

КАРЛ ЯСПЕРС

ВЕЛИКИЕ ФИЛОСОФЫ

ЗАДАЮЩИЕ МЕРУ
ЛЮДИ

КНИГА ПЕРВАЯ



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Карл Ясперс

ВЕЛИКИЕ ФИЛОСОФЫ

Книга первая

Задающие меру люди

МОСКВА
ИЗДАТЕЛЬСТВО
«КАН  Н-ПЛЮС»
2018

УДК 1/14
ББК 87.3
Я 83

Ясперс Карл

Я 83 Великие философы. Кн. I. Задающие меру люди / К. Ясперс: пер. А.К. Судакова. – М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2018. – 304 с.

ISBN 978-5-88373-522-5

Главный историко-философский труд немецкого философа Карла Ясперса, рассматривающий жизнь и учение самых выдающихся персонажей истории человеческой мысли от Гераклита до Спинозы и Канта, впервые предлагается вниманию русского читателя в полном виде. Темой первой части грандиозного замысла Ясперса являются четыре учителя человечества, установившие еще в осевое время истории меру и смысл человеческого существования в полноте его возможностей: "задающие меру люди" - Сократ, Будда, Конфуций, Иисус Христос.

Для всех интересующихся историей философской и религиозной мысли.

ББК 87.3

Охраняется законодательством об авторском праве. Воспроизведение всей книги или любой ее части запрещается, в том числе и в Интернете, без письменного разрешения издателя. Любые попытки нарушения законодательства будут преследоваться в судебном порядке.

ISBN 978-5-88373-522-5

© Перевод с нем. Судаков А.К., 2018
© Издательство «Канон+»
РООИ «Реабилитация»,
оригинал-макет, оформление, 2018

ПРЕДИСЛОВИЕ

Вот уже в течение половины столетия одновременно с растущей безнадзорностью философии происходит, похоже, освобождение ее из академических оков. У нас появится шанс для борьбы за собственную современную субстанцию мысли в буре произвола анархической случайности мышления, если историчная субстанция пробьется через застывшую кору философских конвенций и мы услышим ее язык. Я думаю, что и я тоже двигаюсь с этой своей книгой в этом процессе перемен.

Всемирная история философии впервые сознательно стала стихией современного философствования у Гегеля, но сегодня она стала таковой совершенно иначе, чем это произошло тогда.

С одной стороны, философия нуждается в своей истории. Современное мышление находит себя в своем прошлом. То, как оно относится к прошлому, обнаруживает его собственную сущность. Оно формирует историю мышления в образах, конструкциях, логических порядках. Наконец, оно есть усвоение истины в обхождении с историей как вечным настоящим, и в этом оно достигает своей цели.

С другой стороны, история философии невозможна без собственного философствования. Ибо внешняя ориентировка в обстоятельствах и текстах еще не вводит в действительную философию. Смысл проникновения в историю философии предполагает, что мы уже состоим под водительством философии. Только философия понимает ту философию, которая была некогда и есть сегодня.

Традиция философии для нас – как море, объем и глубины которого не измерены и неизмеримы. Правда, мы еще никогда не знали энциклопедически так много, как знаем сегодня, еще никогда раньше в нашем распоряжении не было так много текстов в превосходных изданиях, еще никогда не

было так много известий о том, что мыслили прежде, так много указателей и справочных трудов, которые быстро доставляют нам то, что мы ищем. Эти достойные восхищения результаты незаменимы при всяком реалистическом занятии историей философии. Однако они как таковые не дают живого представления о философии. Скорее благодаря им возникает сбивающее с толку знание некоторой множественности одновременного и последовательного, или обманчивое упрощение в догматических обзорах. В обоих случаях существенное не достигается, а только теряется в массе знакомого. Это поразительно, но, несмотря на невероятное умножение нашего исторического знания, едва ли когда-нибудь происходил такой же распад действенной традиции подлинной философии, какой, похоже, имеет место сегодня.

Этой беде мы не поможем, сокращая большие энциклопедии до энциклопедий меньшего размера. Историю философии невозможно также сделать наглядным образом при помощи связного изложения одного-единственного и целостного процесса, которого для нас не существует. Ибо окинуть взглядом историю невозможно. Мы находимся в ней. Мы видим ее, присутствуя в ней, а не из некоей точки вне ее. Но если мы и не обзираем историю, мы все же проникаем в нее, но делаем это всякий раз только с определенными предпосылками и целями. Поэтому это проникновение обретает ясность, только если прежде будут по отдельности методически разработаны на фактическом материале определенные аспекты истории философии. Это – следующие аспекты.

Во-первых, *исторический аспект*. Пользуясь путеводной нитью хронологии и географии, я наглядно представляю эпохи, таинственное становление иным, о причинах которого я постигаю лишь немного, меняющиеся условия жизни мыслящего человека в природных данностях и в общественных состояниях, рождаемых историей в столь исключительном разнообразии форм. Типичные для отдельных эпох предпосылки и способы мышления предстают историческими покровами вечных вопросов. – Во-вторых, *предметный аспект*. Я обращаюсь к проблемам и системам мышле-

ния, словно бы выслушиваю историю, безотносительно к последовательности времени, – какие предметные вопросы она ставила, какие ответы она давала. Я получаю некоторую систематику того, что в каждое время становилось предметом философии. – В-третьих, *генетический аспект*. Я вижу происхождение философии, вначале и во всякое время, из мифа, религии, поэзии, языка. Самобытный исток философии словно бы сокрыт в чем-то другом, из которого он черпает пищу или которому он себя противопоставляет. – В-четвертых, *практический аспект*. Я вижу осуществление философии в практике жизни, какие последствия она в этой практике имеет и как она, напротив, подчинена условиям этой практики. – В-пятых, *динамический аспект*. Я осознаю пространство «сил», в котором благодаря философствованию происходит борьба духов, не знающая завершения во времени, создающая некую видимость завершения в великих всеобъединяющих системах, снова разбивающая их и предстающая в новых и новых обликах. Поскольку я не могу занять позицию вне истории, я вижу себя самого участвующим в этой борьбе, и притом участвующим также и через свое постижение действующих сил и фронтов.

Эти аспекты в своем смешении никогда бы не стали ясными созерцаниями, но в своей раздельности они дополняют друг друга. Каждый из аспектов, взятый для себя, ограничен. Они оказываются средствами друг для друга. Не следует противопоставлять их друг другу, не нужно требовать от одного аспекта того, что составляет дело другого аспекта. Но эти аспекты не соединяются в некий тотальный образ. Подобный тотальный образ всякий раз оказывается нарисованным с определенной точки зрения. Он остается моментом чего-то в целом открытого или же объемлющего.

Разнообразные способы проникновения в историю в своей совокупности показывают нам некую всемирную историю философии. Но этой всемирной истории нам недостаточно. То, что поистине важно, всеми этими аспектами еще вовсе не достигается. Так же как люди соединяются в любви с другими людьми, если они не только встречаются друг с другом в некоем значимом деле, но встречаются сквозь все вещи и дела в самой основе бытия, – так же мы ищем общения с философами. Они составляют тему нашей книги. Они должны явиться здесь собственной персоной, как индивиды, плененные всеобщим, но превосходящие его, как чудо вели-

чия в незабвенных людях, осуществивших мыслью в своей жизни и деятельности то, что возможно в знании. В средоточие философии мы попадаем только благодаря им. Они доставляют больше того, что являет нам себя с этих пяти точек зрения. Они обнаруживают перед нами сущность философии. Эта сущность только в философе получает истинную действительность в личной форме.

Великих непозволительно дробить на отдельные проблемы, сводить к систематическим учениям, они не должны отдалиться от нас как простые образы, и не должны остаться стимулом для нас только потому, что составляют множество. Они хотят отнюдь не запутать нашу экзистенцию, а помочь утвердить ее. Голос их экзистенции должен пробудить нас и привести нас к разумному познанию.

Правда, философы всегда получают слово в рамках пяти аспектов всемирной истории философии. Так они становятся явлениями своих эпох, подлежащими характеристике в исторической концепции. Через свои проблемы, вопросы и ответы они находятся в контексте возможностей предметного развития. Они имеют каждый свое отношение к мифу, религии, поэзии и языку. В своей собственной практике или в исторических последствиях своих мыслей они показывают некоторое осуществление философствования. Они являются словно бы воплощениями сил человеческих возможностей, отталкивают друг друга, вступают в коалиции друг с другом, безразлично проходят мимо друг друга или как-то друг к другу относятся. Но все эти аспекты – с исторической, предметной, генетической, практической и бойцовой точек зрения, хотя они и незаменимы в качестве средств для понимания, все же отступают на второй план по мере того, как перед нами проступают черты самих философов. Будучи привязаны своим явлением к своему времени, они становятся вне-временно-объективными фигурами, накладывая свой отпечаток на дух своей эпохи, они превосходят его. Впоследствии они могут оказать влияние на все времена. Они интересуют нас как личности и как их истина. Каждый из них

в своем творческом деле и сущности уникален, в некой не поддающейся определению точке непревзойден, даже если каждый из них, покоряясь общей судьбе всех людей, имеет свои, присущие ему, границы. В своем сверхисторичном характере они подобны вечным современникам.

Идея царства великих философов не позволяет нам впасть в ту ограниченность, чтобы, так сказать, поселиться у одного-единственного философа, как будто бы знание других философов для истины излишне. Не существует абсолютной истины, которую мы могли бы услышать и узнать в законченном виде в каком-то месте. Добросовестность требует от нас познакомиться также и с тем, что нам неприятно. Хотя она позволяет нам, предпочитая силу нашей любви, обращаться туда, где, как мы полагаем, наше подлинное место. Но она требует от нас видеть других и признавать даже самых чуждых себе в их собственном величии, чутя истинное также и в них.

Ибо если ни один человек не может быть всем, то все же, в возможности, он может, бесконечно двигаясь вперед, понимать все, также и то, что он не есть и чем он быть не может. Но это понимание совершается не в безразличии, но в возможном соприсутствии. Поэтому мое понимание принципиально открыто также и для того, что я сам для себя исключил или что мне недоступно. Я хотел бы знать и признать это, и хотел бы отвергнуть его только, если оно кажется мне ничтожным или злым.

Вместо заглавия «Великие философы (Die großen Philosophen)» можно было бы ожидать более скромное «(Некоторые) великие философы (Große Philosophen)». Но тот, кто философствует, составляет себе совокупную картину царства великих духов. Правда, действительность этого царства никто не может констатировать в его объеме и в имеющихся в нем иерархиях. Но сохраняет силу идея: представить взору в некотором совокупном созерцании великих философов и тем самым усилить сознание взаимосвязанности их всех. Поэтому настоящий труд, по своей идее, не должен быть

бессвязным перечислением некоторых мыслителей, пользующихся предпочтением автора. Кроме того, ни один отдельно взятый историк философии не совершает такого выбора. В истории его выбор каждый раз уже бывает сделан самой историей. Там, где философствуют, образуется – по аналогии с каноном священных сочинений – в неопределенности обособления и в подвижности, но в основе неизменный – авторитет великих и их произведений. Я не вправе отречься от этой идеи, предаваясь случайности своего выбора, даже если эта случайность никогда не может быть совершенно преодолена. Должно быть достаточно, если мы получим некий отблеск этого царства духов в сколь угодно несовершенном явлении.

Поскольку понимание этого царства в каждом из его членов имеет своим основанием образ мысли, сформированный в сопоставляющем созерцании, идея целого не может быть осуществлена в коллективном труде многих историков, который был бы только собранием не связанных между собой частей. Чтобы придать связность книге о великих философах, эту книгу должен решиться написать, по образцу предков, один человек, на основе своего целожизненного опыта в общении с великими.

Но возражение, согласно которому этой задачи никак не может выполнить один человек, имеет свои основания. Тот, кто пытается сделать это, непременно почувствует, сколь ограничен философский опыт, доставшийся ему в удел. Он непременно заметит недостаточность своего знания, даже если он десятилетиями занимался этим предметом. Он осознает непреодолимую ограниченность своего взгляда, который сам бывает исторично определен. Никто не может описывать всех философов с одинаковым увлечением. Поэтому знание о своих границах предостерегает нас от попытки – ведущей только к пустоте сугубо внешнего сообщения – представить читателю всех философов действительно одинаковым способом.

Однако все это не может быть причиной для уныния. То, что невозможно исполнить в совершенстве, остается все

же задачей для нас. Поскольку изложение всегда будет отставать от идеи, нам нужно с полнотой сознания выступить в путь, по которому фактически идет каждый философствующий. В напряженности между справедливым видением и критическим усвоением автор этой книги хотел бы по мере сил ввести своих читателей в круг просветленных духов и в общение с этими возвышенными, почтенными людьми.

Часто предъявляемый историко-философским изложениям упрек в субъективности предполагает существование поддающейся строгому отвлечению всеобщезначимой объективности. Думают: существует будто бы некий реферат, который сокращенно показывает нам в верном отображении мысли, которые мыслил данный философ, – существует, будто бы, некая научная философия, в которую, в прогрессивно развивающемся процессе истории, вносит свой вклад каждый философ, – существует поэтому будто бы некое общепризнанное знание о великих философах, их истине и их заблуждениях. Подобная объективность существует только в отношении внешних обстоятельств или в отношении научных познаний, которые добывались также и философами и составляют средство философствования, – но не в отношении самой философии.

Скорее философская объективность может выступить в чистом виде только через проясняющую себя в ней субъективность. Ходячее выражение, что автор-де только излагает в историческом объекте свое собственное философствование, заслуживает следующего ответа: для объективности его изложения было бы только хорошо, если бы им руководило собственное – а это означает: изначальное, не обязательно оригинальное – философствование. Ибо считающая себя абсолютной, а на самом деле безразличная объективность, думающая, будто она может без присутствия и без достоверности и без убеждения пребывать при отдельных философских мыслях, все же предоставляет слово в своем изложении только безразличной субъективности в присущем ей ничтожестве, и постольку она есть худший вид субъективно-

сти, а именно – субъективность привычного обыденного языка. Удостоверившийся в своем обладании мнимой объективностью хотел бы положить конец уклонению от привычного, обновляющему глубину традиции, как якобы субъективности. Впрочем, рискованное предприятие якобы нового, а в действительности стародавнего, тоже смещает привычные акценты. То, чего прежде почти не замечали, получает простор для себя; что стояло на первом плане, оказывается на втором.

Мы хотели бы попасть в мир великих философов, получить там права гражданства в качестве слушателей, учеников и любителей, потому что в обществе этих философов – лучшем обществе, какое мы можем найти, – мы достигнем того, чем можем быть мы сами. Вход открыт для каждого. Они охотно дают там ответ, если только мы умеем правильно задать вопрос. Они показывают, чем они были. Они вдохновляют и внушают скромность. Каждому философскому величию свойственно то, что она хочет себе не приверженцев, но людей, обладающих собственной самостью. Поэтому, благоговей перед ними, мы приблизимся к ним самим, только если сами будем философствовать.

Здесь могла бы возникнуть иллюзия, будто описывающий автор претендует занимать некую более высокую точку зрения, чем описываемые им философы, с которой он критически обзревает их. Мое умонастроение прямо противоположно этому. Мы не можем окинуть взглядом великих, но счастливы, если нам удастся поднять глаза на их высоту. Проникнуть их взглядом мы не можем. Мы воспитываем себя к пониманию их, чтобы они воспитывали нас и привели нас к нашей собственной самости. Они говорят нам то, что соответствует нашему вопрошанию, и говорят с нами таким только образом, каким мы сами ищем общения с ними.

Они становятся образцами для нас, а их мысли – заранее оформленными возможностями. Знать этих великих, и в то же самое время изначальнейших, в порядке пробы двигаться вместе с ними в их мышлении, видеть их перед собою – это

служит побуждением для нашего собственного восхождения. Философы, которых мы изучаем, произвольно увлекают нас в свою орбиту. Мы наблюдаем свою поначалу не замеченную мимирию в следовании им, склонность делать все так же, как делают почитаемые нами, даже говорить так же, как говорят они, и, если мы преднамеренно избегаем этого последнего, тем в большей мере поддаваться соблазну подражания их внутренней установке, как если бы мы имели некое право говорить с присущей им самим претензией. Только критика во внутренней деятельности нашей экзистенции способна отделить то, что составляет не подражание в явлении, но изначальное повторение из основы, или – что будет не внешне тождественным еще раз, но историчностью в последовании. Эту историчность мы обретаем, если удостоверяемся в том, что совершили великие философы.

Задача для нас, последующих, состоит в том, чтобы благодаря им просветлить для себя то пространство, в котором становимся действительными мы сами. Сугубо историческое знание о прошедшем философствовании – тщетно. Необязательный характер подобного знания соблазняет устроить маскарад прошедшего, но не рождает собственной жизни. Я хотел бы присоединиться к тем, кто идет с великими по пути в будущее, оставаясь скромными в сознании того, как мало нам по силам, но окрыленными неслыханной значительностью задачи. Сегодня, перед лицом мировой катастрофы, угрожающей существованию человечества, у нас еще есть возможность усвоить себе на основании исторического знания великие опыты мышления и перевести этот опыт в силы настоящего. Сегодня мы хотели бы сознательно владеть тем духовным багажом, который нам нужно взять с собой в дорогу, потому что в нем с нами говорят силы вечных порядков и прообразов. Поможет ли усвоение философии, если она проникнет в сознание народов, преодолеть катастрофу или она только придаст индивидам способность претерпеть грядущее в ясном сознании и устоять в достоинстве трансцендентно обоснованной свободы – этого мы не знаем.

Мы знаем только, что философы в течение тысячелетий шли по пути к самому глубокому разуму и что мы хотели бы выйти на этот путь вместе с ними.

Я хотел бы облегчить широким кругам наклонных к философским размышлениям людей доступ к истине великих, следуя при этом в своей работе идее профессора философии, о которой пойдет речь на последних страницах последнего тома этого сочинения. Задача учителя в философии совсем невелика, однако необходима. Она требует сделать общение с великими философами столь возможно более доступным, но требует также не вводить читателя в заблуждение мнимой простотой относительно глубины предмета. Читателя нужно ознакомить с самой философией.

А потому эта книга хотела бы быть учебником, поскольку она информирует о фактах и понятиях, но она хотела бы быть философским учебником, поскольку она сопровождает читателя в мышление великих философов для личной встречи с ними. Я надеюсь, что изложение позволит читателю заметить, где он хотел бы получить более детальные знания. Эти знания может дать только изучение оригинальных текстов. Для этого я указываю источники и литературу.

Базель, октябрь 1956 года

Карл Ясперс

ВВЕДЕНИЕ

І. О человеческом величии вообще

1. *Величие и история.* Люди в своем величии во всякое время рассматривались как образ и как миф и находили себе последователей. Опыт величия переживается: в героизме воина, в упорядочивающей учредительной силе законодателя, в деятельности планов и изобретений, в откровении божественных сил, в потрясении и освобождении, даруемых поэзией и искусством, в просветлении мыслью. В первоначальных общественных условиях все это совершалось или усматривалось воедино.

Человек имеет историю там, где величие говорит с ним из прошедшего. Связь с глубиной божественного, нравственная решимость, содержательность усмотрения мира, ясность знания имеют своим истоком великих индивидов.

То, как эти индивиды усваиваются, составляет значимость народов, и это определит внутреннюю значимость человечества в целом. В зеркале этих индивидов приходит в себя всякая современность и находит свою меру современное величие. Они приходят в забвение и показываются вновь. Их видят с большей ясностью, или они отступают назад в преднамеренных сокрытиях. Без них существование человека остается лишенным истории ничтожеством.

2. *Что такое величие?* Великий человек, как отражение целого бытия, допускает бесконечное множество толкований. Он – зеркало или заместитель целокупности бытия. Он стоит в ведущем его объемлющем, не растворяясь в деталях переднего плана. Его явление в мире есть одновременно прорыв через мир, будь то как прекрасная кажимость совершенства, будь то как трагический крах, будь то как за-

гадочный покой в одушевляемом из основы неудержимом движении его жизни, становящейся языком трансценденции.

Правда, величие совершает также и нечто полезное. Но в достижении и пользе, как бы количественно значительны они ни были, еще не заключается величие. Ибо величие не поддается измерению. Только то, что относится к целокупности нашего существования, к мировому целому, к трансценденции, может обрести величие. Полезность достижения становится великой только там, где то реальное, которое только и составляет действительность в мире для нашего опыта, становится благодаря этому отражению символом целого. Там, где есть величие, есть сила, но сила еще не есть величие. Неиссякающая, бьющая через край жизненная энергия, духовная творческая сила, интеллектуальная сила убеждения – что-то присущее всему этому составляет и момент величия; ибо тусклое, или усталое, или недолговечное не имеет в себе величия. Однако жизненная сила, продуктивность, интеллект, усердие и рабочая сила – все они как таковые еще не составляют величия; они составляют его, только будучи преобразованы и одушевлены этим другим.

Величие есть нечто всеобщее в незаменимости исторично-единственного облика. Все всеобщее как таковое, поскольку постижимо, также конечно, а поскольку мыслимо – также абстрактно. Всеобщее, ставшее действительным в историчном облике, хранит основу в непостижимой бесконечности ее действительности. Поэтому величие, хотя и несет в себе всеобщность и всеобщезначимость, но не может быть разложено на то всеобщее, что оно приносит в мир. Оно не бывает действительно одинаковым образом несколько раз. Не является великим то, что мог бы совершить также и другой человек. То, что можно заимствовать, выучить и совершить еще раз, даже если кто-то должен был совершить это впервые, не наделяет человека величием. Величие присуще только незаменимости.

Но эта незаменимость обладает величием не в качестве индивидуума в особенности его так-бытия, но также и не в единственности всякой любящей человеческой души, зримой

в потаенности только любящему и любимому. Величие заключено в этой незаменимости, только если она обретает объективный характер в стихии достижения, дела, деяния, творчества и, превосходя все это, становится со всей своей уникальностью истиной для всех. Величие предполагает, что нечто всеобщезначимое принимает исторично-личный облик. Только единство личного индивидуума со всеобщностью некоторого дела наделяет человека величием. Это – неисчерпаемость историчной личности и ее дела, состоящая в том, что ее нельзя выделить как всеобщее «в свободном полете», доступное для отвлеченного заучивания, так, чтобы при этом она не утратила содержания. Всеобщее, как доступное для заучивания как познание или поступок, еще не есть то всеобщезначимое сверхличное, которое говорит через личность, только если само личное обрело объективное значение.

Если величие еще не заключается в достижениях, если деяния, изобретения, результаты исследований, прекрасные картины и хорошие стихи и виртуозность еще не означают величия, короче говоря: если все объективно-постижимое, то, что может быть показано (*Aufweisbare*), еще не имеет в себе величия, тогда величие, будучи лишено однозначно убедительных критериев, есть некая явная для всех тайна (*ein offenes Geheimnis*).

3. *Чем мы воспринимаем величие?* Наше стремление освободиться из тесноты ищет таких людей, которые больше нас самих, ищет наилучших. Сознвая свою малость, но переживая благодаря великим духовное требование, мы расширяем границы возможного для нас человеческого бытия.

Величие есть там, где мы с благоговением и ясновидением чувствуем, благодаря чему мы сами становимся лучше. От великих людей исходит сила, дающая нам расти нашей собственной свободой; они наполняют нас миром незримого, являющиеся облики которого они обнаруживают, язык которого они делают слышимым.

Тот, кого я вижу великим, открывает мне, кто я такой. Через то, как я вижу величие и как я с ним обращаюсь, я

прихожу к самому себе. Чем чище воля, чем правдивее мышление, тем яснее с нами говорят воля и истина великих. Возможность своей собственной сущности есть средство для восприятия величия.

Благоговение перед великими включает в себя уважение ко всякому человеку. Только тот, кто уважает человека, способен видеть также и в современном мире живое воплощение величия, какое бывает даровано этой эпохе. Мера этого величия, даже если оно будет совершенно крохотным, остается путеводной нитью к величию в истории, становящемуся достоверно зримым только через это первое величие. Современные нам люди, усматриваемые с любовью и благоговением, дают меру для оценки человека вообще и его возможностей.

Для нас еще не существует величия, если мы поражаемся количественному, если, например, мы воспринимаем власть тех, кто господствует над нами, по мерке нашего бессилия. Мы также еще не видим человеческого величия, если наша склонность к подчинению лишает нас ответственности, если эта охота быть рабами туманит нам взор и преувеличивает в наших глазах какого-нибудь человека.

Мы больше не видим величия, если только исследуем и изучаем. Поэтому оно исчезает в пространстве психологической и социологической науки. Присущие психологии и социологии способы мышления, если они делаются абсолютными, вызывают слепоту к величию. Величие разлагается для них на дарования, свойства, на то, что может быть объективно и количественно установлено при помощи «тестов» и исторического воздействия.

Только существование великих служит как бы гарантией против ничто. Видеть их само по себе приносит несравненное удовлетворение.

4. *Рефлексия о величии.* Насколько простирается историчная память, величие людей всегда было предметом почитания. Велики властители первоначальных времен, мифические риши в Индии, получившие откровения, – имена ранних индийских мыслителей (Яджнавалкья¹, Шандильяⁱⁱ, Ка-

пилаⁱⁱⁱ), доисторические основатели в Китае, мудрецы в Египте (Имхотеп^{iv}, Птаххотеп^v), Гильгамеш^{vi} в Месопотамии. Исторически, в смысле эмпирической фактичности, они решительно непостижимы. Это – фигуры одновременно религиозных, мыслительных, нравственных, политических, изобретательных и технических руководителей. Впоследствии это – реальные исторические фигуры, прежде всего в Ветхом Завете, у греков и римлян, затем отдельные китайцы и единицы среди индусов, признанные великими людьми, изображаемые как носители добра и как образцы.

Поначалу величие видели только фактически. О великих людях рефлексировали уже в гомеровских поэмах. Гераклит высказал слово: «Один для меня – десять тысяч, если он – наилучший»^{vii}. Софисты, Платон, Аристотель, Посидоний^{viii} обсуждали тему величия как дарования, как божественного задания, как демонической действительности, как энтузиазма, как совершенства мыслящего познания, как изначально-го единства всякого творчества в человеческом существе.

Поздний набросок о человеческом величии находим у Лонгина (I в. н.э.); он пишет: «Богоравные мужи имели в виду, что природа не рассматривала нас как низких и неблагородных тварей, а скорее ввела нас в жизнь и в космос, как на большое праздничное собрание, чтобы мы стали на нем зрителями и состязателями и с самого начала посеяли в наших душах необоримую любовь ко всему тому, что величественно и что божественнее нас самих. Поэтому созерцанию человеческой храбрости недостаточно даже и самого мироздания, ибо мы мысленно выходим также за пределы объемлющей сферы. А в мире мы восхищаемся прежде всего несоразмерным и великим и прекрасным, не малыми реками, но Нилом и Дунаем или Рейном, и еще того более – океаном, не тем огоньком, который зажгли мы сами, но светилами неба и кратерами Этны. Легко приобрести полезное или также необходимое, однако достойно восхищения всегда исключительное. Великие люди в своих сочинениях стремились к высочайшему, пренебрегали скрупулезной в каждой детали точностью, поэтому они, будучи весьма далеки от безошибочности, превышают мерку всего смертного. Безошибочность только уберегает от критики, но великое заставляет нас восхищаться. Возвышенность великого усиливает это восхищение вплоть до величия Божия»^{ix}.

Понимание величия само подвержено историчным переменам. В истории понятия гения оно нашло свое отражение, начиная с эпохи Ренессанса (Zinsel^x). В усмотрении величия считали необходимым потрудиться над тем, чтобы выбраться из ограничивающей пристрастности и увидеть величие как таковое в его объективности. Если поначалу были привязаны к людям, по отношению к которым чувствовали обязательства вследствие своей собственной общности с ними в одном городе и одном народе, то уже было подобно рывку освобождения, если начинали видеть величие как таковое, безразлично, где, во всех народах, даже у врага. Где вообще есть величие, там мы воздерживаемся от пристрастного решения «за» или «против» и признаем это величие как таковое, находя удовлетворение в созерцании его существования. Мы бываем пристрастны только в пользу величия как такового, против всего, что восстает против величия, не желает его и всего охотнее уничтожило бы его, и на первых порах уничтожает его тем, что не дает возможности созерцать его.

Подлинное благоговение усиливает чувствительность и способность различения того или иного уникального, незаменимого явления в царстве духов. Оно не желает впасть в бессильную необязательность, просто рассматривая великое, но хочет принять всерьез притязание великого, удостоверив, что его собственное видение проистекает из подлинной серьезности. Оно пребывает в ожидании, чтобы во всяком величии заключалась некоторая норма, которая, в конце концов, не постигнутая и непостижимая, коренится в некоторой единственной трансценденции.

5. *Против обожествления людей.* Благоговение перед величием не есть обожествление людей. Каждый человек, даже самый великий, самый редкий, самый драгоценный, остается человеком. Он – один из нашего собственного рода. Ему будет соответственен отнюдь не культ, но видение его действительности в той непокровенности, в которой величие только и обретает достоверность. Величие можно сохранить не в мифологизации (Mythisierung), но в усмотрении всей совокупной реальности великого человека.

В первоначальные времена действительной личности еще не уделяют внимания. Думают не об этом реальном одном, а о действующих из него божественных силах, не о его душевной жизни и умонастроении, а о его деянии, не об индивидуе как таковом, но о той общности, которую он представляет. И там, где подчиняются этому индивиду как авторитету, там делают это не ввиду его личной сущности, но потому, что в нем видят воплощенной божественную волю, демоническую силу.

Нечто от этой первоначальной установки проходит через всю дальнейшую историю вплоть до сегодняшнего дня. Идея единого, перенесенная с идеи Бога на человека, выделяет этого одного человека из числа всех прочих людей, как отделенного от них бездной. Касается ли обожествление живущего или мертвого человека, он перемещается в другой способ бытия. Отстраненный вдаль уже-не-человек, сверх-человек или даже бог, подправленная или сокрытая реальность, воздвигается против всех других людей, остающихся в своем равенстве не-величия, и отличаются друг от друга только тем, верят ли они в него или нет.

Великая и самобытная задача философии состоит в том, чтобы искоренить в светлости разума всякое обожествление людей в пользу благоговения перед человеческим величием. Великие люди никогда не терпели обожествления по отношению к себе самим, – не терпел его даже и Иисус. Однако уже в поздней античности были артисты и чародеи, претендовавшие на величие и уникальность. Поистине великие люди во всякое время, несмотря на всю дистанцию, утверждали свое отношение с другими людьми на одном и том же общем уровне чисто человеческого бытия. В то мгновение, когда они переставали делать так, они утрачивали часть своего величия.

Порой и великих философов близкий к ним круг считал неповторимо уникальными и выделял из всех прочих. Главы школ стоиков, эпикурейцев, неоплатоников на протяжении многих поколений пользовались исключительными почестями. Платона называли «божественным Платоном». Конфу-

ций, Лао-цзы, Мэн-цзы^{xi} были уникальны в глазах их сторонников. В меньшем масштабе это проходит через историю академических школ профессоров философии до сегодняшнего дня. В таком превращении философа в идола каждый раз оставляют почву философии. В этом заблуждении личность конкретного философа, вместо того чтобы быть историчным доступом к философии, приобретает черту исключительности. Правда, это вполне естественно, если немногие или даже только один индивидуум нравится больше других и в таком случае получает привилегированное положение. Однако эта любовь не знает претензий на всеобщезначимость. Здесь все решает влияние великого человека, пережитое нами в нашем собственном самовоспитании, и невозможность познакомиться с одинаковой основательностью со многими философами.

Примечательно, что Эмерсон^{xii}, сторонник культа героев, видел в то же время неправду в идолопоклонстве. Он видит, как вследствие этого извращения учитель человечества превращается в его притеснителя. Примерами служат для него аристотелевская философия, птолемеевская астрономия, Лютер, Бэкон, Локк. Это происходит помимо воли великого человека. Только мелкие люди, желающие быть великими, «находят наслаждение в том, чтобы ослеплять зрителей и лишать их свободы». Но подлинное величие «старается защитить нас от самого себя». Неповторимый человек, говорит Эмерсон, и даже самый великий человек, есть «представитель некоторого более обширного духа и воли». Ни один человек, даже самый великий человек, не является целым. Поэтому мы отказываемся от поисков вполне совершенного человека. Великие люди существуют для того, чтобы стали возможны более великие. Но самым великим Эмерсон называет того, «кто может сделать излишним самого себя и всех героев, вводя в наши мысли стихию разума, не спрашивающего о лицах, — эту могучую силу, делающую столь значительной, что властитель обращается в ничто».

Где в людях, как людях, видят величие, там никогда не станут видеть только одного-единственного человека. Великий человек остается человеком. Его величие пробуждает то, что может быть подобно ему в каждом. Незаменимости признанного в мире величия соответствует незаменимость каждой человеческой души, остающейся незримой в неиз-

вестности. Кто видит величие, опытом узнает требование – быть самим собой.

II. Отличие философов от других обликов человеческого величия

Античности были известны сборники биографий знаменитых людей, биографии императоров (Светоний^{xiii}, ок.75–150), государственных деятелей (Плутарх^{xiv}, ок. 45–127), философов (Диоген Лаэртский^{xv}, ок. 220 по Р. Хр.). В Средние века были схемы групп великих фигур прошедшего, пророков, апостолов и отцов Церкви, императоров, святых, поэтов, философов. В эпоху ренессанса были сборники биографий знаменитых людей, в которых группы великих следовали одна за другой в известных иерархиях, например такой: богословы, философы, поэты и историки, воины и юристы, врачи, семейства рыцарей, механики, «знание которых недалеко отстоит от философии и представляет собою практику математики» (Микеле Савонарола^{xvi} 1440, цит. по Zilsel). В подобных сборниках величие смешивали со знаменитостью, или с достижениями посредственных самих по себе умов, или с простой примечательностью, так что здесь упоминались даже придворные шуты или безобразные карлики. Только в Германии в классически-романтическую эпоху величие сознательно мыслилось именно как таковое. Обыкновенно выделялись четыре группы великих: святые, герои, поэты и мыслители. А в пределах этих групп подлинное величие отличали от второстепенных по значению фигур.

Если общей чертой у философов с поэтами, художниками, святыми и пророками является отношение к мировому целому – просветление тайны бытия и существования – сверхвременная истина в историчном облачении – свобода от партикулярных интересов в мире, – то в чем состоит тогда своеобразие философов? Они – мыслители, которые приходят к тому, что присуще всякому величию, пользуясь не средствами поступков, формаций, поэзии, но средствами понятий и операций с понятиями. В них мышление достигает туда, где оно мыслит также самое себя и в этом мышлении себя, как оно полагает, имеет опыт того, что есть бытие в его целом. То, что у других присутствует в сознании в символе,

будь то в захватывающем созерцании для глаз и ушей, будь то в смысле поступка, должно быть воспринято в мысль, именуемую философской мыслью.

Вся античность видела прообраз философа в семи мудрецах (Snell^{xvii}). Эти мудрецы – реальные исторические лица, но только о Солоне мы имеем реальное историческое созерцание. Они – носители афористической мудрости, которая, будучи свойственна всем народам, выступает здесь с греческими содержаниями. Их рассматривают как людей мира, а не как святых и Божьих посланцев. Однако их образ изменялся вместе с присущей последующим временам идеей о подлинном философе. Поэтому их описывают нам как образцовый тип вечно истинной философии, в том виде, в каком ее понимала та или иная позднейшая эпоха. Например, им известна мера человека, коренным образом отличающая его от богов. Им известна мудрость для жизни в полисе и для обхождения с людьми. Они становятся чуждыми жизни исследователями (так Фалес у Платона, созерцая звезды, падает в колодец, и служанка смеется над ним). Дикеарх^{xviii} (ок. 320 до Р. Хр.) считает их практическими людьми: «Семь мудрецов были рассудительными людьми и законодателями. Они не философствовали только на словах. Их мудрость заключалась в совершении добрых дел. Теперь великим философом кажется тот, кто убедительно рассуждает в диспутах. В древние времена философом был только дельный человек, даже если он не выдумывал скучных фраз. Ибо эти мужи не занимались вопросом о том, нужно ли заниматься политикой, или как, но они занимались политикой, и притом хорошей политикой». Цицерон (106–43) говорит: Семь мудрецов все, как я вижу, стояли в средоточии государственной жизни и во главе своих государств.

Также и в Китае великими мудрецами считались доисторические люди, основатели, властители, изобретатели, которым мы обязаны всей культурой и порядком и знанием о богах и о божественном разуме во всех вещах.

Не существует какого-либо исторически общепризнанного понятия философа. Первоначальное единство, все равно, было ли оно когда-либо действительным или нет, еще время от времени считается идеалом философа, как, например, для Посидония (135–50) (Reinhardt^{xix}). Этот последний видел в полноценном философе изобретателя, художника, мыслителя, законодателя, воспитателя, государственного мужа в одном лице. Он мыслил подобного философа действительным в те доисторические времена, которым еще было

неизвестно раздробление видов человеческой деятельности, когда мудрецы и поэты еще не удалялись из правительств и не представляли правительства попечению менее достойных людей. Этот идеал никогда не мог получить действительность в истории, даже в *uomo universale* (универсальный человек (*итал.*)) эпохи ренессанса. Он был ослаблен до идеи «полного человека», который есть целый человек не потому, что осуществляет в себе все, но потому, что он все понимает (немецкая философия идеализма).

После разделения обликов величия отдельные наброски образа философа уже невозможно свести к одному знаменателю: например, отвлеченный от мирской суеты и неопытный в делах мира философ в «Тезтете» Платона, самодостаточный мудрец стоика, богословский мыслитель в священническом или монашеском сане в Средние века, безличный исследователь Нового времени, философский законодатель Ницше, мыслитель как религиозный «полицейский шпион» у Киркегора и т.д. Если на путях истории философии мы пытаемся понять, что такое философ, нам следует знать, сколь разнообразна была в действительности философия и философы и сколь разнообразно они были сформулированы в понятии. Мы не вправе отождествлять философа с одним из типов среди них, с которыми мы в дальнейшем познакомимся.

Философия постепенно выработалась из первоначальной целостности духовной деятельности, в которой мышление и поэзия еще составляли единство с религией и мифом, с жизнью и действием. В этом истоке импульсы соединены в форму единства, которое после разделения еще остается в качестве идеи, связывающей отдельные обособления. Философствование вырастает в другие облики, от которых оно отделилось, и эти другие облики поддерживают его. Некоторые философы (как Эмпедокл) сохраняют черты пророка в жестах возвещения и вдохновенности Богом. Некоторые сохраняют форму поэзии (даже один из самых сильных мыслителей среди ранних философов, Парменид). Некоторые обращаются к мифам, между тем как с мифическим мышлением они борются, они сами намеренно создают аналоги мифа (Платон). Для некоторых поэзия и искусство насущно

необходимы для представления их собственной разумной истины, они говорят о том, что поэзия и искусство – это органон философии (Шеллинг). Есть такие фигуры, которые были столько же поэтами, как и философами (Данте, Гете), и такие, которые были столько же художниками, как и философами (Леонардо). Нам лучше будет говорить не о границах отдельных областей, но о различных формах единой истины. В той мере, в какой мысль достигает господства – она никогда не может господствовать единолично, – мы говорим о философии, в той мере, в какой господствуют образ и облик, – о поэзии. Но, если поэт излагает мысли, он становится философом. Если же философ находит для своих мыслей образную форму, метафору и миф, он становится поэтом.

Если в философии мысль имеет приоритет перед обликом и образом, то притязание мышления становится исключительным. Философский разум полагает, что дальше всего сможет достигнуть силой своего познания. Он утверждает себя контролером и судьей надо всем, даже над тем, чего он сам никогда не сможет создать и чего он желает как той истины, которая не есть только мышление. Он обретает простор, превосходящий всякий другой простор. Поэтому начало экзистенции философов как великих мыслителей находится там, где вследствие отделения мышления возникает одновременно напряжение между требованиями философии, с одной стороны, и мифом, религией, поэзией, с другой стороны.

Отделение философии происходит с возникновением у нее притязания быть наукой в том еще широком смысле рациональной деятельности, который отделяет себя от мифа, образной формы, возвещения, музыки, ритма. Она хочет давать обоснование при помощи мышления. Лишь впоследствии – поздно и только на Западе – был приобретен опыт специфики науки в собственном смысле слова, как того познания, которое не только методично, но убедительно и всеобщезначимо и которое фактически подтверждается как тождественное для всех познание. Но благодаря этому в новое время также и философия отчетливее осознала свой

исконный и неотъемлемый характер: в тесной связи с наукой быть чем-то большим, чем наука. Только теперь вопрос о ее собственном мышлении в его отличии от научного мышления стал основным вопросом.

Общим для всех философов является мышление в потенцированном и пронзительном смысле, в близости к наукам, бросающее вызов самим наукам, а иногда и порождающее их, но бесконечно их превосходящее. Что такое это мышление – великий вопрос, на который дают ответы со времен античности и который, однако, вновь и вновь задают. То, что совершает в мысли философия, что она желает совершать с величайшей осознанностью, должно быть еще раз осознано ею в знании о том, что она делает. Но в конце концов и здесь также обнаруживается момент бессознательности, без которого не совершается в человеке ничто великое, даже и там, где принципом деятельности служит сама исключительная, неограниченная осознанность.

III. Критерии величия философов

В историческом представлении имеют значение только те мыслители, которые действительно жили. Их должно быть возможно исторически локализовать по времени и месту, обнаружить их слово и их воздействие. Мифические фигуры доисторических провидцев и пророков, как бы они ни были важны для сознания народов, здесь исключаются.

Внешние условия, без которых величие не может сделаться заметным, это:

во-первых, должны сохраниться произведения. Однако здесь есть исключения. У великих людей, которые никогда не написали ни одной строчки, место написанного ими самими занимает их слово, сообщаемое о них текстами: Сократ, Будда. Другие писали, но не сохранилось аутентичных произведений, а только сообщения (Конфуций); или же есть фрагменты из их сочинений, дополняемые сообщениями, дающие нам чувствовать их величие, ставшее действенным воспоминанием в последующие времена, даже если их собственные очертания видны нам только как бы в тумане (Анак-

симандр), или же становятся уже более отчетливыми, как в случае Парменида, Гераклита;

во-вторых, величие распознается по достоверному воздействию его на мышление великих последующих времен, на мышление широких кругов, и в том способе, каким великие становятся авторитетами. За великими людьми следует во времени понимание и непонимание, которое, при неисчерпаемости сделанного ими, остается до наших дней незавершенным. Поэтому они все еще остаются как бы современниками.

