Бога неуютно, но подчиниться слепой необходимости, которая неизвестно как внедрилась в бытие, является не только не уютным, но отрадным и успока-

ивающим» (20\*). Новая философия говорит человеку: «Если ты попал в бездну, старайся как можешь из нее выбраться, но забудь о том, чему Библия в течение веков учила человека, что в «небесах» существует высшее, к тому же всемогущее существо, которое печется о твоём жребии, могло бы тебе помочь и желает тебе помочь. Твоя судьба вполне зависит от условий, в которые ставит тебя случай» (23)\*\*.

Для такой философии «библейское «добро зело» кажется фантастической выдумкой, как и Бог, открывавшийся пророку на Синае» (25)\*\*\*.

Задачей книги является «стряхнуть власть бездушных и ко всему равнодушных истин, в которых содержатся плоды древа познания» (34)\*\*\*\*, следствие первородного греха. Речь идет не о конце философии, но о пути к истинной философии, — по вере (35 <333>).

Первое есть «Афины», второе — «Иерусалим» — противоположение знания и веры. «Чтобы найти Бога, нужно освободиться от очарований разума и его физического и духовного принуждения и идти к другому источнику. В Священном Писании он обозначается загадочным словом *вера*, тем измерением мышления, при котором истина радостно и бесстрашно отдается в вечное и бесконтрольное распоряжение Творца: «да будет воля Твоя» (36)\*\*\*\*\*.

и все реченное пророками и апостолами в Священном Писании становится исполняющимся. И здесь же дается предварительная программа этого исполнения (в значительной мере по Киркегору): «история человечества, правильнее, все ее ужасы, «снимаются» (*aufgehoben*) одним словом Всевышнего, перестают существовать, превращаются в фантомы и призраки: Петр не отрекался, Давид победил Голиафа, но не был прелюбодеем, разбойник не убивал, и Адам не вкушал от запретного плода, Сократ никогда никем не был отравлен. «Факты», «данность», «действительность» над нами не властвуют, не определяют нашу судьбу ни в прошлом, ни в настоящем, ни в будущем. Бывшее становится небывшим, человек возвращается в состояние невинности и той божественной свободы, свободы к добру, по сравнению с которым свобода выбора между добром и злом бледнеет и гаснет, или, точнее, по сравнению с которой наша свобода представляется жалкой и ничтожной. Первородный грех, с знанием о том, что то, что есть, существует по необходимости, радикально искореняется из [не]бытия. Вера, единственно на Творца взирающая и Им вдохновляемая вера, из себя излучает последние решающие истины о сущем и не-сущем. <...> Пророки и апостолы восторженно взывают: «смерть, где твое жало, ад, где твоя побе-

да?» и они единогласно дают обетование: «то, чего око не видело и ухо не слышало и что в ничье сердце человеческое не входило, то Бог уготовал любящим Его» (1 Кор. 2, 9). Величественная, несравнимая чудесность, а вместе и ни с чем не согласуемая парадоксия, точнее сказать: огромная бессмысленность (*Unsinnigkeit*) библейского откровения превосходит границы всякой человеческой способности разумения и допустимых для нас возможностей. Но для Бога нет ничего невозможного. Бог означает, по слову Киркегора, который заимствовал его из Св. Писания, что не существует ничего невозможного» (38)\*. «Отсюда начинается религиозная философия. Она не есть исследование предвечно сущего неизменного строя и порядка бытия, <...> она не есть постижение различия между добром и злом, которое обещает успокоение измученному человечеству. Религиозная философия есть рожденная от безмерных напряжений, от отхода от знания, от веры рожденное преодоление ложного страха пред неограниченной волей Творца... она есть последняя и великая борьба за первоначальную свободу и скрытое в свободе *добро зело*, которое после грехопадения внушено было нашему праотцу от искушителя и всем нам было дано и передано» (38)\*\*. «Человеческая мудрость есть глупость пред Богом» (39)\*\*\*.