Критерии внутреннего содержания, ощутимые при углублении в философию великих, – это:

во-первых, они пребывают во времени над временем. Правда, каждый, даже самый великий, имеет свое историческое место и носит свои исторические одежды. Но признак величия состоит в том, что он кажется не привязанным к ним, но становится мета-историчным. То, что в своей осязаемости присуще также значительным фигурам из их современников, переводится у них в некий вневременный смысл. Велик не тот, кто только схватывает свою эпоху в мысли, но тот, кто этой мыслью касается вечности. Трансценденция в деле и в жизни позволяет поэтому великому человеку стать таким явлением, которое в принципе может говорить со всеми временами, с каждым;

во-вторых, каждый истинный мыслитель, как и каждый человек, бывает изначальным, если он истинен и существенен. Но великий мыслитель оригинален в своей изначальности. Это значит, что он приносит в мир сообщимость, которой не существовало прежде. Оригинальность заключается в деле, в творческом достижении, которое не допускает идентичного повторения, однако может повести того, кто приходит после, к его собственной изначальности.

Оригинальность означает некий скачок в истории. Она – чудо нового, которое невозможно также вывести задним числом из предшествующего и из условий того существования, в котором оно возникло.

Оригинальность заключается не в определенном положении, но в том духе, из которого является это положение и который связывает его со многими другими положениями. Часто историку удастся постфактум найти существенные формулировки творца также и до него. Однако там они были погружены в то, что окружало их, производили впечатление интуиции одной минуты, которую можно

снова забыть, мыслились без осознания их целостного смысла и их следствий.

Познание оригинально великих людей расширяет человека и расширяет самый мир. «То, что они знают, они знают для нас. С каждым новым духом на свет является новая тайна природы, и Библию невозможно закрыть, пока не родился последний великий человек» (Эмерсон);

в-третьих, великий философ обрел некую внутреннюю независимость, которая лишена косности. Это не независимость своеуравия, упрямства, фанатической приверженности доктрине, но независимость в дерзновении постоянного беспокойства во времени и в обретении абсолютного покоя. Независимость философа – это неизменная открытость. Он может вынести бытие иным, чем другие, не желая этой инаковости. Он может утвердиться на себе и быть для себя. Он выдерживает одиночество.

Но того, что он может выдержать, он не желает. Ему знакома независимость человека в бытии-вместе от самости к самости. Он жаждет непрестанно слушать. Он получает помощь от другого, встречающегося с ним в полноте серьезности. Он не отказывается ни от какой помощи, но ищет ее. Ему присуща не гордость уникальности, но сила независимой самокоррекции. Он едва ли усвоит себе позу своенравного превосходства, скорее уже – жест протянутой руки.

Независимость, имеющая своим основанием экзистенцию перед лицом трансценденции, позволяет ему оставаться господином своих собственных мыслей, господином даже своих добрых поступков и своих заблуждений. Но кто же есть эта независимость, постоянно вступающая в зависимости? Он сам, который не постигает самого себя иначе, как только в той инстанции, которая есть не только он сам, но всесвязующее начало: разум; а это постижение не знает завершенности.

Эту независимость философа мы чувствуем в его мыслях. Но там, где она подчеркивается как такое свойство, которым мы претендуем обладать сами, там она уже становится сомнительной. Величие обладает силой независимости, но утрачивается в гордом притязании на независимость. Заносчивость маленьких философов, которые думают, будто совершили нечто исключительное, и считают себя выше всех других людей, это удивительная оборотная сторона возможности величия.

Наконец, критериями величия являются определенные предметные свойства наследия мыслителя:

во-первых, мерилom причастности, со времени античных софистов и прежде всего в последние два столетия, считался характер «науки», т.е. в философии – логическая форма и характер знания как системы. Таким образом, были исключены эссеисты, афористы, поэты, философские писатели. Впоследствии этот масштаб сам стал сомнителен. Сегодня, с одной стороны, пришли к крайности позитивистской и логистической научности, отвергая всякую метафизику и то, что раньше называлось философией. С другой стороны, философия разложилась, превратившись во враждебный науке способ захватывающей речи. Обе эти противоположные друг другу возможности не допускают великой философии. Первый взгляд вообще считает философию начавшейся только в XIX веке и всю прежнюю философию объявляет недействительной. Второй взгляд, теряя связь с наукой, теряет также и серьезность философии. Отношение философии к наукам стало сегодня решающим вопросом. Однако способ, каким в философии действует наука, издавна был критерием великой философии;

во-вторых, философы помогли нам прийти к сознанию нашего существования, мира, бытия, божества. Они просветляют путь нашей жизни в целом, поверх всех особенных целей, они захвачены вопросами о границах, они ищут предельное.

Их сущность есть универсальность. Они сами осуществляют идею целого, пусть даже только как некое замещение во внутреннем созерцании и в символической историчности своего существования. То, что свойственно философу как таковому, обретает величие благодаря содержанию этого целого.

Но величие может быть также и там, где содержания сочинений кажутся партикулярными, если в среде этой особенности на самом деле действует целое. С другой стороны, можно универсально охватить взглядом все, однако так, что содержание будет бедным, универсальность – схематичной, образ мысли – плоским, так что, несмотря на силу исторического влияния подобных мыслителей, мы постесняемся говорить здесь о величии.

Универсальность философа может принимать на себя много разных обликов. Она есть всегда. Об этом говорит Эмерсон; он хотел бы собственной персоной прожить всю историю: Грецию, Палестину, Италию, хотел бы найти в своем собственном духе творческое начало всех вещей. «Для философа все вещи дружелюбны и освящены, все события полезны, все дни святы, все люди – божественны» (слова Эмерсона, которые Ницше повторяет, как девиз, в своей «Веселой науке»)^{xx};

в-третьих, в великом философе есть черта нормативного. Имеет ли он это в намерении или нет (почти сплошь и рядом бывает последнее), он становится в каком-нибудь смысле образцом не как авторитет для повиновения, но как сила, которую должен усвоить тот, кто вопрошает столь же преданно, как и критически. Ницше характеризует его как законодателя, говорит даже о «цезаристском насадителе и насильнике культуры»^{xxi}. Однако в подобных формулах неверно понимается существо неповторимое-единственного значения указывающего пути и запечатлевающего мышления. Ибо в отличие от авторитета, действующего силой власти, философское мышление желает привести слушающего к тому, чтобы он убедился сам, мыслил сам, чтобы не умалить его собственной ответственности следованием другому, но усилить ее ясным познанием. Отличие нормативного характера философии от нормативного характера религии состоит в том, что первая действует с совершенной свободой через каждый раз индивидуальных философов, а вторая – с помощью средства церковных институтов, через замещаемые должности, руководство и цензуру, исповедание и послушание. Отличие же от значимости наук состоит в том, что в философствовании задействуется самобытие человека в его целом, в науках же – один лишь рассудок сознания вообще.

IV. Выбор великих философов и разделение их на группы

Неизбежность и историческое изменение подразделения на группы

Примеры разделения философов на группы дает *история исторического знания*.

1. В начале истории греческой философии стоят имена мудрецов, состав которых в конце концов был устойчиво определен как «семь мудрецов». Выступавших впоследствии философов начиная с четвертого века подразделяли на группы, именуемые школами. Эти историко-философские воззрения древних известны нам по выдержкам Диогена Лаэртского (III в. по Р. Хр.). Его книга содержит имена, известные и сегодня, и другие имена, о которых мы едва ли знаем больше того, что вкратце сообщает о них Диоген. Он дает свой обзор, деля философов на группы – ионийский и италийский

ряд философов. Он замечает те аспекты, в которых эти группы получили названия: по родным городам философов (элейцы, мегарики, киренаики), по местам, где они учили (академики, стоики), по случайным обстоятельствам (перипатетики), в насмешку (киники), по их учителям (сократики, эпикурейцы), по содержанию учений (физики, этики, диалектики). Особенно подробно он рассматривает Платона, Аристотеля, Эпикура. Эта книга и богатые сведения, сообщаемые у Цицерона, Плутарха и т.д., составляют основной массив историко-философского знания в античности.

В средние века существовал схематизм традиционных имен, конкретный вид которого менялся. Например, Данте видит языческих философов в первом круге ада: сначала «учитель тех, кто знает», Аристотель, затем Сократ, Платон, Демокрит, Диоген, Анаксагор, Фалес, Эмпедокл, Гераклит, Зенон, Диоскорид^{xxii}, Орфей, Цицерон, Лин, Сенека, Евклид, Птолемей, Гиппократ, Авиценна, Гален, Аверроэс. В этом ряду, таким образом, мы встречаем имена философов, математиков, ботаников, астрономов, врачей. Начиная с XV века, с сознательной опорой на античность, восстанавливается в правах древнее богатство. Из поколения в поколение к этому ряду присоединяются новые мыслители наших дней. История философии продолжается, и в каждое время мы знаем в ней почти бесчисленное множество современников.

С XIX века всякое величие словно бы тонет в безмерном множестве имен. Современные учебники сохраняют традиционный основной состав великих философов, при меняющихся акцентах, и постоянно приумножают его. Кажется, будто информацию о том, кто относится к числу философов, мы можем получить в любой энциклопедически излагающей истории философии.

Возникающая таким образом картина царства философов непременно должна сбивать с толку. Или все нивелируется в нескончаемые перечисления имен. Или же в выборе великих и их иерархии не существует единодушия. В исторических переменах сравнительный вес отдельных философов изменялся. Оценку великих, в их взаимоотношении друг с другом, мы можем наблюдать на примечательной борьбе на протяжении столетий по вопросу о сравнительном значении Платона и Аристотеля: как одного из них возвышали, не в пользу другого, или как в них обоих пытались усмотреть связывающее их единство. Если снова и снова называют небольшое число великих мыслителей, то все же у включения

каждого из них в это число есть также достаточно значительные противники. В пространстве тех или иных основных убеждений существуют весьма различные, как возникшие произвольно, так и планомерно сформированные, иерархии и подразделения. Никакой историчный взгляд не может считаться окончательным в принятых им оценочных решениях. Похоже, решительно все может быть пересмотрено. В XIX веке Паскаля упоминали только между прочим как мастера афоризмов. Около 1900 года имя Киркегора еще не встречалось в историях философии. Ницше тогда просто упоминали как поэта. Сегодня эти имена получили значительный вес. Судебный процесс, ведущийся о величии отдельных философов, не знает завершения. Поэтому всплывают такие имена, которые столетиями пребывали в забвении, даже если по счастливой случайности сохранялись их сочинения или фрагменты. Поэтому исчезают из поля зрения имена, некоторое время считавшиеся фигурами первой величины. Благодаря их более глубокому пониманию совершенно новое влияние могут получить даже те, кого и так уже постоянно читали.

2. *Каковы те инстанции, которые определяют величие, иерархию и подразделение философов?*

Такой инстанцией являются *индивиды*, делающие более или менее значимый выбор. Философия характеризует сама себя тем, кого она к себе причисляет, что она знает как свое собственное прошлое, где она видит величие, что в среде своих современников она признает относящимся к ней. А тогда можно задать вопрос: Кто называет самого себя философом? Кто отказывает другому в наименовании философа и кому именно?

Такой инстанцией является, далее, мнение *образованного слоя*. Так однажды было само собою разумеющимся, что тысячелетие между античностью и Новым временем выпадает из истории философии. Тогда, как считалось, были только богословы, а не философы, только повторяющие ученики античности и патристики, а не оригинальные мыслители. Сегодня мы отказались от этой недооценки. Кроме то-

го, эпоха эллинизма считалась, а отчасти считается еще и сегодня, философски бесплодной или второстепенной. Эта негативная оценка поставлена сегодня под сомнение.

Наконец, такой инстанцией в новейшие времена претендует быть *академический мир профессоров философии* (прошло только полвека с тех пор, как это мир встречается на философских конгрессах и таким образом осязаемо подтверждает свое существование). Однако эта инстанция так сильно разорвана и неоднородна сама в себе, что она сводится к тотальной нивелировке и собиранию нескончаемого ряда имен, подверженного колебаниям моды по аналогии с ежедневной прессой. Нередко эта инстанция имела характер профессионального цеха: она не принимает во внимание нового и работы аутсайдера, пока это новое не находит отголоска в литературной общественности, и только затем она воспринимает, описывает его, усваивает его себе. Великие примеры такого рода – Шопенгауэр и Ницше.

Мы можем колебаться, прежде чем ссылаться здесь на некое единогласие, доказавшее в истории свою правоту. Если мы перечислим имена, всеми признаваемые великими: Платон, Аристотель, Плотин, Августин, Фома, Кант... этот ряд можно продолжить, – то даже здесь обнаружатся нарушения упомянутого единогласия, в которых даже этих великих лишают их величия. Если в таком случае мы захотим сказать, что буйство, с каким их оспаривают, служит еще одним свидетельством их величия, то ведь те, кто желал уничтожить их, не разделяли этого мнения. Мы вправе держаться предрассудка, что мыслители, которых долгое время считали великими и с которыми вели борьбу в «большом стиле», даже если кажутся побежденными, сохраняют свое величие и потому справедливо призывают к тому, чтобы их снова и снова выслушали. При всех колебаниях остается некая почва: мы можем ссылаться на авторитет, приобретенный философами в истории. Историк философии вновь распознает и упорядочивает то, что уже однажды было усмотрено в обществе возвышенных умов. Не в его полномочиях – назначать великим.

Однако на этой почве он должен решиться на попытку в свое время, в своем горизонте, со всеми оговорками о своей ограниченности – характеризовать этих великих. Никто не может в самом деле знать всех философов. Да и кто же сумел бы, даже в той области, где он действительно знает, справедливо оценить величие! На это рискованное предприятие можно осмелиться (однако со всей серьезностью благоговения перед величием), потому что во всякое время оказывается неизбежной претензия делать собственный отбор. В нивелировке среди множества имен мы только уклоняемся от оценки. Там, где начинается философствование, мы возвышаемся из этой нивелировки к созерцанию величия и ранга и к преимущественному изучению великих. Лучше действовать с ясным сознанием. Тогда мы рискуем совершить дело и в то же время знаем о границах. В каждой такой попытке будут отсутствовать значимые, незаменимые мыслители, другие получают слишком большой вес, пробьются в первый ряд те, кому это не подобает. Мы сами исторично пребываем в том движении, из среды которого возникают, подвергаются пересмотру и перестройкам подобные оценки.

3. Выше исторических перемен стоит *идея единого вечного царства великих*, в которое мы вступаем, внимая и воспринимая, даже если мы и сами находимся в историчном движении. Это царство, объем и членов которого никто не может определить и которое не имеет поддающихся определению границ, существует. Оно открывается нам в том способе, каким мы сами способны видеть.

Структура этого царства скрыта от нас. Мы ищем эту структуру в отображении, если мы думаем, что находим порядки в группах отдельных философов. Мы не создаем их, они обнаруживаются перед нами. Мы сопротивляемся желанию исчислить великих. Их число не поддается определению. А будучи сосчитаны, они кажутся стоящими в некотором ряду и соседстве, что не подобает им, поскольку каждый уникален и незаменим и поскольку не существует одной-единственной плоскости, к которой бы все они принадлежали. Их величие само – неодинакового рода, и эти роды, быть

может, возможно затронуть, говоря о типах величия. Сами эти типы составляют иерархию. Некто велик в пределах своего типа, но тип этот мал, пусть даже на своем месте и значителен. Набрасывая картину подобного порядка, мы проникаем своими различиями и сравнениями в то пространство, где, только глазам сверхчеловека, мог бы предстать сам этот порядок. Чтобы приблизиться к нему, мы должны добраться от взаимных связей между мыслителями известной эпохи в объемлющее все эпохи царство великих, в котором становятся более ощутимы черты их внутреннего сродства.

Наше историческое созерцание видит в группах философов, которые, принадлежа некоторой эпохе, воздействуя друг на друга, следуя друг за другом и борясь друг с другом, способствуют развитию философии, – как, например: Сократ, Платон, Аристотель, – Декарт, Спиноза, Лейбниц, – Локк, Беркли, Юм, – Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель. Если представить их во взаимосвязи, то обнаружится некое движение в некотором «деле». Возникающий таким способом образ немаловажен. Однако он основан на привязке к этому общему делу, представляемому в таком виде. При этом теряется то, что не имеет важности по отношению к этому делу, но что для нас, может быть, намного существеннее. Ибо, если мы дадим этим мыслителям затронуть себя философски и присмотримся поближе, то окажется, что в каждой группе они столь чрезвычайно различны между собою, что они начинают по-настоящему говорить с нами, только если мы изымаем их из их исторических связей. Едва ли возможна более глубокая пропасть, чем та, что отделяет Канта, с одной стороны, и идеалистов Фихте, Шеллинга, Гегеля, с другой стороны, а эти последние, в свою очередь, совершенно разнородны друг с другом в своих предельных импульсах. Для того, кто мыслит традиционными классификациями, требуется некоторое усилие, чтобы признать историческую классификацию чем-то лишь относительным и даже сравнительно поверхностным и сбросить ее оковы. Если, будучи затронуты философией сами,

мы зададим вопрос о предельных для нас мотивах в философствовании, то выяснятся совершенно иные линии сродства. К тому же названные выше примеры – это еще сколько-нибудь убедительные случаи из истории, тогда как связи между собою многих других фигур отнюдь не столь ясны. Историческая классификация на группы – это не единственное и не лучшее решение.

Согласие в формулируемых проблемах и совместная жизнь в одной и той же эпохе значат немного, если речь идет о том средоточии, которое питает силу мышления. Группы, в которых оказываются рядом имена, по меркам привычных исторических обзоров не имеющие между собой ничего общего ни в плане истории проблем, ни в плане хронологии, раскрывают нам, может быть, отношения в вечном царстве духов через отображение проявлений в живых личностях философов столь чрезвычайно различных способов бытия величия.

Но если мы захотим высказать словом это сродство, то нам удастся сделать это опять-таки только через соотнесение с философскими задачами, со способами базового знания, со строем жизни и основным настроением, с духовным действием и с социологической действительностью.

Наше подразделение на три основные группы

Первая основная группа включает людей, своей жизнью и существом исторично определивших человеческое бытие, как никто другой из людей. О них свидетельствует тысячелетиями, до сегодняшнего дня, продолжающееся влияние: Сократ, Будда, Конфуций, Иисус. Вряд ли мы смогли бы назвать кого-нибудь пятого, наделенного такой же исторической мощью, кого-то еще, кто бы говорил с нами еще и сегодня на подобной же высоте. Мы можем колебаться, прежде чем назовем их вообще философами. Но они имели также исключительное значение и для всей философии. Они (если не считать Конфуция) ничего не написали. Но они стали основанием мощных движений философской мысли. Мы называем их *четырьмя задающими меру людьми* (*maßgebende*

Menschen). Они стоят выше и вне всех прочих, именование которых философами согласно с общим мнением.

Вторая основная группа включает *великих мыслителей*, которых единодушно называют философами. Здесь нужно различать четыре подгруппы.

Первая подгруппа – это мыслители, которые своим творчеством непрерывно рождают мысль. Это – те, изучение которых побуждает к собственному мышлению больше, чем чтение каких-либо иных философов. Они не дают завершения, но становятся через сделанное ими истоком неисчерпаемых возможностей мысли. Их взаимная связь заключается в этой силе их трудов, способных приводить иное мышление к самому себе. Их мышление не позволяет перенимать его как что-то готовое. Оно понуждает мыслить дальше, хотя это «дальше» и не будет превосходением или преодолением этого своего истока. Мне известны только три мыслителя, труды которых, исторично и для нас, могут быть охарактеризованы таким образом: Платон, Августин, Кант.

Далее следует *вторая подгруппа* видений мысли, а именно, прежде всего изначальные, достигшие покоя и несущие покой метафизики (Парменид, Гераклит, – Плотин, – Ансельм, Кузанец, – Спиноза, – Лаоцзы, Нагарджуна); затем – носители мирского благочестия (*die Weltfrommen*) (Ксенофан, Эмпедокл, Анаксагор, Демокрит, Посидоний, Бруно); затем гностические сновидцы истины и иллюзии (Ориген, Бёме, Шеллинг); и наконец, конструктивные умы (Гоббс, Лейбниц, Фихте).

За ними следуют, в качестве *третьей подгруппы*, великие расшатыватели, а именно: пронзительно отрицательные (Абеляр, Декарт, Юм) и радикальные будители (Паскаль, Лессинг, Киркегор, Ницше).

И завершает схему *четвертая подгруппа*: построения творчески упорядочивающих (Аристотель, Фома, Гегель, – Шанкара, Чжу Си^{xxiii}). Это – увенчание длительных процессов развития в великих системах.

Третья основная группа включает философское мышление в пространстве поэзии, исследования, писательства,

жизненной практики и в преподавании философии. Великие поэты не только обладают доступной для них философией, но говорят и действуют, как философы. Правда, они не дают оригинальных мыслей, которым человечество обязано мыслителям в собственном смысле слова. Но они воздействуют на мышление чем-то большим, чем философия. – Ученые и исследователи также бывают философами, поскольку они сами в своей науке мыслят философски и оказывают через науку философское воздействие. – Кроме того, вокруг области мыслителей, всеми признаваемых философами, лежит пространство с нечеткими границами, где слово берут люди, которых или не считают философами, или которым не придают значения как философам, или же значение которых как философов преувеличивают. Это – мудрецы, начерчивающие идеал жизни и живущие по нему, это писатели в духе литературы, это великие критики и гуманисты. Это, далее, правители, государственные деятели и святые, свидетельствовавшие о своем деянии в своих произведениях, далее – богословы, философствующие из церковного интереса, интереса учреждения общности. Наконец, это профессора философии, превращающие великое дело в ученую профессию, совершенно необходимую для традиции и воспитания.

Изложение данной книги прерывается посреди второй основной группы; изложение этой группы должно быть завершено во втором томе. Третий том соответствует третьей основной группе. Для обозрения целого приведу здесь вкратце содержание трех томов.

I том

Задающие меру люди: Сократ. Будда. Конфуций. Иисус.

Непрерывно рождающие основатели философствования: Платон. Августин. Кант.

Мыслящие из истока метафизики: Анаксимандр. Гераклит. Парменид. – Плотин. – Ансельм. (Кузанец.) – Спиноза. – Лаоцзы. Нагарджуна.

II том

Начерчивающие метафизики:

Воззрения в духе мирского благочестия: Ксенофан. Эмпедокл. Демокрит. Посидоний. Бруно.

Гностические сновидцы истины: Ориген. Бёме. Шеллинг.
Конструктивные умы: Гоббс. Лейбниц. Фихте.

Расшатыватели:

Пронзительно отрицательные: Абельяр. Декарт. Юм.

Великие будители: Паскаль. Лессинг. Киркегор. Ницше.

Постройки творчески упорядочивающих: Аристотель. Фома.
Гегель.

III том

Философы

1. В поэзии: греческие трагики. Данте. Шекспир. Гете. Гёльдерлин. Достоевский.

2. В научном исследовании:

Естествоиспытатели: Кеплер. Галилей. Дарвин. Фон Бэр.
Эйнштейн.

Историки: Ранке. Буркхардт. Макс Вебер.

3. В политическом мышлении: Маккиавелли. Мор. Локк. Монтескье. Берк. Токвиль.

В политической критике на основе некритической утопии:
Руссо. Маркс.

4. В воле к образованию и в литературной критике:

Гуманисты: Цицерон. Эразм. Вольтер.

Воля к образованию из истока: Шефтсбери. Вико. Гаманн.

Немецкая идея гуманности (Humanitätsidee): Гердер. Шиллер. Гумбольдт.

Критики: Бэкон. Бейль. Шопенгауэр. Гейне.

5. В житейской мудрости:

Трансцендентная защищенность: Эпиктет. Боэций.

Литераторы мудрости: Сенека. Чжуан-цзы^{xxiv}.

Лишенный трансценденции покой: Эпикур. Лукреций.

Скептическая независимость: Монтень.

6. В практике:

Государственные деятели: Эхнатон. Ашока. Марк Аврелий.
Фридрих Великий.

Монахи: Франциск Ассизский.

Профессии: Гиппократ. Парацельс.

7. В богословии: Мо-цзы^{xxv}. Мэн-цзы. – Павел. Тертуллиан. – Мальбранш. Беркли.

8. В преподавании философии: Прокл. Скот Эриугена. Вольф.
Эрдманн^{xxvi}.

К этому я замечу: В таком предприятии, как данное, «полноты» достигнуть невозможно. По многим причинам. Некоторые философы остались неизвестны автору за отсутствием достаточной информации. Без некоторых других он обходится сознательно, потому что не продвинулся в изучении их настолько, чтобы их величие открылось ему из совокупности их сочинений и позволило ему решиться на их изложение (например, Дунс Скот, Оккам). Некоторых я излагаю обстоятельно, некоторых других рассматриваю более кратко. Наконец, дал себя знать также внешний мотив объема. В первом томе пока что пропущен Кузанец (и Майстер Экхарт). Причиной этого был объем книги, которая должна была остаться удобной для читателя.

Второй том подготовлен в столь значительной степени, что я уже едва ли буду изменять приведенный обзор его содержания. Напротив, третий том хотя и готов в некоторых деталях, но в целом еще не сложился настолько, чтобы не приходилось ожидать здесь отклонений от плана, изъятий и прибавлений. Здесь поэты, художники, писатели, практики, исследователи получают место, не соответствующее их духовному значению. В этой книге, соответственно ее теме, они не находятся в центре. Однако их значение также и для этой темы столь велико, что, если мы не собираемся слишком узко понимать философию и умалить ее в конце концов до некоторого прибежища рациональности, мы должны уделить им должное место.

Принципы при установлении групп

Великие философы не стоят для нас друг рядом с другом безо всяких отношений. Они принадлежат к составу некоторого общего царства, в котором они встречаются друг с другом. Но встречаются они отнюдь не в реальности времени, но только в идее своего смысла: как общество философов у Данте в лимбе^{xxvii} и в раю^{xxviii}, у Рафаэля в «Афинской школе». Если мы обратимся к отдельному индивиду, на заднем плане находится образ этого царства духов.

Изложение философов должно давать наглядное представление об этом царстве, как если бы отдельные фигуры занимали как бы некое место в его целом. Если это и невозможно в действительности, то все же возможно в попытке дать некую тень отображения вечных порядков.

С внешней стороны, некий порядок необходим для всякого описания великих философов, потому что в книге неизбежно соблюдается некоторая последовательность. Хронологический порядок уже был бы лучше изложения в порядке первых букв фамилий, однако и этот порядок остается внешним. Проблемно-исторический порядок изложения отрывает их дело от их сущности. Они оказываются стоящими в некоем предметном порядке вместе с мыслимым ими содержанием не как самости, но вследствие некоторой части этого мыслимого. Самые значительные дистанции возникают, казалось бы, вследствие принадлежности к различным культурам (Китай, Индия, западный мир), и напротив, самая близкая связь – по причине отношений учителей к ученикам. Все это верно для способа рассмотрения реальных взаимосвязей; это вводит в заблуждение, если речь идет о личном величии мыслителя.

Если стоит вопрос о том, как возможна типизирующая классификация, которая, выходя за рамки одной содержательной проблемы и охватывая все эпохи и культуры, более четко выделяет перед нами сущность проявления личности в жизненном деле, то условие для нее заключается в том, чтобы видеть мир философии не только как предметную структуру в порядке ее основных вопросов и ответов, не только как историческую структуру следующих друг за другом времен, но в многообразии личностных структур в их связанности друг с другом. Нам пришлось бы в этом случае ориентироваться не в предметном, а в личностном пространстве.

Подобная классификация может указать на существенные стороны великих философов, обозначающие их более тесное сродство. Порядок будет создаваться понятийно-всеобщим; другой порядок здесь невозможен. Но остается в силе вопрос, может ли все-таки это средство помочь высветить некоторую структуру в звездном мире великих, остающуюся предметной структурой внутри личного начала, указывающей некое сродство тех, из которых каждый в то же время безусловно самобытен. Группируются ли звезды, поначалу представляющиеся лишенными всяких отношений

друг к другу, в своего рода созвездия и суть ли эти созвездия такие группы, благодаря которым описание философов может придать каждому из них известную меру отчетливости, иным путем недостижимой? Можно ли сформировать таким образом для нашей созерцающей ориентировки метаисторическое царство великих? Возможно ли на пути группового сродства мыслителей почувствовать и объективировать в неизменной многообразной историчности великих философов одну всеобъемлющую историчность в царстве великих?

Использованные нами для этой классификации основные характерные черты таковы, что они не исчерпывают того или иного философа. К тому же они встречаются также у мыслителей из других групп, только более случайным образом. Дело выглядит так, словно бы философы взаимно отражались для нас один в другом и словно бы в этих зеркалах являлось нечто такое, что с концентрированной силой светится в каждой отдельной группе благодаря этой ее особенности. Невозможность всеобъемлющего, законченного, в котором все обладает даром речи, становится вполне отчетливой именно там, где эта тенденция хотела бы проступить в оригинальных упорядочивающих умах, воздвигающих грандиозные здания, — и необходимо терпит крах.

Поэтому такая классификация великих невозможна, если она должна быть, или даже только стать, по идее, некоторой окончательной классификацией. Ибо каждый великий философ выдается из истории как метаисторическая реальность. В нем философское целое концентрируется в личном облике. Каждый из них в себе завершен. Всякая классификация вынуждена посягать на уникальность, незаменимость, единственность великих. Я хотел бы, чтобы, читая мое изложение, никогда не забывали, что речь не может идти о каком-либо адекватном подведении под виды философов. Никто из великих не допускает подведения под общее понятие, будь то понятие эпохи или народа, или измысливаемых нами основных философских позиций, или же духовных типов. Каждое такого рода подведение затрагивает только одну сторо-

ну в нем. Никто из великих не может быть исчерпывающе описан указанием одного его аспекта. Каждый из них одновременно сразу же превосходит те рамки, в которые мы хотим поместить его, он перерастает любой тип, которому всегда соответствует только в известной мере. Великий философ никуда не «относится» в доступном знанию сооружении, в котором было бы отведено некое окончательное место. Скорее, он уникален для того, кто видит его величие, и снят в единой основе целого, которой мы не знаем.

Описание великих философов необходимо сохраняет в себе это напряжение; хотя многих философов классифицируют в группы и характеризуют по группам, но это делается так, что каждый из них уникален, поверх всех и всяких групп есть только этот особенный. Поэтому в нашем описании мы рассматриваем отдельных великих каждого по отдельности, безотносительно к другим. Они взрывают любую классификацию, какую бы мы ни испробовали.

Представим читателю соображения, направляющие нас в этой попытке классификации личностей.

1. *Брошенный взгляд*. Группы образуются произвольно при сопоставлении. Взаимные сходства напрашиваются взгляду сами собой, отнюдь не конструируются. Они открываются удачному взгляду, а не выдумываются. Черты сродства удастся охарактеризовать, но не определить их неким признаком. Можно решиться последовать так обнаруживающимся классификациям. Таким образом, может быть, мы уловим некую тень того, что в качестве законченного истинного порядка остается недостижимо. Порядок в совокупной картине необходимо остается алогическим. Он выступает перед нашими глазами из самого созерцания величия.

Конечно, такая классификация хотела бы выразить существенное. Она хотела бы видеть не типы характеров с психологической точки зрения, и не представителей борющихся друг с другом исконных сил, и не выразимые в понятиях философские позиции. Если, осуществляя свою характеристику, она использует эти и многие другие аспекты, то сама она желает дать некую вырастающую в историчности, а не прин-

ципиально всеобщую типологию. Поэтому ей неизменно присущ момент случайности. И поэтому никакая подобная классификация не может претендовать на логически убедительную значимость. При доброй воле к признанию всякого из способов бытия величия эта классификация будет такова, что хотя она и намечает контуры, однако целое остается подвижным. Ибо любая классификация на группы всего лишь более или менее верна. Пересечения типов и новые аспекты необходимо оставляют в незавершенности фиксирующий в каждый данный момент порядок.

Общее расположение никогда не бывает уловлено верно, в точном смысле слова. Допускающие формулировку в общем виде аспекты характеристики меняются. Они сами – не исходный пункт, а следствие созерцания, которое должно высказать себя в общем виде, чтобы сделаться сообщимым.

2. *Не дедукция.* Поскольку группы отыскиваются историческим созерцанием, образование этих групп, несмотря на характеристику их с помощью необходимо всеобщих понятий, вырастает не из понятия о целом.

Порядка личностей, исходящего из принципа философии (или порядка истин в личном облике, исходящего из принципа единой истины), нам точно так же не дано, как не дано и порядка всех личных существ вообще из истока бытия. Тотальную историчность действительности невозможно разложить ни в какое всеобщее.

Поэтому не существует такого аспекта высшего порядка, исходя из которого можно было бы развернуть систему групп философов. Первой задачей моей работы было описание отдельных философов, и оно осталось ее подлинной целью. Образование групп имеет второстепенное значение. Сравнивающее созерцание, само выступающее в историчной форме, однако направленное на метаисторичное, подразумевает это свое собственное содержание как всеобъемлющую историчность самой действительности, видит группы, которые, казалось бы, обнаруживаются перед взглядом естественно, без насилия со стороны смотрящего.

Если не существует никакой дедуцирующей схемы целого, которая бы указывала великим философам их место, то не может быть поддающихся определению основных типов, под которые можно было бы подвести индивидов. То, как мы объединяем отдельные личности, правда, характеризует их, однако всякий раз только в одном аспекте. Никакое разделение на группы, даже такое, в котором выяснялось бы самое убедительно сродство индивидов, не указывает какого-либо глубочайшего сущностного сродства. Каждый из великих остается самим собою, и никакая группа не оказывается значительнее его самого.

Поэтому рамки нашего изложения хотя и не безразличны для нас, однако они и не являются решающими для того, как каждый отдельный философ выступит перед нами из самого себя.

Порядок должен служить для усиления ясновидению личного величия, давая нам всякий раз осознать нечто всеобщее в чем-то неповторимо единственном. Он должен удержать широту понятия философия через созерцание широты царства личных духов.

3. Иерархии и их границы. Мы видим философов в иерархиях, и сами группы в свою очередь видим по их сравнительному достоинству. Но обе эти иерархии не являются однолинейными и не поддаются однозначной фиксации. Если мы произвольно мыслим иерархиями, то все же мы не можем окончательно определить их.

Мы отнюдь не можем понимать философов как некое многообразие природных различий в телесной форме, душевных функций и духовных дарований. Ибо к этому присоединяется нечто совершенно иное, присоединяется то, что овладевает всем этим как своим материалом. Человеку знакомо различие истины и лжи, добра и зла. А его духовные акты творчества не протекают друг рядом с другом как простое многообразие индивидуальных природных обликов, но соотнесены друг с другом по своему смыслу.

В не знающей завершения во времени коммуникации более высокого порядка, в которой мы получаем переживание

места содержания в иерархии, незаметно вырастает иерархия духов. К той иерархии природных данностей, которая должна быть выражена с точки зрения психологии и по мере духовной продуктивности – объективно, а по личному вкусу – субъективно, присоединяется еще другая иерархия.

Из истока человечества совлекается покров с совершенно иной иерархии экзистенций, открывающейся только любящему взору. Но то, что исторично определено каждому отдельному человеку свободой его экзистенции и что есть он сам, – этого никто не может окинуть объективным взглядом и расположить в объективном порядке. Поистине невозможно, подобно Данте, изгнать людей в целом на то место в аду и в раю и то место прохождения через чистилище, на котором они должны стоять по своей сущности вследствие своих поступков. Это означает – будучи человеком, предвосхищать своим суждением то, что может быть мыслимо только в шифре трансценденции некоторого суда Божия.

Если же, производя отбор и классификацию, мы неизбежно составляем иерархии, то, действуя добросовестно, нам следует оставлять эти иерархии в незавершенности. Во многих случаях дело решает всегда ограниченная личная ориентация излагающего и его, не всегда поддающиеся его собственному контролю, оценки. Если наше намерение состоит в том, чтобы в этой книге не появлялись малозначительные умы, то ведь в этом отношении отнюдь нет какой-либо строгой границы. Однако великие имеют такой характер, что в их группах обнаруживаются историчные прообразы, к которым можно присоединять меньшие фигуры как более или менее подобные им.

4. Раздельности. Сохраняется напряженность: великие принадлежат великому царству возможной коммуникации – великие стоят друг рядом с другом раздельно, проходят мимо друг друга.

Это так, прежде всего, в реальности пространства и времени. Философы лишь отчасти находятся в реальном отношении друг к другу. Позднейшие знают более ранних, современники знают друг друга только в ограниченном объеме.

Платон и Демокрит, если они вообще знали друг о друге, друг друга игнорировали. Ницше не читал ни строчки Киркегора. Поэтому о каждом мыслителе осмыслен и необходим бывает вопрос, каких предшественников и каких современников он изучал, а каких вовсе не знал.

Затем, в самом царстве духов великий человек кажется некой одинокой вершиной. В каждом из великих мы видим высоту. Высота их неодинакового рода.

Это мы, если мы философствуем в качестве историков философии, видим мир философов как целое в единой картине, по мере сил приводим раздельности в осмысленные отношения друг к другу и делаем это в свою очередь всякий раз в некоторой историчной ситуации, из которой и совершается это усмотрение.

Мы не можем видеть великих философов на одной плоскости. Если мы вопрошаем об общем в них (без которого сведение их в одну картину было бы лишено смысла), то сразу же встает другой вопрос – о раздельности. Единственный список великих философов стирал бы в мысленной нивелировке своеобразие отдельного величия. Раздельный ряд одних лишь единичностей разлагал бы целое на фигуры, лишённые самой возможности соотнесения.

Между двумя этими крайностями находится смысловая общность отдельных групп. Но никогда не следует забывать, что индивид поддается классификации и группировке все же только одной стороной своего существа.

5. *Опасность антитез.* При классификации на группы разделения в понятийных альтернативах и возникающих вследствие этого антитез легко вводят в заблуждение. Эти антитезы следует использовать для характеристики только как второстепенные средства. Вот пример. Мы видим философию, живущую преимущественно в полемике, – мышление, исходящее из «Нет». Мы видим философию, изначально любящую, находящую повсюду следы истины, не презирающую никакого мыслителя, – мышление, исходящее из «Да». Если, например, мы называем одну группу «Пронзительно отрицательные», то это не означает, что все про-

чие – положительные. Акцент делается здесь на пронзительном мышлении, на «Нет» как средстве достижения ясности и подготовки почвы для чего-то растущего, уже присутствующего в этом мышлении. – Другой пример. Философия растет из изначального видения, в творческом порождении, а впоследствии – из творящего повторения, из истока, скачком уловленного из стихии собственного. Или мы видим мышление в подражающем, не изначальном повторении. Если, например, мы называем одну группу «Великие упорядочивающие», то это не означает, что они только повторяют, но означает, что у них в величайшей степени происходит усвоение всего содержания традиции, но вследствие оригинальности их построения это содержание у них столь же воспринимается, сколько и преобразуется.

Альтернативы одновременно существуют в одном и том же мыслителе: в различные мгновения, в тенденциях его сущности. Любящее видение нигде не достигает полной ясности, не проходя через чистилище полемики; но любовь свидетельствует, что в побежденном всегда скрыто также нечто достойное любви, исключая только сконструированный идеальный тип зла как противника, который как таковой не имеет более никакой действительности. Ни один исток не удастся в полной ясности уловить мыслью без тайны непостижимого. Ни одно усваивающее подражание не совершается без некой истины на предлагаемом пути.

6. Разделение на группы можно вновь отвергнуть после его осуществления. Даже если отдельные группы производят впечатление естественных, а некоторые – непосредственно убедительных, то другие группы не столь очевидны. Иные могут выглядеть случайными подспорьями. Если мы хотим вступить на путь этого порядка как одного из способов превращения понятий в образы для нас, то нужно осуществлять его вплоть до границ возможного для автора. Я убежден, что этот способ сравнительного созерцания будет плодотворен для исторического усвоения. Однако мое описание каждого отдельного философа должно уметь устоять и само по себе. Если мы и отвергнем деление на группы, то каждый

философ останется в качестве того, кто он есть, и нужно будет наглядно представить его читателю в его мышлении. Но тот, кто заметит одного великого философа, тот поймет его лучше, если он знает других. Они взаимно освещают друг друга. В сопоставлениях с тем большей ясностью выступает собственное величие каждого.

Выбор для изучающего

Один человек не может изучать одновременно всех философов, но вынужден, в отмеренный ему срок жизни, отказываться от многих из них. Однако то, каких философов он выберет сначала, а за каких возьмется потом, в каких философах он видит величие, – все это для него богатые последствиями решения.

Приведу сравнение. Судьбу и ответственность каждого человека составляет то, каких людей он встречает в своем существовании, где он выбирает и где выбирают его, где он избегает или уклоняется. Он обладает своей свободой в пространстве данного. Сущность индивида составляет также и то, с кем он жил и кто определил его.

Там, где люди выходят ко мне из истории через книги и традицию, имеет место аналогичная ответственность. Если я вступаю в эту неопределенную общность мыслителей, то вынужден делать выбор. Если я философствую, то решающее значение имеет то, каких философов я хочу при этом придерживаться. Ибо то, с кем я разговариваю, читая его, определяет мое собственное мышление. При изучении предмета личные образы великих складываются в единство совершённого в мысли. Они становятся образцами и точками отталкивания. Через общение с ними я выбираю путь своего самовоспитания.

Во всемирно-историческом взгляде немногие мыслители признаны всеми великими и необходимыми. Однако случайность может сделать так, что меня приведет в философии некий третьестепенный философ и тогда он по праву остается для меня ценным, но он не имеет такого значения для всех.

Каких философов я выбираю – имеет решающее значение, только если я приступаю к основательному изучению. Ибо такое изучение нелегко. Оно требует времени, и нужно терпение, чтобы постичь даже только одного-единственного философа. Правда, в таком случае я узнаю на опыте: если я по-настоящему познакомился с одним великим философом, мне открывается более скорый и более существенный доступ ко всем остальным. Мой выбор уже в раннюю пору жизни должен пасть на одного из великих. Пусть даже и в самом малозначительном философе есть что-нибудь стоящее, все-таки уровень достигнутого людьми и потому ставшего отныне возможным для них философствования мы можем узнать только среди великих, в их глубине, их независимости, их широте, интенсивности их мысли, их содержательной весомости. Только у них есть такая концентрация содержания, что почти ни одной страницы не читаешь напрасно.

Но где мне найти этих великих? Множество книг, масса доступного знанию может сбить с толку. Кажется безнадежным делом пытаться пробиться через них и достигнуть свободного обладания. В этой массе библиотек есть лишь небольшое число изначальных и навечных (dauernd) произведений. Если бы перед нами предстало разумное существо, обладающее в полноте даром различения духов и знающее содержание всех этих книг, то оно видело бы немногие ярко светящиеся звезды, несколько больше тех, что меньше размерами, однако все-таки излучают собственный свет, и множество малых звезд, живущих только отражениями и в чужом свете, вплоть до неопределенно и переменчиво мерцающих туманностей нескончаемого множества едва различимых по отдельности духов.