Итак, мы имеем здесь самое решительное противоположение веры и знания. «Если думают, что положительное соотношение веры и знания имеет основание в Св. Писании, то в действительности как раз наоборот: «греческие «первые начала» удушили основную истину библейского откровения. Вера не только не есть низший род знания, вера отменяет знание» (356)\*\*\*\*. Вера отменяет и логические законы: «закон противоречия» (очевидно, вместе с «тождеством»), и «несотворенную» и самого Бога связывающую истину (хотя Ш. мог бы найти и в Писании: «познайте истину и она освободит вас» Ио. 8, 32, и даже больше: «Я есмь путь, истина и жизнь» <Ио.> 14,6). Шестов рубит головы мыслителей, от древнего времени до нового, но вместе с ними и самую мысль, Логос и логическую связь, логику. Но это есть больше игра в парадоксию, «заумная» мысль, лишенная смысла и смыслов. К этой борьбе против мысли приводятся, с одной стороны, исторические основания — в ошибках и злоупотреблениях рассудочной философии и «панлогизма», вообще в возможности и наличии ошибок (от которых, очевидно, считает застрахованной себя «вера»), а с другой — заподозревается и самое право на существование философии, ве-

рящей в себя, во имя свободы, т. е. в данном случае логического каприза и произвола. Эта борьба с философией облекается в противоположение философов «Афин» и верующего «Иерусалима». Разумеется, можно указать, что Афины стали школой для христианского богословия и оказали свое влияние на патристику, — это факт, но Ш. не признает убеждающей силы факта. Однако гораздо важнее, что Иерусалим сам по себе отнюдь не чужд мысли и, следовательно, Афинам. Больше того, оба они неразрывны по существу и друг друга обуславливают: здесь нет или-или, но и-и (несмотря на все различие, существующее между откровенной религией и язычеством).

#### IV

Шестов определенно признает Св. Писание *откровением*, источником веры. Иными словами, к «вере» принадлежит и вероучение, как содержание веры. Как ни скудно и произвольно то учение, которое он берет из этого источника, однако даже и это включает *вероучение*. Напр., ведь сам он не ограничивается излюбленной историей Авраама и Иова, но упоминает о сотворении мира и человека Богом, «добро зело». И ведь совершенно ясно, что содержание Библии, как Нового, так и Ветхого Завета, включает целую догматическую доктрину, т. е. учение об истинах откровения, или *догматах*. Если серьезно и ответственно говорить о вере в отношении к догматам, то придется признать необходимость наличия «Афин», т. е. постигающего разума, и в «Иерусалиме», как и «Афины» нельзя лишить «естественного», т. е. хотя и затемненного, но все же подлинного откровения, осуществляемого усилием себя обосновывающей мысли. Возможность бессмысленной веры есть такая же «парадоксальная» выдумка, как поработавшая, а не освобождающая истина. В рассуждениях Шестова возможны только или познающая себя, самодовлеющая истина (конечно, во всей своей для него мнимости), или же слепая, немыслящая, а в то же время непостижимым образом в себя вмещающая все свое сложное и богатое содержание вера, а не одна только пустая нетовщина. Но чтобы реализовать содержание «иерусалимского» откровения веры, потребно усилие мысли, так же, как и мысль оплодотворяется откровением, и на дне своем определяется «данностями» веры. Шестов с одинаковой легкостью проходит мимо как хокмической письменности Ветхого Завета, так и четвер-



того Евангелия Логоса, провозглашая «веру»\*. Мало того, если он говорит о своей доктрине как *религиозной философии*, то это может значить (на его же языке) только одно: Афины в Иерусалиме или наоборот, т. е. не противопоставление веры и мысли («философии»), но их необходимое и существенное, гармоническое соединение. Поэтому есть только один оправдываемый вид религиозной философии — догматическое богословие: путь в Иерусалим *через* Афины или наоборот. Разумеется, спекулятивная философия может быть и самодовлеющей в области проблем формально-инструментального характера («великий, величайший Гуссерль!»), но само содержание ее: онтология и метафизика — являются в том или другом смысле догматикой. Самодовлеющая же философия неизбежно приводит в апорию<sup>1</sup>. Противоположности между Афинами и Иерусалимом в действительности нет, она выдумана. Или еще гораздо хуже: она произвольно связана с одним определенным образом философии, — именно своего рода «отрицательным богословием», нетовщиной, в которой, однако, скрывается определенная догматическая доктрина. По правде сказать, догматическое богословие только и может быть единственно возможной религиозной философией, как и вообще сама философия может иметь лишь религиозную основу, какова бы она ни была: даже материализм и позитивизм одинаково являются особой религиозной догматикой. Поэтому про философский нигилизм Шестова (как и его предшественников) можно сказать, что он сам есть лишь одна из возможных разновидностей рационализма (или «спекулятивной философии»), и притом не из лучших, поскольку более всего приближается, с одной стороны, к софистам, провозгласившим — для философии — человека мерою вещей, а с другой стороны, к обскурантам, предпочитающим религиозной мысли слепой догматизм<sup>2</sup>. Против такой угрозы приходится спасать философию ради догматики, как и догматику ради (религиозной) философии. И напрасно думать, что *только* эта, «отрицательная», философия есть деяние, усилие, подвиг, дело жизни, как можно заключить на основании определений Шестова, таковым может явиться всякая подлинная религиозная философия, наипаче же христианская, которая есть откровение самой «Истины, Пути и Жизни».

<sup>1</sup> См. мою «Die Tragödie der Philosophie».

<sup>2</sup> Католическое богословие по-своему праву, восставая против такого «фидеизма».

## V

Мы видели, что Ш. противопоставляет философию вере, требуя упразднения первой ради последней. «Греческие «первые начала» удушили основную истину библейского «откровения». Вера не только не есть низший вид знания, вера отменяет знание» (А. и. Ж., 356). По Киркегору, «спекулятивная философия» должна уступить место «экзистенциальной»\*, которая возникает не из удивления, как у Платона и Аристотеля, но из отчаяния. На место *credo ut intelligam* в ней поставляется *credo ut vivam*\*\*<sup>2</sup>, философии дается жизненная задача, будто бы несвойственная древним. Образцом мыслителя с тех пор, как Св. Писание стало достоянием Европы, является не Сократ, но Авраам, отец веры. «Вера Авраамова (повторяет Шестов киркегоровские парадоксы) была новым, доселе неизвестным миру измерением мышления. <...> Философия может называться «иудео-христианской», лишь поскольку ставит своей задачей «преодоление самоочевидностей и вносит в наше мышление новое измерение — веру» (423)\*\*\*<sup>3</sup>. Здесь нет места для разбора этой гносеологии, утверждающей примат своеобразно понятой веры над разумом вплоть до отрицания самой его области, хотя я и не могу признать такого мнения за выражение «иудео-христианской» (а не киркегоровско-шестовской) философии. Но интереснее для прямого понимания мировоззрения Шестова остановиться на другой его стороне. В нем вера необходимо предполагает *авторитет* Откровения. Такими выражениями, как «Священное Писание» или просто «Писание», которому усваивается «истинность» (389 < 583 >), буквально пестрят его сочинения. Можно подумать, что мы имеем дело с *библейским богословием*, предполагающим ответственную экзегезу библейского текста. Библия как содержание Ветхого и Нового Завета, или «иудео-христианское» мировоззрение, представляет собой определенное учение о Боге и мире, о первых и последних судьбах творения, о падении Адама и искуплении, о смерти и всеобщем воскресении, о будущем веке и царстве славы. Призывая к вере в откровение, Шестов сам определяет себя к библейскому богословию как к подлинно «религиозной философии» на основе откровения. И однако мы ее у него не находим — ни догматики, ни экзегетики. Его почитание Св. Писания, как источника абсолютной истины, выражается в цитировании многих и сравнительно случайных текстов, и также трактовании Откровения *ad usum delphini*\*\*\*\*<sup>4</sup>, в контексте