Эти немногие навечные книги в философии – такие книги, в которых некая мысль изначальным образом достигает самой ясной и краткой формулировки. При этом ее не обязательно мыслят в них впервые. Она лишь изредка приходила в голову одного человека, не имея для себя предпосылок и опосредований в других. В последующих книгах эта мысль повторяется, видоизменяется или хиреет. Если мы действи-

тельно постигли ее, тогда мы в одночасье знаем в ней целые массы книг.

Было бы хорошо знать эти книги, обращаться к ним в работе и учебе, не растрчивать себя в стараниях понять вторичные книги, которые не говорят с нами по-настоящему из живого самобытия. Однако признанной таблицы таких сочинений и имен не существует. Сам авторитет традиции в оценке величия людей изменяется в ходе истории. Традиция обращает на что-то наше внимание, и все же индивид должен всякий раз на свою собственную ответственность чувствовать, где изучение философа помогает ему приблизиться к существенности, знакомство с какими мыслителями имеет для него наибольшее значение. Описание великих, какими они могут являться отдельному человеку в его время, как учителю философии (подобное тому, которое пытается дать эта книга), имеет задачей вывести читающего на следы, по которым он сделает собственный выбор последовательности своего изучения философов и приоритета немногих из их числа.

V. Общение с философами

1. *Рассмотрение и общение.* Должны ли мы получать душевную пользу или мирское удовольствие от галереи великих философов? смотреть на них всех так, что все они, каждый по-своему, добры, прекрасны и истинны? устраивать себе ни к чему не обязывающий общий смотр великих философов? приумножать наши познания? Пусть даже будет происходить все это сразу, но философия начинается только там, где философы затрагивают меня в моей собственной возможности, где я слышу их притязания, где я усваиваю одно и отталкиваю другое. Если эта книга вводит в общество великих, то хотела бы явить читателю все по-настоящему важное в них. В величии, в его историчности и метаисторичности, мы удостоверяемся, только общаясь с произведениями философов, а в них — с ними самими. Мы переживаем их значимость только в своем отношении к ним.

2. *Отличие мертвого от живого.* Правда, есть радикальное различие в общении с живыми и с мертвыми. Диалог между живыми происходит в вопросах и ответах, силою самобытия, которое обоюдно приводит в них себя в сознание себя самого. Но в общении с мертвым есть некая аналогия этому. В диалоге с ним я как бы делаю его живым. Если я спрашиваю его, то получаю ответ из фрагментов текста, которые благодаря моему вопросу вновь оживают, тогда как не вопрошающий читает, не замечая их. Однако эти ответы имеют действительность только в той мере, в какой я могу подтвердить то, что я слышу, в «подразумеваемом смысле» текста. Там, где в тексте мертвеца мне не отвечает такой смысл, текст остается немым.

Если я решаюсь понимать за пределами явным образом подразумеваемого смысла то, что негласно лежит в его основании, я должен знать, что я делаю, и высказать это. Хотя этот метод и пригоден для усвоения подлинного содержания, однако он всегда будет искать еще подтверждения в комбинации явно высказанных мыслей философа.

Только утрата робости перед величием и заносчивость самомышления может посчитать слова великого просто поручнями, которые я сам себе мастерю и за которые держусь, чтобы идти по пути, к которому направляет меня этот философ, причем я произвольно вкладываю в его слова то, чему в них нельзя найти никаких следов. Эта опасность всегда грозит философствующему читателю. Ибо никакой философский текст нельзя понять только филологическим средствами.

То, что возникает из диалога с мертвыми, все же оживает только, если оно становится актуальным в беседе между живыми. «Хор мертвых» у К.Ф. Майера говорит:

Und was wir vollendet, und was wir begonnen,
Das füllt noch dort oben die rauschenden Bronnen,
Und all unser Lieben und Hassen und Hadern,
Das klopft noch dort oben in sterblichen Adern,
Und was wir an gültigen Sätzen gefunden,
Dran bleibt aller irdische Wandel gebunden,
Wir suchen noch immer die menschlichen Ziele...

xxix

Общение с умершими – это источник истины нашей собственной сущности, чтобы нам не потерять уже однажды ясно постигнутого, не предаться давно уже разгаданным фантазмагориям, – чтобы нам не обнищать от исчезновения тех сил, которые, борясь во времени, направляют человека к его наивысшим возможностям, – чтобы нам исполнить наши обязательства перед великими, по мере сил вновь и вновь обсуждая их дело между собою, – чтобы нам осуществиться самим в светлом пространстве уже некогда помысленного, воспитать себя через обретение истории.

3. *Временное и надвременное.* То обстоятельство, что каждый мыслитель принадлежит своему времени и своему миру и что его нужно видеть исторически в этом времени, не исключает того, что из него с нами говорит то, что люди могут услышать во всякое время.

Признаком величия мыслителя служит то, что он оказывается в возможной одновременности со всеми, что он говорит нечто, что поверх всех времен будит человеческие возможности, становится зеркалом для них, воодушевляет и укрепляет их, ведет борьбу с ними. Мыслитель, который привязан лишь к своему времени и представляется адекватно и существенно описанным уже одним лишь нашим историческим анализом, не принадлежит к числу великих.

Но поскольку решительно ни один человек не бывает привязан только к своему времени, даже самый невеликий из нас может силой своей независимости вступить в эту ни с чем не сравнимую одновременность с великими. Там он слышит ответы, переживает импульсы, притяжение и отталкивание. Великие – его вечные современники.

4. *Способы общения.* Общение с великими совершается в различных способах понимания оставленных ими текстов.

Первое здесь вот что. Мы пытаемся воспроизвести для себя подразумеваемое, мыслить в мыслях философа вместе с ним, представить себе его целое с помощью тех интеллектуальных операций, которые дает нам он сам. Мы практикуем в его методах конструирования, диалектики, сверляще-

го проникновения, аналогии данных явлений. Так мы учимся и обретаем порядки реального.

Но, далее. Мы не просто читаем тексты. Ибо нечто затрагивает, пробуждает, освобождает нас, привлекает нас и отталкивает. Благодаря этому мы приходим в движение, которое слышит и вопрошает. Только теперь по-настоящему начинается общение.

Открылось пространство метафизических содержаний. Мы видим видения в понятии и чувствуем удивительное успокоение. Мы наполняемся шифрами великих созерцаний, через которые нам сообщает себя бытие в сознании великих мыслителей. Через посредство творческих философов запускается в ход присущая каждому человеку способность изначального мышления.

Философия движется заодно с тем человеческим, что служит ей носителем. Мы осознаем задачу – сделать так, чтобы через общение с текстами с нами говорило, в личном ориентировании, царство философии, а для этого – осуществлять критику личностей отдельных мыслителей. Само величие ставится под сомнение, а затем неким странным образом подтверждается, – не так, как мы этого ожидали.

Реальности жизни, биографии, окружения, поступков и характера философов обретают интерес для нас. То, что вызывает недоумение, становится предметом психологического исследования.

Великие внутренне затрагивают нас в аспекте добра и зла, истины и лжи. Мы высказываем суждения в некотором не сугубо рациональном, но метафизическом и экзистенциальном смысле, поправляем себя, чтобы, наконец, прийти к некоему предварительному итогу для себя. Или наше доверие возрастает с каждым следующим шагом нашего знакомства. Тогда мы вступаем в некую личную атмосферу, где хотя не прекращается критика, но любящий взгляд, испытывая участие к движениям философов, лишь еще глубже, основательнее и многостороннее, чем прежде, видит истину.

Мы не позволяем себе оставаться лишь с теми, кого мы всем предпочитаем. Напротив, притязание нашей жажды

знания и справедливости состоит в том, чтобы осмотреться во всем совокупном пространстве возможностей. Мы наблюдаем за такими возможностями, приближаемся к ним с симпатией или антипатией, но не как к нашему собственному делу. Так мы получаем информацию о разнородном содержании того, что выступает в качестве философии. Мы желаем с философским смыслом добраться путем опыта туда, где все, даже и враждебное друг другу, если только оно не совершенно ничтожно, встречается в одном кругу возможной коммуникации. Но если мы делаем это в смысле наслаждения литературным многообразием, то впадаем в любознательность к множественному, в рассеянность ни к чему не обязывающей эстетической игры.

В нас заложено готовым нечто такое, что откликается, если нам встречается проявление величия в каком бы то ни было облике. Только в своем качестве возможной экзистенции мы слышим то, что говорит с нами из экзистенции сообщающего свои мысли философа. В этом соприкосновении всякое общение получает свой предельный смысл. Если мы чувствуем величие философа, то должны слышать его самого, должны желать постигнуть в суждении его истину. Это слышание совершается в стихии понимающей работы нашей мысли, и совершает его тот или иной индивид. Как именно оно совершается, это совершенно недоступно для методического понимания, и скорее само служит осмысляющим моментом во всех методиках.

Чтобы сохранить это общение насколько возможно более открытым и чтобы указать на опасности, грозящие возможности его успеха, мы обсудим далее два особых способа дискуссии: тот способ, который задает вопрос, существует ли вообще личное величие, и тот, который рассматривает своеобразные моменты проблематичности величия.

VI. Оспаривание величия

Во всех предыдущих рассуждениях наша предпосылка была такова: изначальная действительность истории фило-

софии – это великие философы. Они дают толчки, которые движут последующие эпохи, создают субстанцию, которой эти эпохи питаются, устанавливают прообразы, на которые взирают приходящие после. Против этой предпосылки есть возражения, которые считают личность чем-то вторичным, и даже – безразличным и заменимым.

1. *Дело само по себе.* Один тезис гласит: философия есть наука. Как и наука, она чисто объективна в своей предметности. От человека ничего не зависит. Имеет значение только большое достижение, а вовсе не личное величие в жизненном деле. Это достижение, как и в науке, достигает успеха благодаря сотрудничеству многих людей. Философское предметное достижение истинно тем более, чем в большей мере исчезает определенная личность, чем решительнее дает себя знать всеобщее мышление человека вообще и чем менее лично-собственный характер оно имеет. Чистое познание свободно от привязки к индивидуальности. Предметная непредвзятость и устранение особенной личности – тождественны.

На это следует сказать: действительно, дела философии нужно мыслить как таковые. Существуют отвлеченные, всеобщие фигуры мышления, картины мира, базовые операции, которые нужно представить взгляду в их типических, обращающихся в схему формах. Существуют содержательные проблемы при определенных предпосылках, которые можно сформулировать. Так, в истории философии встречаются имена, которые, будучи лишены личного значения, считаются только основателями мыслительных формаций, как например, Левкипп, о котором мы не знаем ничего, кроме того, что он первым наметил идею атомизма. На пути постижения занимающих философию вещей в конце концов обнаруживаются убедительные систематические учения, а не убедительные личности.

Однако же это отвлеченное постижение чистых вещей есть для философствования только средство, а для наук – конечная цель. Пространство истины наук составляет пред-

посылку, но не собственность философии. Поэтому повсюду там, где речь идет об убедительном научном познании, происходит отвлечение предметно-объективной правильности. Эти познания существуют как результаты, получают соответствующее существо дела изложение в учебниках. Но там, где речь идет собственно о философии, там невозможен учебник, который адекватно излагал бы как результат всю совокупность обретенной истины, – он возможен здесь только как направляющая, вопрошающая, указывающая пути книга для ориентировки. В философии существенно мыслимое также получает всеобщий характер, но только благодаря личной форме его помысленности оно впервые становится убедительным и достоверным. Там, где эти мысли мыслили изначальным образом, восприняв их в целокупность личной сущности, там они навсегда получают наибольшую силу.

Поэтому можно утверждать: Во-первых, подлинно философская мысль неотделима от того человека, который мыслит ее. Будучи отвлечена, как всего лишь объективное высказывание, она уже более не является в прежнем смысле истинной. Впоследствии ей требуется повторение из нового личного истока, она не имеет силы просто как подлежащая заучиванию правильность. – Во-вторых, истинная философия сосредоточивается в возвышенных личностях. Язык философских произведений слышен нам как язык человеческих экзистенций. – В-третьих, существует многообразие философски-истинного в многообразии людей, а единство этого истинного существует только в единстве, возникающем через возможную коммуникацию людей, руководящуюся идеей единой в своей историчности вечной истины.

Но личное величие невозможно понимать как доступный психологическому постижению индивидуум. Так же как всякий человек больше того, что мы можем знать о его реальности в различных психологических аспектах, так величие не есть уже сами по себе сила, или богатство, или одаренность, некоего особенного экземпляра вида «человек». Величие есть в индивидуе облик неповторимо-всеобщего и в этом всеобщезначимого.

2. Дело как единое всеобъемлющее целое, Признанию значения личности философа противостоит очевидный на первый взгляд тезис: дело единой истинной философии – столь грандиозное дело, что каждый отдельный человек, даже если это – самый значительный человек, становится ничтожно малым в сравнении с ним. Каждый может внести только небольшой вклад в целое, которое и есть подлинно истинное и действительное в истории. Он может быть звеном в этом целом и может иметь смысл только в качестве такого звена. Хотя и самое всестороннее историческое изложение созданного до сих пор не сможет охватить этого целого, но каждый, самый большой и самый малый человек, если желает истины, должен соотносить себя с ним и принадлежать ему. И в самом деле, величайшие мыслители создавали себя служителями некоторого неизмеримого целого.

Но для кого наличествует это целое? Всякий раз оно налично только для познания и экзистенции отдельного человека. Философская истина действительна только в этом парадоксе: ввиду бренности человеческой жизни она должна обрести действительность в тех формах и объемах, какие в состоянии будут войти в границы столь краткой жизни и столь ограниченного сознания. Целое никогда не может быть больше, чем то позволяют декады жизни человека, его энергия, широта опыта и способность постижения.

Действительность истины в законченном целом, привязанная к индивидам, остается явлением, видимым глазами отдельных людей. Эти человеческие существа могут понимать друг друга на пути, на котором им освещает путь идея единства целого, не принадлежащая никому из людей и не могущая оказаться в чьем-либо владении. С чрезвычайно большими интервалами высоты волны в людях может с большей или меньшей ясностью обретать действительность, как представитель *того* целого, *некоторое* целое, в резонансе в том числе и с тем, что остается недоступным для отчетливого сознания.

Принципиально иначе обстоит дело в научном познании. Никто не может знать всего, и никому не нужно знать все, чтобы участвовать своим исследованием в деле науки. Взаимосвязи всех наук постепенно вырабатывают объективный дух процесса познания, в котором каждый, пользуясь средствами доступности в виде архивов, энциклопедий, институтов, библиотек, может ориентироваться в громадном незавершенном целом и предметно-верно найти то, что он в данный момент хочет найти и что ему нужно. Научное образование в немалой своей части состоит в изучении того, как следует пользоваться этими доступными материалами. И вот философскому целому это чуждо. Его смысл заключается в актуальном присутствии (*Gegenwärtigkeit*). Философия не может быть партикулярной, не переставая вследствие того быть философией. Ее невозможно сделать доступной как сведение (хотя можно сделать доступным внешний философский материал).

Поэтому само дело философии принципиально иначе, нежели дело наук, связано с тем или иным единичным философом. Философия говорит через те цельности, которые были некогда достигнуты философами.

3. *Дух эпох.* Значение великой личности нивелируется при взгляде на историю, руководящемся утверждением: Философия определяется духом отдельных эпох, индивидуумы – только их орудие. Преобразование от эпохи к эпохе – это великий исторический процесс, в котором растут личности, на который они воздействуют в той мере, в какой они ему соответствуют, но которого они не порождают и влияния на ход которого они не оказывают. Напротив, этот процесс имеет свой собственный, все в себе заключающий закон. Личность суть функции духа истории, но не самобытные силы. Они заменимы другими. О том, что они делают, можно сказать: если этого не сделает один, это сделает другой.

В самом деле, история в ее целом являет нам такой аспект, который, казалось бы, требует такого взгляда. Есть преобразования в духовном климате эпох, которые невозможно объяснить действием одного великого или даже мно-

жества величайших людей. Этот аспект становится темой исторических описаний. Однако решающее значение имеет здесь то, что все совокупные картины исторических процессов представляют собой только аспекты, т.е. методы исследования партикулярных взаимосвязей. Обратим ли мы взгляд на исторические изменения идей, «духа» времени, или на невыводимые из других обстоятельств, скачком вступающие в человеческую историю основные мысли, прообразы, символы, или на развитие науки и техники, или на способы технической работы и их последствия в социальной структуре, или на политические тенденции, на формы проявления и следствия воли к политической свободе, – каждый аспект требует себе дополнения другими аспектами, и в них не оказывается какого-либо состоятельного принципа совокупного процесса, какого-либо научного познания тотального существа происходящего. В этом столь многообразно внутренне взаимосвязанном историческом ходе развития человечества великие философы находят свое место и условия своей возможности.

И вот великих мыслителей, встречающихся в исторических описаниях в качестве функций отдельных эпох, мы берем самих по себе, как индивидов. Это значит: весомость и объем смысла их существования ломает пропорции исторических обзоров. Их надвременная сущность как язык истины есть нечто большее, чем их исторический контекст. Их подлинная сущность заключается в этом метаисторическом. С подобным взглядом мы не отрицаем историю, но выходим за ее пределы.

То, что великие философы являются надвременными, означает, что все они словно бы современники друг другу. Положение Гегеля «Быть не лучше своего времени, и все же быть наилучшим образом выражением своего времени (*Besseres nicht als die Zeit, doch sie aufs Beste zu sein*)»^{xxx} не имеет силы для тех, кому история представляется свергнутой с престола в качестве абсолютной, верховной, единственной действительности. Ибо история узурпировала трон только для людей, отвергнувших трансценденцию, а с нею и божество.

Через движение во времени проходит вечно присущее в настоящем бытие-истинным (*das ewig gegenwärtige Wahrsein*). Поддающееся историческому определению, постоянно меняющееся место несет в себе неизменно вечное место. Мы хотели бы так увидеть исторично-временное явление, чтобы оно позволило говорить с нами в одеждах вечного настоящего тому, кто носит эти одежды. Тогда мы, хотя и увидим эмпирическую реальность как место, всегда только меняющееся (не зная того целого, исходя из которого возможно было бы некое окончательное определение мест), но чувствуем в ней вечное место. Содержание истины доступно нам только в единстве временности и вечности. Сугубая временность уводит нас в нескончаемость безразличного, того, что лишь приходит и уходит. Сугубая вечность уводит нас в абстракцию некоего недействительного бытия. Если мы достигнем в единство той и другой, сохраняя привязанность к эмпирическому, просвеченному метаэмпирическим, тогда, исходя из подобного единства, мы увидим то, что достойно называться существенным.

Есть реальный смысл в том, чтобы исследовать философию и философов в исторических обстоятельствах и в отдельных контекстах эпох истории духа. Но это исследование – только условие для того, чтобы видеть величие философов в том свете, который проявляет для нас их метаисторическую истину.

4. *Отличие западного мира от Азии.* Значение личного величия, как принадлежащего к составу человеческого бытия, ограничивается тезисом, гласящим, что личность, гений, величие – это западные понятия. В Азии они не имеют силы. Если же полнота созерцания личных обликов жизни есть западное явление, тогда оно есть лишь историчная форма среди прочих и не применимо ко всей человеческой истории.

В самом деле, вопрос о том, где в истории зримо выступают для нас личности и где их окружение осознает их настолько, что появляется некая форма восприятия существа личности, сам по себе есть исторический вопрос. Есть анонимные эпохи и культуры, из которых с нами говорят за-

мечательные безымянные произведения искусства и великие безымянные философские идеи. На Западе история философии ни в какое время не была анонимной. В Китае с ранних времен известны имена философов, играют некоторую роль личности, однако не в такой мере, и не с такой пронзительной осознанностью, как в западном мире. В Индии история философии в ее великую раннюю пору является преимущественно анонимной (несмотря на упоминание мифических имен) и в значительной мере остается таковой (несмотря на бледные имена последующей эпохи). Мы находим здесь великие личности только в порядке исключения, и даже они не имеют полной реалистической отчетливости. Индийскую историю философии было бы невозможно излагать как последовательность философов; в Греции и на Западе Европы более позднего времени это естественно и вполне осуществимо; это возможно даже в Китае, пусть даже не с такой же наглядностью.

Действительно, в нашем описании великих философов главную роль будут играть имена из Европы, некоторые из Китая и очень немного имен из Индии. Это лишь отчасти обусловлено традицией. Даже и на Западе эмпирическая наглядность философов появляется во всей реальной полноте только в отношении к последним столетиям. Но в Индии подобную традицию вовсе не пытались создать. Ибо с самого же начала и на всем протяжении исторического времени личный облик был несущественен для индийской мысли, а потому традиция о личностях была для нее безразлична. Не существовало личного самосознания как задачи и смысла, не было историчности как формы сознания экзистенции. В Китае, напротив, были личности, было знание о них и их особенностях, были записки об их жизни. Однако полученное там понимание личности, по сравнению с Западом, намного менее реалистично, привязано к схемам.

Неизбежным представляется следующий факт: фокусировка на личности является существенной не для всякой философии. Правда, нигде, даже у первобытных народов, мы не сможем подвергать сомнению факт личностного зна-

чения отдельных людей. Но если это значение не рассматривается как таковое, но остается без внимания, и если личная уникальность и незаменимость не достигают сознания окружающих людей, то для нашего исторического знания здесь невозможно найти ни одной наглядно заметной личности.

Если мы видим философию в образе великих философов, то необходимо обратить внимание на имеющиеся в Азии аналогии идеи личности; ибо эта идея не может совершенно отсутствовать. Наше собственное понятие о личности должно проясниться от включения азиатского мышления в наше изложение.

5. *Массы.* Значение великой личности сильно умалывается весьма распространенным сегодня тезисом: историю делают масса людей, народы, состояние общества, а не малое число *индивидов*. Для возвышенного, однако лишенного воздействия в реальности взгляда немногие великие люди, быть может, и имеют этот незаменимый характер. Однако ход истории показывает, что их воздействие было невероятно мало, даже исчезающе мало. Даже там, где их имя имеет эффект, действует не то, чем они были, что они мыслили и что совершили, но становящийся мифическим образ, который составляют себе народы для руководства. Видеть величие как таковое и изображать его в благоприятном для себя свете – это дело незначительных образованных слоев, играющих некоторую роль только при определенных социологических условиях. Даже это происходит в горизонтах этих общественных слоев, руководимых интересами власти и порядка, которые хотят достичь успеха и прочно утвердиться. Если, как это было в Европе в XIX веке, необычно широкая свобода исторического исследования осуществилась в рамках государственного воспитания получившего академическое образование, занимающего все ведущие посты общественного слоя, то удаленность от реальности и историческое бессилие подобного универсального рассмотрения всех способов бытия величия обнаружилось в том, что такой мир возможно было одним разом (между 1933 и 1945 годами)

стереть с лица земли в Германии (а это возможно во всей Европе) так, словно его вовсе не бывало. В частности, при этом утверждают, что признание человеческого величия составляет элемент экономического порядка буржуазного мира, городов и капитализма. Само оно и его предмет привязаны к этому исторически преходящему миру. Массовое качество человека есть якобы нормальное, изначальное и повторяющееся.

В философии, говорят далее, дело обстоит так же, как в религии. Та вера, которая господствует в населении государств и определяет на длительную перспективу ход вещей, – это не Платон, Августин, Кант, а, например, сегодня – упрощенное рациональное мышление якобы просвещенного рассудка, не знающего порядка и принципов; и это – не Будда и Иисус, но, начиная с этих истоков, сохраняющих значение разве только как имена, совершенно иная культовая, догматическая, ритуальная и иерархическая реальность, определяемая потребностями масс.

На это нужно сказать следующее. В самом деле, не одно и то же – величие творческого человека и его историческое воздействие на жизнь народов и на принимаемые решения в ходе вещей. Установить или исключить эти воздействия непросто. История воздействия великих в их связи между собою и с небольшими образованными слоями и история воздействия в смысле определяющего действия на толпы людей – это отнюдь не одно и то же. Если фактическое отсутствие какого-либо влияния великих при сохраняющемся авторитете их имен кажется неоспоримым обстоятельством, то обстоятельство это все же не столь однозначно, как то обычно утверждает скептический взгляд. Также и то, что думают массы, что составляет наследство традиции в языках, включает в себе действие великих. Похоже, часто имеет место не отсутствие воздействия, а искажение.

Удивительно, далее, то обстоятельство, что существует столь чрезвычайно мало поистине великих людей, остающихся в тысячелетиях. Они велики не просто для некоего мнения, но вследствие отголоска в истории, дающей такое

подтверждение. Они таковы, что наш мир был бы другим, если бы в нем не было одного-единственного из них. Но даже в отношении этих немногих не имеется единодушия в признании их всеми. В каждом великом человеке, как бы ни возвышался он над прочими, есть некая граница, некая многозначность и некий недостаток, ибо каждый из них остается человеком. Это имеет следствием, что ни один из великих не получил безусловного признания всех людей.

Наконец, исторический факт состоит в том, что есть эпохи великих личностей, как, например, с VI по IV век в Греции, Индии, Китае, европейская эпоха с XIV по XVIII век. В сравнении с ними целые столетия выглядят так, как будто они остались совершенно ни с чем. В эти высокие времена величие выступает внутри групп меньшего по значению величия; изолированный великий человек, стоящий над пропастью абсолютного ничтожества, здесь не встречается. Впрочем, тогда один человек скачком возвышается над тем кругом, духовная жизнь которого служит ему опорой и отвечает ему.

То, что в появлении великих личностей играют известную роль социологические отношения, — очевидно. Эти последние делают возможным раскрытие способностей таких людей или препятствуют ему, но они не создают этих людей. Даже и на Западе не во всякое время имеются «великие», и не во всякое время величие мыслится одинаковым образом. Отнюдь не безразлично, какова социологическая форма жизни философов: независимые дворяне, получатели ренты, священники, бродячие учителя, академические профессора, свободные литераторы, люди, получающие содержание от меценатов, ваганты, монахи.

Вопрос о том, при каких условиях вообще может расти величие, а при каких условиях оно становится невероятно или невозможно, и должны ли мы питать неблагоприятные ожидания в отношении будущих общественных отношений, был поставлен в начале имперской эпохи Рима (и тогда на него ответили: без политической свободы никакое величие невозможно), и в прошлом веке и сегодня он вновь стал насущным вопросом. Описание тенденций современности

бывает обычно пессимистическим. Символами упадка могут представляться нивелировка всех духовных произведений в миллионах и миллионах томов библиотек, нескончаемые перечни имен, обсуждение произвольно выбранных и случайных авторов в растущем множестве научных трактатов. Это похоже на удушение великого через превращение его в одно из безграничного множества имен. Буркхардт^{xxx} не видел никакой надежды на лучшее. «Во всяком случае, господствующий пафос наших дней, желание масс жить лучше, никак не сможет уплотниться и создать поистине великую фигуру». Однако предвидеть мы всегда можем только отрицательное (сегодня это – возможная гибель всякой жизни на Земле уже в будущем столетии). То положительное и великое, что еще возможно, недоступно ни для какого предвидения: видеть его – означало бы создать его.

6. *Справедливость*. Против значимости великих личностей восстает умонастроение, которое говорит: выделять немногих великих людей – несправедливость; от нее происходит презрение к людям. Ибо все люди в принципе одинаковы. Будь то самые великие и самые малые: каждый человек – один человек, единственен и незаменим. Будь он каменной глыбой или песчинкой – каждый человек есть субстанция. Связность и непрерывность человеческих дел создается этой субстанцией бесчисленного множества неизвестных общественности, безымянных для большой истории людей. Именно их весомость не дает обществу рассыпаться в уничтожающую себя самую массу жадных влечений. Без них все было бы распылено и технически омассовлено в многомиллиардном существовании излишних людей, где каждый из них заменим и каждый рассматривается и расходуется как простой материал. Но это несчетное множество субстанциальных людей выживает в вихреобразных движениях опустошенного существования, лишь на первый взгляд адекватно понимаемого в его психологических и социологических толкованиях.

В подобных положениях удивительным образом перемешано истинное и ложное. Здесь нам, в самом деле, напоми-

нают о том, что на языке шифров называется равенством всех людей перед Богом, о ценности каждого человека, о действительности нравственного значения многих, благодаря которым мы вообще составляем свободное общество. Это напоминание вполне основательно препятствует утверждению абсолютного различия между людьми, даже между величайшими из людей и всеми остальными (хотя дистанция между ними столь невероятно велика). Оно ясно обозначает, что великие люди становятся полезными для нас потому, что в возможности, как люди, мы с ними принадлежим к одному и тому же роду. Оно призывает нас чтить человека в его идее и никогда не презирать до конца ни одного индивида.

Но эта справедливость превращается в новую несправедливость, если она хотела бы игнорировать дистанции и не признавать самобытного права великих. Она не вправе запрещать нам признавать немногочисленных великих людей. Все, что только создавалось в духовной работе, – технические изобретения, или эпосы, или песни, или здания, или мысли, символы, идеалы – все это восходит к отдельным личностям и к последовательности действий других индивидов. Они испытали внезапную интуицию, или видение, или вдохновение и страсть. Произведение, которое не может быть приписано какому-то индивиду вследствие анонимности, составляющей отличительную черту целых эпох истории, тем не менее всегда создавалось индивидами. Для всеобщего сознания эти индивиды не стали ясным образом, а потому не сохранились в воспоминании. Из этих многих индивидов выделяются немногие великие люди. Они скрываются в мифе о героях, учредителях, основателях, законодателях, риши и т.д.

7. Последствия усмотрения величия для истории философии: Шесть возражений против величия невозможно устранить только указанием на фактические обстоятельства и при помощи убедительного познания. Для свободы человека, обращающего взгляд на великих людей, этот вопрос в решающем пункте остается открытым.

Есть тенденция, не верящая в величие, не желающая величия, повсюду стремящаяся к равенству. Всюду, где бы ни заявило свои права величие, ему противятся. То предметно истинное, что есть в этих возражениях, – пока не угрожает величию, – искаженно понимают инстинкты, требующие нивелировки человеческого величия в пользу колдунов, сверхчеловеков и тоталитарных вождей.

Но в мире духа не существует большинства голосов (Majorität) как инстанции принятия решений. Скорее здесь силой свободы видения в любви и благоговении разворачивается царство иерархий. Эти иерархии в действительности создает не произвол, не административный акт, не суд и не назначение (напрасно диктаторы, абсолютные государства и церкви пытаются навязать их принуждением, как, например, иерархические порядки при китайских императорах и католических папах). Подлинные иерархии образуются исторично и меняются, и все же в этом изменении им все же присуща некая черта постоянства, восстанавливающаяся, несмотря на все попытки свергнуть великих с их трона.

Поэтому к каждому отдельному человеку обращено требование решать: в пользу чего он желает действовать – за авторитет, познание и усвоение великих людей или за пассивность повиновения, суеверия и плоского рассудка; должно ли погибнуть или сохраниться то, что стало действительным в духе благодаря великим.

Видение величия и захваченность величием имеют для структуры истории философии такие последствия, которые понятны только на основании неистребимой уникальности великих людей.

Во-первых, последовательность великих философов на протяжении тысячелетий невозможно понять как ряд прогрессирующего развития. Скорее каждый отдельный философ в нем уже стоит на высоте. Повторить его совершенство никоим образом невозможно. Когда последующие ищут свой способ достижения совершенства, у них настолько же утрачивается то, что было прежде, как и они, со своей стороны, осуществляют нечто такое, чего прежде не было. Непре-

взойденность есть признак всякой великой философии и ее истины.

Во-вторых. великий философ незаменим не только в эстетическом смысле, как прекрасное явление, но и в более существенном смысле – как исток пробуждения истины в каждом, кто встречается его в его мыслях. Философская истина не обретает отчетливости уже в своих абстракциях и схематизациях, выраженных в положениях доктрин, но становится тем глубже, светлее, богаче, чем решительнее будет наше соприкосновение с историчным явлением ее в великом мыслителе. Усвоение в плоскости сугубо рационального не удастся, оно бывает удачно лишь в общении с самим великим при помощи этого рационального.

На первый взгляд, незаменимость означает: великий философ живет только однажды, вместе с ним угасло то, что обрело действительность благодаря ему. Впоследствии выступают другие великие, нечто новое, независимое от него. Тогда великие – это просто ряд несопоставимых друг с другом фигур. Однако это отнюдь не так. Скорее, великие – члены одного царства духов, в котором каждый целостен и единственен и все же все пребывают в коммуникации смысла друг с другом, совершается ли эта коммуникация через них самих или же через некое позднейшее время. Они встречаются между собою в чем-то общем, даже если борются друг с другом до самых оснований. Они обращаются к нам, когда один из них указывает нам на другого. Сугубо эстетическое созерцание изолирует и предается наслаждению, философское же созерцание связывает и преобразует в нашу собственную действительность.

В-третьих, в последующие времена великих философов забывают и открывают заново. Их никогда не поймут окончательно и не найдут общего окончательного взгляда на них. Все остается в таком виде, как будто бы великое нам все еще остается открывать для себя, даже если кажется, что внешне мы знаем его вполне. Оно сохраняет свежесть благодаря той изначальности, с какой его понимает новое поколение, как будто бы великий человек и его сущность только

теперь и начинают действовать. Великие пришли в мир, чтобы их услышали, но они могут исчезать на целые столетия, пока однажды какой-то человек вновь не услышит их языка.

VII. Величие в его проблематичности

Мы обрисовываем величие так, как будто оно однозначно может считаться добрым и потому образцовым, как будто оно должно быть признано как истинное и потому спасительное. Однако в отношении философов, равно как поэтов и художников, обнаруживается одно странное обстоятельство. Только для мечтателя философ есть просто добрый, милый, замечательный человек. Для реалистического взгляда здесь происходит, казалось бы, некое разоблачение. Неудивительно, что люди, называющие себя философами, терпят неудачу.

Так. Платон критиковал софистов. Так, Посидоний жаловался: «Как мало есть философов, характер, образ мыслей и жизнь которых таковы, как того требует разум. Сведи них встерчаешь людей столь легкомысленных и высокомерных, что лучше было бы для них, если бы они ничему не учились. Для философа тем больший позор допустить промах в своем образе жизни, что он тогда падает при исполнении долга, учителем которого желает быть, и отвергает в своем образе жизни ту жизненную мудрость, которой приверженцем себя объявляет». Так, Лукиан насмеялся над философами, изображая их надутыми, чародействующими, актерствующими, склонными к обману людьми^{xxxii}.

Другое беспокойство мы испытываем, если речь идет о самих великих людях. В истории поэтов нам открывается мир страхов и мучений, немощей, злобы и уродства, а между всем этим, то там, то тут, – черты благородства, надежности, доброты (Мушг)^{xxxiii}. Если Ницше хочет раскрыть самые глубокие мотивы поэтов и философов, то видит в них «души, в которых обыкновенно надо скрывать какой-нибудь изъян; часто мстящие своими произведениями за внутреннюю загаженность, часто ищущие своими взлетами забвения, часто заблудшие в грязи и почти влюбленные в нее»^{xxxiv}. А во мно-

гих он видит только «людей минуты, экзальтированных, чувственных, ребячливых, легкомысленных и взбалмошных в недоверии и в доверии»^{xxxv}.

Немного есть также и философов, у которых не встречалось бы чего-то неприятно удивительного. Все они – люди, никто не может быть совершенным, именно потому, что он – человек, никто из них не святой, никто из них не Бог. Никто не бывает на высоте каждое мгновение жизни. Но и обо всех его делах в целом справедливо то, что неотделимо от сущности человека, как человека. Каждый мыслитель имеет свои границы, в силу своей конкретной ситуации, своих дарований, в силу конечности всех человеческих дел, в силу своих блужданий.

Но кто же судит об этом? Должны ли мы, потомки, мы, люди духовно раскалывающегося времени, уметь видеть величие не только в восхищении, но также и критически в присущих ему границах? Я считаю, что это неизбежно. Этого требует сам великий человек. Мы благоговейно предстоим ему, даже когда мы пытаемся воспринять его границы. Мы погрешили бы против подлинного благоговения перед ним, если бы обожествили его.

Ложно намерение искать в некоем человеке совершенство идеала, требовать этого совершенного в реальности и, не встретив его там, осуждать человека. Однако же великие философы – это такие мыслители, которые подчиняют нас идеалу. Они добились на своем пути исключительного, высказали его в своих завершениях, включенным в такую жизнь, мышление, дело, которое в его целом необходимо остается незавершенным.

Если мы критически воспринимаем мыслителя и его сочинения, то это не означает, будто мы – высшая, представляющая все человечество инстанция, способная вынести суждение. Правда, и самый малый может заметить границу в величайшем, бедный духовной субстанцией – увидеть недостаток в субстанции, но его взгляд, вероятно, всегда бывает так замутнен слепотой и несправедливостью, что для суждения его оказывается недостаточно. Суждение, которое про-

износим мы, люди последующего времени, само всегда находится в пути, само остается ограниченным, и может быть до бесконечности корректируемо. И все же это неизбежно так потому, что усвоение возможно только в стихии свободы. Величие как таковое мы вообще усматриваем не через послушание, со склонностью к составлению легенд, но только в попытке достичь максимально возможной честности.

Обсудим теперь возможные вопросы при критическом способе рассмотрения.

1. *Дело и личность*. Говорят, что нужно придерживаться наследия. Сосредотачиваться на человеке – излишне и фамиллярно. Ему нужно быть только благодарным за созданное им, каким бы он ни был и что бы кроме того ни сделал. Он – это его создания, а все остальное случайно и нашего знания не стоит.

Этому противоречит единство дела и личности в великих философах. Пусть даже в полярности личности и дела у одних большее впечатление производит значение жизненного дела, а у других – значение человеческого бытия, но не было ни одного великого философа, в котором бы один из этих двух полюсов умалился бы до совершенной незначительности. Поэтому различие великих своими сочинениями философов, личность которых, как сугубо частный феномен, исчезает и делается безразличной, и личностей философов, мысли которых имеют вид простых функций их личного существа, неуместно. Так называемая частная сфера может быть неприметной, лишенной какой-либо сенсационности и биографического драматизма, какой-либо зримой полноты переживаний, и все же, насколько мы знаем из традиции, само это неприметное красноречиво и находится во взаимосвязи с делом жизни. Нет такой правдивости, которая не осуществлялась бы одновременно в деле и в жизни; нет такой лжи и неискренности, которая не пронизывала бы и то и другое.

И если в сочинении говорят истина и красота, то было однажды сказано: кому «дано» было создать подобное, в том должна быть также личная духовная субстанция, спо-

собная это принять. Дело оправдывает человека. Дело побуждает нас, сквозь все возможное уродство и зло частного существования найти и в нем также субстанциальное. Но истина дела не бывает установлена заведомо после первого же восхищения им. Эта истина может быть пронизана иллюзиями. Может быть, мы сможем быстрее постигнуть эту иллюзию, если знаем вызвавшего ее человека. Факты его жизни сами по себе еще ничего не доказывают, однако служат указаниями. Человек и его дело взаимно интерпретируют друг друга.

Отделение человека от его достижений может иметь силу, когда речь идет об исследователе и о технике. Правильность естественнонаучного открытия и действенность технического изобретения не имеют ничего общего с личностью. Золото подобных достижений может лежать в грязном портмоне или быть выдано самым превосходным человеком. С личностью оно принципиально никак не связано. В истории науки исследователи получают значение только благодаря тому, что они были способны совершить в качестве «сознания вообще», но в истории философии они, кроме того, имеют значение как исследователи благодаря тому, что они незаменимым действием в качестве экзистенций привнесли в мир явления. В философии действительность человеческого бытия есть пространство понимающей себя в мышлении экзистенции. Здесь мышление бытия, Бога, вещи едино с фактическим составом образа жизни, с суждением в конкретных ситуациях, с принятием решений и решимостью. Философия никогда не была истиной только в качестве дела, как научное познание. Чтобы было истинным дело, должен быть истинен мыслящий его человек. Он может быть опознан в самом этом деле. Без привязки к человеку дело есть артистическая забава и всегда таковой оказывается. Ибо философия опирается не на умы, которые, кроме того, заменимы, но на цельных людей, каждый из которых уникален. Создаваемое ими дело определяет их, и, исходя из своей сущности, они наполняют это дело. В философии сущность мыслящего ее человека относится к самому делу.

То, что человек отвечает за свое дело, не следует понимать так, чтобы нам предстояло проверять, живет ли он «в соответствии со своим учением». Это удалось бы только в случае, если бы учение было не чем иным, как только рядом формул и доктрин, а человек в своей реальности – не чем иным, как только обстоятельством, подлежащим установлению с юридической точки зрения. Ответственность человека за свое дело не может также воплощаться планомерно в такой форме, чтобы он хотел жить в соответствии со своим учением. Это может быть только подспорьем в ослабевающие времена, чтобы благодаря силе воли, напоминая себе знание, сохранять единство с самим собою. Ответственность совершается как то, чего невозможно желать. Однако ей можно косвенно способствовать при помощи таких не имеющих рационального ответа вопросов, как: На какую мысль я имею право? Что мыслить мне воспрещается? (Поскольку я могу мыслить это только внешним образом, как рассудочное содержание, а не в акте экзистенции.) Что я, хотя могу изложить, однако не могу сообщать в качестве своего? Благодаря таким вопросам, на которые отвечает наша собственная сущность, сохраняет бдительность совесть философа, для которого правдивость стоит превыше всего другого.

Но если личность и дело философа невозможно отделить друг от друга, то с критическим восприятием первой происходит одновременно и критическое восприятие второго. Человек в своем личном явлении показывает истину как действительность им мыслимого. Неистинная философия есть отражение неистинного человека, и наоборот. Поэтому в зеркале образов мысли мы видим нигилистические страсти, артистическое колдовство, ученое знание, пронизательность исследователя, сообщение самобытия.

Ницше однажды мыслил величие дела в его изолированности, и тогда он сказал: «“Творение”, произведение художника или философа, только и создает вымышленную личность того, кто его создал, кто должен был его создать; “великие люди” в том виде, как их чтут, представляют собою

после этого ничтожные, плохие вымыслы; в мире исторических ценностей *господствует* фабрикация фальшивых монет»^{xxxvi}.

Однако это было бы справедливо только для того, кто уже в своем понимании сочинения не слышит также и человека. Кто позволяет себе очароваться мнимой чистой духовностью и не воспринимает в ней душу того, кто ее создал, тот не понимает ни дело, ни человека. Либо мы пребываем в заблуждении о деле вследствие невосприимчивости к его экзистенциальным основаниям; либо же дело свидетельствует в пользу человека, которого мы можем услышать из него как сущность, несмотря на неприятно поражающие нас факты его действий и блужданий.

Истина дела и истина человека тождественны. Но это тождество не может быть установлено таким рассудком, который сначала отделяет друг от друга дело и человека. Мы не имеем права ни изолированно трактовать некую форму духа как самодовлеющую истину, ни считать сугубо психологически познанного человека как такового равным самому человеку.