не библейского, но киркегоровско-шестовского мировоззрения. Такое толкование оставляет не только недоумение, но и глубокую неудовлетворенность, в особенности принимая во внимание объявленную им программу «религиозной философии». И, что еще более странно, это цитирование текстов, наиболее для Шестова важных и ответственных, сопровождается неточностью, которая имеет последствием неверность экзегезы. Приведу два-три примера. Первый касается излюбленной Шестовым книги Иова. Схема этой книги, по Киркегору — Шестову, излагается так: Иов теряет все свое благополучие в попущенном Богом искушении от сатаны, и основная тема книги — испытание веры. Первоначально Иов приемлет его с верой и покорностью: «Господь дал, Господь и взял, да будет благословенно имя Господне» (1, 21), и «не согрешил Иов устами своими» (2, 10). Шестов вслед за Киркегором утверждает только на том основании, что повторение этого текста далее отсутствует в книге, будто Иов утерял свою веру. Почему? Конечно, это совершенно произвольно и ничем не подтверждается. Окруженный друзьями, Иов пред ними утверждает лишь свою правоту (которая наперед засвидетельствована в прологе): «я к Вседержителю хотел бы говорить, и желал бы состязаться с Богом» (13, 3) за правду свою, против «сплетчиков лжи, бесполезных врачей» (4). В величественных образах выражается эта борьба за веру в непонятном испытании. Побеждает вера: чрез мрак и ужас прорезаются ее лучи. «А я знаю, что Искупитель мой жив, и Он в последний день восстановит из праха распадающуюся кожу мою сию, и я во плоти моей узрю Бога, я узрю Его сам, мои глаза, не глаза другого увидят Его» (19, 25—27). И эта несокрушенная испытанием вера Иова оправдывается: Бог сам является ему. Правда, и Он не дает Иову ответа на вопрошания его, но это уже и не нужно, — достаточно, что Иов *видит* Бога: «я говорил о том, чего не разумел, о делах чудных для меня, которых я не знал. Я слышал о Тебе краем уха, теперь же мои глаза видят Тебя. Поэтому отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле» (42, 3, 5—6). Этим богоявлением собственно заканчивается испытание веры и победа Иова. Но ветхозаветный писатель, чтобы восстановить и земную справедливость, прибавляет еще о возвращении Иову утраченного благополучия. Для Шестова как будто не существует эта победа веры и чудо богоявления, зато он останавливается на возвращении Иову

его детей<sup>1</sup>, бывшее стало небывшим, согласно постулату его богословия. Иов все потерял, и все ему вернулось (хотя очевидно вернулись не те же, но новые дети), потому что «из глубины, из отчаяния он взывал, и стало ему по вере его». Есть ли это подлинный образ Иова?

Второй пример: догматически гораздо большее, даже исключительное значение имеет текст ап. Павла о вере, который приводится Шестовым (вслед за Лютером и Киркегором) как основное определение веры: «все, что не по вере, есть грех» (Римл. 14, 23). Шестов цитирует здесь из Киркегора: «Это принадлежит к решающим определениям христианства, что противоположность греху есть не добродетель, но вера»\*\*, и сам он далее эту мысль развивает: «В Библии сказано, <...> что все человеческое несчастье произошло от знания... знание, которое по существу исключает веру, есть грех *par excellence*, или наследственный грех» (А. и. J., 271—272)\*\*\*. Но что же действительно содержится в тексте ап. Павла? Надо взять его в цельном контексте, чтобы убедиться, что он не имеет *никакого* отношения к знанию и вообще не допускает того расширительного истолкования, которое ему здесь придается. У апостола речь идет лишь о ...посте: «Ради пищи не разрушай дела Божия, все чисто, но худо в человеке, который ест на соблазн. Лучше не есть мяса, не пить вина и не делать ничего такого, от чего брат твой претывается, или соблазняется, или изнемогает. Ты имеешь веру. Имей ее в себе, пред Богом. Блажен, кто не осуждает себя в том, что избирает. А сомневающийся, *если ест, осуждается, потому что не по вере; а все, что не по вере, грех*» (Римл. 14, 20—23). Таков контекст. Совершенно очевидно, что речь идет здесь о вере не в противоположении знанию, а в совершенно практическом смысле, в отношении к дисциплине поста, и то применение, которое дается ему Лютером, Киркегором и Шестовым, просто не соответствует тексту. Но, может быть, это вообще есть основной или единственный текст о вере у ап. Павла, нарочитого богослова спасения верой? Ничего подобного. В разных местах своих посланий он говорит о вере в связи с спасением верой и, что здесь особенно важно, как об особом образе принятия откровения или богопознания, как об «уповаемых извещении, вещей обличении невидимых» (Евр. 11, 1). Вся 11 глава этого послания есть гимн вере, не только как религиозному подвигу и ее свидетельству чрез него, но и религиозному ведению: «верующему

<sup>1</sup> «Бог вернул Иову его стада, здоровье и умерщвленных детей (?). Он сделал совершившееся несовершившимся» (А. и. J., 340)\*.

подобает веровать, что Бог есть» (11, 6). «Верую познаем, что веки устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое» (3), герои веры, умершие, не получив обетований, однако издали видели оные (13). Словом, откровением веры дается ведение, которое раскрывается далее и в мысли, в богословии, в религиозной философии. И библейскому откровению веры совершенно не соответствует тот воинствующий агностицизм, для которого всякое вообще знание как таковое есть грех, и «все человеческое несчастье произошло от знания» (А. и. Ж., 272), и «Священное Писание изъясняет его как искушение в пустыне от диавола» (394—395)\*. Таков радикальный «фидеизм» Шестова<sup>1</sup>.

## VI

Наиболее важным в религиозном мировоззрении Шестова, как опирающемся на Откровение, является его отношение не только к Ветхому, но и к Новому Завету. На основании многочисленнейших мест его сочинений можно как будто утверждать, что *он не делает между ними различия* и одинаково ссылается на тексты из того и другого как на Священное Писание, подобным же образом, как это делается и в христианском богословии. Это неразличение есть основной и важнейший факт в его учении. Однако это вовсе не означает, чтобы Шестовым было действительно воспринято библейское мировоззрение. Дальше сравнительно немногих цитат, своевольно выбранных и произвольно истолкованных, дело здесь не

<sup>1</sup> Приведу еще один пример неверного толкования текста, который сопровождает философию Шестова от ранней до поздней поры. Речь идет о послании Римлянам гл. 10, где развивается мысль о нарочитом призвании избранного народа, который тем не менее не отозвался на это призвание, в отличие от язычников, принявших веру от слышания, несмотря на отсутствие особого их призвания. Это общее сопоставление выражено в ветхозаветных образах (Ис. 65, 1), содержащих то же самое сопоставление. «Еще спрашиваю: разве Израиль не знал?.. А Исайя смело говорит: Меня нашли не искавшие Меня, я открыл не вопрошавшим о Мне» (Ис. 65, 1). Об Израиле же говорит: «целый день Я простираю руки Мои к народу непослушному и упорному» (Р <имл.> 10, 19—21). Шестов берет эти слова: «Меня нашли не искавшие» в буквальном смысле и делает из них свое употребление, разумеется, против разума: «Всякое человеческое исследование, всякие наши человеческие вопрошания напрасны. Бог открывает и будет открываться тем, которые <не> ищут. Он отвечает тем, которые не спрашивают» (А. и. Ж., 361)\*\*.

Вообще этому тексту придается совершенно несоответственное толкование (как будто наряду с этим <не> сказано: «ищите и обрящете» (Мф. 7, 7) или: «возрадуются о Тебе ищущие Тебя» (Пс. 69, 5).

идет, и это одинаково относится как к Ветхому, так и Новому Завету (примеры см. выше). Таким образом, фактически отбрасывается из Ветхого Завета псалтирь и «хокмическая» письменность, а также, за небольшими исключениями, и пророки, а из Нового Завета *вся* Иоанновская письменность. Шестов прямо ее не отвергает, а как бы не замечает. Но, конечно, самым решающим во всем библейском мировоззрении Шестова является *его отношение ко Христу*. Я внимательно вчитывался в соответствующие места разных его сочинений, ища ответа на этот вопрос, и имеющиеся данные так и не позволяют определить этого отношения во всей точности, оно остается уклончивым, колеблющимся, нерешительным. Чаще всего Шестов закрывается от этого вопроса, как бы не замечая в «Св. Писании» самого Христа. Это наиболее выразительно в таких многочисленных случаях, когда он, приводя прямые изречения Христа, вводит их словами: «*Писание* говорит». Иногда можно встретить такие высказывания, которые были бы естественны лишь в устах верующего христианина-церковника. Он говорит, напр., о «возвещенном пророками и осуществленном Христом деле искупления... великом, неслыханном по своей огромности деле Искупителя»<sup>1</sup>. Он способен сказать даже и так: «Бог принял человеческий образ, сошел на землю, пострадал от руки человеческой, был к злодеям причтен... чтобы искупить человеков» (А. и. J., 225)\*. Однако сказано это так, что остается неясным, говорит ли здесь Шестов от себя или излагает Лютера. Однако, когда он говорит несомненно от себя, мы встречаем следующее: «Придет некогда час, когда каждый будет кричать, как *совершеннейший из людей* вопиял на кресте: «Боже Мой, Боже Мой, вскую Меня оставил» (471)\*\*». На основании этого приходим к заключению, что Христос для Шестова не воплотившийся Бог, как это говорит «Писание», но «совершеннейший из людей». Следовательно, все, что сказано о Нем в Ветхом и Новом Завете, в «Евангелии Иисуса Христа, Сына Божия» (Мр. 1, 1), остается сокрыто для него «покрывалом» (2 Кор. 3, 14—16), по слову ап. Павла, и самая его «религиозная философия» является философией покрывала: не *Novum Testamentum in Vetere*, но *Vetus Testamentum supra Novum*\*\*\*, — фидеизмом без главного содержания веры.