2. *Психология и ее границы.* Сама собою, казалось бы, напрашивается мысль познавать философа средствами психологии. Величие философа рассматривают в свете психологической науки. В самом деле, имеет некоторый смысл, завести «личные дела» философов, подготовить их биографию при помощи собирания фактов. Знания этих фактов требует наша безграничная, ничего не утаивающая жажда знания. Она составляет условие подступа к знанию о человеке.

Психология, прежде всего, может, на основании своего опытным путем полученного знания констатировать душевные болезни, проявления отдельных возрастных фаз, свойства инструментов интеллекта, памяти и многие другие факты и обсудить их последствия как условий возможности или ограничений для духовных феноменов.

Но в таком случае психология желает «понимания» фактов, то есть истолкования их осознанных и неосознанных

мотиваций. Тем самым она вступает в джунгли нескончаемых возможностей. То, что она говорит, никогда не бывает только констатацией фактов. Она указывает на банальные, но могущественные мотивы – секс, волю к власти и волю к самоутверждению, корысть и т.д. Это понимание, правдоподобные утверждения которого с такой легкостью вводят в заблуждение и которое поэтому совершается обычно в спешке и служит удобным оружием человеческой злобе, осмысленно только в той мере, в какой оно действительно представляет нашему взгляду всю совокупность доступного фактического материала в различных возможностях его истолкования. Это критическое понимание редко приходит к окончательному выводу. Ибо, по самой природе вещей, оно не ведет к какому-либо замкнутому в себе фактическому положению дел.

Назову здесь, вместо многих примеров, только один пример подобного понимания, находящийся во взаимосвязи с философским знанием о значении личности в деле философа.

А именно, если философы осознанно хотят дать доказательство своей истины своим личным обликом, а не мышлением, они уподобляются ходячим образцам добродетели из времен эллинистической философии и последующих эпох. То, что в истоке было экзистенциальной серьезностью и светит нам из тех времен как самобытное личное величие, оказалось добычей воли к самоутверждению. В борьбе за первенство каждый пытался выставить на вид свою высокую мораль и нападать не на содержание мыслей другого, а на его моральность.

Это извращение философов нужно понимать как следствие смешения экзистенциального начала в основе всякой деятельности с публичностью, или же из того, что одно необходимо теряет смысл в пространстве другого, если и то и другое оказываются равным образом объективированы. Ибо нравственное самообладание, движимое волей к добру в суждении внутренней деятельности, совершается перед трансценденцией и в коммуникации с самыми любимыми людьми и в дружбе. Добрая воля есть наилучшее во всем том, чем человек обязан себе самому. Но она не означает ни достижений, ни духовного дела, ни публичного притязания. Хотя без нее все, что делает человек, имеет в себе зачаток гибели, но сама она тиха, не апеллирует к себе, не жаждет как таковая общественного признания и не имеет его.

Добрая воля сразу же оказывается испорченной, если ее демонстрируют и утверждают как средство для цели, в намерении наружной действительности. Ибо, если она не сохраняет своей чистоты как самоцель и своей неизменной сомнительности в движении жизни, она превращается в иллюзию. Желание внешней действительности занимает место действительности, эффе́кт – место бытия, фактическая ложь занимает место высшего нравственного притязания. Например, хотят произвести впечатление, совершая насилие над собою, и оправдать этим свою собственную насильственность по отношению к другим. Моральная патетика скрывает наши собственные нечестность и тщеславие.

Этот пример психологического понимания показывает, как подобная психология, с одной стороны, производит свои оценки, движимая философскими импульсами, и как, с другой стороны, она именно поэтому теряет свою научную строгость, тем более в приложении к конкретному частному случаю.

Мы не можем обойтись без ее применения (см. мою «Общую психопатологию», 6-е изд., 1953, с. 261–374), но всегда остаемся неудовлетворенными нескончаемым множеством возможных, противоречащих друг другу мотивировок, и тем, что существенное в человеке не улавливается здесь, а напротив, совершенно исчезает из поля зрения при непрестанном обращении к останавливающимся на деталях психологии.

Для того, чтобы увидеть личность философа, и для нашего чувства человеческого величия решающее значение имеет то, чтобы понимающей психологии хотя и не избегали, однако удерживали ее в границах свойственных ей возможностей. Психология выдвигает ложное притязание познавать человека в его целом. На путях психологии мы не улавливаем самого человека. Скорее, всякое понимание подводит к границе, которую мы переступаем лишь скачком, при помощи другого органа нашего созерцания и возможного мышления, – по направлению к экзистенции. Сама она недоступна для понимания, однако так, что она до бесконечности открыта возможному пониманию, и все же никогда не бывает понята вполне, как именно эта уникальная, эта изначальная действительность. Экзистенция – это не то же самое, что доступный психологическому, социологическому, биологическому постижению индивидуум в его нескончаемой фактичности, но она есть лишь косвенно говорящее нам в уникаль-

ности всеобщее значение. Это значение еще не заключается в получивших общимость всеобщих положениях философа, но только в том, что говорящие, как партнеры в коммуникации, незаменимы, потому что никто другой не может встать на их место. То, что они сообщают в сознании вообще как поддающееся заучиванию, есть лишь необходимая среда, которая, взятая отдельно сама по себе, становится безжизненной. Только благодаря этой основе сказанное прямо и всеобщим образом получает содержательность и серьезность. Постижимый психологически, биологически, социологически индивид никогда не бывает только таким индивидом.

Там, где начинает говорить сам человек, психология прекращается. То, что действительно здесь, не поддается психологизации. Здесь становится решающей новая идея истины, проводящая различие не между эмпирической реальностью и ирреальностью, но между подлинной и неподлинной экзистенцией, между субстанциальностью и пустотой. Пустое и ложное реальны, однако их существование лишено экзистенции, несмотря на то что эмпирически действенно.

То, что попадает во власть понимающей психологии, то уже не принимается более всерьез в качестве философского содержания. Но величие остается нетронутым любой психологией. Подобные упрощающие трактовки не могут коснуться его. Однако проблематичность даже самих великих оставляет на заднем плане ряд моментов, указывающих на нерешенное и неразрешимое. Теперь мы рассмотрим их.

3. *Вопрос о добре и зле.* Философское мышление соотносено с решением и выбором между добром и злом. Оно само бывает добрым или злым, смотря по тому, что оно готовит действием для этого решения. Кажется, однако, как будто момент зла здесь непреодолим. Эту неприятно удивляющую нас черту величия, которая, однако же, встречается каждому человеку в нем самом, мы можем высказать только в парадоксальных положениях.

Подобная парадоксальная формула: основа зла – в имеющейся у духа возможности утвердиться без обязательств на самом себе. Тогда дух видит уже в своем творчестве как таковом, не имеющем почвы в экзистенции, не руководимом

ею, нечто ценное само по себе, а в этом ценном – благо. Но дух, эту творящую силу порождения образов и идей, можно уподобить витальному цветению одушевленной плоти. Он превосходит, однако он еще не есть сам человек. Он есть только некий ряд событий в человеке, возникает из дарований, а не из решимости. Он есть сила, которая завладевает нами как настроения; но содержание этого духа происходит не из самой по себе творящей способности (гения), но только из человека, живущего как самость.

Для самобытия, вырастающего в решении в пользу добра или зла, дух становится средством, создающим язык для того, что оставалось до тех пор несообщимым. Создавая эту возможность сообщения в мире, он способен придать ясность и долговечность в образе и в мыслях тому, что без него, даже если его коснутся на одно мгновение, сразу же вновь исчезает в бессознательности. Но творящий дух сам по себе стоит по ту сторону добра и зла, истины и лжи, благородства и подлости. В силу своих форм, формаций и фигур, возникающих в виде некой бесцельной игры, он подобен всякому живому вообще.

Дух в произведениях, созданных людьми, которые, кажется, никогда по-настоящему не были самими собой, может производить чарующее впечатление. Это очарование он может сообщить непрозрачному, извращенному, абсурдному, благодаря создаваемым им формациям, в которых не сообщается никакого действительного содержания, но в которых содержания затрагиваются, казалось бы, в неопределимой многозначности и в необязательной форме. Он не может воспитывать, но может пробуждать предчувствия, пленять и соблазнять. Ибо того, кого он покоряет себе, он все же не приводит к сознанию себя самого. Он несет свет, который не питает и не проясняет.

Дух, лишенный самобытия человека, создает игру из ничто и для ничто. Личность безответственно бежит сбоку. Ее влечет нечто такое, что не приводит ее к самой себе, но пожирает ее. Человек словно бы вне себя, он рядится в чуждые языковые, гностические, утопические формации, чтобы в своей отчужденности от себя с отчаянным упорством оставаться в игре.

Вследствие моральной необязательности духа, отвлеченного от экзистенции, этот дух оказывается возможно поставить на службу каким угодно силам. Для человека, который не пребывает как самость в своем духовном порождении, это порождение стано-

вится средством воплощения произвольно выбираемых побуждений. Нерешительность чистого духа между добром и злом, уже как таковая, заставляет его соскальзывать ко злу.

У философа мы ищем просветления бытия силой предшествующего ему решения и выбора между добром и злом, истиной и ложью. Каждый человек способен открыться трансценденции, каждый способен стать свободным, правдивым, разумным, но не каждый может сказать, что это такое. Возможное для каждого человека как человека закрепляется там, где эта сила творящего духа делает это сообщимым для всех тех, чья сущность выходит этой истине навстречу. –

Сила духа еще не есть величие. Но не бывает величия без этой силы. Само величие есть только в таком философском мышлении, которое руководится решением в пользу добра или зла, истины или лжи. Оно превращает творящий дух в язык экзистенции. Это философствование всегда вызывает перестановку, в силу которой существование становится плотью экзистенции, эрос – воплощением любви, исчезающий момент – мгновением вечного, а растекающееся в ничто становление делается историчностью. –

Предпринятой только что попытки изображения зла как возникающего из самобытности духовного творчества, лишенного почвы в экзистенции, недостаточно. Стоит вопрос: Есть ли величие самого зла? Есть ли творческое зло, так же как есть ясновидение ненависти? Есть ли такое зло, с которым связано и само добро, проявляющееся во времени?

Примеры суждений великих философов:

Платон говорит: Большие природные задатки действуют как в добре, так и во зле. Только то, что может возрасти во зле, может также возрасти и в добре. «Или ты полагаешь, что великие преступления и совершенная подлость возникают из обычной натуры, а не из натуры богато одаренной, тогда как слабая натура никогда не может быть источником чего-либо великого, ни в добре, ни во зле?»^{xxxvii} «Из мелкой натуры не исходит ничто великое – ни для отдельных людей, ни для государства»^{xxxviii}.

Данте видит в преддверии ада людей, живших без позора и без хвалы, подобно тем ангелам, которые не остались верными Богу, но никогда и не оказывали ему сопротивления, этот жалкий народ,

никогда не бывший живым, эти существа, равно презренные для Бога и для врагов Божиих. Даже ад не принимает их к себе^{xxxix}.

Гегель, созерцая ужасное зрелище человеческих страстей, говорит, что ничто великое в мире не совершалось без страсти^{xl}.

Ницше пишет: «Нет сомнения, что для открытия известных частей истины злые и несчастные находятся в более благоприятных условиях»^{xli}. «Цинизм есть та форма, в которой пошлые души соприкасаются с тем, что называется искренностью... Бывают случаи, когда к отвращению примешивается очарование, когда с нескромным козлом и обезьяной соединяется гений, как у аббата Галиани, самого глубокого, самого пронизательного и, может быть, самого грязного из людей своего века»^{xlii}.

Подобные аспекты не ослабляют противоположности между добром и злом, истиной и ложью. Они не позволяют сознать себя непогрешимым и верить в гармонию человеческого бытия во времени. Только в своем решении дух является экзистенциальным. Его творчество совершается в выборе зла или добра. Он блистает как во лжи, так и в истине. Но теплохладный, нерешительный есть ничто. Он не способен ничего создать – даже позу. Здесь нейтральность есть одновременно бездуховность.

Но между добром и злом невозможно провести такую же границу, как между объективными обстоятельствами некоторого так-бытия. Они действительны только в решении в пользу одного или другого, но не имеют однозначной реальности для сугубо теоретического рассмотрения. Поэтому никакого человека и никакого великого философа невозможно целиком подвести под понятие добра или зла. Но, быть может, в каждом человеке можно пережить возможность как того, так и другого. Именно это неприятно удивляет нас.

Это угроза иного даже в человеке, находящемся на самом лучшем пути, опасность от соблазнительных дарований, словно бы опасность колдовской одержимости духом. Поэтому речь идет не о бытийных констатациях, а о просветлении ситуации выбора. Даже в величайшем философе мы постигаем сохраняющуюся в нем возможность, но отнюдь не необходимость зла. Может быть, в нем самом мы можем распознать то, с чем он успешно совладал.

Если мы мыслим в объективирующих формах то, что действительно только в человеческом выборе, то блеск люциферической философии сверкает как нечто скрывающее в себе тьму, как решительно не поддающееся просветлению, но блеск истинной философии – как нечто несущее в себе темноту, как до бесконечности открытое возможному просветлению.

Опасность видит только тот, кто видит соблазнительное величие, чтит его как величие, и потому с тем большей ясностью противится в самом себе угрозе, исходящей от этой силы. В философии очень важно, чтобы люциферический блеск не одолел нас.

Таким образом, неприятно удивляющее нас может быть выражено в видоизмененном вопросе: Существует ли величие ничтожного, неистина через посредство люциферических творений духа? Принимает ли зло обличье колдуна? – Имеет ли головокружение не только историческое значение вследствие его фактической распространенности, но и величие в своем разлагающем экзистенцию «демонизме»? Или чистый колдун, как и сатана, никогда не может иметь иного величия, кроме величия обращенного, то есть жизни того, против кого он только и живет?

Если человек и его дело свидетельствуют друг за друга, то ведь и то и другое могут поразительным образом вводить в заблуждение. Есть, может быть, восхитительные изделия золотых дел мастеров, но – из поддельного золота. Есть, может быть, очаровательные люди, но они оказываются бесчувственными, неверными или жалко цепляются за свою жизнь. Есть еще другая ответственность правдивости, которая ясно видит здесь или поддается иллюзии, кроме той ответственности, которая отличает истинную мысль от ложной. Восхищение первыми и очарование вторых могут держаться долго, они способны приковать к себе, но питать не способны, они развеиваются в прах вместе с летучими мыльными пузырями духа. Это – поход в ничто под водительством ничто, но при кажимости духовного исполнения с обманчивым сознанием, будто мы пребываем в подлинном бытии. Это вампириза-

ция, вследствие которой душа теряет себя в пламени своей преданности истине, которая есть на деле ничто.

Но в такой форме не следует говорить ни о каком определенном сочинении и ни о каком определенном человеке. В завершенной полноте эта иллюзия невозможна – даже у софистов, к которым относится суждение Платона, у философов-магов поздней античности, у виртуозов ренессанса, у чародеев духа в эпоху Просвещения.

Если бы мы попытались составить исторически отдельную группу великих чародеев, то в ней остались бы только лишённые звучности имена, и даже они – в литературно типизированном виде, как в сочинениях Лукиана и в некоторых образах софистов у Платона. Но как только такой чародей выступает перед нами как историческая реальность, мы не можем исключить в нем иного, доброго и истинного. Это могли бы сделать только такие судьи, которые (как у пифагорейцев и в христианских церквях) притязают помещать человека как целое в ад, да еще и указывать ему там подходящие ему ранг и место.

И все же при изучении философов должен вновь и вновь возникать вопрос: существует ли величие чародейства, величие путаницы и дурмана, величие фанатизма, кажимости, величие соблазна к ничто?

В немногих великих феноменах некоторые из философов говорят с нами так, как будто любое движение в этом направлении было им чуждо, как если бы им в полной мере удалось остаться на пути непоколебимой и не поддающейся на соблазны истины. Мы вправе благоговейно любить их, мы вправе воодушевляться знанием того, что они жили на свете, вправе усваивать их себе так, как если бы они были своего рода гарантией человеческого бытия. Но даже перед лицом величайшего и самого любимого нами мы не вправе отказываться от критического вопрошания.

4. Витальная и социологическая непрочность: «исключение». Необычно большое число философов – это люди, потерпевшие крах в витальном или социологическом отношении.

Первое обстоятельство. В сочинении Аристотеля «Проблемы»^{xliii} мы находим одно обсуждение, которое до наших дней обдумывали и поясняли с привлечением богатого эмпирического материала. Он спрашивает, почему все люди, выдающиеся своими достижениями в философии, политике, поэзии и искусствах, были, как кажется, меланхоликами. В качестве примеров он называет Геракла, Беллерофонта, Аякса, Эмпедокла, Лисандра, Сократа и Платона. Он отличает тех, кто впал в безумие, в экстаз и стал слышать демонические голоса, – таких как сивиллы и вакханты – от разумных меланхоликов, которые, поскольку то же самое несчастье обращается в них в другую сторону, стали выдающимися деятелями в образовании, искусствах и политике. Вопрос о взаимосвязи между гением и помешательством лишь в самой резкой форме выражает тот факт, что значительные мыслители и поэты столь часто были больными, инвалидами, психопатами. В мире было бы весьма немного духа, если бы в нем не было творений травмированных и раненых людей. Поразительно видеть, на что способен человек в преодолении болезни и благодаря самой болезни.

Однако есть два возможных отношения к этому факту. Одни говорят «да». Они ведут речь о *délicieusement blessé*¹, имеют склонность к болезни, желают ее. Так бывает, если мистики вроде Сузо^{xliv} молятся о ниспослании им болезни. Но если мы не можем желать пограничных ситуаций, не утрачивая вместе с тем какой-то доли искренности своей экзистенции, то не можем желать и болезни. Можно наблюдать только в немалом числе случаев это основное обстоятельство в действительности личного величия. В таком случае имеет силу метафора: здоровые моллюски не рожают жемчужин, эту драгоценность способны произвести на свет только поврежденные.

Другие говорят «нет». Они желают здоровья и видят в величии одно лишь здоровье. Даже в больном они все еще видят здоровое. Здоровье одолевает болезнь как нечто ни-

¹ Восхитительно благословенный (фр.)

чтожное. Платон изображает несокрушимое, превосходящее всех прочих людей здоровье Сократа. Идея философа – это здоровье как таковое, великое здоровье. От него происходит дух в его чистоте и силе от избытка, а не просто от преодоления. Этот идеал философа живет требованием фактического здоровья, и тот, кто видит его, но не соответствует ему в своем собственном существовании, тот пусть, по крайней мере, живет за счет еще остающегося у него здоровья, перед которым болезнь отступает в тень. Истинный дух – это жемчужина, рождаемая здоровой раковиной.

Наконец об этом же обстоятельстве можно думать как о некотором особом случае. Может быть, существуют духовные творения своеобразного характера, глубочайшим образом затрагивающие нас, однако не становящиеся для нас водителем. Без болезни они были бы решительно невозможны в таком виде (Киркегор, Ницше). Они показывают здоровым людям границы, у которых сами эти здоровые не стоят. Они превращаются в соблазн, если их принимают за путь и истину для других. –

Второе обстоятельство состоит в том, что философы, по своей социологической ситуации, были уединенными людьми, отчасти – париями, которые в силу своего происхождения принуждены были вести свою жизнь на положении исключений, бунтарями. Люди, которые ни к чему не были пригодны, философствовали. Большинство этих людей не создали ничего значительного, но среди великих были иные фигуры, отличающиеся теми же самыми чертами.

То, что истина может, пусть не прямо, но косвенно, заключаться в аномальном, в разрушительном, в преступлении, – что в этой форме являет себя то, что иначе никогда бы не открылось миру, – что подобная истина смущает умы успешных и счастливых и напоминает им о том, чтобы они увидели собственное свое основание и свои собственные границы, – это было превосходно описано поэтами, как, например, Сервантесом, Достоевским.

Оба эти обстоятельства – витальная непрочность и социологическая аномальность – в качестве почвы для творе-

ний чрезвычайной силы допускают одно толкование. Стояние вовне в уничтожающем страдании, которое, однако, еще не разрушает жизни, дает человеку исключительные шансы: опыт границ, остающихся незримыми для живущего в безопасности, а тем самым и предельно широкое сознание действительности существования в его целом; – возможность увидеть человека как человека, обнаженным от одежд, накладываемым располагающим людей по своим порядкам обществом, но в то же время также – человека как человека в присущем ему достоинстве; – достичь, в падении всех покровов общей лжи, всех условностей, считающихся неприкосновенными в силу общности интересов их разделяющих, величайшей возможной честности; – видеть якобы невозможное в его действительности и тем самым осмеливаться на восходящее до безграничности, до абсурда «вопреки». Это опыт и возможности познания из такого места, которое уже не есть более и место, но не поддается никакой классификации, потому что она для него запретна.

Киркегор в своем понятии «исключения» дал философское толкование этому обстоятельству, проникая и превосходя все эмпирическое. В этой попытке нечто непостижимое и тем не менее действительное верно уловлено в самой невозможности постижения. Исключение обращает внимание других, однако не служит образцом. Оно ни в каком смысле слова не может быть повторено, однако имеет значение для всех. На него возможно ориентироваться, а не получать от него поучение. Оно показывает, что есть, но пути не указывает. Оно само не хочет быть исключением, но против собственной своей воли избирает себя в своем естественном должновании. Оно никогда не утрачивает сознания своей вины за оскорбление всеобщего. И оно никогда не знает само о себе, есть ли оно в этом смысле «истинное исключение» или же оно просто больно, или нарушает общий порядок, или виновно в своем обособлении.

Для довольной посредственности или для буйно обвиняющего люди выглядят совсем иначе, чем для того, кто пытается высказать неразрешимость вопроса о правильной жиз-

ни, невозможность совершенного человеческого бытия в образах идиотов, безумцев, инвалидов и больных, этих физически осязаемых обликов исключения. Шут становится носителем истины (Шекспир). Раздается двусмысленная похвала глупости (Эразм). «Идиот» может быть истинно любящим, чистым, а тем самым и мудрым человеком (Достоевский).

Но во всех формах «исключения» остается эта двусмысленность. Поскольку они не указывают путей, а только привлекают внимание, то, если мы станем подражать им, они уведут на ложный путь. Дурные исключения, т.е. те, кто желает себя в качестве исключений, чувствуют в смысле этого величия фальшивое подтверждение для себя. Они не видят того, чем были и чего хотели великие исключения.

Поскольку нас поистине и однозначно увлекает только то, что в возможности существенно сродно нам, а значит, имеет характер чего-то всеобщего, исключения заключают в себе некую непостижимость для других и для самих себя, для незаинтересованных людей в самом деле выглядят такими, каковы они наружно, – аномальными, случайными людьми, удивительными капризами природы. Так они остаются сокровенными от ограниченной глупости.

Однако успех исключения в эпохи тотальной публичной лжи неизменных еще на первых порах общественных отношений, с отчаянием бунтарства, указывает в них на своеобразное величие, имеющее иной характер, чем узнавание себя в том, что дает язык и образ нашему осуществлению в мире.

И во времена упорядоченных, целиком и полностью утверждаемых сознанием общественных отношений, в которых взрывчатые силы скрыты или сдерживаются в известных границах, эти исключения также остаются тревожащим вопросом. Поэтому шут, как носитель истины, причастен ко всякому свободному, непредвзятому, широкому мышлению. Ибо здесь прорывается в мир то, что задает неразрешимые вопросы. Они принуждают нас двигаться, если бы нам хотелось отдохнуть в фальшивом знании, будто бы целое в полном порядке.

Философскую ситуацию можно представить в упрощенной схеме, например, так: дело философа заключает в себе

возможность уклониться от его траектории в противоположные стороны. Это дело, с одной стороны, в безмерном притязании требует невозможного и заставляет устремляться в бесконечность. С другой стороны, оно удовлетворяется в границах конечности, в притязании на возможное и в утаении границ. Философии разрушения, которая, поскольку она желает всего, разрушает человеческую действительность, противостоит философия счастья, которая думает, будто живет в совершенстве, пока ее иллюзия не раскроется для нее под действием разрушения извне или изнутри. Философии тотальной разорванности противостоит философия тотальной гармонии, философии взрыва на пути в пропасть – философия посредственного существования, философии отчаяния – философия довольства в так-бытии пошлости.

Но эта схема не конструирует никакого среднего пути. Она только указывает ситуацию и показывает необходимость некоторого пути. Самого пути она не указывает.

5. Противоречивость. Выявление противоречий – это критический метод в категориальных формулировках философов. Противоречие – признак неправильности. Оно не дает покоя. Оно должно получить разрешение. Но нет ни одной философии, в фигурах мысли которой не было бы выявлено противоречий. Гегель и гегельянцы рассматривают ход истории философии так, что каждая система в прошлом обнаруживала в себе неразрешенные противоречия, которые разрешала следующая система, чтобы, однако, самой впасть в новые противоречия, пока в гегелевской системе не были сняты все противоречия, посредством их диалектического восприятия в собственное мышление Гегеля.

Никакая жизнь, никакое экзистирование не лишено внутренней противоречивости, и, если помыслить его, не свободно от противоречий. Основная мысль Гегеля заключалась в том, что противоречия принадлежат к самой сущности мышления. Истина достигается там, где противоречия сознательно принимают и приводят к диалектическому синтезу в целом, из которого они возникли и которое теперь благодаря им достигает полной светлости постижения. В таком

случае проводится различие между неосознанными, мертвыми, упраздняющими истину противоречиями и осознанными, живыми противоречиями, выражающими истину в единстве своей противоположности. Поэтому вопрос, обращенный к противоречиям, состоит в том, находит ли в них выражение то, чему они соответствуют и что удерживает их вместе, или же они лишены сущности и уничтожают собою сказанное, или же они сознательно высказывают антиномии, указывающие на границы мыслимости, непреодолимые и неизменно восстанавливающиеся.

Мы не решимся утверждать, чтобы бытие в целом и его явление в человеке было познано в какой-либо из наличных в истории философий в непротиворечивой, однозначной тотальности. Можно с убедительностью показать, что подобное предприятие мысли принципиально невозможно и всегда должно терпеть неудачу.

Из этих напоминаний следует, что наглядное представление противоречий, в которые, казалось бы, впали также и величайшие из философов, не всегда доказывает в них некий недостаток. Скорее, при оценке таких противоречий следует действовать с учетом следующих соображений.

Во-первых, по словам Ницше, мерой величия человека является то, какой объем противоречий он способен удерживать в себе.

Во-вторых, в изначально великом еще связано то, что впоследствии расходится на противоположности, и тогда, задним числом, может быть истолковано как противоречивость. Это превращается в заблуждение, если целокупность этого изначального пропадает вследствие того, что происходящее на поверхности распадение на противоположности считают истинным. Так случилось с пониманием Сократа, Платона, Канта, и в случае Иисуса. То, что разворачивается впоследствии, выдвигает требование, чтобы его снова связали вместе в смысле изначального явления и тем самым прояснили, что появилось тогда в мире как импульс; или же в изначально мыслимом находят антиномии, представляющие

собою в самом деле границы мыслимости, которые в этом истоке как таковом не были высказаны прямо.

В-третьих, противоречия и противоположности невозможно оправдать никак иначе, как только тем, что за ними и через них утверждает себя некое целое, которое через них стремится обрести ясность в качестве содержания.

В-четвертых, каждый великий мыслитель живет в эпоху, самоочевидности которой имеют силу также и для него. Если в этом духовном пространстве альтернативы, принадлежащие иным ситуациям и временам, не оказывались в центре внимания или вовсе не осознавались, то будет неуместно признавать такие непроясненные самоочевидности и предубежденности у великого мыслителя этого времени чем-то существенным, если только они не проявились в искажающем смысле в том деле, которое получило действительность благодаря ему.

Примеры: Оккам мыслил с верой в пространстве авторитета. Если мы подчеркнем то, что в его время признавалось истиной почти без исключений (исключения не дошли до нас в сохранившихся книгах), это станет причиной недооценки весомости принесенного им нового: по сути дела, прямо-таки бунтарских мыслей гносеологического и политического характера.

Для Леонардо церковь, христианская вера, авторитет не относились к вопросам, близко его затрагивавшим. Все это было ему настолько безразлично, что он даже не боролся против этого, но игнорировал это в своем творчестве и мышлении. Он участвовал в ритуалах и обычаях, как в нравах обихода. Он принимал предметы веры в качестве тем для своих творений, не думая при этом о вере. Не имело бы никакого смысла указывать ему на противоречия, которых для него не существовало и которые остались без всяких последствий для его дела и его мысли. — Далее, было бы нетрудно показать наличие у него противоречий между, казалось бы, ясно высказанными им современными механистическими принципами и его метафизикой жизненных сил. Ни то ни другое не было для него принципиальным, поэтому он и не делал из них всех надлежащих выводов. Ибо они были уже заведомо включены в объемлющее их целое: Леонардо жил в ясности созерцания, ясности того, что открывается глазу и может быть сделано рукой. Поэтому в его текстах господствует не стиль ясного порядка и строгой дисциплины.

плины мышления, осуществившийся в XVII веке, а великолепное, убеждающее читателя созерцание мироздания в конкретной особенности всех его явлений.

В-пятых, в наброске идеалов осуществляет себя примечательная полярность. Одни мыслят противоположное им самим, желанное, но даже не испробованное ими в их собственной жизни; они замечают свою тотальную недостаточность и чувствуют удовлетворение, видя истину как иное (например, Шопенгауэр). Другие намечают контуры совершенства того пути, по которому они сами фактически пытаются идти (например, Спиноза).

6. *Резюме.* Можно было бы думать, что даже в великих философах всегда должен обнаружиться также некий момент неистины, неприятно удивляющего; ввиду необходимости, чтобы экзистенциально наполненное было также решительно, в духовном творчестве как таковом всегда остается нечто от нерешительности между добром и злом, а тем самым чары люциферического гения; ввиду неизбежного несовершенства человека возникает бытие великого как исключения, которого никогда нельзя оправдать исходя из всеобщезначимого; ввиду неизменной противоречивости сам язык противоречия выдвигает притязание на истину.

Подобные положения превращаются в заблуждение, если мы думаем, будто в них мы располагаем окончательным масштабом для суждения людей о людях. Человек со своим мышлением не может становиться абсолютной инстанцией оценки. Выдвигая подобное притязание, мы, скорее, приходим по трем путям к трем взаимно противоположным уклонам:

а) Видение возможности люциферического превращается в морализм. Неприятие блеска зла впадает в непризнание силы зла. Оценка злого мышления, которая всегда может относиться только к конкретному акту мысли в особенном, возвышается до суждения о сущности некоего человека в целом. Движущую силу зла скрывают от взгляда, и исчезает чуткость к идее *felix culpa*^{xiv}, пусть даже это опасная и двусмысленная идея.

С другой стороны, выступает противоположная неистина – восхваление люциферического как творческого, как подлинно сущего, которому я обязан послушно следовать, наслаждение своей виновностью, высокомерие духовности как таковой.

б) Исключение отвергают по мерилу всеобщего. Тогда бытие исключением считают только виной, болезнью, бездомностью, а не обоснованной в трансценденции судьбой; выдвигается требование – упразднить исключение.

С другой стороны, выступает возвеличивание исключения как высшей ценности. Пристрастность в пользу бунтарства, негативности, разрывающего и разрушающего оправдывает себя как истина сама по себе. Во имя исключения анархическое в человеке наполняется мстительными и нигилистическими побуждениями, против изолгавшейся посредственности существования.

Бунтарь постоянно пользуется для целей уничтожения аргументацией при помощи абстрактных всеобщих норм, однако в ненадежном чередовании – то одной, то другой нормы. Этими нормами меряют все действительное, и оно не выдерживает проверки. Этой мнимо совершенной искренности заменимой истины вообще с присущим ей ненавидящим взглядом хотя и свойственно ясновидение в отношении недостатков в частностях, однако она слепа перед лицом разума, чувства порядка, строя, устройства всегда несовершенной жизни, перед субстанцией историчности.

в) Логика превращает противоречие в абсолютный масштаб. Противоречие не только приносит беспокойство идущего вперед движения, но служит инстанцией, перед которой рушится и уничтожается все принявшее форму противоречия. Все положительные возможности в противоречии упускают из виду в пользу непротиворечивости, в которой все делается пустым.

С другой стороны, выступает познание необходимого противоречия, удовольствие от противоречащего, довольство остановившегося в противоречии. –

Эти три взаимно противоположных уклонения невозможно преодолеть при помощи некой точки зрения, на которой я знаю, что к чему, но только посредством пути, на котором

я не вправе останавливаться, но должен неумолимо двигаться вперед. Мы не обладаем тотальным знанием, но находимся в основной ситуации нашего существа во времени: если то неприятное, что встречается нам даже и в человеческом величии, мы узнаем как то, что присуще человеку, как человеку, то это не означает, будто мы констатируем факты, с которыми нам приходится смириться. Ибо эти факты не имеют характера прочных фактических обстоятельств. Их не следует принимать как данность, но чем с большей отчетливостью мы воспринимаем их, тем более решительно они бывают для нас острым жалом, не дающим нам покоя. Хотят преодолеть, еще не видя цели, как возможной реальности. Наглядно представлять себе удивляющее и чуждое – не значит желать быть злым на том основании, что вещи-де таковы, каковы они есть, не значит хотеть быть исключенным, не значит желать противоречия. Это видение означает вступать в то, что мы увидели, но вступать для борьбы.

Изучение великих философов вводит нас в действительность этих антиномий. Оно учит трудной борьбе человека, дает нам знание мышления, удававшегося людям прежде в самой светлой его ясности и в самых его глубинах. Мы становимся причастными открывшейся им истине и духовным ситуациям у границ этой истины.

Если бы их истину мы стали считать абсолютной в ее поддающейся словесному высказыванию форме, то мы потерялись бы в преданности великим. Если бы мы возвели восприятие границ и краха в ранг некоего предельного знания, то утратили бы зоркость к возможному для человека, к самому величию. В обоих этих случаях мы упустили бы шанс восхождения нашей собственной сущности.

Если мы пытаемся вопрошать великих философов, испытывать их и в то же время ограничивать смысл этого нашего испытания, на трех путях в нашем общении с ними, для нас оказывается возможно достичь следующей установки: сознание незавершимости восприятия всякого исторично-великого явления, – воспитание себя к ясности в максимальном раскрытии при одновременном знании невозможности раскрытия

в целом, – усиление разума до открытости видения всякой границы и всякого возможного смысла мнимой бессмыслицы, – неограниченное вопрошание, движимое свободой нашего собственного воления, – осуществление предпосылок для не ведающей иллюзий возможности любить.

Отсюда возникают следующие требования к восприятию великих философов: реалистически искать и видеть факты, не признавать ничего обстоятельством частной жизни, желать знать все, что возможно знать, решительно ничего не превращать в секрет, понимать все легенды и мифы в их подлинном смысле, принимать их как выразительные средства, но не считать их отображением реальности, –

мотивировать свой реализм экзистенциальным интересом, а отнюдь не ненавистью и не любопытством, – никогда не допускать отступлений от благоговения перед величием и перед человеком, как человеком, – быть убежденным, что никакую личность, как бы нам того ни хотелось, невозможно подвести под категории чего-либо всеобщего, –

быть внимательным к решениям о выборе между истиной и ложью, добром и злом, не претендуя на окончательное знание о них по отношению к отдельным людям и мыслителям, – в стремлении выйти за пределы всех доктринальных пристрастий держаться одного-единственного великого «пристрастия» – пристрастия в пользу разума, человечности, истины, доброты, зная о неопределимости их в смысле рациональных, альтернативных положений, однако зная и об окончательности значения того, о чем исходя из них принимают решение, – питать это пристрастие не к величию самому по себе, но также и против величия, не позволяя себе ее недооценивать, – доводить это пристрастие до самых глубин души, – как своей собственной и каждого человека, так же точно и великих философов, –

знать, что ни один человек не совершенен, что всякая истина в осуществлении имеет свои границы, что обожествление людей затуманивает взгляд, обращенный на человека и на саму истину, –

признавать огромную дистанцию, разделяющую людей, а равно и великих философов, чувствовать иерархию, при

этом ее не фиксируя, – постоянно упражнять чувствительность своей совести к способам бытия ранга: в дарованиях, в силе, в способности, в духовной гениальности, в серьезности экзистенции, в широте разума, – устанавливать иерархии или предпочтения только с какой-то одной точки зрения, а не в тотальном знании; ибо бесконечность отдельного человека, держаться которой по отношению к каждому человеку, составляет требование правдивости, тем в большей мере относится к великим философам.

Каждый отдельный индивид находится в общении с великими. Дать ему ориентиры для этого общения, указать пути, наметить образы и характеры, – дело исторического изложения.

VIII. Задачи изложения

1. Цель изложения

Уникальность великих. Если темой книги становятся великие философы, то следовало бы дать ощутить в каждом событии его уникальности, настроение его всякий раз неповторимого мышления. Решающим является уже не историческое место, не всеобщее достижение, которое может быть представлено в предметной отвлеченности, а также не группа, в которую философа помещают в результате сравнения его с другими. Скорее, задача состоит в том, чтобы видеть великих философов как метаисторическое, постоянно современное нам, и слышать их из их глубины через все предметности и через наружную форму их типа. Истоком их образа мысли и их деятельности служит так же точно середина, как и объемлющее. Там мы встречаем то, что по природе своей соединяет всех нас, если говорит из основания, исторично являющегося всякий раз единственным образом.

Хотя нам и хотелось бы увидеть в источнике то объемлющее, которое есть сам человек, до его разделения на личность и ее дело, на субъект и объект, увидеть его в великих фигурах как единое, извещающее нас через раздвоение на эти противоположности. Но здесь мы сталкиваемся

с тем, чего по-настоящему увидеть не можем. Это – сила этого лично-объемлющего; это сила относящегося к единству одного типа, дающего повод для классификаций великих философов на группы; это множественность сил, пребывающих в борьбе друг с другом на протяжении всей истории философии, часто, казалось бы, друг друга не понимающих, страстно отталкивающих друг друга, и все же даже и в этой борьбе свидетельствующих своего рода общность одним тем, что они касаются друг друга.

Единство философии. Мое изложение хотело бы отклонить понимание философии как случайного, лишённого истины многообразия, как игры более или менее удачных духовных формаций. Философские произведения – это по существу своему не поэмы и не произведения искусства, творец которых создает в течение жизни целый ряд произведений. Они желают истины в мышлении, проведенной через единство.

Это единство, которое, когда мы удостоверяемся в нем у великих философов, не допускает все же никакого различающего определения, влечет нас от одного философа к другому, а затем – к вопросу о том, встречаются ли все они в одном-единственном единстве, в середине действительности и истины. На такой вопрос мы не найдем ответа. Но в нем заключается притягательная сила, влекущая к этому единому.

Критика как усвоение. Излагая, мы занимаем позицию стороннего наблюдателя. Эта позиция иллюзорна. Только наблюдая со стороны, мы ничего не видим. Изложение проникнет тем глубже, чем больше излагающий проявлял собственное участие в предмете. То, что выясняется в его ходе, – не какая-то всеобщезначимая объективность для чистого рассудка, но само остается деятельностью в борьбе за истину.

Это происходит, прежде всего, когда мы соразмеряем мышление философа с самим собой, затем – через указание на моменты его безысходности. Это не полемическая борьба с целью уничтожения, а критическая борьба в коммуникации с целью почувствовать нечто от того единого, которое могло бы связать всех воедино. Поэтому у нас нет никакого абсолютного критического масштаба, налагаемого извне, нет та-

кой позиции превосходства, исходя из которой мы бы в каждом случае лучше знали, что к чему. Но все же мы видим связи и противоположности, границы и крах. И когда мы показываем это, возрастает связность того, что не может быть высказано в словесных формулах.

Историческое знание может быть наполнено только посредством его усвоения в нашей собственной экзистенции. То, что было, нужно излагать так, чтобы оно приводило читателя к возможности подобного усвоения. Хотя я и хотел бы неизменно сообщать историческое знание (и придерживаться правил исторического познания), однако делать это так, чтобы это знание затрагивало нас.

Эта книга хотела бы способствовать тому счастью, какое заключено в созерцании великих людей и в совместном с ними мышлении их мыслей. Но одного только этого было бы недостаточно. Если бы мы остановились на этом, то упустили бы: поначалу еще отнюдь не ясный для мысли, но проясняющийся только в продолжение философских занятий умственный спор с теми силами, которые обращают к нам слово через великих, – осуществляющееся в живом представлении усвоение и отвержение, – путь к самому себе в сущностном споре с фигурами великих. Это обретение себя совершается не в решениях о положениях и фигурах мысли, но через высветляющуюся в них практику жизни.

2. Понимание и интерпретация

Истолкование философов не может быть проведено согласно некоторому допускающему словесное указание методу. Если оно удастся, то в отношении к каждому философу оно совершается по-своему. Хотя оно вынуждено пользоваться всеобщими категориями и применять всегда одинаковые методы исследования. Но с их помощью истолкование очерчивает то, что никогда не входит в состав самого этого всеобщего. Если благодаря выбору и комбинации фактов и мыслей в изложении проявится нечто от неповторимого всякий раз философа, – это похоже на меткий выстрел.

В литературе мы найдем обстоятельные монографические описания по каждому из великих философов. Задача

нашего словесного представления состоит в том, чтобы найти такую концентрацию, которая позволит читателю, по крайней мере, попытаться стать причастным его мышлению. Аспекты, в которых мы можем стараться достигнуть этой цели, таковы.

Во-первых, изложение вынуждено пользоваться «отображениями» мыслительных формаций, как история искусства пользуется репродукциями. Однако в то время как историк искусства опирается на фотографии, историк философии должен создавать свои отображения посредством конструирующего реферата. Различие между историком философии и историком искусства состоит в том, что первый должен быть философом, а второму быть художником не обязательно. Сама история философии есть момент философии, история же искусства не есть момент искусства, не считая того способа, каким ее усваивают художники. Чем ближе историк философии к своему предмету, тем с большей решительностью он сам является философом.

Поэтому его реферат отнюдь не есть задача, выполняемая чисто техническими средствами. Исторически продуктивное в воспроизведении историка находится в промежутке между бесконечностью изначального соприсутствия и различными порядками рациональной схематизации. Задача состоит в том, чтобы показать сами великие философские созерцания, возможно более просто и внушительно сохраняя их содержание, со всей живостью заложенных в них духовных импульсов. Подобное упрощение воспроизведения для наглядного представления предполагает не только такие исследования, которых никак нельзя представить вкратце, но предполагает, прежде всего, это соприсутствие в ходе изучения, которое нельзя сообщить читателю непосредственно. Это должны быть такие уплотнения, с помощью которых мы указываем в глубину. Схематизмы категориальных обзоров – это только неперемennые средства, позволяющие достичь ясности мысленного каркаса нашей постройки.