В связи с этим я решаюсь еще раз коснуться вышеупомянутой нашей последней заочной встречи с Шестовым.

<sup>1</sup> Статья о Н. А. Бердяеве. Совр<еменные> зап<иски>. LXVII, 218—219.

Мне показалось на основании его статьи о Н. А. Бердяеве, что в Ш. совершается какой-то поворот к реальности, который он, вслед за Киркегором, определяет как экзистенциальную\* философию. В письме к нему я выразил ему это свое впечатление, что «апофеоз беспочвенности» на самом деле оказывается абсолютной почвой Ветхого Завета, от которого является естественным и необходимым переход к Новому. На самом деле, конечно, я подразумевал здесь вопрос о личном отношении ко Христу и жизненной, «экзистенциальной» вере в Него. Может быть, вопрос мой был выражен слишком осторожно, только он или не был услышан Л. И., или же обойден им, как и в его философии. Во всяком случае, вопрос о Христе он отвел ответом о христианстве. Это замечательное письмо есть — род исповедания веры, и теперь, перечитывая его, я не могу не испытывать волнения. Вот наиболее важные его строки: *«По-моему, сейчас нужны величайшие усилия духа, чтобы освободиться от кошмара безбожия и неверия, овладевшего человечеством. Для меня противоположности между Ветхим и Новым Заветом всегда казались мнимыми. Когда Христа спросили (Марк. 12, 29), какая первая из всех заповедей, Он ответил: «слушай, Израиль» и т. д., и в Апокалипсисе (2, 7): «побеждающему дам вкушать от древа жизни». «Знание» преодолевается, откровенная истина, — «Господь Бог Наш есть Бог единый» — в обоих Заветах возвещается эта благая весть, которая одна только и дает силы глядеть в глаза ужасам жизни. Это предмет книги «Афины и Иерусалим». Очень бы хотелось об этом побеседовать с Вами».* В этом письме выражена та мера религиозного ведения, с которым Ш. отошел в вечность. Оно осталось не Ново-, но Ветхо-заветным исповеданием единобожия. Вопрос Христа ученикам: «за кого вы почитаете Меня?» (Мф. 16, 15) как будто не коснулся слуха Ш., и единобожие не раскрылось для него как единоточная троичность. Но пламя веры в единого Бога живым огнем горело в его сердце, все ярче разгораясь с приближением к земному пределу. Явление Шестова есть знамение, веха путей Божиих, о которых дано благовестие у ап. Павла в Рим. XI.

## VII

Здесь можно было бы и остановиться. Однако хочется хотя бы кратко и бегло коснуться его излюбленного «догмата» последних лет, навеянного, несомненно, Киркегором, о превращении бывшего в небывшее чрез веру, силу «Абсурда». Он сводится к тому, что мышление по

закону противоречия, «вечные истины», знание, происходящее от первородного греха, хотят наложить свои оковы на все бытие и даже на самого Бога. Вера же, поскольку она не есть знание, но акт бытия («экзистенциальный»), освобождает от этих оков, ибо «сотворенная, не абсолютная истина оставляет свободу, акт же веры дает могущество над бытием. Невозможное становится возможным, и этой силою бывшее может стать небывшим, а несуществующее существующим, — вопреки разуму, силою Абсурда». «Чрез разум Иов все потерял... но не разуму дано вершить человеческие судьбы. Чрез Абсурд Иову все вернулось» и т. д. «Знание не может быть источником последней окончательной истины. Экзистенциальная философия опирается на Абсурд... под сенью Абсурда невозможное, — абсолютно и навсегда, по нашему убеждению, невозможное — становится возможным. Вера есть свобода, не та несотворенная свобода, выбирающая между добром и злом, а та сотворенная свобода, которая рождает библейское «добро зело» и великое обетование: «не будет для вас ничего невозможного». «Свидетелем истины будет тот, по слову которого станут сдвигаться горы и для которого не будет ничего невозможного»<sup>1</sup>. Киркегор, а за ним и Шестов, «слышит голос, возвещающий ему, что, когда он уверует, для него не будет ничего невозможного, что Петр окажется оставшимся верным Учителю, Давид окажется автором псалмов, но не прелюбодеем, Сократ не отравленным, и Иов получившим обратно все у него отнятое». Правда, Киркегор сам признается, что *он не мог сделать движения веры* (Werke, III, 40\*). Но разве это хоть сколько-нибудь ослабляет значение того, что донеслось до него из Писания? Не наоборот ли?.. «Чтобы обрести Бога, надо потерять разум»... «подлинным источником истины является вера» и т. д... Истины надо искать не у разума, а у Абсурда»<sup>2</sup>. Сам Бог не познает, но творит (273 < 501 >, 336 < 486 >). Знание же «несотворенных» истин есть рабство, в противоположность всемогуществу веры<sup>3</sup>. «Чрез абсолютизирование истины мы релятивируем бытие. <...> Если истина находится во власти Творца, то

<sup>1</sup> Статья о Бердяеве, 213, 215—216, 220.

<sup>2</sup> В своем сосредоточении на Регине Ольсен Киркегор без конца повторяет: «Если бы я имел веру, я не был бы должен потерять Регину, она была бы моей»\*\*. Вообще в достижениях веры для К <иркегора> дело идет не о вещах трансцендентных, но вполне имманентных, житейских (А. и. J., 245 < 481—482 >).

<sup>3</sup> У Киркегора — Шестова встречается не раз мысль о бессилии самого Бога пред такими истинами и данностями (А. и. J., 267, 269 < 497,



Он может ее целиком или отчасти отменить» (226)\*, сделать бывшее небывшим целиком или отчасти, ибо все лежит в Его власти (226—227 <468>). Но это же или подобное всемогущество должно быть распространено и на человека силою всемогущества веры (359 <561—562>), властью абсурда. «Неизменяемость Божия не имеет ничего общего с неизменностью вечных истин. Последние неизменны, ибо не в их власти лежит изменяться; Бог же потому и в такой мере неизменяем, поскольку Он не хочет и не находит нужным изменяться. <...> Неизменяемость служит Богу, но Ему не повелевает, как служат Ему и все прочие сотворенные истины, которые в качестве таковых имеют исключительную силу, и лишь настолько, насколько это нужно» (388—389)\*\*.

Очевидно, следует заключить, что отмена «сотворенных истин» имела бы место в случае «экзистенциальной философии» или всемогущей веры, если бы таковая в соответственной мере проявилась.

## VIII

Место позволяет мне сделать лишь несколько кратких замечаний относительно киркегоровско-шестовской доктрины:

1. *Философия Абсурда* ищет преодолеть «спекулятивную» мысль, упразднить разум, перейдя в новое ее измерение, явить некую «заумную», «экзистенциальную» философию. На самом же деле сама она представляет собой чистейший рационализм, только с отрицательным коэффициентом, с минусом. Ее содержание исчерпывается борьбой с «Афинами», т. е. греческой философией (у Ш <есто> ва) и гегельянством у Киркегора. Если бы не было этой критики, ей просто нечего было бы о себе сказать. В ней нет преодоления мысли и слова, а только абстрактное их отрицание. Вера, которая здесь противопоставляется разуму, на самом деле отнюдь не бессловесна и не бессодержательна. Она вовсе не есть абсурд, как немыслимость. Вера и мысль, как содержание последней или догмат, отнюдь не могут быть разорваны, но остаются соответственным образом координированы, взаимно друг друга проникают, а связь Афин и Иерусалима положительным образом выразилась в истории Церкви именно как иудео-язычество. «Власть абсурда» есть утопическая абстракция, не больше.