Во-вторых, я писал, служа задаче – сделать философию принципиально доступной для всех. Читатель, как я надеюсь, найдет здесь не обойденные вниманием самые глубо-

кие мысли философии. Но я попытался дать почувствовать их смысл в возможно более простой форме. Я сознательно работал для того, чтобы эта книга была понятна без каких-либо предпосылок профессиональной философии, которую в таком случае нужно было бы изучить прежде, чем читать ее. Однако, поскольку не все может быть высказано сразу, в некоторых местах должно было оставаться неосвещенным кое-что, проявляющееся в общей связи целого, может быть, через изложение какого-то другого философа. Если каждый раз явно проговаривать эти отсылки по тексту, это будет выглядеть излишними и утомительными подробностями. Поэтому лучше оставаться в каждом случае при излагаемом предмете, по мере возможности добиваться того, чтобы этот предмет актуализировался в самом читателе. Я стараюсь или представлять какую-либо мысль столь отчетливо и наглядно, чтобы читатель действительно познакомился с нею, или же предпочитаю воздержаться от сообщения ему этой мысли.

Подробность изложения мыслей необходима, поскольку только благодаря ей можно добиться действительного сопри-сутствия мысли в читателе. Простой рассказ в простоте дефиниций этого достигнуть не может. Чем более прозрачным становится для него более легко доступное содержание, наглядность и передний план того мышления, о котором мы рассказываем, тем более решительно читатель проникнет в те глубины, которые остались бы недоступными, не будь этого поверхностного слоя. – Подробность становится пороком изложения там, где она выходит за рамки этой цели, впадает в бесплодные, а не углубляющие мысль повторения.

И все же при упрощающем изложении, чтобы сделать существенное доступным для читателя, приходится отказываться от многих тонкостей. Каждое основательное рассмотрение философов обсуждает оригинальные тексты в различии их особых интерпретаций.

Если поначалу читатель пропустит самые трудные страницы, смысл остального изложения лишь с тем большей силой вернет его к ним же. А в конце он обратится к текстам самих великих философов, которые в таком случае, как я

надеюсь, станут благодаря моим указаниям более непосредственно понятны современному человеку, и ему будет легче понимать их в вопросах и ответах, касающихся нас и нашей современности.

В-третьих, существенным средством для неискаженного наглядного представления мыслей являются цитаты. Нужно дать слово самому философу. Однако метод цитирования требует обдуманности и навыка. Легко собирать нескончаемое множество замечательных цитат. Изложение вскоре превращается в антологию. В конце концов оставалось бы только перепечатать сам оригинальный текст. Или же мы произвольно и случайно выхватываем пару красивых обрывков оригинала. Правильное же цитирование должно так ставить на свое место избранные (из бесчисленной массы всех остальных) положения, чтобы их содержание получило должную яркость. Как отдельно взятые цитаты, они должны оставаться краткими, как бы много их ни встречалось в тексте. Они должны подчеркивать вершины философской мысли или служить подтверждениями для неожиданных мыслей. Опасности накопления цитат противостоит следующий критерий: они уместны только там, где они полностью включены в контекст репродуцирующего изложения. Они не должны ничего добавлять мимоходом, ничего отвлекающего, но должны быть точно соразмерены с их смыслом в этом месте текста.

В-четвертых, при историческом изложении мы привязаны к тому, что имел в виду философ. Но мы сумеем изложить подразумеваемое им, только если мы рефлектируем о нем. Поэтому в своем изложении мы, на первый взгляд, выходим за рамки излагаемого, когда говорим о том, доводим до сознания читателя то, что совершил своей мыслью философ, хотя сам он и не сказал этого прямым текстом. К этому присоединяется вот что: сам предмет живет своей собственной жизнью, постоянно влекущейся за границы того, что было непосредственно сказано философом.

Но, если мы хотим остаться исторически истинными, мы должны отличать подразумеваемый автором, высказывае-

мый им и свидетельствуемый для нашего понимания другими цитатами и всей совокупностью его сочинений смысл от нашего истолкования.

Цель состоит не в том, чтобы мыслить посредством нашего истолкования, по случаю некоторого философского текста, нечто совершенно иное, но в том, чтобы своей истолковательной речью об этом тексте привести с тем большей ясностью к вопросам и ответам в их изначальном виде, к тем актам мысли, к которым я готов и которые я сам способен совершить, будучи пробуждаем из этого истока.

В-пятых, изложение вынуждено конструировать. Если эта конструкция, давая пересказ, выделяет какое-либо учение, то будет недостаточно познакомиться с этим учением как с некой наличной объективностью. Через это учение я должен попасть туда, где вместе с философом я коснусь того, что он мыслил, и тем самым вырасту в своей собственной сущности, а не только приумножу свое знание.

Если конструкция возникает через размышление о том, что было сделано философом, то она, по замыслу, в идеально-типической взаимосвязи представляет в упрощенном и чистом виде то, что составляет сущность этого философа. Однако в отношении к тому же самому мыслителю подобные конструкции возможно создавать различными способами. Они должны дополнять друг друга, но в своей совокупности подчиняться некой объемлющей идее, которую мы не можем сообщить еще раз в идеально-типической ограниченности, но которая остается для нас задачей. Граница того или иного единого, которое пытается обрисовать всякое воспроизведение жизненного дела великого человека, для знания недостижима.

В-шестых, чтобы действительно узнать какого-то философа, я сам должен читать его произведения. Чтение простого изложения оставит меня неудовлетворенным также и в том случае, если излагающему удастся заинтересовать читателя. Всю полноту серьезности можно почувствовать только у источников. Излагающий учение обзор может дать указания, которые могут побудить читателя к тому, чтобы самому по собственному выбору вникать в тексты.

Всегда сохраняется дистанция между историческим знанием и знакомством с самим предметом. Упрощение во вторичных образах и фигурах мысли может, правда, достигать значительной близости к самому предмету. Но это верное изложение никогда не может быть в полной мере удачным.

Философское изложение философа ставит себе более высокую цель, нежели цель служить просто для ориентировки. Если оно и не может заменить изучения источников, оно должно быть полезно при их изучении. То, что средствами своего исследования делает при изложении философский историк философии, – само есть философия.

Ввиду грандиозности и бесконечности фигур философов наше предприятие кажется столь слабым и недостаточным, что хочется отказаться от него. Однако доставляемая учебной деятельностью радость на протяжении многих лет подтвердила осмысленность этой попытки.

3. Порядок изложения

В нашем изложении мы следуем последовательности обозначенных выше групп. Но если группа, в которую помещен нами какой-нибудь философ, и проливает на него свет, однако он не определен ею целиком. Он больше, чем характер его группы. Отдельный философ сам говорит за себя. Он присутствует в мире не только через вещи, имеющие названия, но именно как этот философ. Ибо велико только то, что опирается само на себя. Мы оставили позади предрассудок, будто философы, стоя в некоем ряду на одном и том же уровне, трудятся для прогресса познания, в которое каждый вносит свой вклад, опираясь на результаты своих предшественников; – будто философы – это имена, с которыми связаны те или иные определенные достижения в ходе этого развития, как связаны они в частных науках с рядом физиков, химиков, зоологов, врачей. Напротив, в обществе философов мы должны видеть каждого из них в его уникальности и видеть всех их в их удивительной различности, соотносенными с чем-то таким, что присутствует в мире не как результат в конце пути, но как непрерывное присутствие целого (*stetige Gegenwart des Ganzen*). Хотя каждый

философ требует соответственного ему порядка изложения, в общих чертах я следовал некоторой схеме.

Надежной почвой для него служат сочинения философов. Только в них мы видим их отчетливо и существенным образом. Личность присутствует в деле, если этому делу свойственно величие. При их изложении я не следую какой-либо схеме, применимой для всех философов. Часто я отделяю явную характеристику и критику от воспроизведения мыслей, которое само уже осуществляет критический отбор и конструирование.

Этой субстанции и основному массиву изложения предшествуют некоторые замечания о биографии и окружении. Там, где имеются документы и исторические известия, мы ищем персональной реальности. То, что известно о фактах жизни, наглядно представляем, руководствуясь хронологией, как последовательность актов опыта данного философа, на примере его решений и поступков. Нам нужно выявить в них значимое для философии.

Однако же обширное, эмпирически достоверное, реалистическое знание фактов биографии у нас есть только о философах последних веков. Сравнительно с ними все знания о более ранних философах скудны, – даже о Цицероне и Августине, о которых мы все-таки получаем необычно наглядные представления из их собственного наследия, из их писем, сообщений о себе, полемических сочинений. Чаще всего у нас есть только философские сочинения и некое отражение в современниках и потомках, а не богатый материал реальности. В отношении ряда великих фигур историческая традиция оказывается даже такой, что авторы могли удивительным образом оспаривать их существование или утверждать наше полное неведение об их жизни (так в случае Сократа, Будды, Конфуция, Иисуса).

Нам нужно знать и наглядно представлять себе духовный и реальный мир, в котором жили великие, духовные традиции и нравственно-политические отношения, в которых они вырастали и в которых принимали участие, не для того чтобы растворить их в этом мире и отношениях, но чтобы поверх того и другого видеть их в их метаисторической действительности.

Дело великого человека становится из полноты воспринятой им исторической традиции кристаллизацией нового мира мысли. Его следует излагать, не заботясь о том, что при этом мы припишем мыслителю то, что мыслили другие и что было общим достоянием. Отдельные поддающиеся словесной формулировке основные мысли, которые были бы совершенно новыми, отнюдь не так просто установить даже и у великих. Ибо историческое знание в поразительно большом объеме выдает на гора положения, которые уже существовали прежде. Таким образом можно прийти к вопросу: Так что же вообще является оригинальным? У великих мыслителей, бесспорно, оригинальны и основные мысли, но решающее значение имеет целое в его импульсах, его мысленных предвидениях и его пожизненной разработке. В этом целом все старое становится новым благодаря способу его усвоения, благодаря образу мысли в целом, благодаря взаимосвязи и постановке акцентов. Отвлеченные содержания, как доступные словесной формулировке положения учений, – это еще не осуществленные мысли. В философском произведении высокого ранга встречаются великие вечные предметы философии, но они бывают оформлены сущностью этого единого.

За основным изложением философа у нас следует краткая история влияния. С великими начинается нечто новое, невыводимое из предшествующего, и тем самым начинается некая история влияния, служащая зеркалом их сущности, – в их понимании и непонимании, в том, как они оформляются в истории, делаясь образом, образцом, масштабом. Видение истории влияния составляет момент восприятия человеческого величия.

Ход истории философии определяется в значительной мере формирующимися фиктивными образами великих людей, ходячим переводом философских мыслей в приписываемые великим именам положения доктрин. Всякое занятие философией, которое хотело бы уловить изначальное, стремится разбить эти наслоения. Чтобы разбить их, необходимо знать их.

Сущность философа проявляется в способе его влияния неоднозначно. Поскольку влияние великого человека бывает

значительно также и в неверном его толковании, нам нужно искать в нем самом того, что допускает возможность подобного неверного истолкования. Если мы захотим возложить на него ответственность за беды или безобразия, ставшие возможными из-за него, то на это можно ответить, что ему отнюдь не присуще то, что было понято неверно. Но удовольствоваться этим мы не сможем. Характер исторического влияния и славы хотя и не предрешают сущности великого мыслителя, однако обращают наше внимание. Неверное понимание бросает отраженный свет на того, кого можно неверно понять таким образом.

4. О литературе

То, что дали нам грецисты и латинисты, специалисты по Ветхому и Новому Завету, синологи и индологи, потрясает воображение. Они создали необходимые предпосылки понимания и сами практиковали понимание. Своими переводами они сделали возможным для единичного человека, направляемого интересом к философии, прийти в гости почти ко всем философиям Азии и Европы и быть там дома. Филологи ставят нас на почву исторической реальности и служат коррективом, исключающим безосновательные фантазии.

В этой книге я нигде не вступаю в конкуренцию с филологами, но пытаюсь воспользоваться созданными их работой возможностями. Я не предлагаю здесь исследований в принятом у них смысле, но философствую с философами (в намерении по мере своих сил не сообщить ничего исторически ложного). Я пытаюсь сделать содержания и элементы действительности философски говорящими для читателя и дать ему пережить то, что принадлежит к составу необходимого ему для жизни, как жизни разумного существа. Это не совсем то, что дает филология. Правда, порой, не впадая в нескромность, мы можем чувствовать дистанцию, знакомую некогда и Плотину: «Лонгин, правда, филолог, но философ он не бывает никогда»^{xlvi}.

Я не однажды чувствовал великую благодарность жертвенной работе филологов, пользоваться результатами и проверять методы которых сознает себя вправе также и тот,

кто бывает профаном в любой из областей филологии. Моя благодарность лишь в недостаточной степени засвидетельствована списками литературы.

В библиографии в конце книги читатель найдет в первом разделе «Источники» цитируемых мною философов. Там указаны издания и переводы, которыми я пользовался. Во втором разделе «Литература» он найдет сочинения о философах. Информацию обо всех имеющихся изданиях и неизмеримо обширной литературе дают руководства и энциклопедии.

В тексте я указываю только имена, сочинения которых можно быстро найти в библиографии. Несколько сочинений одного и того же автора обозначены в литературе цифрами.

Мой метод цитирования – решительно нефилологический метод. Обращаю внимание читателя на следующее.

Мои помещенные в кавычки цитаты не являются филологически точными. Пропуски в тексте нигде не обозначены точками. Перестановки слов предпринимались, если это представлялось удобным для общей связи моего изложения. Конечно же, я никогда не изменял смысла даже в одном-единственном его нюансе.

В синологической литературе транскрипция слов бывает весьма различной, и в индологической литературе она также не вполне единообразна. Тому, кто подобно мне не владеет этими языками, значки и акценты ничего не говорят. Поэтому я избирал наиболее простые варианты написания.

В своих цитатах из философов я опускал указания места издания сочинений. Внешняя причина этого состояла в том, что в своих выдержках, которые я составлял десятилетиями, я не всегда отмечал издание и страницу. В большинстве случаев в рукописи я отмечал на полях страницу текста, но так же точно опускал это указание при подготовке к печати. Я хотел бы преданности читателя излагаемому мной, а не исследовательского любопытства, жаждущего точно проследить место в тексте. Проверка моего изложения требует чего-то большего, нежели сверки одной-двух страниц, она требует самостоятельного занятия всей совокупностью сочинений философа.

Переводы указаны мной в списке источников. Здесь я также не называл в отдельных цитатах того или иного используемого мной перевода. Иногда я делал комбинацию из нескольких переводов.

Я использовал в тексте крупный и мелкий шрифт. Это различие облегчает ориентировку в тексте и дает преимущество в виде экономии места.

Примечания

ⁱ *Яджнавалкья* – индийский мудрец ведической эпохи из царства Митхилы (VIII–VII вв. до н.э.), один из наиболее ранних философов в истории письменной культуры, считающийся составителем «Шатапатха-брахманы» (в состав которой входит «Брихадараньяка-упанишада»), а также одного из первых сводов законов в Древней Индии («Дхармашастра» Яджнавалкьи, или «Яджнавалкья-смирिति»). Речи и беседы Яджнавалкьи в упанишаде, в том числе о природе души и Брахмана, оказали большое влияние на развитие индийской мысли.

ⁱⁱ *Шандилья* – индийский мудрец, считается автором «Шандилья-упанишады», в которой излагаются учения о мистическом соединении ума с богом (йога) и необходимой для этого практике самопознания (джняна) и регуляции жизненной силы (прана). Считается первым проповедником о тождестве души (атмана) и Брахмана.

ⁱⁱⁱ *Капила* – индийский мудрец ведической эпохи (VII или VI в. до н.э.), считается основоположником философской системы санкхья, наиболее известной среди дуалистических школ в индийской философии.

^{iv} *Имхотеп* – выдающийся древнеегипетский зодчий эпохи Древнего царства, верховный чиновник первого фараона III династии Джосера (2630–2611 гг. до н.э.). Верховный жрец бога Ра. Строитель первой из египетских пирамид, т.н. пирамиды Джосера. Как автор медицинского трактата, известного под названием папируса Эдвина-Смита, считался также основоположником египетской медицины. Составил не дошедшее до нас «Поучение Имхотепа», поэтому его считают также поэтом и философом. После смерти был обожествлен, признавался покровителем врачей и писцов.

^v *Птаххотеп* – древнеегипетский сановник, верховный чиновник и верховный жрец при дворе фараона Древнего царства Джемхара Исеси (XXV–XXIV вв. до н.э.). Ему приписывается первый дошедший до нас философский труд – «Поучения Птаххотепа», в котором мудрец дает наставления своему сыну, предостерегая его от пристрастия к богатству, гордости учеными познаниями и пр., подчеркивая, что значение перед судом Осириса имеют поступки, а не богатство.

^{vi} *Гильгамеш* – правитель шумерского города Урука (XXVII–XXVI вв. до н.э.), слава государственных деяний которого сделала его главным героем шумерского эпоса на протяжении многих столетий. См.: Эпос о Гильгамеше («О все выдавшем»). СПб.: Наука, 2006.

^{vii} Гераклит: «Один для меня – десять тысяч, если он – наилучший». (Материалисты древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. М.: Госполитиздат, 1955. С. 45).

^{viii} *Посидоний* – древнегреческий философ-стоик, историк, географ, астроном (139–51 до н.э). Ученик Панетия в Афинах; создатель философской школы на острове Родос, где его слушал, в числе прочих, Цицерон. Многочисленные сочинения Посидония («Физика», «О богах», «О небесных явлениях», «О судьбе», «О душе», «О страстях» и пр.; «История», «Основы метеорологии») сохранились в отрывках. Считал Землю находящейся в центре мироздания; предпринял попытку вычислить размеры Земли; высказал гипотезу, что некогда мировой океан покрывал также и сушу. Обстоятельно изучал метеорологические явления. В этике внес особый вклад в стоическое учение об аффектах души. Аффекты, как он полагал, обусловлены неразумными частями души, вернувшись к платоновской теории трехчастного строения души. Считал вероятным действительное существование описанной у Платона Атлантиды.

^{ix} Сокращенный и видоизмененный пересказ 35-й и начала 36-й главы трактата «О возвышенном», долгое время приписывавшегося философу-неоплатонику Дионисию Кассию Лонгину (213–273), учителю Порфирия. Спорность авторства трактата заставляет называть его автора Псевдо-Лонгином. См.: О возвышенном / пер., статьи и примечания Н.А. Чистяковой. М.; Л.: Наука, 1966.

^x *Цильзель (Zilsel), Эдгар* (1891–1944) – австрийский философ и социолог. Будучи марксистом, вынужден был отказаться от университетской карьеры; преподавал математику и физику в венской средней школе. В философии соединял марксизм и взгляды позитивистского «Венского кружка»; исследовал социальные условия развития науки в Новое время и взаимосвязь естественных и общественных наук. Основные работы: «Социальные истоки науки Нового времени»; «Религия гения. Критический опыт о современном идеале личности с историческим обоснованием»; «Возникновение понятия гения. К истории идей в античности и раннем капи-

тализме». На последнюю работу и ссылается здесь Ясперс, включивший ее в список литературы к своему труду.

^{xi} *Мэн-цзы* – китайский философ-конфуцианец (372–289 гг. до н. э.). Автор одноименного трактата. Учение Мэн-цзы оказало сильное влияние на позднейшую систему неоконфуцианства, в частности у Ван Янмина. См.: *Мэн-цзы*. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999.

^{xii} *Эмерсон, Ралф Уолдо* – американский эссеист, философ, поэт, пастор, лектор и общественный деятель (1803–1882). Сын пастора и сам в молодые годы пастор унитарной церкви в Новой Англии. В эссе «Природа» (1836) сформулировал основные положения философии т.н. трансцендентализма, соединявшей в себе основные темы немецкого классического идеализма. Природа – есть Не-Я, совокупность всего мыслимого, из природы возможно осознание Бога даже и помимо откровения. Душа человека, хотя отлична от природы, не противостоит ей, составляя часть божественной сущности и питаясь «токами божественного бытия». Постольку суть своей литературной работы Эмерсон подытоживал словами: «Бесконечность частного человека». Третье начало его философии, «Сверхдуша», не есть отвлеченный от мира и души «бог философов», но постоянно действует в мире. Идеал жизни предстает как жизнь простого фермера на лоне природы и в единстве с ней. Другие сочинения: «Американский ученый» (1837); «Эссе, сб. 1» (1841; в т.ч. «Доверие к себе»); «Эссе, сб. 2» (1844); «Представители человечества» (1850); «Черты Англии» (1856); «Поведение в жизни» (1860); «Общество и одиночество» (1870).

^{xiii} *Гай Светоний Транквилл* – древнеримский писатель, историк, ученый-энциклопедист; секретарь императора Адриана; автор сочинения «Жизнь двенадцати цезарей» (*Гай Светоний Транквилл*. Жизнь двенадцати цезарей. М.: Наука, 1993).

^{xiv} *Плутарх* (46–127 гг. н.э.) – древнегреческий философ и писатель; считал себя платоником, в действительности эклектически соединял учения платонизма с положениями стоиков и перипатетиков. В конце жизни – жрец святилища Аполлона в Дельфах. Автор более 200 сочинений, из которых наиболее известен биографический труд о политиках Греции и Рима «Сравнительные жизнеописания» (см., например, в издании: М.: Альфа-книга, 2008).

^{xv} *Диоген Лаэртский* – позднеантичный писатель, о биографии которого неизвестно ничего достоверного, живший предположительно во II–III вв. н.э., именем которого подписано сочинение

«О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов», собрание биографий философов античности от архаической поры до рубежа нашей эры (см.: *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. М.: Мысль, 1976 (переиздавалось в 1986, 1995, 1998, 2009)).

^{xvi} *Савонарола, Микеле* (1385–1468) – итальянский врач, гуманист и писатель. Профессор в Падуанском и Феррарском университетах. Автор труда *Pratica maior*, заключавшего в себе все имевшиеся в его время сведения о лечении человека «с головы до пят»; написал также один из первых учебников по педиатрии и женским болезням. Исследовал состав минеральной воды Абанского источника. Составил также описание орнаментов в своей родной Падуе, ценное для истории итальянского искусства.

^{xvii} *Снелль (Snell), Бруно* (1896–1986) – немецкий филолог-классик, профессор в Гамбурге с 1931 года. Имеется в виду, по-видимому, работа «Жизнь и мнения семи мудрецов» (*Leben und Meinungen der Sieben Weisen. Griechische und lateinische Quellen aus 2000 Jahren. München, 1938*).

^{xviii} *Дикеарх* (363 – после 300 г. до н.э.) – древнегреческий философ и ученый, ученик Аристотеля и Теофраста. Главный предмет его интересов – психология (трактат «О душе», где, в частности, утверждал четырехсоставность души из стихий холодного, горячего, сухого и влажного и ее смертность), история культуры («Жизнеописания», в которых среди других известных людей приведены биографии Сократа, Платона, Пифагора), география («Жизнь Эллады», «Обход Земли»), политика. В противоположность Аристотелю, отдавал предпочтение деятельному образу жизни перед созерцательным. Приведенный у Ясперса фрагмент (или пересказ фрагмента) служил источником Диогену Лаэртскому, у которого сказано: «Дикеарх полагает, что они (семь мудрецов. – А.С.) не были ни мудрецами, ни философами, а просто умными людьми и законодателями» (*Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. 2-е изд. М.: Мысль, 1986. С. 67).

^{xix} *Райнхардт, Карл* (1886–1958) – немецкий филолог-классик, ученик Вилламовиц-Мёллендорфа. Профессор в Марбурге, Гамбурге, Франкфурте-на-Майне. Автор многочисленных трудов по литературе Древней Греции, оказавших большое влияние на Хайдеггера и Кассирера: «Парменид и история греческой философии» (1916); «Посидоний» (1921; эту работу и имеет здесь в виду

Ясперс); «Мифы Платона» (1927); «Софокл» (1933); «Эсхил как режиссер и богослов» (1948); «Илиада и ее поэт» и др.

^{xx} В рукописных фрагментах из наследия Ницше, датируемых февралем–мартом 1882 года, есть заметка: «Эмерсон говорит вполне мне по сердцу: Для философа, для поэта, как и для святого, все вещи дружелюбны и освящены, все события полезны, все дни святы, все люди – божественны» (*Nietzsche F. Nachgelassene Fragmente Februar–März 1882, 18 (5)*). В это время Ницше писал «Веселую науку (*La gaya scienza*)». В тексте самой «Веселой науки» данного афоризма совсем нет.

^{xxi} Ницше Ф. По ту сторону добра и зла, § 207 // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 329.

^{xxii} Диоскорид (40–90 гг. н.э.) – древнегреческий военный врач и натуралист, сопровождавший армию Нерона в ее походах. Автор трактата «О лекарственных веществах (*De materia medica*)», описывающего более 1000 медицинских препаратов и служившего до начала Нового времени одним из основных справочников по ботанике и лекарственным растениям.

^{xxiii} Чжу Си (1130–1200) – китайский философ, ученый-энциклопедист, литератор. Придал завершенную систематическую форму неоконфуцианству. Автор ок. 80 сочинений; обозначил и прокомментировал сочинения так называемого конфуцианского «четверокнижия»: «Луный» (беседы Конфуция), «Мэн-цзы», «Дасюэ» («великое учение»), «Чжунъюн» («доктрина низких людей»). Учредил множество учебных заведений, в которых у него было более 1000 учеников. В основе мироздания и каждой отдельной вещи, согласно его учению, соединение ци (жизненной силы) и ли (закона или рационального начала), восходящего к верховному первоначалу (тайцзи). Душа или дух человека есть тайцзи, как оно проявляется в данной личности. Тайцзи понимал как рациональное в основе своей начало, упорядочивающее жизнь мироздания; поэтому считается основоположником агностической в религиозном отношении тенденции в конфуцианстве.

^{xxiv} Чжуан-цзы (тж. Чжуан Чжоу; ок. 365–290 гг. до н.э.) – китайский философ и поэт, даос, автор одноименного трактата, имеющего фундаментальное значение в даосизме и в китайской культуре в целом.

^{xxv} Мо-цзы (Мо Ди; ок. 468–ок. 391 гг. до н.э.) – китайский философ эпохи «сражающихся царств», основатель школы т. н. моизма. В противоположность конфуцианской приверженности закону и

ритуалу подчеркивал самоограничение, размышление о себе и подлинность жизни. Размышляя о собственных успехах и неудачах, мы получаем больше, чем от простого следования ритуалу. Что мы теперь считаем «древним», в свое время было новшеством, и потому не следует использовать его как препятствие обновлениям в наши дни. Традиционный мотив заботы о семье и клане философ призывал заменить мотивом беспристрастной универсальной любви. Заботиться необходимо обо всех людях равно, что не исключает заботы о своей семье, и более того, начинается с нее. Как я отношусь к родителям других, так другие будут относиться к моим родителям; постольку Мо-цзы был сторонником этики «просвещенного собственного интереса». Любить других, как самого себя, велит воля Неба; впрочем, даже если духи не существуют, общественные церемонии их почитания будут способствовать укреплению общественной связи. Критиковал конфуцианскую идею судьбы. В эпоху победившего конфуцианства при династии Цинь учение моизма совершенно утратило авторитет.

^{xxvi} *Эрдманн, Иоганн Эдуард* (1806–1892) – немецкий философ, гегельянец, профессор в Галле с 1839. Наиболее известен своими сочинениями по истории философии («Опыт научного изложения истории новейшей философии» (1834–1853, 7 т.); «Очерк истории философии» (2 т.; 1866)) и психологии («Душа и тело согласно их понятию и их взаимному отношению» (1837); «Очерк психологии» (1840); «Психологические письма» (1851)).

^{xxvii} В IV песни «Ада» Данте Алигьери описывается так называемый «лимб», или первый круг ада, в котором находятся некрещеные и добродетельные из числа нехристиан и язычников, которые, хотя и не согрешили, не принимают Христа. В их числе здесь помещается сам проводник Данте Вергилий, а также поэты (Гомер, Гораций, Овидий, Лукан), мифологические герои, а также греческие философы (Фалес, Анаксагор, Гераклит, Зенон, Демокрит, Сократ, Платон, Аристотель).

^{xxviii} На четвертом небе райской области, на небе Солнца, Данте помещает души христианских мудрецов и философов (царь Соломон, Дионисий Ареопагит, Бозций, Петр Ломбардский, Фома Аквинский и Альберт Великий, Бонавентура, Ришар Сен-Викторский и др.) (см. *Данте Алигьери*. Божественная комедия: «Рай». Песни X–XIII).

^{xxix} *Майер, Конрад Фердинанд* (1825–1898) – швейцарский новеллист и поэт, автор исторических новелл, романов, поэм и сти-

хотворений. Испытал влияние исторических воззрений Якоба Буркхардта. Русские переводы его произведений см.: *Мейер К.Ф.* Лирика. Петроград: Алконост, 1920; Новеллы. Стихотворения. М.: Гослитиздат, 1958. Перевод цитируемого Ясперсом текста: «И то, что мы завершили, и то, что мы начали, это еще наполняет там, наверху, журчащие источники, и вся наша любовь и ненависть и распри, – это все еще бьется в жилах у смертных, и от тех значимых положений, что мы отыскиали, продолжает зависеть вся земная жизнь, мы все еще продолжаем взыскать смертных целей...»

^{xxx} Вероятно, это парафраз какого-то места из «Философии истории» Гегеля о великих людях, вроде следующего: «Всемирно-исторических людей, героев времени, следует поэтому признать людьми пронизательными; их поступки, их речи – это лучшее в этом времени (*das Beste der Zeit*)» (*Hegel G.W.F. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1980. S. 75*).

^{xxxi} *Буркхардт, Якоб* (1818–1897) – швейцарский историк, профессор Базельского университета с 1845 г. и после перерыва вновь с 1858 г. Основные сочинения: «Эпоха Константина Великого» (1850); «Чичероне. Руководство для наслаждения произведениями искусства Италии» (1855); «Культура ренессанса в Италии» (1860); «История ренессанса в Италии» (1878); «История греческой культуры»; «Наблюдения о всемирной истории».

^{xxxii} «Напротив, риторы и философы, и притом не отдельные среди них, но решительно все, терзаемы сомнением и честолюбием, – да не только честолюбием, но, что еще того позорнее, жаждой денег» (*Лукиан. Паразит... // Собр. соч. Т. 1. М.; Л.: Academia, 1935. С. 376*). «Дело в том, что многие из нас, получая доступ в дома богатых, за неимением иных, более полезных, знаний предлагают разные волшебства и снадобья: и зелья приворотные – для влюбленных, и заклятия – для враждующих, – и делают все это, именую себя учеными, и плащами философов себя покрыв, и отпустив бороды, внушающие небольшое уважение» (*Лукиан. О философах, состоящих на жалованье // Собр. соч. Т. 2. М.; Л.: Academia, 1935. С. 627–628*). См. также: Т. 1. С. 523–526.

^{xxxiii} *Мушг, Вальтер* (1898–1965) – швейцарский историк литературы, эссеист и политик. Получил известность своей докторской диссертацией «Психоанализ и литературоведение» (1928) и еще более «Трагической историей литературы» (1948), где понимание

литературы ориентируется на фигуру поэта как фигуру глубоко трагическую, и на идеалы литературной классики модерна.

^{xxxiv} Ницше Ф. По ту сторону добра и зла, § 269 // Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 393.

^{xxxv} Там же.

^{xxxvi} Там же.

^{xxxvii} «Или ты думаешь, что великие преступления и крайняя испорченность бывают следствием посредственности, а не того, что пылкая натура испорчена воспитанием? Но ведь слабые натуры никогда не будут причиной ни великих благ, ни больших зол» (Платон. Государство. Книга шестая, 491e // Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 271).

^{xxxviii} «Мелкая же натура никогда не совершит ничего великого ни для частных лиц, ни для государства» (Платон. Государство. Книга шестая, 495b // Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 275).

^{xxxix} См. Данте Алигьери. Божественная комедия: «Ад». Песнь III.

^{xi} «Итак мы говорим, следовательно, что ничто вообще не возникло без интереса людей, содействовавших ему своею деятельностью, и, если интерес мы называем страстью, поскольку вся цельная индивидуальность, пренебрегая всеми другими интересами и целями, которые мы также имеем и можем иметь, вкладывается в некий предмет всеми пребывающими в ней жилами воления, сосредоточивает в этой цели все свои потребности и силы, то мы должны сказать вообще, что *ничто великое в мире не было совершено без страсти*» (Hegel G.W.F. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1980. S. 66).

^{xii} «Но не подлежит никакому сомнению, что для открытия известных частей истины злые и несчастные находятся в более благоприятных условиях и имеют большую вероятность на успех; не говоря уже о злых, которые счастливы, – вид людей, замалчиваемый моралистами» (Ницше Ф. По ту сторону добра и зла, § 39 // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 271).

^{xiii} «Цинизм есть единственная форма, в которой пошлые души соприкасаются с тем, что называется искренностью... Бывают даже случаи, когда при этом к отвращению примешивается очарование: именно, когда с таким нескромным козлом и обезьяной по прихоти природы соединяется гений, как у аббата Галиани, самого глубокого, самого пронизательного и, может быть, самого грязного

из людей своего века» (*Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла, § 26 // *Ницше Ф.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 262–263).

^{xliii} «Проблемы» (*Problemata*) – сочинение, написанное древнегреческим философом Аристотелем или приписываемое ему, составленное в форме вопросов и ответов и включающее около 900 «проблем» этического, медицинского и натурфилософского характера.

^{xliv} *Сузо, Генрих* (1295–1366) – немецкий мистик, поэт и философ, ученик Майстера Экхарта; монах-доминиканец. Основные сочинения: «Житие», «Книжечка вечной мудрости», «Книжечка истины», «Книжечка писем».

^{xlv} *Felix culpa* (лат. «счастливая вина») – богословское понятие, трактующее грехопадение как имеющее также и положительные последствия, – прежде всего, искупление рода человеческого воскресшим Спасителем. Благоприятные следствия неблагоприятного по своей сути события превращают это понятие в неортодоксальный парадокс, так что, хотя этот взгляд восходит к сочинению Августина Блаженного *Enchiridion*, о «счастливом грехопадении» говорил в своих проповедях, например, английский христианский писатель и переводчик Библии Джон Уиклифф (1320–1385). Упоминается это выражение и в прибавлении Лейбница к его знаменитой «Теодицее».

^{xlvi} «И когда ему однажды прочли что-то из книги «О началах» Лонгина Филархея, он сказал: “Филолог Лонгин хороший, философ же никакой!”» (*Порфирий.* Жизнь Плотина, 14 // *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. 2-е изд. М.: Мысль, 1986. С. 432).

ЗАДАЮЩИЕ МЕРУ ЛЮДИ

СОКРАТ. БУДДА. КОНФУЦИЙ. ИИСУС

Четыре задающих меру человека имели историческое влияние, несопоставимое ни с кем другим по его объему и глубине. Другие люди, обладавшие высоким духовным рангом, могли иметь столь же внушительное значение для не столь обширного круга. Но устойчивое и всеобъемлющее влияние этих четверых на протяжении тысячелетий настолько превосходит влияние остальных, что выделять этих четверых из числа прочих – это необходимое условие ясности нашего всемирно-исторического сознания.

Сократ

Источники: Платон (прежде всего: «Апология», «Критон», «Федон», – «Пир», «Федр», «Теэтет», – и ранние диалоги), Ксенофонт («Меморабилии», «Пир», «Апология»), Аристофан («Облака»), Аристотель («Метафизика»).

Литература: Ivo Brunsⁱ. – Ed. Meyerⁱⁱ (IV, 427 ff., 435 ff.). – Heinrich Maierⁱⁱⁱ. – Stenzel^{iv}. – Werner Jaeger^v. – Gigon^{vi}.

1. *Данные о жизни (469–399).* Его отец был каменотесом, его мать – акушеркой. Таким образом, он был отнюдь не благородного происхождения, однако был гражданином Афин. При скромном образе жизни он был материально независим благодаря небольшому наследству и получаемым всеми афинянами государственным субсидиям (деньги на театр и т.п.). Исполняя свои обязанности солдата, он сражался гоплитом на Пелопоннесской войне при Делионе и Амфиполе. Исполняя свои неперенные политические обязанности, он в 406 году председательствовал в совете и принял сторону права против бушующей массы людей, кото-

рая требовала и добилась казни начальников войска в битве при Аргине. Но он никогда не искал для себя значительного положения в государстве или в войске. Его жена Ксантиппа никакой роли в этой жизни не играла.

Примечательно, что мы знаем, как выглядел Сократ. Он – первый философ, который физически зримо стоит перед нами. Он был уродлив внешне, на лице выдавались глаза. Курносый нос, толстые губы, толстый живот, коренастое телосложение делали его похожим на силенов и сатиров. Он с несокрушимым здоровьем с легкостью переносил тяготы и холод.

Наш образ Сократа – образ пожилого человека. О его юности нет никаких известий. Он рос в могущественных, богатых, процветавших после Персидских войн Афинах. Ему было почти сорок лет, когда началась роковая Пелопоннесская война (431). Только начиная с этого времени он стал публично известным человеком. Самый ранний документ традиции – это высмеивающие его «Облака» Аристофана (423). Он пережил упадок и катастрофу Афин (403). В возрасте семидесяти лет афинская демократия предала его суду за безбожие. Он умер в 399 году, выпив бокал с цикутой.

2. О его *духовном развитии* мы можем только косвенно заключать. Сократу была известна натурфилософия Анаксагора и Архелая. Он пережил выступление софистов и усвоил себе их умение. Натурфилософия не помогала душе человека. Софистика хотя и была способна на великие достижения, подвергая все сомнению, но в том виде, как она это делала, она заблуждалась в мнимом новом знании, или в отрицании всех значимых содержаний традиции. В водовороте мышления у Сократа не было никакого нового учения, не было даже учения о методе, которого было бы достаточно уже и самого по себе.

В Сократе непременно должен был однажды произойти переворот. Когда он признал натурфилософию бесполезной для решения серьезных вопросов, когда он постиг разложение, заключенное в софистике, он не знал истины как неко-

торого определенного иного. Но им овладело сознание своего призвания, божественного задания. Хотя он, подобно пророкам, твердо верил в это призвание, ему, однако, в отличие от них, нечего было провозглашать. Никакой бог не поручал ему сказать людям то, что он повелел ему сказать. У него не было ничего, кроме задания – будучи самому человеком, искать вместе с людьми. Он должен неумолимо вопрошать, выгонять людей из всякого укрытия. Он не должен требовать веры во что бы то ни было кроме себя самого, но должен требовать мышления, вопрошания и испытания, он должен тем самым утвердить человека на самом себе. Но поскольку эта самость состоит только в познании истины и добра, самим собою бывает только тот, для кого это мышление – серьезное дело, кто желает определяться в жизни истиной.

3. *Беседа.* Сократическая беседа была основной действительностью этой жизни. Он дискутировал с ремесленниками, государственными деятелями, художниками, софистами, гетерами. Как и многие афиняне, он проводил свою жизнь на улице, на рынке, в гимназиях, участвуя в пирах. Это была жизнь в беседе с каждым. Но эта беседа стала новым, совершенно неизвестным афинянам видом беседы: беседа возбуждающая, беспокоящая, принуждающая душу в самой ее глубине. Если действительность беседы была формой жизни свободного афинянина, то теперь, в качестве сократического философствования, она стала чем-то иным. По природе вещей это необходимо для самой истины, которая открывается только индивиду как индивиду. Он нуждался в людях для того, чтобы обрести ясность, и он был убежден, что и они в нем нуждаются. Но прежде всего в нем нуждаются юноши. Сократ хотел воспитывать.

То, что называется у него воспитанием, – это не случайный процесс, создающий знающее в незнающем, но стихия, в которой люди сообща приходят к самим себе, когда им открывается истина. Юноши помогали ему, если он хотел помочь им. Это происходило так: обнаружить трудности в том,

что кажется само собой разумеющимся, привести в замешательство, принудить к мышлению, учить искать, вновь и вновь ставить вопросы и не уклоняться от ответа, опираясь на базовое знание, что истина – это то, что соединяет людей. Из этой основной действительности после смерти Сократа выросло в жанр диалогов – стихотворений в прозе, мастером которых стал Платон.

Сократ не обращается против движения софистики в его совокупности, как это делал впоследствии Платон. Он не учреждает партии, не занимается пропагандой и оправданием, не основывает никакой школы как общественного института. Он не несет с собой никакой программы для реформы государства, никакой системы знания. Он не обращается к публике и не обращается к народному собранию. В «Апологии» он говорит: «Я всегда обращаюсь только к отдельному человеку», и в указанном месте иронически обосновывает это: никто не уверен в безопасности собственной жизни, если открыто и честно выйдет к толпе народа; поэтому тот, кто хочет быть борцом за правое дело и хотя бы на краткое время остаться в живых, должен ограничиться общением с отдельными людьми»^{vii}. Мы можем понять это более широко. Неистину современного состояния общества, безразлично, является ли его устройство демократическим, аристократическим или тираническим, невозможно устранить при помощи больших политических акций. Условием для всякого улучшения является то, чтобы индивид воспитывался, воспитывая самого себя, чтобы пробуждалась к действительности пока еще скрытая субстанция человека, причем пробуждалась на пути познания, которое есть в то же время внутренняя деятельность, знания, которое есть в то же время добродетель. Кто становится настоящим человеком, становится в то же время и настоящим гражданином государства.

Но, кроме того, дело решает и сам индивид как индивид, независимо от его успеха и его влияния в государстве. Независимость человека, который властвует самим собою (*eukratēia*), подлинная свобода, возникающая вместе с позна-

нием – это предельная почва, на которой человек предстоит божеству.

4. *Субстанция сократической жизни.* Если философия есть «учение», то Сократ – не философ. Ему нет места в контексте истории греческой философии как истории теоретических позиций. Сократ – это пребывание-в-пути в мышлении со знанием о своем незнании. Сократ знает те границы, у которых прекращается доказательство, но у которых для всякого вопрошания выдерживает проверку та субстанция, из которой он живет, и только сияет отныне еще ярче.

Эта субстанция есть благочестие Сократа, а именно, оно проявляется, во-первых, в уверенности, что истина явит себя непоколебимо вопрошающему; что в честном сознании незнания открывается не ничто, но решающее для нашей жизни знание. Оно проявляется, во-вторых, в вере в богов и в божественность полиса. В-третьих, оно говорит в демонионе.

Во-первых, когда (в платоновском диалоге) Менон говорит с Сократом о добродетели (*arete*) и вопросы Сократа ставят его в безвыходное положение, он говорит: «Я уже слышал, что все твое дело сводится к тому, чтобы самому идти как бы на ложный путь и сбивать собой с толку других... Теперь ты меня заколдовал и зачаровал и совершенно покори своей власти, так что я уже совершенно потерял выход... как будто бы ты как две капли воды был похож на морского ската. Ибо и скат тоже приводит в оцепенение каждого, кто приблизится к нему и коснется его. Если бы ты позволил себе нечто подобное в другом городе, будучи там чужеземцем, то тебя, верно, арестовали бы как чародея». Сократ отвечает на это: «Сравнение меня с морским скатом будет, конечно, верно, если только эта рыба, приводя в оцепенение других, цепенеет также и сама; если же нет, то оно неверно. Ибо, если я повергаю в растерянность других, то при этом я и сам пребываю в совершенной растерянности»^{viii}. В таком же состоянии Тезтет говорит: у меня кружится голова, а Сократ отвечает, что это – начало философии^{ix}.

Из растерянности возникает познание. Это показано, например, в «Меноне»: раб, который поначалу уверенно отвечает на математический вопрос, впадает в растерянность, признает свое незнание, а затем с помощью дальнейших вопросов приходит к правильному решению. По этому образцу совершается возгорание истины в ходе беседы. Оба партнера в диалоге еще не знают ее. Но она – здесь, они оба кружат около нее, и она ведет их.

Сократ желает положить начало работе поиска, однако с уверенностью, что искомое будет найдено. Он сравнивает (в «Теэтете») это дело с искусством акушерки. Теэтет не знает ответа, не считает себя в состоянии найти его, но не узнал его и от других, «и все-таки я не могу отделаться от жажды найти ответ»^x. «У тебя сейчас родовые схватки, – говорит Сократ, – потому что ты не пуст, а беременен»^{xi}. А затем Сократ описывает способ, как он беседует с юношами. Подобно акушерке, он различает, наступила ли беременность или нет, он умеет своими средствами вызывать и смягчать боли, отличить подлинные роды от спонтанного аборта. Так он проверяет, не родит ли дух юноши кажимость или ложь. Сам же он неплоден в мудрости, поэтому справедлив упрек ему в том, что он только спрашивает. Ибо «бог понуждает меня принимать, роды же мне воспрещает». Поэтому те, кто общается с ним, хотя поначалу становятся, на первый взгляд, только еще невежественнее, но только потому, что избавляются от мнимого знания. Но затем «все, кому дарует это бог, в ходе нашего общения делают удивительные успехи, очевидно не научившись ничему у меня. Роды же эти – дело бога и мое»^{xii}.

Сократ не дает сам, но заставляет другого рождать. Если он заставляет мнимо-знающего осознать свое собственное незнание и тем самым позволяет ему самому найти подлинное знание, то человек с удивительной глубины обретает то, что он, собственно, уже знал, однако не зная, что он это знает. Этим сказано вот что: познание каждый должен найти собственными силами, его нельзя передать из рук в руки как то-

вар, его можно только пробудить. Если оно наступает, то это есть припоминание того, что мы словно бы уже знали в незапамятные времена. Это дает понять, что, философствуя, я могу искать, хотя и не знаю. Одна из мыслей софистов была такова: я могу искать только то, что я знаю; но если я знаю это, мне нет надобности это искать; если же я этого не знаю, то не могу искать его. Напротив, философствуя, я ищу то, что я уже знаю. Но я знаю это только в несознании словно бы припоминания первобытного состояния, и теперь я хотел бы знать это в ясности присущего в настоящем сознания.

Поэтому вопрошание, анализ, испытание Сократа опираются на уверенность в том, что в мышлении, если оно остается добросовестным, с божьей помощью силой нашего собственного познания открывается в присутствии истинное. К этому присутствию ведет не ничтожное мышление при помощи слов, но исполненное содержания мышление из основания. Отсюда и уверенность.

Во-вторых, сократ верил в традиционных богов, совершал жертвоприношения, следовал авторитету Дельф, принимал участие в религиозных праздниках. То, чего невозможно сделать, чего невозможно желать, от чего получает содержание всякое воление и мышление, можно растерять или обходить вниманием, как и поступали многие софисты. Или же мы можем дышать им, благоговейно следовать ему, чувствовать в нем основу, без которой все становится беспочвенным. Так делал Сократ. Отсюда великая, превосходная, сознающая себя самое «наивность» Сократа в происхождении из исторично обоснованной, непостижимо возникающей из глубины бытия самоочевидности. Там, где не дает никакого решения наше собственное познание, там подобает следовать отеческой вере в Бога, законам государства.

Сократ остается в неразделимой связи с тем государством, откуда он родом, с государством Солона, персидских войн, Перикла, с государством учрежденной в незапамятные времена и все более и более укрепляемой законности, бла-

годаря которой только и возможна его жизнь. Отсюда верность Сократа закону. В процессе об Аргине он отказался распорядиться о проведении голосования, поскольку при данных обстоятельствах это голосование было незаконным. Он отказался бежать из тюрьмы и тем уклониться от действия законов, которые как таковые сохраняли силу, даже если в пределах их действия совершалась несправедливость. Ничто не могло сбить его с толку. Тирания тридцати запретила ему преподавательскую деятельность, демократия убила его. Он не принадлежал ни к какой партии. Но он неуклонно придерживался идеи закона в историчной форме афинского полиса. Сократ, обращавшийся к отдельному человеку, делал личную ответственность безусловной, подвергал все критической проверке перед судом истины, являющейся индивиду в добросовестно совершаемом мышлении, не хотел ни превратить государство в орудие личной воли к власти, подобно Алкивиаду, в готовности действовать даже против того государства, в котором он родился, ни становиться беспочвенным космополитом. Он никогда бы не подумал уехать в старости, подобно Эсхилу, на Сицилию, или, подобно Еврипиду, – в Македонию, в озлоблении на свое родное государство. Он признавал себя в своем существовании бесспорно тождественным с Афинами. Платон в «Апологии» описывает, как, будучи поставлен перед выбором: эмиграция или смерть, он выбирает смерть: «Хороша же в таком случае была бы моя жизнь – уйти на старости лет из отечества и жить, переходя из города в город, будучи отовсюду изгоняемым»^{xiii}. В «Критоне» он изображает Сократа закливающим законы. Только благодаря им существует государство, благодаря им Сократ, рожденный в законном браке, стал афинским гражданином, благодаря им его отец смог дать ему образование^{xiv}. Не уехав и предпочтя еще в ходе судебного разбирательства смерть высылке из города, он исповедал свою приверженность законам. Поэтому он отнюдь не претендует на равное право по отношению к ним, но сознает свою обязанность повиноваться им. Как он подчи-

нился приказу идти на войну и рисковать своей жизнью, так же он должен подчиниться и приговору судей. Как в отношении отца и матери, он не вправе применять силу к отечеству, даже если полагает, что совершаемое с ним несправедливо.

Это отличает Сократа от софистов. Хотя он может показаться одним из их числа, по беспощадности своего критического сомнения, однако он никогда не покидает исторической почвы, в благочестивом признании законов полиса, смысл которых он проясняет для себя в мышлении. Прежде всего я должен утверждать то основание, на котором стою, из которого происхожу, которое во всякое время остается живо действительным, без которого я соскальзываю в ничто.

Это достойная замечания и самобытная черта Сократа: он доводит свою критику до крайности, и все же постоянно живет под властью некой абсолютной инстанции, которая может называться истиной, добром, разумом. Она означает безусловную ответственность мыслящего; он не знает, перед чем это ответственность, и говорит о богах. Что бы ни происходило в реальности, здесь для него остается прочная точка опоры. Он не растекается в нескончаемом переходе вещей в иное.

Если теперь наступает бедствие, если с ним случается несправедливость, если его собственный полис уничтожает его, то он живет согласно правилу: терпеть несправедливость лучше, чем причинять несправедливость. Какое-либо восстание против собственного государства, против мира и Бога Сократу незнакомо. Бедствие не становится для него предметом вопрошания в том смысле, как будто Бог нуждается в оправдании. Он идет на смерть, не возмущаясь и не упорствуя. У него нет ни отчаяния, рождающего вопрос о теодицее, ни утешительного решения этого вопроса. Скорее, он живет в безопасности, черпаемой в суверенной самодоверности права. Безразлично, как распределены в мире дары фортуны, единственно существенное – это жизнь согласно норме истины, просветляющейся в мышлении. Если человек хочет гарантии, знания, исповедания веры в Бога,

в бессмертие, в конец всего сущего, то Сократ отказывает ему в них. Смысл человека в том, чтобы отважиться и рискнуть, положившись на то, что добро есть. Положительное незнание вновь и вновь указывает на ту точку, где я существую как самость, потому что познаю добро как истину, и где только от меня одного зависит делать это.

В-третьих, для Сократа не в каждом случае поддается обоснованию с помощью верного мышления то, что надлежит делать в конкретной неповторимой ситуации. На помощь приходят боги. Эта помощь – граница, у которой уместно послушание без знания. Сократ рассказывает о демонионе, который говорил с ним в решающие минуты его детства: «Это какой-то голос, который всякий раз отклоняет меня от того, что я намерен бываю делать, а склонять к чему-нибудь никогда не склоняет»^{xv}. Этот голос, например, всякий раз запрещал ему, когда он хотел заняться политической общественной жизнью. В отношении к ученикам, которые оставили его, а потом снова искали его общества, демонион с одними запрещал ему дальнейшее общение, а с другими – дозволял его. Примечательно и вдохновляюще для него было молчание этого голоса во время судебного процесса: «В течение всего прошлого времени обычный для меня вещий голос слышался мне постоянно и останавливал меня в самых неважных случаях, когда я намеревался сделать что-нибудь не так; а вот теперь... со мною случилось то, что может показаться величайшим из зол, по крайней мере так принято думать (смертный приговор. – *примечание Ясперса*); тем не менее божественное знамение не остановило меня ни утром, когда я выходил из дому, ни в то время, когда я входил в суд, ни во время всей речи, что бы я ни хотел сказать... быть этого не может, чтобы не остановило меня обычное знамение, если бы то, что я намерен был сделать, не было благом»^{xvi} («Апология»). «Прежде меня, – полагает Сократ, – едва ли был кто-нибудь, кому бы дарован был подобный предупреждающий голос»^{xvii} («Государство»).

Этот голос не сообщает никакого познания. Он не побуждает совершить какое-либо определенное действие. Он говорит только «нет». И он не говорит какого-либо общего «нет», но только для данной ситуации. Он воспрещает говорить или делать что-то ведущее к беде. И Сократ, не пытаясь понять, следует этому запрещающему голосу. Голос не есть какая-либо объективная инстанция, он некоммуникабелен. Он есть только для поступков самого Сократа, но не для других. Он не может ссылаться на этот голос в свое оправдание, но может только рассказать о нем в порядке указания на факт.

5. *Судебный процесс.* Жизнь Сократа не была драматичной, единственное исключение составляет ее конец. Процесс по обвинению его в богохульстве привел к смертному приговору. Этот исход процесса не случаен, у него была длительная предыстория. «Облака» Аристофана (423 г. до н.э.) представляют нам Сократа, который занимается натурфилософией, рассуждает о небесных явлениях и происходящем под землей, отвергает традиционных богов, ставит на их место воздух и облака, учит искусству отстаивать любое, даже несправедливое, дело, и берет деньги за свои уроки. Прежде всего, известный нам Сократ делал противоположное этому. Впоследствии число упреков увеличилось: Сократ-де соблазнял к безделию, пользовался толкованием поэтов для того, чтобы основывать на нем преступные учения, в числе его учеников были такие враги народа, как Алкивиад и Критий. Такой поразительно ложный образ мог иметь свои основания в том, что молодой Сократ в самом деле чувствовал себя как дома в натурфилософии и софистике, но прежде всего – в том, что он считался представителем новейшего философского движения вообще, которому противилось настроение народа. Народ смешивал того, кто преодолевал софистику, с самой софистикой. Ибо способ этого преодоления при помощи нового этоса мышления был невыносим. Сократ беспрестанно спрашивал, он принуждал обратиться к основным вопросам человека, не разрешая этих вопросов. Замешательство, сознание своей подчиненности, и исхо-

дившее от него требование вызывали негодование и ненависть. Одной из реакций была реакция Гиппия: «Ты всегда хочешь только расспрашивать других и ставить их в трудное положение, а сам никогда не хочешь отвечать и говорить о чем бы то ни было свое мнение. Я не имею охоты выставить себя на посмешище» (Ксенофонт).

Очевидно, что Сократ десятилетиями игнорировал эти обвинения. Пока он был жив, не существовало литературы, защищавшей его философию. Сам он не написал ни слова. Он не удалялся в благородное уединение, не содержал закрытой от общества философской школы, но постоянно подвергал себя широкой гласности на улицах Афин. Он не оставлял афинян в покое, пусть даже это и происходило только в форме бесед с отдельными людьми.

Защита Сократа на суде достигает апогея в утверждении, что бог поручил ему посвятить свою жизнь испытанию себя и испытанию других. «А делать это, говорю я, поручено мне богом и через прорицания, и в сновидениях, вообще всякими способами, какими когда-либо еще обнаруживалось божественное определение»^{xviii}. Это задание он принял. Поэтому он должен оставаться на этом посту, не должен обращать внимания ни на опасности, ни на смерть. «Я буду слушаться более бога, нежели вас, и пока есть еще во мне дыхание и сила, я не перестану исследовать в поисках истины и предостерегать и просвещать вас, и в привычной своей манере усовещевать каждого из вас, с кем только ни сведет меня случай: Как, брат мой, ты не беспокоишься о познании, истине и возможно полнейшем исправлении своей души и не имеешь никакой заботы об этом?»^{xix}

Из защиты он переходит в атаку на судей: «Если вы меня <...> убьете, то больше повредите себе, нежели мне». Они могут, правда, лишить его жизни, отправить в изгнание, лишить гражданских прав. Может быть, иные считают это великим несчастьем, «а я не считаю; гораздо же скорее считаю я злом именно то, что он теперь делает, замышляя несправедливо осудить человека на смерть». Афиняне могут

погрешить против дара, полученного ими от Бога в лице посланного к ним Сократа: «В самом деле, если вы меня убьете, то вам нелегко будет найти еще такого человека, который, смешно сказать, приставлен к городу как овод <...> который целый день, не переставая, всюду садится и каждого из вас будит, уговаривает, упрекает. ...Но очень может статься, что вы, как люди, которых будят во время сна, ударите меня и с легкостью убьете... и тогда всю остальную вашу жизнь проведете во сне»^{xx}. Но со слезами умолять судью, как это обыкновенно делают, – это неприлично, неправильно, не благочестиво. «Ведь судья посажен не для того, чтобы миловать по произволу, но для того, чтобы творить суд; и присягал он не в том, что будет миловать кого захочет, но в том, что будет судить по законам»^{xxi}.

Смерть Сократа определила его образ в истории и его влияние. Он – мученик философии. Но суждение, что его смерть была «судебным убийством», совершенным афинской демократией над своим величайшим гражданином, тоже было поставлено под сомнение: утверждали, что при помощи надлежащим образом проведенной защиты Сократ мог без особых трудностей спасти себя. Сократ, мол, высокомерно издевался над своими судьями, упорствуя в своей человеческой силе. Он не воспользовался ни одним из мостов к отступлению, которые для него построили. Он не избежал казни при помощи вполне возможного для него бегства. Он не проявил ни малейшей готовности подчиниться написанным условностям общежития. Сократ, мол, сам добился своей смерти, он хотел смерти; это было не «судебное убийство», но судебное самоубийство. Такой взгляд, объявляющий виновным не убийцу, а им убитого, игнорирует то, что Сократ не допустил, чтобы его божественное призвание действовать ради правдивости было утрачено в подобающем приспособлении к неправдивой посредственности. Он был подлинным мучеником, а это значит – свидетелем.

Но приведенные аргументы против тезиса о «судебном самоубийстве» все же достойны внимания, однако не для

оценки Сократа, а для оценки читателя текстов о нем. Его защита, как и все сократическое, не лишена опасности для понимания ее нами, людьми позднейших времен. Эта защита имеет силу только вместе с философствованием Сократа. Будучи понята абстрактно, она вводит читателя в ложное внутреннее устройство, приводит его в возмущение, упрямство, дает фальшивое утешение. Сам читатель, вместо того чтобы вступить в основную сократовскую установку, принимается, скорее, гордиться, он сам делается высокомерным, потому что произвольно начинает понимать Сократа как высокомерного человека. Он радуется оскорблению народа и судей. Он заблуждается, выводя из апологии Сократа всеобщие правила, превращая ее во всеобщий образец. Только тот, кто мыслит сократически, мог бы без фальши действовать и умереть подобно Сократу. Уже Платон не сделал бы этого так, как сделал Сократ.

Другой взгляд – это взгляд, впервые обоснованный Гегелем^{xxii}. Афины были правы, ибо они утверждали свою нравственную субстанцию; Сократ был прав, ибо он способствовал рождению новой эпохи, предполагавшей разрушение этой субстанции. Подобная абсолютизация истории и подобная эстетическая объективация в трагическом конфликте представляется совершенно не соответствующей событию Сократа. Мощное преобразование духа эпох не означает абсолютного права каждой эпохи и постольку не означает нескольких прав. Сквозь все эпохи проходит то, что имеет силу для людей, когда люди проявляют себя как люди. То, что они делают, подлежит более высокому суду, нежели суд исторического восприятия. Непозволительно затушевывать в трагическом видении то, что истинно и благо, и то, что фальшиво и низко.

Примирение с казнью Сократа невозможно иначе, как только через него самого. Он умер, не упрямствуя и не обвиняя: «И я сам не очень-то пеняю на тех, кто приговорил меня к наказанию, и на моих обвинителей»^{xxiii}, – таково было его последнее слово. Он убежден: для справедливого человека беды не существует и его дело не будет оставлено богами.

Но предпоследним его словом было: «И вот я утверждаю, о мужи, меня убившие, что тотчас за моей смертью придет на вас мщение <...> больше будет у вас обличителей – тех, которых я до сих пор сдерживал <...> и они будут тем невыносимее, чем они моложе... В самом деле, если вы думаете, что, убивая людей, вы удержите их от порицания вас за то, что вы живете неправильно, то вы заблуждаетесь»^{xxiv}.

6. *Платоновское преображение Сократа*. Образ Сократа в диалогах Платона – это не рассказ в смысле исторической реальности сцен, развития беседы, отдельных предложений. Но, если это не рассказ, это все же и не только поэзия. Выдумка Платона была выдумана им в смысле этой действительности, действительности таинственной личности этого мыслителя, для которой не существует никаких параллелей. Этот образ живо предстает перед нами через совокупность дополняющих друг друга диалогов. Если бы мы и хотели различать отдельных персонажей во временной последовательности диалогов, как впоследствии различаем их в пластических фигурах, то все же они удерживаются вместе, как модификации одного единства. Это многообразно развертывающееся целое есть сама преображенная реальность. Здесь становится абсурдом задавать вопрос о реальности как подлежащей историко-филологическому выяснению фактичности, подчиненной масштабу доступности для фотографов и фонографов. Того, кто отрицает историческую реальность, невозможно убедить с помощью доказательств. Платон должен был существовать, чтобы видеть действительность Сократа и сделать ее сообщимой в слове^{xxv}. То, что видел Платон, мы благодаря ему можем видеть вместе с ним: Сократ перед смертью («Апология», «Критон», «Федон») – и в жизни («Пир», «Федр»).

Смерть Сократа дает нам образ радостного спокойствия в неведении, исполненного невыразимой достоверности.

Неведение есть основа и конец всякого разговора о смерти. Сократ размышляет: те, кто боятся смерти, воображают, будто знают то, чего мы не знаем. Может быть, она –

величайшее счастье, а они боятся ее, как будто бы знали, что она – величайшее несчастье. Можно продумать различные возможности: Или смерть есть то же, что ничто, без каких-либо ощущений, подобно сну без сновидений; тогда все время кажется не длительнее одной ночи самого замечательного сна. Или же смерть есть исход души в некое другое место, туда, где пребывают все умершие, где справедливые судьи говорят истину, где обретаются несправедливо осужденные и убитые, где длится будущая жизнь в беседах, чтобы снова и снова исследовать, кто из людей мудр, и где исполняется наяву неописуемое блаженство – говорить с лучшими людьми. Как бы ни обстояло дело со смертью, но для доброго человека не существует зла ни при жизни, ни в смерти.

Сократ, которому вот сейчас предстоит выпить кубок с ядом, хотел бы убедить своих друзей в том, что он не считает свое теперешнее положение несчастьем. Напоминая легенду о лебедях, которые поют перед смертью, он говорит сетующим: им словно бы «кажется, что даром прорицания я уступаю лебедям, которые, как почуют близкую смерть, заводят песнь такую громкую и прекрасную, какой никогда еще не певали: они ликуют оттого, что скоро отойдут к богу, которому служат»^{xxvi} ... «Но я и себя, вместе с лебедями, считаю рабом того же господина и служителем того же бога, я верю, что и меня мой владыка наделил даром пророчества не хуже, чем лебедей, и не сильнее, чем они, горюю, расставаясь с жизнью»^{xxvii}.

Когда Сократ развивает свои доказательства бессмертия, основой его спокойствия кажется уверенность в бессмертии души, в котором «не остается ни малейших сомнений». Но эта безусловность бессмертия – такого рода, что ее несомненность заключается в справедливых поступках и в мыслящем искании истины. «Доказательства» суть удостоверения постфактум. В качестве рационально доказанной эта достоверность не становится обладанием. Скорее, Сократ прямо говорит об «отваге» жить в уверенности бессмер-

тия. Ибо представления о бессмертии – это «хорошо обоснованная вера, достойная того, чтобы мы рискнули предаться ей. Ибо риск прекрасен, и дух требует себе в успокоение подобного рода представлений, действующих на него, как заклинания»^{xxviii}. Но, чтобы отстранить всякую достоверность знания как обладания, Сократ снова приводит все витание радостного настроения духа: «Если то, что я утверждаю, окажется истинной, хорошо, что я держусь такого убеждения, а если для умершего уже нет ничего, я хотя бы не буду докучать присутствующим своими жалобами в эти предсмертные часы. Но это мое неведение долго не продлится»^{xxix}.

Критон спросил Сократа, как он желает быть погребенным. Ответ его гласил: «Как угодно, если, конечно, сумеете меня схватить и я не убегу от вас». При этом он тихо засмеялся и сказал: «Никак мне, друзья, не убедить Критона, что я – это только тот Сократ, который сейчас беседует с вами. <...> Он воображает, будто я – это тот, кого он вскоре-сти увидит мертвым. <...> Так... говори, что хоронишь мое тело, а хорони как тебе заблагорассудится и как, по твоему мнению, требует обычай»^{xxx}.

Настроение окружавших Сократа друзей в эти часы накануне его смерти представляет удивительную смесь отчаяния и вдохновенности. Их слезы и непостижимое счастье возносят их в непостижимую для них действительность. Они не умеют ясно понять самих себя в блаженстве разделяемой с Сократом веры и в бесконечной боли от того, что теряют единственного в своем роде человека.

Для Сократа в смерти нет ничего трагического. «Вы, Симмий, Кебет и все остальные, тоже отправитесь этим путем, каждый в свой час, а меня уже нынче «призывает судьба – так, вероятно, выразился бы какой-нибудь герой из трагедии»^{xxxi}. Это означает: термин смерти сделался безразличным. Сократ превзошел время.

Друзья начинают рыдать, а он запрещает им: «Умирать нужно в благоговейном молчании. Тише, сдержите себя!»^{xxxii} Ибо Сократ ищет общности в спокойствии истины; а сетова-

ние не соединяет. Он дружелюбно прощается с Ксантиппой, причитание стало чуждым ему. Восхождение души бывает успешным в мысли, пока нам дано совершать его, а не лишенной мысли преданности собственной боли. Правда, такая боль одолевает нас, людей, в нашем существовании, и тогда мы жалуемся. Но в предпоследнем она должна прекратиться; в последнем же должна отпасть и оставить по себе покой приятия, согласия с судьбой. Сократ – этот великий пример, где уничтожающая боль представляется подобающей, и возникает великий, любящий, раскрывающий душу покой. Смерть уже не имеет более важности. Ее не скрывают, но подлинная жизнь не есть жизнь к смерти, но жизнь к благу.

Но все же, хотя перед лицом смерти жизнь уже кажется Сократу чем-то совсем далеким, он по-прежнему с любовью обращается ко всякой малой человеческой действительности, как, например, к доброте и старательности тюремного прислужника. Он думает о том, как подобает действовать: «Я думаю, лучше выпить яд после мытья и избавить женщин от лишних хлопот – не надо будет обмывать мертвое тело»^{xxxiii}.

Патетика растворяется в деловитости и в шутке. То и другое – излучения покоя. Душевный покой Демокрита находится на более безобидном уровне – уверенного в себе, усердного, скромного человеческого бытия. Он не пережил тех потрясений, под лучами которых впервые возник этот другой – более глубокий, более знающий покой Сократа. Сократ свободен благодаря достоверности в неведении о том, ради чего он решился на всю эту жизнь и решился в конце на смерть.

«Федон», вместе с «Апологией» и «Критоном», относится к небольшому числу незаменимых документов человечества. Люди древности, занимавшиеся философствованием, читали его до самых поздних веков античного мира и учились из него умирать в покое согласия со своей, пусть даже сколь угодно злосчастной, судьбой.

Нам не следует обманываться холодной атмосферой этой установки. Но эти произведения невозможно читать, не испытывая глубокой взволнованности в самом своем мышлении. Здесь требование без всякого фанатизма, наивысшая возможность без застывания в морали, удержание себя в открытости для единственной точки безусловного. Человек не должен отрекаться от себя прежде, чем он достигнет этой точки, а в ней он может спокойно жить и спокойно умереть.

Сократ в жизни является у Платона, несмотря на всю ясность его образа, некой таинственной, вплоть до телесного проявления, фигурой. Его неисчерпаемое здоровье позволяет ему жить, не имея потребностей, и пить, не пьянея. Пропирав всю ночь, он ведет с Аристофаном и Агафоном глубокую философскую беседу. Когда засыпают и эти двое, он встает и уходит. «Придя в Ликей и умывшись, Сократ провел остальную часть дня обычным образом, а к вечеру отправился домой отдохнуть»^{xxxiv}. – Но он может вести себя очень необычным образом. Идя по дороге, он останавливается, размышляя, неподвижно глядя прямо перед собой. Он может простоять так целую ночь. Когда рассвело, «он помолился Солнцу и ушел». – Он некрасив, как силен, и в то же время очаровывает и притягивает к себе людей. – Он не подходит ни под какую норму, удивителен (*atopos*), непостижим; кажется, будто то, что он есть и что он говорит и делает, всякий раз может означать и что-то другое.

Что же такое Сократ – это Платон рассказывает в «Пире» устами Алкивиада, который, опьяненный вином, без стеснения, как благородный юноша, который в жизни проявил неверность Сократу, в увлечении непостижимой для него любви, говорит о нем ему самому:

Я утверждаю, что больше всего он похож на тех сидящих силенов, каких изображают ваятели, а если их откроешь, то окажется, что внутри у них изображения богов.

Слушая тебя, мы бываем потрясены и увлечены. Во всяком случае, я под клятвой рассказал бы вам, что я испытывал, да и теперь еще испытываю, от его речей. Ибо, когда я слышу их, сердце у меня бьется гораздо сильнее, чем у танцующих корибантов, а из

глаз моих от его речей льются слезы. Слушая же Перикла и других превосходных ораторов, я находил, что они хорошо говорят, но ничего подобного не испытывал... что мне казалось – нельзя больше жить так, как я живу. <...> Он заставляет меня признать, что при всех моих недостатках я пренебрегаю самим собою и занимаюсь делами афинян. Поэтому я стараюсь убежать, изо всех сил зажимая себе уши, как перед сиренами. Ибо он – единственный человек, от которого я узнал, что я кого-то стыжусь. <...> И порою мне даже хочется, чтобы его вообще не стало на свете; хотя... отлично знаю, что, случись это, я горевал бы гораздо больше.

Никто из вас его не знает. Но я открою его вам. Вы видите, что Сократ влюблен в прекрасных и всегда норовит побыть с ними, и восхищен ими. Это только его внешняя оболочка, как у полого внутри изваяния силена. А внутри, если откроешь его, знали бы вы, как много там разума. Знайте, что его совершенно не заботит, прекрасен ли кто, и богат ли, или имеет другое преимущество из числа тех, которые до небес превозносит толпа. Дело в том, что все эти блага он ни во что не ставит... но не говорит этого, а занимается всю жизнь перед людьми своей иронией и своей игрой. Не знаю, видел ли кто-нибудь эти изваяния богов у него внутри, когда он раскрывался по-настоящему. Но я их однажды видел, и они показались мне такими божественными, золотыми, и совершенно прекрасными, и удивительными^{xxxv}.

От приукрашенного образа, созданного Платоном, весьма отличается трезвый образ философа, изображаемый Ксенофонтом, однако в существенных чертах ему не противоречит. Ксенофонт видит проявления на переднем плане, Платон видит глубину. Ксенофонт показывает нравственного человека, вследствие присущей знатоку людей либеральности мысли чужд ригоризма. Платон видит человеческие качества неисчерпаемо глубокой природы и видит в них нечто большее, чем натуру. Ксенофонт видит одни лишь подробности и отдельные мысли, видит усердие и здоровье и рассудительность, готов оценивать ошибочное в Сократе с такой же рассудительностью, но ничего такого не находит. Платон проникает в сердцевину сократовской сущности, которую можно дать почувствовать в иносказании, которая делается лишь

символически постижимой в ее проявлениях, и он стоит у тех границ, где суждение прекращается в созерцании исключительного. Ксенофонт кое-что знает, он получает своего Сократа, собирая и сообщая нам все о нем. Платон воодушевлен и благодаря Сократу приходит в движение, которое только через всю жизнь Платона выявляет все то, что заключалось в действительности и истине Сократа. Ксенофонт описывает несколько педантичного рационалиста, думающего только о полезном, Платон – человека, направляемого в мышлении Эросом, прикасающегося своей мыслью к свету безусловного блага. Оба остаются при изображении человека, ни один не обожествляет; но сам человек и его возможная истина есть у Ксенофонта прозрачное, рационально-моральное существо, у Платона – существо, говорящее из неисчерпаемой глубины, живущее в восхождении из непостижимости в непостижимое.

7. История влияния. Смерть Сократа проявила с быстротою взрыва его философское влияние. Ввиду этого грандиозного события круг друзей Сократа был всецело захвачен задачей – сообщить миру о Сократе, свидетельствовать о Сократе, философствовать в сократическом духе. Теперь возникла сократическая литература, величайшее явление в которой – это Платон. Предсказание Сократа исполнилось: его друзья никому не давали покоя. Хотя не было ни одного произведения Сократа, не было учения и тем более системы, началось самое мощное движение греческой философии. Оно продолжается до наших дней.

Но вот что примечательно: Сократ далеко не однозначно отражается в зеркале своих учеников. Возникает не школа, а несколько школ. Все они ссылаются на Сократа как на свой исток. Осуществляется целый мир противоречащих друг другу в сфере мысли возможностей. Сама фигура Сократа становится множественной. Общее у них только одно: все они узнали, что они стали иными, именно в соприкосновении с Сократом. То, что началось сразу же после смерти Сократа и никогда не прекращалось и что до наших дней делает не-

возможным единогласием о его действительности, – это вот эта неустранимая множественность его влияния.

Единая точка, рождающая из себя множественность, – это мышление. Благодаря мышлению взволнованные Сократом стали другими людьми. Это мышление дарует независимость в соединении с тем, что всего важнее. В мышлении мы, люди, избираем нашу высшую возможность, но благодаря мышлению мы точно так же впадаем и в ничто. Мышление является истиной, только если оно таит в себе то, что через его посредство вступает в присутствие, но есть нечто большее нежели мышление. Платон называет это благом, вечностью бытия; но это чудесное платоновское толкование Сократа. Благодаря Сократу мышление проявилось с наивысшим притязанием и величайшей опасностью. Соприкосновение с ним имеет своим следствием то окрыление, которое пережили на опыте все сократики. В образе мысли сразу же после Сократа произошел раскол. Что же, все верили, что обладают сократическим мышлением, а никто им не обладал? Заключается ли здесь сила непрерывного движения, которое до сих пор не достигло своей цели, но способно возрастать до неизмеримых высот?

Перечисляют сократические школы. В то время как Ксенофонт только сообщает, они характеризуются осуществлением определенных способов мышления: Мегарики^{xxxvi} (Евклид) развивали логику и эристику, изобрели важные логические парадоксы («Лжец»)^{xxxvii}, среди них Диодор Крон обнаружил удивительные свойства идеи возможности^{xxxviii}. – Этическая школа (Федон^{xxxix}) занималась диалектическими исследованиями. – Киническая школа^{xl} (Антисфен) пошла по пути свободы от потребностей и внутренней независимости, отрицания образованности и культуры. Из нее вышел Диоген Синопский. – Киренская школа^{xli} развивала этику из природы и условий удовольствия, «гедонизм». – Платон, который, против всех этих односторонностей, своей широтой и глубиной и способностью к развитию направил великий поток сократического философствования в будущее, не забрел ни в один из этих тупиков. – Ни одна из этих философий не есть философия Сократа. Все они должны быть заложены как одна из возможностей в его мышлении, отражающемся в ответах этого множества образов.

Иначе произошло впоследствии. Образы Сократа заслонили собой его действительность, которая лишь слабо просвечивает через них. Поэтому многие, почти все философы античности, несмотря на свою взаимную вражду, видят в Сократе воплощение идеала философа. Так он веками оставался единственным в своем роде.

В мнении отцов церкви имя Сократа было велико и возвышенно. Они видели в нем предшественника христианских мучеников, подобно этим мученикам, он умер за свое убеждение, подобно им, был обвинен в измене традиционной вере в богов. Даже больше: имя Сократа называют рядом с именем Христа. Сократ и Христос вместе противостоят греческой религии (Юстин^{xlii}). «Есть только один Сократ» (Татиан^{xliii}). Ориген видит общие черты между Сократом и Иисусом. Сократовское знание о незнании подготавливает к вере (Феодорит^{xliv}). Самопознание Сократа – это путь к богопознанию. Сократ видел, что человек может решиться приблизиться к божественному только чистым духом, незапятнанным земными страстями. Он сознавался в своем собственном неведении. Но поскольку из его собеседований невозможно было получить какую-либо ясность относительно высшего блага, поскольку он повсюду только побуждает к мысли, отстаивает и вновь опровергает, каждый черпает отсюда то, что ему самому ближе (Августин).

Насколько первые века христианства пребывали в тени античности, оставался авторитетом и Сократ. В Средневековье блеск его имени угас. Иногда упоминание о нем еще встречалось: Иегуда Галеви^{xv} видел в Сократе представителя совершенной человеческой мудрости, для которой, однако, закрыто божественное. Со времен ренессанса имя Сократа появилось вновь. С оживлением независимого философствования вновь ожил и он тоже. Эразм мог написать: *Sancte Socrates, ora pro nobis*¹. Монтень видел в сократическом мышлении скепсис и естественность, а в ней прежде всего спокойную готовность умирать. В эпоху Просвещения Сократ считался мыслителем независимости и нравственной свободы. Для Мендельсона он был человеком морально безукоризненным, давшим доказательства Бога и бессмертия («Федон»^{xlvi}). И все же все это было только началом. Только Киркегор впервые нашел изначальный подход к Сократу и представил в современном мире

¹ О святой Сократ, молись за нас (лат.).

глубочайшее из всех прежде бывших истолкований Сократа, его иронии и майевтики, его деятельности как повода к отысканию истины, а не как носителя истины. Ницше видел в Сократе великого антагониста трагического содержания греческого духа (Griechentum), интеллектуалиста и основателя науки, злой рок греческого духа. Он всю свою жизнь боролся с Сократом, будучи близок ему и будучи, в собственном сознании, его самым радикальным противником. «Сократ мне так близок, что я почти всегда веду с ним борьбу»^{xlvii}. Чем станет философия в будущем – это должно проявиться также и в том способе, каким будет действовать в ней Сократ.

Оглядываясь назад, мы едва ли не вправе сказать, что Сократ, известный и вовсе не известный в своей реальности, стал словно бы местом, на которое времена и люди воображали то, что было их собственным устремлением: смиренного богобоязненного христианина, – уверенного в себе человека разума, гениальность демонической личности, – провозвестника гуманности, – порою даже политического человека, скрывающего под маской философа свои планы по захвату власти. Ничем из этого он не был.

Нечто новое принесли с собою исследования современной филологии. Со времен Шлейермахера^{xlviii} она трудится над образом Сократа, задавая вопрос: Что можно познать об исторической реальности Сократа на основании источников? Она развивает методы исторической критики и пытается наглядно представить свой результат в некотором образе Сократа, очищенном от поэзии и легенд.

Но поразительно то, что результат этот – отнюдь не единогласно признаваемый научный образ Сократа. Скорее, этот результат есть прояснение вопроса о возможности исторического образа вообще и множество образов, соперничающих друг с другом. Напрасно мы будем пытаться соединить различные критические реконструкции Сократа. Каждая из них подчеркивает или отрицает значение Платона, Ксенофонта, Аристофана, Аристотеля. Самые радикальные выводы сделал Жигон (Gigon): поскольку не существует никаких исторических известий о Сократе, а только поэзия, поскольку никогда не существовало письменных текстов руки самого Сократа, сконструировать философию Сократа невозможно. Он объявляет неплодотворным поддаваться очарованию загадки

Сократа. Правда, он признает, что не может быть совершенной случайностью то, что Аристофан выбрал именно Сократа представителем ужасной философии, смешанной из познания природы, просвещения и софистики, что именно Сократа, а не какого-то другого софиста, казнили в 399 г. до н.э., что именно он стал, в равно значительной по своему достоинству и своему объему литературе, образцом истинного философа. Но почему он им стал, говорит Жигон, этого мы не знаем. Мы вынуждены отказаться от исторического Сократа.

Этому противостоят попытки критических комбинаций, например, по формуле Шлейермахера: «Чем еще мог быть Сократ, помимо того, что сообщает о нем Ксенофонт, не противореча, однако, тем чертам характера и жизненным максимам, которые Ксенофонт определенно утверждает как сократические? И чем должен был он быть, чтобы дать повод и право Платону вывести его в своих диалогах так, как он это делает?» Ученым, которые не желают согласиться на отречение, остается только «исторический такт», чтобы при помощи сопоставления и комбинации рисовать образ исторического Сократа.

Если признак науки – логическая убедительность, то здесь наука или получает в результате ничто, место которого занимает собрание *topoi* и анекдотов, встречавшихся также и прежде и перенесенных на Сократа, или она изменяет себе, утверждая, будто она получает здесь больше того, что дают критические методы, и тогда результатом оказывается множество несоединимых, однако, как утверждают, критических образов, а значит, не научное познание.

Сократ оказывается тогда, например, предварительной ступенью к философии Платона, открывателем пути к понятию (Целлер^{xlix} по Аристотелю); или: он – не философ, а нравственный революционер, пророк, творец этоса самообладания и самодостаточности, самоосвобождения человека (Генрих Майерⁱ); или: он – Сократ платоновских диалогов, творец учения об идеях, учения о бессмертии, идеального государства; все, что сообщает Платон, – это историческая истина (Бернетⁱⁱ, Тэйлор). В свете этих позиций Вернер Йегерⁱⁱⁱ указывает в качестве разумного методического подхода следующий: в Сократе есть нечто от всех этих образов, однако с ограничениями (в частности, философские учения позднейших диалогов Платона, начиная с учения об идеях, не следует приписывать Сократу); возможность всего того, что поэтически сочиняли и что думали о Сократе, должна быть дана в самом Сокра-

те. Следует исходить из исключительного, непосредственно свидетельствуемого источниками влияния Сократа. Тем самым Йегер столь же решительно указывает на фактические данные, как он с полным правом выходит за рамки филологии, поскольку последняя является наукой и доказывает с логической убедительностью.

8. *Непреходящее значение Сократа.* После изучения исторической традиции каждый сохраняет в себе некий образ Сократа. В любом колеблющемся витании возможностей, несмотря на знание о недостоверности, утверждается некий образ Сократа, который мы считаем действительным, а не вымыслом поэзии. Если Сократ кажется скрытым от нас как масштаб однозначно наглядной реальности, все же его человеческая мощь, его захватывающее душу существо непосредственно стоят перед нашими глазами. Решительно невозможно не составить себе никакого образа исторического Сократа. Больше того, иметь перед глазами Сократа – это одна из не переменных предпосылок для нашего философствования. Может быть, можно сказать: сегодня нет философствования без Сократа, даже если он ощутим для нас только как некое бледное мерцание из далекого прошлого! То, как человек переживает Сократа, создает основную черту его мышления.

Нефилософское понимание Сократа выступило уже непосредственно после его смерти, и его можно найти в псевдоплатоновских диалогах.

*Клитофон*ⁱⁱⁱⁱ делает Сократу упрек: ты побуждаешь, но ты не показываешь, что нужно делать. Восхвалять справедливость и единомыслие друзей – это, конечно, прекрасно. И истинно будет сказать, что смешно заботиться обо всем прочем и пренебрегать своей душой. Но вот Клитофон желает знать, каково же дело справедливости, а слышит только: благотворное, сообразное долгу, полезное, выгодное. Он никогда не слышит какой-либо определенной цели. Поэтому Клитофон спрашивает: разве же побуждение это все, что нужно? Разве же в течение всей нашей жизни нашей задачей должно оставаться – побуждать еще не побужденных прежде, а задачей этих последних, в свою очередь – делать то же самое с другими? Поэтому Клитофон говорит Сократу: в том, чтобы побуждать стремиться к добродетели, с тобой не сравнится ни

один человек. Для того, кто еще не был побуждаем к добродетели, ты всего дороже. Но для того, кто уже испытал это побуждение, ты можешь даже стать чуть ли не препятствием к достижению высшей цели добродетели. Поэтому пусть теперь Сократ оставит с ним, Клитофоном, чисто побудительные и приготовительные рассуждения и сообщит ему то, что должно последовать за приготовлением. Клитофон желает наставлений. — Здесь в добродушной форме обнаруживается то, что появляется снова и снова до сегодняшнего дня. От философии хотят чего-то такого, чего она не может дать, и выражают свое разочарование в ней. Желают получить в готовом виде истину, которая может быть изначально уловлена только во внутренней деятельности нашего собственного мышления.

К подобному разочарованию близка другая реакция: Желаемого добиваются силой, облачают Сократа некой магической аурой, превращают его в спасителя или чародея. Это произошло в «Феаге»^{liv}. Здесь говорится: Общаясь с Сократом, многие делали поразительные успехи, даже если находились только в одном доме с ним, еще большие успехи — если находились с ним в одной комнате, и еще большие, если кто-нибудь видел самого Сократа, а более всех преуспевал тот, кто сидел в непосредственной близости к нему и касался его. — Здесь, таким образом, силу пробуждающей беседы искаженно понимают как магию эротически окрашенного присутствия. Этому соответствует и объективация сократовского демониона, превращение его в оракула. Он уже не есть всегда только отрицающий голос, слышный только одному Сократу, но данный ему орган, который Сократ должен употреблять на пользу другим. Один человек погиб, потому что, совершая одно дело, не послушался голоса демониона, который сообщил ему Сократ.