498>; Kierkegard, 229)\*\*\*. Связать это с основным положением о всемогуществе Бога, которое он распространяет на человека (конечно, силою веры), я не умею.

2. О возможности в отношении к Божественному всемогуществу. В нем нет различных возможностей, а только единственная божественная действительность, вечная в бытии Божиим и осуществляемая во временном процессе в творении<sup>1</sup>. Возможность, осуществляемая божественным всемогуществом, не должна быть понимаема абстрактно, но конкретно, онтологически. Всемогущество не есть сила осуществлять все отвлеченно мыслимое как возможность: Бог не может совершить греха или прекратить Свое существование и т. п., потому что это не соответствует божественной жизни, в себя вмещающей положительное *все*. Лишь в пределах божественного творения может быть место разным возможностям, связанным с тварной свободой, которая не может поэтому явиться капризом абстрактного всемогущества. Тварная жизнь и творчество имеют для себя положительное основание в божественной силе бытия, которым живет творение. Согласно этой основе нужно понимать и учение Откровения о том, что все онтологически возможное возможно Богу.

3. Мысль о том, что можно сделать бывшее небывшим, противоречит этой божественной безусловной силе бытия. Бог не разрушает и не уничтожает Своего творения, но продолжает его бытие, его преображая. Творение не разлагается на атомы, которые можно упразднить по капризу или своеволию, хотя бы и веры, в целом мирового бытия не может быть уничтожена хотя бы и пылинка. Еще менее может быть атомизирована человеческая жизнь, будучи продырявлена частичным уничтожением или восстановлением, или же повторяясь по типу вечного повторения. Человеческий дух в непрерывности своего бытия изживает все атомы времени в живом единстве непрестанного своего роста, творчества и преображения, и для *него* не может сделаться бывшее небывшим, хотя в его изживании он и становится иным самого себя (на этом и основана апокалиптика и эсхатология). Нечего и говорить о том, что требования «веры» об упразднении бывшего чрез небывшее атомизируют жизнь, разделяя ее на отдельные точки, причем возможно и разногласие желаний<sup>2</sup>. Вообще желания, относящиеся к временной жизни, не могут быть абсолютизированы всемогуществом ве-

<sup>1</sup> Католическое богословие в томизме, напротив, признает в Боге и неосуществленные, киркегоровские возможности.

<sup>2</sup> Может быть, Регина и не пожелает менять своего Шлегеля на К<иркего>ра или захочет еще раз вернуться к нему или от него, повторая историю пушкинской Наины.

ры. В мире происходит мировой и всечеловеческий процесс, между тем как атомизированные индивиды не знают общей судьбы, как и эсхатологии.

4. Сила веры включена в определенное русло («да будет воля Твоя»). Поэтому *буквальное* понимание текста «все возможно верующему»\* должно быть принято лишь в этом контексте божественно возможного. Христос, хотя и чудотворил, согласно вере и молитве, обращенных к Нему, но не являл на земле абстрактного всемогущества. Понимать *буквально* текст о горчичном зерне и о вере, которая способна двигать горы, нельзя (подобно тому как и текст о прохождении верблюда чрез игольное ухо\*\*), и достаточное тому доказательство можно находить уже и в том, что Христос сам гор не передвигал. Важна не физическая сторона этого чуда, а сила веры. Обратное свойственно лишь искустителю и его вдохновениям: «если Ты Сын Божий, сойди со креста, и мы уверуем Тебе»\*\*\*, — вопияли Христу враги Его, повторяя соблазн искушения в пустыне. В Евангелии же читаем и следующее: «Учитель, хотелось бы нам видеть от Тебя знамение. Но Он сказал им в ответ: род лукавый и прелюбодейный знамения ищет, и знамение не дается ему, кроме Ионы пророка» (Мф. 12, 40, ср. 16, 1—4, Лук. 11, 29—30).