Поначалу это кажется почти незаметным переходом в понимании Сократа, а тем самым — и философии. На самом же деле целая пропасть разделяет живое существование разума в действительности Сократа и эту окруженную легендами, привязанную к присущим ей магическим силам фигуру. Черта величия во влиянии Сократа состоит в том, что, вполне соответственно его сущности, эти попытки мифологизации замерли, едва начавшись. Они были возможны, однако не могли иметь успеха в исходящей от Сократа трезвости любящего разума.

Исходящее от Сократа действие есть совершенное освобождение и в то же время тайна мышления. С тех пор наивность знания уже невозможна более для того, кто посвящен

в это мышление. Теперь само это освобожденное мышление превратилось в великий вопрос. Требование – основать жизнь в том, что открывается нам в мышлении и только в мышлении, сделать веру разума истоком и мерилom, – не может быть исполнено в обладании мышлением, как рационально обозримой и подручной нам техникой. Правда, впоследствии самопросветление мышления различило и прояснило и как бы сделало доступными отдельные методы познания и логические операции, а тем самым сделало возможным весьма значительное усиление мышления. Однако всегда остается объемлющая основа мышления, без которой постигнутое сугубо логически становится техникой и утрачивает смысл в множественности лишенного руководящей силы умения. Мышление не может быть доведено до конца в некотором совершенном мышлении о мышлении.

Это сократическое мышление не есть поэтому обоснование «наук», которое давно уже было тогда с успехом проведено в изысканиях ионийцев. Но от этого нового мышления науки получили неведомый до тех пор импульс.

Это мышление не есть также и обоснование философского чтения тайнописи бытия, в большом стиле исполненное досократовской философией. Но в сократическом мышлении это метафизическое мышление нашло одновременно переплавку – и оправдание.

Мышление досократиков было наивным, мышление мышления, со времени софистов, – рефлексированным. Сократ проникнул и то и другое в такой ясности, которая, в свою очередь, была замечательной новой наивностью, из которой, со времени Сократа, возможно жить человеку, который бывает дарован самому себе в своем приготовлении-себя (*die großartige neue Naivität war, aus der seit ihm dem Menschen, der sich in seinem Sich-bereit-Machen geschenkt wird, zu leben möglich ist*). Сократ попытался осуществить и пробудить во внутренней деятельности, с помощью усвоенной им безграничной рефлексии софистов, не разложение субстанции человеческого, но субстанциальное самого мышления.

Что такое мышление, – это уловил каждый из последовавших ему сократиков. Но этот вопрос и до сегодняшнего дня еще остается открытым для практики действительного мышления. И никто не сумел адекватно высказать в своих теоретических усилиях, что же, собственно, такое это мышление.

Но это всегда есть мышление. Аристотель, охарактеризовав Сократа как изобретателя понятия (а именно, выводящей из индивидуальности речи и определения всеобщего) зафиксировал (в выражениях своего собственного мышления) нечто такое, чего сам он, может быть, уже не понимал, после того как Платон представил самое величественное развитие этого понятия.

Сократическое мышление – объемлющее мышление, его увлекает истина, которой прикасаются только в формах знающего незнания, оно опирается на уверенность в том, что истина и действительность являют себя добросовестному мышлению. Это мышление совершается поэтому в пространстве, которое означает нечто большее, чем мышление. Мышление несет ответственность за то, чтобы слышать в самом себе это иное, и виновно, если уклоняется в сугубую мыслительность понятий и беспочвенную игру таковыми.

Это мышление видит перед собою два ложных пути, которых оно способно избежать. С одной стороны, оно может уклониться в морализм, как абстрактное оправдание правильного. С другой стороны, оно может искать себе оправдания из иррационального. Избегая того и другого, оно остается направленным на мыслимость того, что, как достоверность и неприкосновенность, становится живо присущим во всяком подлинном акте мысли.

Это мышление, не позволяющее человеку замыкаться в себе. Оно нетерпимо к уклончивости того, кто не желает, чтобы его оскорбляли, приводит в беспокойство слепую волю к счастью, довольство в инстинктивном и узость жизненных интересов. Это мышление раскрывает и требует опасности в открытости.

В сфере влияния Сократа есть свободное убеждение себя, а не исповедание веры. Здесь возможна дружба в движении истины, а не образование сект в вере. В светлости возможного человеку Сократ встречает другого на одном с ним уровне. Он не хочет ученичества. Поэтому он старается еще и нейтрализовать превосходство своего существа с помощью иронии.

Будда

Источники: Буддийский канон.

Литература: Oldenberg^{lv}. Beckh^{lvi}. Pischel^{lvii}.

Не существует никакого текста, который бы наверняка воспроизводил собственные слова Будды. Документ, в котором находятся древнейшие доступные для нас тексты традиции, – это обширный палийский канон^{lviii}, в его составе, прежде всего, – Дигханикая^{lix} (Franke^{lx}). Исследователи сообщают нам о составе текстов, о различных течениях традиции на севере и на юге, а затем о первой непосредственно исторически фиксируемой реальности: Ашоке^{lxi} и его буддийской деятельности двести лет спустя после смерти Будды. Исследователи сообщают нам, далее, о великих переменах в буддизме. Реальность Будды следует обретать критически, за вычетом очевидно легендарного и того, что доказуемо относится к более позднему времени. Однако того, насколько обширным должен быть такой вычет, не может установить никакое убедительное знание. Тот, кто хочет только убедительно достоверного, зайдет со своими вычетами так далеко, что не останется уже совсем ничего.

Предпосылкой для обоснованного образа Будды служит наша взволнованность осязаемым средоточием всего того, что может быть отнесено к Будде в текстах, – пусть никогда не с полной уверенностью, но в существенном убедительно. Только эта взволнованность делает нас зрячими. То, что здесь с нами говорит ответ некой личной, уникальной действительности, что там, где имеется ответ, должно было действительно быть и излучение, это так же очевидно для одного, как невозможно доказать это другому, который это отрицает. Даже и в удивительном легендарном образе сверхчувственного Будды, вплетенного в общий космический про-

цесс, может содержаться что-то от раскрытий и символизаций изначально-человеческой действительности.

1. *Рассказ о жизни.* Будда (ок. 560–480 до н.э.) происходит из благородного семейства шакья^{lxii}. Они вместе с другими семействами правили небольшим государством в Капилавасту^{lxiii}, недалеко от могущественной державы Косала. Эта местность находится у подножия покрытых снегом Гималайских гор, которые круглый год сверкают там издалека. Мальчик и юноша Гаутама жил в окружении счастья богатого земного существования этого мира знати. От раннего брака у него родился сын Рахула.

Это счастье пережило потрясение, когда Гаутама осознал фундаментальный факт существования. Он видел старость, болезнь, смерть. Отвращение и омерзение при виде уродливого бедствия плоти, сказал он себе, присуще не мне, ибо и я состарюсь, буду болен, и я тоже умру. «И когда я думал про себя таким образом, всякая отвага жить погибла во мне». Следствием этого стало его решение (нашедшее себе в Индии традиционные формы) – оставить дом, родину, семью и счастье, чтобы искать спасения посредством аскезы. Ему было двадцать девять лет. Одно сообщение говорит: «Аскет Гаутама в молодые годы, в цветущей силе юности, в первой свежести жизни ушел с родины в безродность. Аскет Гаутама, хотя его родители и не хотели этого, хотя они проливали слезы и плакали, остриг свои волосы и бороду, облачился в желтые одежды».

Получив от учителей наставление в аскетических упражнениях – йоге, – он много лет занимался в лесах умерщвлением плоти. «Если я видел пастуха коров или собирающего хворост, то я стремился из леса в лес, из долины в долину, с высоты на высоту. А почему? Чтобы они не видели меня, и чтобы я их не видел». Медитацию совершают в одиночестве: «Поистине, это любезный участок земли, красивый лес; ясно струятся воды реки, с красивыми местами для купания; вокруг лежат деревни. Здесь хорошо быть благородному человеку, стремящемуся к спасению». В подобных местах Гаутама сидел, ожидая мно-

вения познания, «прижав язык к небу», насильно «удерживая, удавливая, умучивая» свои мысли.

Однако тщетно. Умерщвление плоти не привело к просветлению. Напротив, Гаутама постиг, что в аскезе, которая остается только аскезой, истина остается сокровенной, что пустое принуждение не имеет желаемого действия. Тогда он совершил нечто, для этой индийской веры невероятное: он принял обильную пищу, чтобы снова обрести свою силу. Его друзья-аскеты оставили отступника. Он был один. Он практиковал медитацию без аскезы в ее чистом виде.

Однажды ночью под фиговым деревом он испытал во время медитации просветление. Этот прорыв, сразу и целиком, ясно представил ему в духовном созерцании всю взаимосвязь мира: что есть, почему оно есть, как сплетены друг с другом существа в слепой жажде жизни на ложных путях души во все новых перерождениях нескончаемого странствия души, – что такое страдание, откуда оно происходит, как можно устранить его.

Это познание высказывают как следующее учение: ни жизнь в удовольствии и наслаждении миром, ни жизнь в самоистязаниях аскезы не есть правильная жизнь. Первая неблагородна, вторая полна страдания, ни та ни другая не приводят к цели. Открытый Буддой путь проходит посредине. Это – путь спасения. Он начинается от еще непрозрачной для самой себя веры в то, что всякое существование есть страдание и что самое нужное – освобождение от страдания. Он ведет через решение вести праведную словом и делом жизнь, к погружению по ступеням медитации, и на основании медитации – к познанию того, что двигало нами уже в начальной вере: истины о страдании. Таким образом, сам избираемый путь только в конце ясно схватывается познанием. Круг замыкается, совершенство достигнуто. Это познание есть шаг из нескончаемого становления и исчезновения в вечность, из мирового существования – в нирвану.

У подножия фикуса^{lxiv} Гаутама, ставший отныне Буддой (просветленным), сидит семь дней подряд, скрестив под со-

бою ноги, наслаждаясь радостью спасения. А затем? Придя в просветлении к достоверности своего освобождения, он хочет молчать. То, что он познает, чуждо миру. Как же миру понять его? Он хочет «избежать напрасного труда». Мир идет своей дорогой. В грандиозной необходимой смене мировых эпох его периодического разрушения и нового возникновения ведомые вслепую, лишенные знания непрестанно увлекаются колесом перерождений в бесконечных подъемах и спусках форм существования. То, что мы делаем в своем нынешнем существовании, определяет в качестве кармы форму нашего следующего перерождения, как и само это существование уже было определено прежним существованием. Мир не делается иным, однако для знающего в нем возможно спасение. Освободившись от новых перерождений, он входит в нирвану. Будда обрел это знание в одиночестве. «Я не вожу дружбы ни с одним человеком». Он знает о своем освобождении, «довольно, я не возведу этого другим, живущим в любви и в ненависти, учение скрывает себя от них».

Но Будда не может оставаться в этой самодостаточности обретенного для самого себя спасения. Его охватывает жалость ко всему живому. Пусть и скрепя сердце, он решается провозгласить свое учение. Он не ожидает особенно многого, и позднее, когда его проповедь находит такой огромный успех, он предсказывает, что подлинное учение сохранится недолго. Но он идет по пути помогающего возведения: «В потемневшем мире я хочу бить в барабан бессмертия».

Его проповедь началась в Бенаресе^{lxv}. К нему присоединились первые ученики. Будда проживет еще больше четырех десятилетий, странствуя и уча в обширных землях северо-восточной Индии. В духовном отношении с ним с этого времени ничего нового не происходит. Содержание жизни – возведение готового учения, его изменение в том, что остается неизменным. Поэтому об этом времени его жизни можно сообщить только в общих чертах. Будда действует своими наставительными речами, рассказами, иносказаниями,

изречениями; мы слышим о его диалогах, о множестве сцен и ситуации, об обращениях в его веру. Он пользуется не санскритом, а народным языком. Способ его мышления образный, но использует категории, выработанные в индийской философии.

Однако решающим для его великого исторического влияния было учреждение монашеских общин в постоянных формах. Верующие ученики оставляли родину, профессию и семью. Они уходили, в бедности и целомудрии, облаченные в желтую монашескую одежду, отмеченные тонзурой, уходили странствовать в широкий мир. Они достигли спасительного познания, ничего больше не хотели и не желали в этом мире. Они жили подаянием, держа в руках тарелку, в которую народ складывал им пищу, когда они проходили по деревням. У этих общин с самого начала были свои правила и уставы, свое руководство и средства контроля. Присоединялись и ученики-миряне, не становясь монахами. Среди них были цари, богатые купцы, аристократы, знаменитые гетеры. Все они приносили подарки в больших размерах. Монашеские общины получили в свое владение парки и дома для ночлега в сезон дождей и для встреч больших масс народа, желавших воспринять учение.

Распространение этого монашества натолкнулось на сопротивление. «Народ проявил недовольство: пришел аскет Гаутама, чтобы принести бездетность, принести вдовство, принести гибель семействам. Это множество благородных юношей обращается к аскету Гаутаме, чтобы жить в святости». Когда появлялись на улицах массы монахов, народ издевался: «Вот они, эти лысоголовые! Вот слащавые нытики с их созерцательным покоем, созерцательные, как кошка, стерегущая мышшь». Но Будда установил принцип – не бороться: «Я не спорю с миром, о монахи. Но мир спорит со мною. Тот, кто возвещает истину, о монахи, ни с кем в мире не спорит». В дискуссиях сражались духовным оружием. Когда Будда выступил впервые, ему не противостояла никакая сплоченная духовная сила. В ведической религии было много

направлений, уже существовали аскетические общины, были различные философские школы, существовала софистическая техника сбивать слушателя с толку при помощи вопросов, любой из возможных ответов на которые приводил к противоречиям. Но поскольку Будда отверг практику жертвоприношений ведической религии и авторитет самих вед, он в самом деле радикально отделил себя от традиционной религии.

Тексты рисуют нам в наглядной картине, как выглядели в действительности жизнь и быт монахов и самого Будды. Длящийся три месяца сезон дождей вынуждал оставаться под защитой дома и парка. Там были залы, складские помещения, пруды с лотосами. Остальные месяцы монахи проводили в странствиях. Они гостили у верующих или спали под открытым небом. Там, где встречались массы монахов, было ужасно шумно. Снова и снова раздавались призывы успокоиться, когда появлялся Будда, который любил тишину. В колесницах и на слонах приезжали цари, купцы и знатные люди, чтобы встретиться с монахами и с Буддой. Сам Будда каждый день ходил, прося подаяния, «с тарелкой в руках, от дома к дому, не высказывая просьб, с опущенным взором, стоя и молча ожидая, не бросят ли ему в тарелку немного пищи» (Oldenberg). При странствии вокруг него собирались массы его учеников. Приверженцы из числа мирян сопровождали шествие с повозками и провизией.

Смерть Будды и последнее предшествующее ей время остались в воспоминании людей. Год его смерти, около 480 г. до Р.Хр., считается достоверной датой. Есть точное описание его последнего странствия. Поначалу он еще хотел справиться со своей тяжелой болезнью, сопровождавшейся острыми болями, и остаться жить. Но затем он оставил эту волю. «Через три месяца от этого дня Совершенный войдет в нирвану». В последний раз, отправляясь в дальнейшие странствия, он бросает взгляд на любимый им город Веса-ли^{lxvi}. В одной роще он дает наставление: «Приготовь мне ложе между двумя деревьями-близнецами, головою к севе-

ру. Я устал, Ананда». И он ложится, как лев, располагающийся на отдых. Будда произносит свои последние слова.

На него ниспадают цветы, и в воздухе слышатся небесные напевы. Но ему подобает иная честь: «Те ученики, которые исполняют учение, приносят совершенному высшую честь».

Когда один из учеников плачет: «Итак, Ананда, не надо, не плачь, не горюй. Разве я не говорил тебе этого заранее, Ананда? Со всем, что мы любим, со всем этим мы должны расстаться. Как было бы возможно, чтобы то, что родилось, стало, оформлено, подвержено бренности, чтобы это не погибло?»

Ученики думают, что со смертью Будды слово утратило своего господина. «Вы не должны иметь такого мнения. Учение и порядок, которому я научил вас, оно – ваш господин, когда я отойду». «Совершенный не думает: я буду властвовать над общиной. Я теперь одряхлел; мне восемьдесят лет. Будьте, о Ананда, своим собственным светочем, своим собственным прибежищем. Пусть истина будет вашим светочем и вашим прибежищем».

Последние слова его были: «Бренна всякая оформленность; стремитесь не переставая». И затем, восходя с одной ступени созерцания на другую, Будда вошел в нирвану.

2. Учение и медитация. Учение Будды имеет в виду освобождение через познание. Правильное знание уже как таковое есть спасение. Но происхождение и метод этого спасающего знания отнюдь не соответствуют привычному для нас понятию о знании. Это знание не доказывается посредством логических ходов мысли и созерцания органов чувств, но находится в отношении с опытом в преобразованиях сознания и ступенях медитации. Эта медитация принесла Будде просветление под фиговым деревом. Только на основе медитативного погружения он смог найти свое учение, которое затем он сообщал другим. Будда, как и все индийские йогины, находясь в состояниях медитации, сознавал себя связанным с сущностями и мирами трансцендентного

происхождения. В этих состояниях он видел «божественным, ясновидящим, сверхчувственным оком».

Наука и философская спекуляция остаются в пределах данной нам формы сознания. Но эта индийская философия словно бы берет в руки само это сознание и превосходит его при помощи упражнений в медитации, достигая более высоких форм. Сознание становится переменной величиной, подвергаясь обработке посредством операций погружения. Благодаря им также и рациональное мышление, наряду с привязкой к пространству и времени – которые суть всего лишь одна ступень сознания, – необходимо превзойти трансцендирующим опытом сознания восходящего ряда сверхсознания.

Из этих более глубоких источников, впервые дающих смысл и правомерность рассудочным высказываниям, может быть найден ответ на фундаментальные вопросы нашего существования. Поэтому то, что хочет открыть людям Будда, теряется в могущих быть быстро высказанными и, в своей абстрактности, быстро помысленными положениях учения. «Глубоко это учение, труднопрозраваемо, трудно для понимания, исполнено мира, превосходно, непостижимо для простого размышления, тонко, только мудрец может изучить его».

Но, далее, для этого познания как истина философского мышления в нормальном сознании, так и истина опыта в медитации привязаны к очищению всей жизни в нравственном поведении. Ложность не преодолевается одними только мыслительными актами или одной техникой преобразования сознания, но как те, так и другая достигают успеха только на почве очистившейся души.

Эта вплетенность учения в объемлющее, само не составляющее предмета доступного словесному выражению знания, находит выражение в утверждении: Будда учит не системе познания, а пути спасения. Следуя по этой тропе, в пределах которой находят себе место познание и различные способы познания, верующий достигает цели пре-

имущественно не при помощи логических операций, которые, напротив, имеют смысл только на своем месте в этом пути.

Этот путь спасения называется благородным восьмичленным путем: правильная вера, правильная решимость, правильное слово, правильная жизнь, правильное стремление, правильное мышление, правильное погружение себя. В другом контексте этот путь приводят в следующую более ясную и в то же время дополненную форму: Приготовительной ступенью и предпосылкой служит правильное воззрение веры, – еще смутное знание о страдании и устранении страдания. Только в конце пути эта вера становится познанием, как светло-ясным пониманием возникновения и устранения страдания во взаимосвязи всего бытия. На почве этой веры путь состоит из четырех звеньев: правильное поведение в мыслях, словах и делах (этос, *sita*) – правильное погружение через восхождение по ступеням медитации (*samadhi*) – познание (*pan-na*) – освобождение (*vimutti*). Освобождение достигается посредством познания, познание – посредством медитации, медитация становится возможной благодаря правильной жизни.

Однако сама эта единая картина пути спасения есть некая форма фиксации в учении. Истина Будды основана не только на содержании медитации, с забвением о мышлении в нормальном состоянии сознания. Рассудок не отвергают, если его преодолевают. Им сразу же пользуются вновь, если нужно сообщить то, что было пережито в ходе его преодоления. Неправильно было бы также основывать истину Будды только лишь на спекулятивном мышлении, хотя она высказывается в формах этого мышления. Она не замкнута также и в пределы этоса монашеской жизни. Медитация, расудок, философская спекуляция, монашеский этос – каждому из этих моментов присущ свой собственный характер, они не основаны в однозначном порядке один на другом, но действуют также рядом друг с другом, как различные формы йоги во всех школах индийской мысли (культура телесных сил, путь нравственных дел, восхождение познания, углубление в любви (*bhakti*), путь погружения в медитативных преобразованиях сознания).

Отношение содержаний отдельных ступеней медитации к мыслям, понятным в нормальном сознании, или отношение опыта операций над состояниями сознания к опыту операций над мыслимым не является однозначным. Но мы видим, как, например, учения о ступенях мира находят себе параллели в опыте отдельных ступеней медитации, на каждой из которых открывается некий новый сверхчувственный мир. Ход мысли при абстракции от некой реальности, имеющий целью превзойти ее, формально должен осуществляться также и без этого опыта. Логические мысли создают пространство, освобождая от прикованностей к конечному. Но тренировка, закрепление, полная достоверность истинностных содержаний обретается только путем медитации. Мы не можем утверждать, что одно первично, а другое – только следствие. Одно подтверждает и удостоверяет другое. Как то, так и другое, каждое по своему, дают тренировку.

Решающим является то обстоятельство, что при спекуляции, в медитации и в этосе цель полагается и достигается всякий раз только волей человека. У человека есть собственная сила для действия и верного поведения, для медитации и для мышления. Он трудится, он ведет борьбу, он подобен альпинисту. Отсюда постоянные призывы Будды к напряжению сил. Нужно задействовать все силы. Не все из тех, кто пытается сделать это, достигают цели. Тем не менее есть нечастые случаи исключений – изначального просветления без волевого усилия, особенно под впечатлением от созерцания самого учащего Будды. В таком случае цель достигается вдруг, с тем, чтобы только все больше просветляться в повторениях в этой жизни. –

Здесь нам нужно лишь весьма кратко охарактеризовать медитацию у Будды и в буддизме (Heiler^{lxvii}, Beckh). Метод действия и опыт на отдельных ее ступенях, число которых в различных подразделениях буддизма неодинаково, описаны в буддизме, как и в индийской йоге, в общем и целом сходным образом.

Медитация – это не техника, которая удачно применялась бы как таковая. Опасно методически располагать состояниями своего сознания, вызывать одни из них и заставлять прекратиться другие.

Это разрушает человека, пытающегося делать это без надлежащего условия. Такое условие есть образ жизни в целом, его чистота. Один из основных моментов в этом образе жизни – это «*бдительная осторожность*». Она продолжается в медитации и получает благодаря ей самый обширный смысл. Осознанность проникает собою телесность, высветляет бессознательное вплоть до последних его убежищ. Во всяком случае, принципом как этоса, так и медитации, и также спекуляции, является: доводить светлую ясность до самого дна сознания. Ступени медитации должны быть не опьянением, не экстазом, не наслаждением странными состояниями своего ума, как при приеме гашиша и опиума, но самыми ясными, превосходящими своей ясностью всякое нормальное сознание, познанием через присутствие в настоящем, а не через одно только мнение о чем-нибудь. Всеобъемлющее требование при этом гласит: не допускать ничему дремать в бессознательном и вести там свою роковую игру; сопровождать самым бодрым сознанием все, что бы мы ни делали и что бы ни переживали.

Правдивость в мышлении о глубочайшем, как и во всех поступках и словах в повседневной жизни, была поэтому основным требованием, предъявляемым буддийским монахам. Их моральные заповеди требовали, кроме того, целомудрия, отказа от опьяняющих напитков, воровства, причинения вреда живым существам (*Ahimsa*^{lxviii}), – а кроме того, четырех видов внутренней установки: любовь (дружелюбие), сострадание, сорадование, равнодушие к нечистоте и злу. Эти четыре «неизмеримых» бесконечно распространяются благодаря медитации. Они составляют атмосферу этой жизни: безграничная доброжелательность, ненасилие, обаяние, привлекающее к себе животных и смягчающее их дикость, сострадание, дружелюбное отношение ко всему живому, к людям, как и к животным и к богам.

Тексты полны историй о чудесах и волшебстве, которые связаны здесь, как и повсюду, с данной формой мистики. Но Будда говорит: подлинное чудо совершает тот, кто приводит других к правильной вере и внутреннему очищению, кто достигает в самом себе погружения, познания, освобождения. Тогда как создание копий собственной личности, полеты по воздуху и хождение по воде, чтение мыс-

лей других людей и тому подобное одинаково свойственно благочестивым людям и уличным фокусникам.

3. *Выраженное в слове учение.* В текстах учение Будды – познание, высказанное понятным для нормального сознания способом в положениях и в рациональных последовательностях мыслей. Правда, в этом познании остается примечательным то, что оно соотносится со своим истоком в погружении потенцированного состояния сознания. Но если достоверность прозрения возникла там, в акосмическом усмотрении совершенного угасания самости, то все же содержание этой достоверности кажется доступным для мышления в нормальном состоянии сознания. Вместо сверхчувственного опыта здесь разворачивается система понятий в поучениях. В них заметно удовольствие от понятий, от абстракций, от перечислений, от комбинаций, в полной мере присущее индийской философской традиции и питающееся ею. Но если это учение Будды и постижимо без сверхчувственного, то оно все же не является в этом виде действенным. Мышление как рациональное мышление нашего конечного сознания – это не тот сосуд, который мог бы достаточным образом уловить в себя это содержание. То, что есть здесь содержание, выступает в присутствии только в том мышлении погружающейся медитации, лишь отблеском которого бывает рациональное его оформление и указанием на которое это последнее может быть. Поэтому мы не должны забывать истока и контекста этого познания, если мы теперь воспринимаем его размышлением в его рациональной простоте.

а) *Слой существования учения Будды выражается в истине о страдании:*

«Это истина о *страдании*: рождение – страдание, старость – страдание, болезнь – страдание, соединение с нелюбимыми – страдание, разлука с любимыми – страдание, недостижение желаемого – страдание.

Это истина о *возникновении страдания*: это жажда, приводящая к перерождению, вместе с радостью и вожделением, жадной похоти, жадной становления, жадной бренности.

Это истина об *устранении страдания*: устранение этой жажды посредством неустанного уничтожения желания, оставлять его, делаться чуждым для него, отвлекаться от него, не давать ему места.

Это истина о пути, ведущем к устранению страдания: это – этот восьмичастный путь, который гласит: правильная вера, правильная решимость, правильное слово, правильное дело, правильная жизнь, правильное стремление, правильное помышление, правильное погружение в себя».

Это постижение происходит не из наблюдения за отдельными проявлениями действительности существования, но из созерцания в целом. Оно не есть пессимистическое настроение, но познающий взгляд на всеохватывающее страдание. Сам этот взгляд осуществляется в радостном строе души, ибо в знании совершается освобождение. Он может, пребывая в покое, выражать состояние существования во все новых и новых вариациях:

«Все охвачено пламенем. Глаз охвачен пламенем, видимые вещи... От чего оно воспламенилось? От огня вождения, от огня ненависти, от рождения, старости, смерти, боли, плача, страдания, печали и отчаяния воспламенилось оно».

Но последняя причина состоит вот в чем. Люди, как и все живое, пребывают в слепоте, в неведении, обманутые тем, к чему они привязаны, тем, что никогда не есть, но всегда абсолютно преходяще в возникновении и уничтожении, в непрерывном становлении.

Поэтому существует только одно-единственное освобождение: устранение неведения в знании. Познание может что-то изменить не в индивиде, не здесь и теперь. Только сам основной строй видения, если он видит целое, может через свое преобразование привести к спасению. Это спасение заключается в освобождении от привязанности к вещам, в отвлечении от всего напрасно желаемого, приводя к познанию состояния, происхождения и устранения всего этого существования. Само неведение, слепота, плененность в конечном, привязанность – это исток, а совершенное знание есть устранение этого существования.

б) Эта взаимосвязь, возникновение исполненного страданий существования вследствие неведения и его устранение через знание, продумана Буддой в многочисленном ряду, как причинно-следственная взаимосвязь, выражаемая в *«причинной формуле»*:

«Из незнания возникают формы; из форм возникает сознание; из сознания возникают имя и телесность; из имени и телесности возникают шесть областей органов чувств; из шести областей органов чувств возникает прикосновение; из прикосновения возникает ощущение; из ощущения возникает жажда; из жажды возникает овладение; из овладения возникает становление; из становления возникает рождение; из рождения возникает старость и смерть, боль и плач, страдание, печаль и отчаяние».

Эта двенадцатичленная цепь причин выглядит очень чуждой для нас. Ученые интерпретируют ее: речь идет не о космическом процессе становления мира вообще, но только об исполненном страданий кругообороте перерождений (сансары). Болезнь, старость и умирание – ужасное несчастье. Что должно существовать, чтобы это было возможно? Рождение. Откуда рождение? Через становление... и так далее, вплоть до первой причины, неведения. Если мы, напротив, будем двигаться по ряду от этого первоисточка, то из неведения следуют формы (*sanskara*), т.е. лишённые сознания оформляющие силы, созидающие дом жизни. Эти силы приходят из предыдущей жизни и создают в теперешней жизни, прежде всего, сознание; это сознание видит все с именем и телесной формой, в силу пяти областей органов чувств, на которые оно разделяется. Далее следует прикосновение, из него – ощущение, из него – вождение и овладение. Это последнее, в свою очередь, служит в будущем причиной становления (как карма), приводящего к новому рождению, к старости и смерти. Таково учение, о котором говорится: «Истины, проистекающие из одной причины, о причине которых учит совершенный муж, и какой конец они имеют». Все существующее есть обусловленное возникновение.

Познание ряда причин и предельной причины может устранить все эти ужасные призраки. Если устраняется не-

ведение, то за этим следует устранение возникшего из неведения причинного ряда, в последовательности его звеньев.

В этом учении происходит объективация обосновывающего всякое спасение значения просветленного познания. Само это познание не есть просто знание о чем-то, но действование, причем тотальное действование. Оно тождественно с упразднением злосчастливого существования. Оно не упраздняется через самоубийство – в этом случае оно только продолжилось бы в новых перерождениях для нового страдания и смерти. Оно прекращается только в знании и вместе с этим знанием.

Здесь не задают вопроса: Откуда происходит первое неведение, из которого следуют все следующие звенья несчастий? Здесь не обсуждают того, что могло бы выглядеть как некий аналог грехопадения, довременного падения из состояния вечного совершенства в неведение. Кажется, однако, что для представляющего, задающего вопрос за вопросом в рядах событий мышления это падение должно мыслиться как некое событие, с наступлением которого приводится в действие цепь несчастий. Однако здесь буддийское вопрошание в самом деле прекращается. Для него достаточно того, что этому познанию открылась достоверность освобождения. Это событие, вследствие чего бы оно ни наступало, понимается, во всяком случае, не как вина, да и кто же должен быть здесь виновен?

с) Это – следующий вопрос: Что такое этот «кто»? Что такое самость? Кто я? Есть ли вообще некое Я? Ответы Будды поразительны. *Он отрицает самость.*

Это учение формулируется так: не существует никакой самости. Существование составлено из факторов, встречающихся в звеньях причинности, а именно из пяти органов чувств и их объектов (телесности, ощущения, восприятия), далее, из бессознательных образующих сил (*sanskara*), действующих в задатках, влечениях, инстинктах, созидаящих силах витальности и, наконец, из сознания. Эти факторы распадаются со смертью. Их единством и средоточием слу-

жит не какая-либо самость, а только карма, создающая в перерождениях их новое преходящее соединение.

Но эта формулировка скрывает смысл, решительно выражаемый теми же самыми понятиями в других контекстах. Там Будда не отрицает Я, но показывает, что никакое мышление не может проникнуть к подлинному Я. «Телесность – это не самость... ощущения – это не самость... представления... формы... – бессознательные образующие силы – это не самость... познание – чистое духовное сознание – это не самость... (не существует неизменного единства Я). То, что подвержено изменению, – не мое, это не я, это не моя самость». То, что не есть самость, мыслится здесь все же по масштабу некоторой подлинной самости. Вопрос об этой последней остается открытым, но направление вопрошания указывается здесь туда, где пребывает подлинная самость. Она не мыслится прямо и явно как таковая, она должна совпадать с нирваной.

В сообщениях с различных ступеней медитации излагается учение о трех ступенях самости: во-первых, самость как это тело; – во-вторых, самость как духовное тело, извлекаемое в акте медитации из физического тела «как соломинка из шеста», оно принадлежит к царству сверхчувственных форм; – в-третьих, «неоформленная, состоящая из сознания» самость, принадлежащая к бесконечности пространственного эфира. Здесь становится ясно, что каждая из этих самостей относится к определенной ступени медитации. Она имеет значимость для этой ступени, но отнюдь не сама по себе. Не имеется никакой самости, как подлинной самости. В чувственном существовании наше Я есть тело. На первой ступени медитации обретает действительность духовное, бестелесное, эфирно-телесное Я, прежнее Я исчезает как лишенное сущности. В свою очередь, само это духовное делается ничтожным в более высоких сферах. Кажется, что и в медитации Я не отвергается, а скорее выясняется в своей относительности, а тем самым – в различных ступенях своей реальности. Подлинного Я не достигает нигде, кроме только высшей ступени, совпадающей с нирваной.

Если, таким образом, учение не способно сказать или не говорит, что же такое само Я, то встает вопрос: кому доста-

ется спасение в освобождении? Кого спасают? Не Я, не самость, не отдельного человека?

В текстах сохраняется это напряжение, заключающееся в объективации мыслимого между положением «Не существует никакого Я», – и положением: «В прежних экзистенциях я был тем-то и тем-то». Соединением между экзистенциями в перерождениях служат в таком случае, во-первых, безличная карма, которая каждый раз заново порождает существование живых существ как нечто единое, а затем также память, посредством которой теперешняя экзистенция видит свою прежнюю экзистенцию как тождественную с собою.

д) *Что же вообще есть?* Поток становления, который никогда не есть бытие. Иллюзия Я, которое в действительности не есть самость. То, что есть, есть вместе и иллюзия, и неведение, и бедствие. Становление – это цепочка моментальных экзистенций, подобная той, которую мыслит позднейший буддизм, оно есть как простая мгновенность небытия всего того, что кажется сущим. Нет ничего постоянного, ничего, что оставалось бы тождественным. Нигде нет точки опоры. Я, или самость, – это обман некоторого преходящего и постоянно меняющегося нечто, которое считает себя Я.

В основе потока становления и иллюзии Яйности нет ничего другого. Но как то, так и другое необходимо устранить, перейдя в нечто совершенно иное, на которое уже не распространяются все формы мышления, находящиеся в пределах этого обманчивого становления. Там нет ни бытия, ни небытия. Это выясняется для просветленного познания и достигается в нирване.

е) *Познание* – это ясновидящее усмотрение на высшей ступени медитации. Но познание также и в нормальном состоянии сознания есть просветление мышления, преобразующего все сознание бытия и все самосознание.

Перед взором этого познавания лежит мир сансары, все сферы мира и пути перерождений от материальных стихий вплоть до сфер богов и царств ада. Оно видит причину и ход страдания, все то, о чем лишь в неадекватной форме положений сообщает учение.

Каково это познание, нам показывают в аллегории: «Оно как горное озеро с чистой, прозрачной, совершенно незамутненной водой. Некто, стоя на его берегу и не будучи слеп, различает в нем раковины-жемчужницы и другие раковины, камни-голыши и стаю рыб». Как этот некто видит это озеро, так познающий видит мир, вплоть до его предельных основ и вплоть до мельчайших отдельных его явлений. Так «монах, дух которого стал светел, свободен от атмосферы индивидуального, восприимчив, неколебим, обращает туда свой взгляд». Он проникает взглядом привязанный к конечному слой существования, достигая высшего слоя существования, благодаря которому перед его взором ясно открыты страдание, происхождение и устранение страдания. Тем самым он обретает «земной плод духовной жизни».

f) *Нирвана*. Перед этим познанием открыта нирвана, окончательное освобождение и то, куда переходит освобожденный. Как может Будда говорить о нирване?

Если он говорит, то он ведь должен говорить в пространстве обманчивого сознания. Если он говорит о нирване, то она становится неким бытием или ничто.

Его речь должна получить своеобразный характер: говорить о том, что для нашего направленного на предметы мнения есть ничто, и тем самым, однако, сказать все, что для нас поистине самое важное. Что же это такое?

В основе иллюзии становления и самости, как мы уже слышали, не лежит ничего. Не может быть никакого уклонения в эту основу или в потусторонний мир. Но становление и самость все же можно в целом устранить, перейдя туда, где вместе с иллюзией прекращается также и мышление, осуществляемое нами в нашем существовании.

Если мы хотим уловить смысл речей о нирване, то нам нужно удерживать в мысли эти невысказанные для логического мышления парадоксы. Вот несколько примеров:

«Есть место, где нет ни земли, ни воды, ни света, ни воздуха, ни бесконечности пространства, ни бесконечности разума, ни природы чего-нибудь (*Irgendetwasheit*), ни одновременного устранения представления и не-представления... Без основания, без продолжения, без опоры оно: это — конец страдания».

«Есть одно место... Это я не называю ни приходом, ни уходом, ни стоянием, ни стремлением, ни рождением. Без основания, без опоры оно. Это – конец страдания... Для не опирающегося нет колебания. Где нет колебания, там покой. Где покой, там нет удовольствия. Где нет удовольствия, нет прихода и ухода... там нет смерти и нет рождения... нет ни “внизу”, ни “наверху”, ни “между”. Это – конец страдания».

Здесь неизбежно появляются формы мышления, свойственные спекуляции о бытии вообще. О нирване говорится, что она есть недвойственность, не есть ни бытие, ни небытие (как в Упанишадах), непознаваема в мире средствами мира, а потому не есть предмет изыскания, но, однако, есть предмет предельной, глубочайшей достоверности. «Есть нечто нерожденное, неставшее, несозданное, не оформленное. Если бы его не было, нельзя было бы изобрести никакого исхода» (как у Парменида). Но говорящий об этой вечности непременно, в силу самого говорения, не выражает того, что должно быть здесь высказано.

Вопрошание здесь прекращается. Кто задает дальнейшие вопросы, тот слышит: «Ты не сумел соблюсти границ вопрошания. Ибо в нирване святая жизнь находит себе прочную основу; нирвана – ее конечная цель, нирвана – ее завершение». Поэтому для того, кто не достиг нирваны, остается молчание и отречение: «Того, кто ушел к покою, не измерит никакая мера. Нет никаких слов, чтобы говорить о нем. Что могло быть постигнуто мыслью, уничтожилось: так уничтожился и любой путь для речи».

г) *Не метафизика, а путь спасения.* Каждая из изложенных выше мыслей находится в отношении к освобождению. Скажу еще раз: Будда выступает не как учитель знания, но как возвеститель пути спасения.

Терминология пути спасения заимствована из индийской медицины: констатация болезни, симптомы и причины, вопрос о том, излечима ли болезнь, указание пути к исцелению. Это сравнение нередко встречается в философии (у Платона, стоиков, у Спинозы).

Будда отвергает знание, не являющееся необходимым для спасения. Положения, которым он не давал никаких

объяснений, а значит, вопросы, которые он отклонял, – это, например, следующие положения: «Мир вечен» и «Мир не вечен», или: «Мир конечен» и «Мир не конечен»; или: «Совершенный существует после смерти», «Совершенный не существует после смерти».

Теоретическое рассмотрение метафизических вопросов Будда считает даже пагубным. Оно превращается в новые оковы, потому что метафизическое мышление крепко держится именно за те формы мысли, освобождение из которых означает путь к нашему спасению.

Это проявляется в брани и спорах. Различие во мнениях соблазняет считать собственную позицию единственно истинной. Люди объявляют друг друга глупцами, диспутируют, жаждут слышать рукоплескания, ходят с высоко поднятой головой, если побеждают в споре. Имея подобные мнения, постигают одно, а потом, оставляя его, постигают другое, следуя своей прихоти, пребывая в плену, то держась здесь, то хватаясь там, подобно обезьяне, спешащей с ветки на ветку. Нет конца спорам.

Но решающим для отказа давать ответы на метафизико-теоретические вопросы является то, что от них нет никакой пользы для отыскания пути к нирване. Они задерживают на пути, они вынуждают нас упустить свое спасение.

«Это все равно, как если человек будет ранен отравленной стрелой, и его друзья позовут врача. И если этот человек сказал бы: “Я не дам извлечь стрелу, пока не узнаю, что за человек в меня стрелял, пока не узнаю, из какого лука в меня стреляли”, то прежде, чем этот человек узнает это, он умрет. Так обстоит и с тем, кто сказал бы: “Не стану учеником Просветленного и не буду жить святой жизнью, пока Просветленный не объявит мне: “Мир вечен”...” Прежде, чем Просветленный объявит что-то об этом, тот человек умрет. Существует ли воззрение: “Мир вечен”, или существует воззрение: “Мир не вечен”, – в любом из этих случаев есть рождение, есть старость, есть смерть, есть страдание и плач, боль, печаль и отчаяние, преодоление которых уже на земле я возвещаю. Поэтому то, чего я не объявил, то пусть остается необъявленным».

Если он не сообщает этих воззрений, то, говорит Будда, это не означает, что он не знает их. То, что играло столь

значительную роль в жизни Будды, сила молчания, оказывает чудесное действие здесь, в сообщении им своей мысли. Намеренная нетронутость всего предельного оставляет это предельное открытым. От того, что о нем не говорят, оно не исчезает, скорее, остается осязаемым как некий страшный фон. Будда считает возможным найти в мире путь, на котором этот мир исчезает. Знание, связанное с тем, как идти по этому пути, он высказывает. Знание о бытии в целом он воспрещает в акте отречения.

4. *Вопрос о новом в явлении Будды.* В учениях Будды, в его терминологии, в формах его мысли, в его представлениях, в его поступках не было, в частности, ничего нового. И прежде были аскеты, и общины аскетов, и техника монашеской орденовой жизни. Лесные отшельники могли происходить из всех каст и признавались святыми людьми независимо от их происхождения. И прежде было спасение через познание. Была йога (путь по ступеням медитации). Были представления о космосе, о мировых эпохах, о мире богов, которые Будда перенял как бесспорные. Все это в целом может производить впечатление некоего завершения трансцендентно обоснованной формы индийской жизни, некоего итога индийской философии.

Категория «новое» как мерило ценности свойственна нам, современным европейцам. Пусть даже будет доказано, что ни в одной отдельной детали великого феномена Будды не было нового, даже и тогда мы все равно должны обозначить категорией нового то, что оказало огромное воздействие.

а) Вначале стоит *исполненная силы личность Будды*. Сквозь легенды о нем чувствуется неслыханно большое влияние этого действительного человека. Он показывает, что нужно делать. Но он оставляет открытым для знания, что, собственно, есть в целокупности бытия и неведения. Кажется, именно этим Шакьямуни (молчальник из рода Шакья) убеждает людей.

Его жизнь оформляется мощным напряжением воли. В легенде о новорожденном мудрец Асита предсказывает, что он станет или властителем мира, или Буддой. Но для Будды ясно было, что воля к покорению мира, к обустройству мира, отнюдь не есть всецелая и суверенная воля человека. Такая воля есть только там, где человек преодолевает самого себя, не дается в плен ни самому себе, ни задачам в мире. «Укротить гордость упрямой Яйности – вот поистине высшее блаженство».

Совершенное преодоление себя не позволяет заметить никаких внешних признаков напряжения. Жизнь духа Будды, свободная от привязанности к чувственному, к интересам существования, к самому себе и своей гордости, предстает в благородстве, хладнокровии и бесконечной доброте его натуры. Он сохраняет дистанцию от самого себя во всех преодоленных явлениях своей действительности и дистанцию от других людей, личной жизни и индивидуальных сокровенностей которых он совершенно не касается. Когда Будда стал собой и достиг зрелости, он уже не знает никаких поисков. Он неколебимо спокоен, видит с просветляющей все вокруг ясностью, что есть и что необходимо происходит, видит это без порывов и без насилия со своей стороны. Он сам стал безличен, – то, что он делает теперь, делали бесчисленные Будды в прежних мировых эпохах и будут делать другие в грядущих. Он словно бы исчезает как индивидуум среди бесчисленного множества одинаковых индивидуумов. Он – вот этот единственный, но он есть «этот» как простое повторение. «Без дома и отечества, с изъятым из мира духом, иду я, неприкосновенный для сынов человеческих». Он непознаваем: «Будду, его, проходящего бесконечность, не оставляющего следов, как можете вы увидеть след его».

Этот образ личности Будды отличается отсутствием всех характерных черт. Здесь нет собственного, узнаваемого и своенравного. Нет никаких принципиальных отличий между Буддой и его благочестивыми учениками, и нет различий между самими этими учениками. Все это – маленькие будды.

Будда предстает как тип, а не как личность. Ему противостоят другие типы, злые люди, неверующие, софисты. Парадокс в том, что личность действовала здесь благодаря исчезновению всех индивидуальных черт. Отрицание Я составляет принцип этой истины. Фундаментальный опыт Будды не мог быть опытом историчного самобытия, но был опытом истины в угасании самости. Это могучая сила личности, лишенной западноевропейского, как и китайского, сознания индивидуальности.

б) Ново то, что *Будда сделал в целом и радикально* то, что в частностях и условным образом делали уже и до него. Он отверг традицию с ее авторитетом, прежде всего – касты и верховную власть богов. Он не боролся с ними, допускал считать их реальностями в общем ходе мира. Однако, не отвергая их таким образом, он сделал так, что они стали несущественными.

Радикальным было то, как он обращался ко всем. Что имело прежде силу для отдельных людей, становится возможным для каждого. То, что прежде совершалось в малых группах лесных отшельников, попытались публично, в городах и на пути странствия, делать общины монахов, в которые стремились вступить массы людей. Была создана новая действительность существования: жизнь больших множеств монахов за счет милостыни; материальная забота приверженцев учения из мирян о тех, кто без ограничений осуществляли учение в своей жизни, следуя бедности, целомудрию, свободе от отечества и от мира.

Фактически большинство монахов происходило из двух высших каст. Большую роль играли «благородные юноши». Сам Будда – знатного происхождения. Согласно учению более позднего буддизма, Будда может родиться только брахманом или знатным человеком. Буддизм был аристократическим учением и остался таковым в том смысле, что понять его могут только люди высокого духовного достоинства. Но то, что проповедь учения обращается принципиально ко всем, имеющим дарования для него, причем обращается

к людям вообще, проявляется в распоряжении Будды, чтобы каждый изучал слово Будды на своем собственном языке.

Тем самым впервые в истории осуществились идея человечества и мировая религия. Границы каст, народа, любой принадлежности к какому-либо историческому основанию в порядке общества были разрушены. То, что было прежде в Индии тщательно оберегаемой истиной для имеющих право знать ее, должно было стать истиной, гласно сообщаемой всем.

Если мы будем сравнивать с появившимися позже мировыми религиями стоиков, христиан, ислама, то отличительная черта Будды в том, что он имел в виду не только всех людей, но и все живое вообще, богов и животных, предназначал найденное им спасение для всех.

Обращаться ко всем – это то же самое, что обращаться к каждому отдельному человеку. Решимость Будды и проистекающая из нее жизнь становятся образцом: выход из-под действия законов дома, семьи, общества. Каждого, кто его слышит, он призывает как человека, находящегося в возможности, в таком же положении: все дело в твоём решении. Своим неумолимым «или-или» Будда захватывает всего человека. Другие могут приобрести себе заслуги в качестве сторонников из мирян, прежде всего оказывая материальную поддержку монахам, но только в возрождении к новой жизни у них есть шанс обрести высшее спасение. Будда обращается к индивиду, который способен сделать это и действительно и без ограничений верит: сразу же, безотлагательно, в этой жизни вступить на путь спасения.

Когда индивид следует ему, учение целиком захватывает его внутреннюю жизнь и обращает ее во все менее доступное для других шествие в глубину, с помощью формул и познаний, в которых решающее все-таки молчит.

Но вера в этот путь спасения есть некое знание. Если Будда отверг мир традиционной спекулятивной мысли как область бесцельных и разрушительных споров, то он все же сохранил тот принцип индийской философии, согласно кото-

рому само спасение есть знание, освобождение есть познание и достигается вместе с самим познаванием. Тем самым он отверг жертвоприношения, молитву и магические техники и обратился вместо того к каждому индивиду, который должен сам трудом достигать познания – в мышлении, в образе жизни, в медитативном погружении.

Будда обращал речь к индивиду и к небольшим кружкам людей. Поучение и беседа подготавливали прозрение, которое каждый должен обрести своим собственным духовным актом. Тексты часто описывают, как сила слова Будды облегчала это прозрение, как у индивида внезапно словно пелена падала с глаз: «Чудесно, поразительно, словно бы выпрямили что-то, что прежде было согнуто (выпрямили искривленное), или раскрыли сокровенное (открыли покрытое), или указали заблудшему дорогу, или зажгли свет во тьме, – так же святой разными способами проповедовал учение».

с) Поскольку проповедь учения обращается к индивидам, и ко всем индивидам, поскольку она знает себя как свет, который должен выйти в мир и светить повсюду, еще один новый момент – это осознанная *воля к миссионерству*. Поэтому Будда с самого же начала учредил монашескую общину, которая есть одновременно и то и другое: и путь спасения для индивида, и распространение учения в странствиях по миру.

Для миссии важно сосредоточение мыслей на решающем. Чтобы основные мысли возымели действие, необходимо выражать их чрезвычайно просто и постоянно повторять. Выразительную силу они обретают в сообщении благодаря иносказаниям, афоризмам, поэзии, а также воспринимая в себя всю полноту образной традиции, оформляя традицию в облачение этих основных мыслей.

5. *История влияния.* Распространение, а тем самым и видоизменение, и разветвление буддизма – это великая тема истории религий Азии (Köppen^{lxxix}, Kern^{lxxx}, Hackmann^{lxxi}; у Chantepie^{lxxii}: Sten Konow^{lxxiii}, Franke^{lxxiv}, Florenz^{lxxv}). Его распространение, только однажды сознательно продвигаемое

вширь инициативой могущественного правителя (Ашока), было в целом могучим, но неприметным процессом.

В текстах мы встречаем неповторимое настроение, которое только здесь явилось в мир в таком виде и нашло отголосок на обширных просторах Азии. Новая установка жизни и новый основной строй метафизики превратились в одну из стихий китайской и японской жизни, смягчили народы Тибета, Сибири, Монголии.

Однако произошло нечто в высшей степени примечательное. В Индии, породившей буддизм, он угас опять. До тех пор, пока Индия в силу господствующего в ней инстинкта хотела оставаться индийской, то есть жить в кастовом устройстве со старыми богами в рамках мыслимой философски тотальности, буддизм исчез в ней. Он понимал себя как вера человечества, столетиями господствовал в значительной части Индии, и он остался верой человечества, когда без всякого применения силы вымер в Индии на протяжении одного тысячелетия. Повсюду в Индии он стал освободителем дремавшей прежде душевной глубины, но повсюду же с ним вели борьбу и оттесняли его в сторону, когда хотели осуществиться национальные устремления народов (в Китае и Японии).

В течение веков, предшествующих рождению Христа, буддизм разделился на северный и южный буддизм — махаяну (большую колесницу для преодоления вод сансары по пути в страну спасения) и хинаяну (малую колесницу). В сравнении с более изначальной и более чистой хинаяной, махаяна представляется как бы уклонением в осязаемые подробности религии. Но примечательно то, что хинаяна, до наших дней существующая на Цейлоне и в Индокитае, по существу, сохраняет в течении времен содержания традиции и не вносит ничего нового, тогда как махаяна вступает в процесс нового величественного раскрытия, на основании которого не только удовлетворяются религиозные потребности масс, но достигает также нового расцвета и более утонченная спекулятивная философия. Хинаяна может представ-

ляться как бы сужением, во-первых, по причине косной приверженности однажды обретенному канону, а кроме того, вследствие того, что подчеркивает совершенство, достигаемое отдельным человеком как архатом. Махаяна же, напротив, почти бесконечно открыта всему поначалу чуждому и новому, она с большей решительностью думает о спасении всех существ, а не только о спасении отдельного человека. В махаяне раскрываются те начинания Будды, которыми пренебрегли в хинаяне, и прежде всего – решимость, из сострадания к миру, во спасение богов и людей обращаться ко всем всеми действенными способами. У него мы находим также начатки тех утонченных мыслей, которые намного позже, в среде сект махаяны, были всесторонне продуманы Нагарджуной и другими.

И все же существенное содержание великого раскрытия махаяны состоит в том, что философия Будды – философия пути спасения – была превращена в религию. Охарактеризуем здесь вкратце, как выглядит феномен этой религии в противоположность Будде.

а) *Авторитет и послушание.* С учреждением монашеского ордена было положено основание чувству общности тех, которые, каждый в самом себе, достигли спасения в познании. Но вскоре верующие уже не думали больше о собственной ответственности, но у них был авторитет, и они фактически жили в послушании. Они «прибегали к Будде, к учению, к общине».

б) *Исчезновение веры в собственную силу.* Будда становится богом. По учению Будды, спасение приносит не молитва, не благодать, не жертвы и культовые действия, а только познание. Это познание как таковое и есть спасение. Причем не познание, как быстро уловимое в языке рациональное знание, но познание как просветление. Но это просветление освобождает не благодаря лишь неким своим следствиям, а само по себе. Этот способ знания есть спасение потому, что он сам знает себя как спасение. Он знает, что с ним мы освобождены от вожделения, от становления, от страдания.

Поэтому Будда завершает рассказ о своем просветленном познании: «Уничтожено перерождение, исполнена святая жизнь, выполнен долг, не буду я возвращаться в этот мир», – словами: «Так я познал».

Каждый монах, достигший познания, вправе сказать той сам-скаре, бессознательной силой которой было выстроено это живое существование, и, не будь спасительного познания, выстраивалось бы вновь и вновь в нескончаемом ряду перерождений: «Строитель, я смеюсь над тобою! Теперь я знаю тебя, ты никогда больше не выстроишь дома из костей для меня! Разрушены все опоры темницы!»

Это познание – во власти человека. Оно достигается собственным постижением на основе силы, заключенной в собственном образе жизни человека. Никакой бог не дает этого постижения, боги и сами нуждаются в нем. Будда сообщает его. Каждый слышащий его должен сам изначально обрести его. Поэтому его последние слова: стремитесь не переставая. Постольку учение Будды есть философия. Обрести его способна воля и сила человека.

Если же теперь потрясена будет вера в спасение собственными силами, то буддийское мышление должно измениться. Потрясенный взывает к помогающему богу. Но боги – это только существа, сами нуждающиеся в спасении, и в конечном счете бессильные существа. Буддист ищет помощи, не отказываясь от своего представления о том, что человек сам спасает себя при помощи познания. Это удастся сделать таким образом, что сам Будда становится теперь богом, и возникает фактически новый мир богов, не именуемых богами. Будда, который хотел только принести людям свое учение, становится божественной фигурой превыше всех богов. Теперь вера в возведенное Буддой познание была уже не философской верой, а верой в Будду. Все решало отныне не одно лишь собственное мышление, но действенная помощь сверхчувственного Будды.

Сам Будда вовсе не хотел связывать своего познания со своей собственной личностью. Об этом свидетельствуют сообщаемые традицией последние слова его перед смертью.

Но этим человеческим почитанием учителя, приготовляющего ученика к тому, чтобы самому принять и усвоить учение, дело не ограничилось; но уже в ранние времена буддизма впечатление от захватывающе ясной личности Будды имело следствием усиление этого впечатления. Почти неисчерпаемо богатство эпитетов, которыми Будду наделяют уже в древних текстах: полностью пробужденный, совершенный, совершенный в знании и поведении, знаток миров, всевидящий, с ним открывается великий глаз, великая ясность, великий блеск, – преодолитель, неодоленный, несравненный укротитель диких нравом людей, – учитель богов и людей, – не имеющий второго, не имеющий собратьев, не имеющий равного себе как несравненный, как лучший из людей.

Этот единственный почитаемый учитель вскоре после своей смерти становится предметом культа. Его останки становятся средоточием храмовых зданий. Уже в III веке до Р. Хр. существует вера в то, что он – воплощение некоего божественного существа (по аналогии с аватарами в религии Вишну), которое приняло этот облик для спасения живых существ. Каждый земной Будда имеет свою параллель в трансцендентном мире, может быть созерцаем как этот иной Будда в медитативном погружении (*dhyana*) и называется дхьяни-буддой. Дхьяни-буддой земного Гаутамы является Амидха-будда или Амитхаба^[xxvi], владыка рая на западе, земли Сукхавати, где он принимает верующих после смерти. Там они, возродившись в чашах цветов лотоса, проводят блаженную жизнь, пока не станут готовы окончательно войти в нирвану. Многочисленные вариации этих сверхчувственных будд означают одно: все это существа, которые оказывают помощь верующему человеку и к которым он обращается в молитве, – и речь идет о действительно реальных мирах райского блаженства, находящихся ближе к нам, чем таинственная нирвана.

С этими переменами легенда о Будде расширяется, превращаясь в богатое событиями действие в космическом контексте многочисленных небес, обителей богов, в котором

участвуют боги, провидцы, дьявол (Мара) и демоны, как действие, полное чудес и удивительного.

с) *Процесс видоизменения*, позволивший буддизму стать азиатской религией человечества, привел к тому, что он *воспринял в себя древнейшие мотивы религиозных традиций народов*, как народов высоких культур, так и первобытных народов. Это восприятие стало возможно благодаря тому смыслу, в котором Будда понимал мир. Радикальная свобода от мира имела своим следствием столь же радикальную терпимость к миру. Ибо все мирское покоилось на том же самом основании неведения, было заблуждением и покровом и подлежало преодолению. Равнодушие к тому, что само по себе неистинно, делало возможным преодоление, исходящее из всякого способа этой неистинности. Поэтому буддизм отличался неограниченной способностью воспринимать в свой состав все встречающиеся ему религии, философии, формы жизни. Их считали ступенями для прыжка в направлении к единой цели, для нашего западного мышления растворяющейся в безграничном, в бесконечном. Всякая мысль, всякий этос, любая вера в Бога, даже вера самых первобытных религий, – все было возможной предварительной ступенью, и в качестве такой ступени непременно необходимо, – но не целью пути.

Эхом молчания Будды стала не только тишина азиатской суверенности внутренней жизни, но и многоголосый и многоцветный шум фантастических религиозных содержаний. Что прежде подлежало преодолению, фактически сделалось субстанцией жизни. Бывшие поначалу чуждыми религиозные формы превратились в облачения для буддийского мышления, а вскоре стали и самим этим мышлением. Впечатляющим примером этому служит Тибет. Древние магические методики сами стали буддийскими методиками, монашеская община стала организованной церковью с мирской властью (с таким множеством аналогий с католической церковью, что изумленные христиане усматривали в этом дело рук сатаны,

который решил скопировать христианскую действительность в искаженном подобии).

d) *Роль человека.* В этих переменах меняется также и роль человека, та роль, в которой видит и понимает себя верующий. Все люди, все существа имеют возможность стать предварительной ступенью грядущего Будды – боддхисаттвой, который только потому не входит в нирвану, что хочет еще раз переродиться в виде Будды, для того чтобы принести спасение другим. Каждый может иметь эту цель и на пути к ней получить благодать того, кто уже стал боддхисаттвой, и эту благодать он призывает на себя в молитве.

Героизм и сострадание – отличительные черты боддхисаттв, подвергающих себя ужасам мира до тех пор, пока все существа не достигнут освобождения. Верующим буддистом движет уже не идеал одинокого аскета, но идеал всеосстрадательного боддхисаттвы. Если для первого имело силу учение о ступенях медитативного погружения, то для второго – учение о ступенях существования, вплоть до высоты боддхисаттвы, которого будды принимают как одного из их числа, который обитает в небесных областях и в конце является в мир как будда в человеческом облике (Schayer).

Пресыщенность жизнью есть для верующего признак отрицательной привязанности к существованию. Безразличие к миру возвышается над ненавистью и любовью к миру, над мировой болью и пресыщенностью жизнью.

Поскольку Будда ограничивает все положительные возможности человека одним-единственным: достичь спасения путем незавладения, непривязанности, непротивления, то созидание в мире, мироустройство уже не может более иметь никакого смысла, его не может иметь ни исторично наполненная, обогащающаяся вступлением в явление жизнь, ни безгранично движущаяся вперед воля к научному знанию, ни историчность единственной в своем роде любви, ни ответственность в историчной погруженности. Мир оставляют таким, каков он есть. Будда проходит по миру, не думая о реформе для всех. Он учит отделяться от мира, а не изменять мир. «Как прекрасный белый лотос не пачкают капли воды, так мир не пачкает меня».

Но ведь буддисты фактически живут в мире. Их освобождение от мира в совершенном спокойствии заключает в себе две возможности, – во-первых, у монахов – срыв в пассивность непричастности, в отказ от инициативы, в терпимость и терпение, в сон; и во-вторых, у буддистов-мирян – совместная деятельность в мире без вовлеченности в мир. Тогда нирвана действительна для них как «непривязанность» при активно совершаемом существовании в мире. Воин (например, японский самурай), художник, всякий деятельный человек, в качестве буддистов они живут в героическом спокойствии (*heroische Gelassenheit*). Они делают, как если бы не делали. Они действуют, как если бы они не действовали. Они присутствуют – и не присутствуют. Жизнь и смерть не трогают их. Они принимают и то и другое, не проявляя к ним интереса.

е) *Что остается от первоначальной философии?* Ввиду перемены в мире буддизма, помещающей между человеком и нирваной богато оформленное созерцание божественного, величественно предстоящее нашему взору в образах поэзии и искусства, мы задаем вопрос: Что общего еще остается у всего этого с Буддой? Ответ может быть таким: в мире богов, бесчисленных ритуалов и форм культа, общественных институтов и религиозных сект и свободных монашеских общин все еще продолжает ощущаться некий идущий от философского истока остаток, нечто от тех духовных сил, которые от своего первого возвышенного воплощения все еще излучают свой свет повсюду, вплоть до самых примитивных явлений. Эта чудесная сила самоотверженности, форма растворения себя в вечном. И это буддийская любовь, как универсальное сострадание и сорадование со всем живым, эта установка на ненападение. Над Азией простирается некое сияние доброты, несмотря на все то жуткое и ужасное, что происходило и происходит там, как и повсюду. Буддизм стал уникальной мировой религией, не знающей насилия, не знающей преследования еретиков, инквизиции, судебных процессов над ведьмами, крестовых походов.

Для сущности истока этого мышления было характерно то, что здесь никогда не происходило раскола между философией и богословием, между свободой и разумом – и религиозным авторитетом. Здесь не ставят вопроса об их различии. Философия сама была религиозным действием. Неизменно остается в силе принцип: Уже само знание есть освобождение и спасение.

6. *Что значат для нас Будда и буддизм?* Мы ни на мгновение не вправе забывать о разделяющей нас дистанции: для Будды условиями познания являются медитативные упражнения, образ жизни в безразличии к миру при отвлечении от выполнения задач в мире. Было бы недостаточно, если бы, например, согласно научному образу мысли мы в целях наблюдения испробовали бы, как далеко мы продвинемся в исполнении нескольких йогических упражнений. Было бы недостаточно развить в себе настроение безразличия к миру и предаваться затем созерцательности. Тот, кто сам годами не выполнял надлежащим образом упражнений в медитации, с непременным условием веры и с определенным этосом образа жизни, и не узнал на опыте, насколько он может в этом преуспеть, тот может понять только то, что становится возможным сообщить в мысли как таковой. Мы никогда не должны забывать, что у Будды и в буддизме струится такой источник, который никогда прежде не струился по нашему желанию для нас, и что здесь проходит граница нашего понимания. Мы вынуждены видеть чрезвычайную дистанцию между буддийской и нашей серьезностью и одобрять эту дистанцию, и не допускать чрезмерно быстрых сближений. Чтобы сделаться существенно причастными истине Будды, нам пришлось бы перестать быть тем, что мы есть. Различие между нами – это не различие рациональных позиций, но различие самого строя жизни и образа мысли.

Но за этой отдаленностью нам нет надобности терять из виду мысль о том, что все мы – люди. Повсюду речь идет об одних и тех же вопросах жизни человека. Здесь, у Будды, было найдено и осуществлено одно великое решение, которое нам поручено знать и, по мере сил, понимать.

Вопрос состоит в том, насколько мы можем понимать то, что не суть мы сами и чего мы не осуществляем. Наше требование таково, что это понимание возможно в не допускающем ограничений сближении, если мы сумеем избежать поспешности и мнимой окончательности в понимании. В понимании мы удерживаем в бодрости глубоко сокровенные возможности нашей собственной самости, и в понимании мы противимся абсолютизации нашей собственной объективированной историчности, превращающей ее в нечто исключительно истинное.

Мы можем утверждать, что все, что говорится в буддийских текстах, обращается к нормальному бодрствующему сознанию, а потому должно быть в известной степени понятно для этого сознания.

То, что жизненный путь Будды был возможен и стал действителен, и то, что в Азии до сегодняшних дней еще действительна тут и там буддийская жизнь, – это великий факт. Знание об этом показывает нам проблематичность человеческого бытия. Человек не есть то, что он вот теперь есть, но он открыт. Ему не известно какое-то *одно* решение, *одно* осуществление как единственно истинное.

Будда – это осуществление такого человеческого бытия, которое не признает за собой никаких задач в мире в отношении к миру, но будучи в мире, оставляет мир. Оно не борется, оно не сопротивляется. Оно хочет только угаснуть как это ставшее вследствие неведения существование, но оно хочет угаснуть столь радикально, что оно не жаждет даже смерти, потому что оно обрело место вечности по ту сторону жизни и смерти.

Пусть на Западе созвучно этому раздается то, что кажется аналогичным ему, – спокойствие и свобода от мира в мистике, непротивление злу у Иисуса: на Западе было начатком или моментом то, что в Азии стало целым, а тем самым стало чем-то совсем иным.

Поэтому возбуждающе-напряженное отношение к иному сохраняется, как личной сфере – отношение человека к че-

ловеку, так и в большом масштабе – отношение одного общего многим мира духа к другому. Как в личном обиходе, при всей симпатии и близости и доверии и благожелательности мы можем внезапно ощутить некую отдаленность другого и себя самого, как будто бы они ускользали от нас, как будто бы здесь разделялось нечто такое, что не может быть иным, и все же не желало признавать этого в последнем основании, потому что требование нашей общей соотнесенности со средоточием вечности отнюдь не прекращается, а потому мы вновь и вновь делаем попытки получше понять друг друга, – так обстоит и в отношении между Азией и Западом.

Конфуций

Источники: Китайский канон, в том числе в особенности: «Лунь-юй»^{lxxvii}. – Кроме того: Сыма Цянь^{lxxviii} (в переводе Wilhelm в его книге «Konfuzius»). – Переводы: Wilhelm^{lxxix}. Naas^{lxxx}.

Литература: Wilhelm^{lxxxi}. Crow^{lxxxii}. Stübe. von der Gabelentz^{lxxxiii}. O. Franke.

Получить образ исторического Конфуция, проникнув через все слои деформирующей традиции, может казаться невозможным. Хотя его собственная работа состояла также в редактировании текстов традиции и в написании собственных, мы все же не располагаем ни одной строчкой, которая бы в данной своей форме наверняка была написана им. Мнения синологов значительно расходятся даже в отношении важных фактических вопросов: например, согласно Franke, Конфуций вовсе не знал книгу «И-цзин», которая, однако, согласно традиции, была предметом его ученых занятий в последние годы его жизни. Согласно Forke, Лао-цзы, который согласно традиции был почитаемым старым учителем Конфуция, жил значительно позже, чем Конфуций. Факты таковы, что можно привести основательные аргументы как «за», так и «против». Тем не менее, исторический, пусть даже недостоверный в отдельных деталях образ можно получить, если мы будем придерживаться того, что в богатых содержаниями текстах мы можем с наибольшей убедительностью отнести к нему самому. Это поз-

воляет нам почувствовать величественное единство его существа, нередко в противоречии с позднейшими китайскими образами Конфуция. В старинной биографии Сыма Цяня первого века до Р. Хр^{lxxxiv} и в «Лунь-юй» мы можем видеть его личные черты, изобрести которые невозможно. Мы можем живо представлять себе духовную ситуацию, в которой он жил и мыслил, и его противников, которые проливают свет на него самого.

1. *История жизни.* Конфуций (ок. 551—479) родился и умер в государстве Лу^{lxxxv}. В возрасте трех лет он остался без отца и рос в бедности, на содержании своей матери. Уже мальчиком он с охотой ставил жертвенные сосуды и подражал принятым на празднествах жестам. В 19 лет он вступил в брак, и у него родился сын и две дочери. Он не питал нежных чувств ни к своей жене, ни к детям. Он был высокого роста и отличался чрезвычайной физической силой.

В возрасте 19 лет он поступил на службу распорядителем амбаров и стад в одно знатное семейство. В 32 года он был учителем древнего ритуала у сыновей одного из министров в государстве Лу. В 33 года он предпринял путешествие в столицу империи Чжоу^{lxxxvi}, город Лоян, чтобы изучить учреждения, обычаи и традиции империи Чжоу (древнего единого китайского государства), которое, фактически распавшись на множество больших и малых государств, воевавших друг с другом, имело в Лояне только лишь религиозный центр. В это время, как утверждают, он посетил Лао-цзы. Вместе с герцогом Лу Конфуций в 34 года бежал от угрозы, исходящей от могущественных знатных семей, в соседнее государство. Там он слушал музыку, научился исполнять ее, и при этом так увлекался, что забывал о еде. Вернувшись на родину, он в течение 15 лет жил в Лу, занимаясь только науками.

В возрасте 51 года он снова занял государственную должность в Лу: он стал министром правосудия и одновременно канцлером. Его деятельность укрепила власть герцога. Влияние знатных семей было преодолено, укрепления в их городах уничтожены. Страна процветала. Внешняя политика имела успех. Обеспокоенный этим возвышением Лу, герцог соседнего государства прислал герцогу Лу в подарок

восемьдесят прекрасных девушек, хорошо обученных музыке и танцам, и тридцать повозок прекрасных лошадей, запряженных четверками. Это доставляло герцогу такое большое удовольствие, что он пренебрегал правительственными делами. Конфуция он больше не слушал. И Конфуций ушел – после сорока лет блестящей государственной деятельности. Не торопясь, с перерывами, он покинул страну, все еще надеясь, что его позовут обратно.

И вот наступил двенадцатилетний период странствий, с пятьдесят шестого до шестьдесят восьмого года его жизни. Он шел из государства в государство, чтобы получить где-нибудь возможность политического осуществления своего учения. Его судьбой были минутные надежды, а затем снова душевная подавленность, авантюры и нападения разбойников. Рассказывали немало историй о том, как ученики сопровождают, увещевают и утешают его, как он нарушает данную под принуждением клятву, как герцог государства Вэй^{100xvii} со своей супругой Нань-цзе, имевшей дурную репутацию, едет по рыночной площади, велит Конфуцию следовать за ним в повозке, а народ кричит с издевкой: «Похоть впереди, а добродетель позади». Один ученик стал упрекать за это учителя. Конфуций покинул и это государство. С течением лет Конфуций не теряет веры в свое призвание политического воспитателя и учредителя порядка в империи. Правда, иногда он говорит: «Отпустите меня домой, отпустите меня домой». Когда, наконец, состарившись, он на шестьдесят восьмом году жизни возвращается, совершенно без всякого успеха, в свое государство, в одном из стихотворений он жалуется, что после долгого скитания через девять провинций его не манит в конце пути никакая цель: люди не проницательны, годы быстро проходят.

Последний период жизни он провел в незаметности в Лу. Он не занимал никакой государственной должности. С ним, по-видимому, произошла глубокая перемена. Некогда один отшельник сказал о нем: «Разве это не тот человек, который знает, что так не подобает, и все же продолжает делать

это?» В самом деле, величие Конфуция все эти годы состояло в том, чтобы действовать таким образом. Но теперь старик выбрал отречение. Он изучал таинственную «Книгу перемен» и завершил планомерное учреждение нового воспитания, в литературном отношении – отредактировав сочинения китайской традиции, а в практическом отношении – своей педагогической работой для кружка учеников.

Однажды утром Конфуций почувствовал приближение смерти. Он вышел во двор и пробормотал про себя слова: «Великая гора должна рухнуть, крепкая балка опоры должна переломиться, а мудрец исчезает подобно растению». Когда один ученик, забеспокоившись, заговорил с ним, Конфуций сказал: «Нигде не появляется мудрый правитель, и никто в империи не желает сделать меня своим учителем. Настал час моей смерти». Он лег в постель и восемь дней спустя умер, в возрасте 73 лет.

2. Основная мысль Конфуция: избавление человека через обновление древности. В бедствиях, вызванных разделением империи, в беспокойствах и расстройствах того времени Конфуций был одним из многих странствующих философов, которые хотели принести спасение своими советами. Путем спасения для всех них было знание, для Конфуция – путь знания о древности. Основные вопросы его были: Что такое древнее? Как усвоить его? Благодаря чему оно осуществляется.

Сам этот способ видения древнего был чем-то новым. То, чем действительно живут и что делают, преобразается, когда его доводят до сознания. Если оно знает о себе, то оно уже не является больше наивным. Если оно стало простой привычкой, то благодаря знанию оно получает внутренне побуждающий и одновременно надежный характер. Если о нем забыли, о нем напоминают и восстанавливают его. Но, как бы его ни понимали, будучи понято, оно уже не остается прежним.

В самом деле, когда традицию переводят в сознательные основные мысли, в этом обретает действительность некая новая философия, понимающая себя самое как тождество

с исконно древней философией. Собственные мысли излагаются, как не собственные. Еврейские пророки возвещали откровение Бога, Конфуций возвещает голос древности. Покорность древнему препятствует заносчивому желанию выдвигать из собственной малости огромные требования. Она повышает наши шансы найти веру и повиновение во всех тех, кто еще живет в субстанции своего происхождения. Самостоятельное мышление, из ничтожества чистого рассудка, тщетно. «Я не ел и не спал, чтобы размышлять; нет от этого никакой пользы: лучше учиться». Но учение и мышление тесно связаны. Одно требует другого. С одной стороны: «Думать и не учиться утомительно, опасно». С другой стороны: «Учиться и не думать – ничтожно».

«Я – передающий, а не тот, кто творит новое: я верен, я люблю древность». В таких словах Конфуций высказывает свое основное настроение – почтение. Субстанция нашего существа заключается в истоке истории. Конфуций рисует образ истории, который имеет целью продемонстрировать единственную истину. При этом он обращает мало внимания на великих изобретателей повозки, плуга, корабля – Фу Си^{lxxxviii}, Шэнь-нуна^{lxxxix} (божественного крестьянина), Хуан-ди^{xc}. Подлинная история начинается для него с основателей общества и правления, нравов и порядков. В начале ее стоят идеальные фигуры Яо^{xc}, Шуня^{xcii}, Ю^{xciii}: они созерцали вечные прообразы на небе. Он восхваляет этих людей самыми высокими словами. «Только небо велико, только Яо соответствовал ему». Каждый из этих великих основателей и правителей избирал своим преемником лучшего из людей. Несчастья начались, когда с утверждением династии Ся^{xciv} появилась наследственность власти. Вслед за тем необходимо упало достоинство правителей. Наконец, все это кончилось тираном^{xcv}, который, как не-правитель, был по воле Неба свергнут в ходе переворота, вновь возведшего на престол подлинного правителя, Таня, основателя династии Шан^{xcvi}. Поскольку наследственность власти сохранилась, повторилась та же самая игра. Последний правитель этой

династии, бывший опять законченным тираном^{xcvii}, был сменен в XII веке династией Чжоу. Эта династия создала основу заново, обновив, оставшийся теперь уже в незапамятной древности китайский мир. Теперь, во время жизни Конфуция, этот мир вновь утратил силу, распавшись на множество государств. Конфуций хочет действовать для его обновления. В своем желании обновления он ссылается на основателей династии Чжоу, в особенности на герцога Чжоу, который правил от имени своего несовершеннолетнего племянника, однако не нарушил верности и не узурпировал престола. Своими сочинениями и поступками этот герцог служит образцом для самого Конфуция.

Это понимание Конфуцием истории является, во-первых, «критическим»: он различает, что было хорошо, а что дурно, избирает то, что достойно памяти как образец или как устрашающий пример. Во-вторых, он знает, что ничего не следует восстанавливать в точности таким же по наружности. «Человек, родившийся в наши дни и возвращающийся к путям древности, он – глупец и несет себе несчастье». Речь идет о повторении вечно истинного, а не о подражании прошедшему. Вечные мысли были только более явными в древности. Теперь, в помрачившееся время, он хочет заставить их сверкать вновь, исполнившись сам этими мыслями.

Однако это умонастроение завершенности вечной истины несет в себе некоторую динамику благодаря тому способу, каким предлагается усваивать старое. На самом деле оно действует, не завершая старое, но побуждая двигаться вперед. Конфуций несет с собою живое решение великой проблемы того авторитета, который властвует не при помощи монополии на применение силы. Здесь впервые в истории великая философия способствовала осознанию того, как фактически новое в своем совпадении с традицией становится, из истока вечной значимости, субстанцией человеческого существования.

Если в прошлом истина была открыта людям, то путь к истине есть исследование этого прошлого, но исследование,

различающее истину и ложь в нем самом. Путь есть учение, однако не изучение сугубого знания о чем-то, но изучение как усвоение. Истину, которая уже имеется налицо, нужно не заучить наизусть, но осуществить ее внутренне, а тем самым также и внешне.

Руководством в этом подлинном «учении» служит существование книг и школы. Книги Конфуций создавал, отбирая и редактируя старые сочинения, документы, песни, оракулы, предписания, касающиеся нравов и обычаев, пользуясь мерилом истины и действенности. Воспитание он учредил посредством школы: вначале своей частной школы, в которой предполагал образовывать юношей как будущих государственных деятелей.

Тем самым главной проблемой стал способ учения и преподавания.

То, что Конфуций понимает под учением, не может быть достигнуто без *предпосылки нравственной жизни* ученика. Юноша должен любить своих родителей и братьев. Он должен быть правдив и пунктуален. Кто ведет себя плохо, тот никогда не усвоит в учении существенного. Когда ученик садится на место старшего по возрасту, говорится: «Он не стремится к тому, чтобы преуспеть в учении, он хочет быстро достичь чего-то». Ведя нравственную жизнь, ученик должен изучить искусства: ритуалы, музыку, стрельбу из лука, управление повозкой, письмо и счет. Только на этом основании будут успешными его литературные занятия.

Осмысленное учение знакомо с *трудностями* и выносит эти трудности в никогда не заканчивающейся борьбе. Любящий учение каждый день знает, чего ему недостает; он не забывает, на что он способен; ибо он постоянно отдает себе отчет. Этот путь труден: «Кто учится, тот по этому одному еще не достигает истины; кто достигает истины, тот еще не способен укрепить ее; тот, кто укрепляет ее, тот еще отнюдь не умеет оценивать ее в частном случае». Поэтому юноша должен учиться так, как если бы для него никогда не было достижения цели и как если бы ему еще приходилось опасаться вновь утратить эту цель. Но ученика, который полагает, что у него недостаточно сил, Конфуций ободряет: «Кому недостает его силы, остается лежать на полпути; но ведь ты заранее ограничиваешь сам себя». Ошибки не должны расслаблять нас: «Совершать ошибку и не исправлять ее (не изменяться) – только это зна-

чит ошибаться». Его любимого ученика хвалили так: «Он никогда не совершал одной и той же ошибки дважды».

Конфуций говорит о своем *отношении к ученикам*. «Кто не проявляет серьезного стремления изучить что-либо, тому я не преподаю; кто не проявляет действительного старания о том, чтобы выразить себя, тому я не помогаю. Если я показал ему угол, а он не может самостоятельно получить три других угла, то мои объяснения на этом заканчиваются». Но проверка состоит не в том, чтобы получить немедленный ответ: «Я говорил с Хоем целый день; он, как глупец, ничего не отвечал мне. Я наблюдал за ним, когда он был один; и тогда он был способен развить мое учение. Он – не глупец». Конфуций никого не хвалит сверх меры. «Если я кого-то хвалю, то потому, что я испытал его».

Конфуций описывает *свои собственные ученые занятия*. Он обладает знанием не от рождения, только будучи любителем древности, он серьезно стремится получить знание. Он обращает внимание на своих спутников, чтобы подсмотреть у одного из них, что в нем есть хорошего, и последовать этому, чтобы заметить в другом нехорошее и самому делать иначе. Изначальное знание ему не дано. «Слышать многое, выбирать из этого лучшее и следовать ему, видеть многое и примечать его про себя – это, по крайней мере, вторая ступень к мудрости». Его движение вперед по пути к знанию совершалось медленно в смене возрастов жизни: «Мне было пятнадцать, и моя воля направилась к учению, в тридцать лет я стоял твердо, в сорок лет я уже не имел более сомнений, в пятьдесят лет мне открылся закон Неба, в шестьдесят лет раскрылись мои уши; в семьдесят лет я мог следовать желаниям своего сердца, не превосходя при этом меры».

Смыслом всякого учения является практика. «Если даже человек может прочесть наизусть все триста пьес из “Книги песнопений”, а если ему доверят правление страной, не умеет исполнять (своей должности), или не может ответить самостоятельно, будучи отправлен послом в иностранное государство: что пользы (такому человеку) от всей его учености?»

Самое главное в учении есть внутреннее оформление. «Почему же, о дети, вы не учите песни? По песням мы можем собраться с духом, по ним мы можем проверять самих себя, по ним учиться общительности, по ним учиться ненависти и учиться служить дома – отцу, а вне дома – князю». «Триста текстов Книги песен все заключены в одном слове: не иметь дурных мыслей».

С другой стороны, без учения все прочие добродетели покрываются туманом и сразу же вырождаются: без учения прямоота становится грубостью, храбрость – непослушанием, твердость – своеобразием, гуманность превращается в глупость, мудрость – в рассеянность, правдивость – в погибель.

Теперь нам нужно изложить подробнее, как собственно философию Конфуция, то, как новое в этой философии высказывает себя в форме старого. Необходимо показать, во-первых, нравственно-политический этос и его кульминацию в идеале «благородного мужа», во-вторых, идеи господствующего здесь базового знания, в-третьих, как прекрасное совершенство этого мира мыслей приводится в неустойчивость в силу осознания Конфуцием границ, а именно – его знания о границе всякого воспитания и всякой сообщимости, его знания о его собственном крахе и его прикосновения к тому, что ставит под сомнение все его труды и одновременно служит им же опорой.

3. *Нравственно-политический этос Конфуция.* Основополагающее значение имеют нравы и музыка. Все дело в оформлении, а не в истреблении данной от природы натуры. Этос осуществляется в общении людей друг с другом и в управлении государством. Он обретает зримый облик в чертах индивида как идеале «благородного мужа».

а) *Ли.* Порядок поддерживается нравами (ли, «заповеди правильного поведения»). «Народом можно руководить только через нравы, но не через знание». Нравы создают дух целого и, в свою очередь, одушевляются им. Индивид становится человеком только благодаря добродетелям общности. Ли означают постоянное воспитание всех. Они – те формы, посредством которых во всех сферах жизни возникает должное настроение, – серьезное участие в делах, доверие, уважение. Они направляют человека при помощи чего-то всеобщего, приобретаемого в воспитании и становящегося его второй натурой, так что всеобщее ощущается и проживается как наша собственная сущность, а не по принуждению. Эти формы придают индивиду прочность, уверенность и свободу.

Конфуций доводил ли в их совокупности до сознания учеников, соблюдал, собирал, высказывал и упорядочивал их. Перед его глазами был весь мир китайских нравов: пристойность, с которой люди ходят, приветствуют друг друга, проявляют общительность, делая это каждый раз в особенной форме, смотря по ситуации; способы жертвоприношений, празднований, религиозных праздников; ритуалы при свадьбе, рождении, смерти и погребении; правила государственной администрации; порядки в труде, на войне, в распорядке дня, в смене времен года, ступеней жизни, порядки семьи, порядок обращения с гостями; функции отца семейства, священнослужителя; формы жизни при дворе, формы жизни чиновников. Знаменитый и не раз порицаемый китайский порядок жизни в установленных формах сохранял свою прочность на протяжении тысячелетий, подчиняясь одной пронизывающей все цели – порядку, из которого человек ни на мгновение не может выпасть, не повредив тем самому себе.

Между тем ли у Конфуция не имеют абсолютного характера. «Нас пробуждают песни, нас укрепляют ли, музыка приводит нас к совершенству». Одна лишь форма, как и сугубое знание, не имеет никакой ценности без наполняющей ее изначальности, без отражающейся в ней человечности.

Человеком становится тот, кто, «преодолевая свою самость, ставит себя в границы ли, закона нравов». Например, если даже справедливость есть главное, то, «исполняя ее, благородный муж руководствуется ли». Ли и содержание (изначальность) должны находиться в равновесии. «У кого преобладает содержание, тот – неотесанный человек, у кого преобладает форма, тот – писец (духовный щеголь)». Главное при исполнении форм – «свобода и легкость», но «не упорядочить эту свободу ритмом устойчивых форм – тоже не годится».

«Человек, не имеющий человеколюбия, – чем помогут ему ли?» «Выдающееся положение в обществе без великого характера, культ без благоговения, погребальные обряды без скорби в сердце: я не могу видеть подобного». Кто, принося жертву, внутренне не присутствует в своем действии, тому все равно, как если бы он вовсе не жертвовал.

Необходимость равновесия между ли и изначальностью позволяет Конфуцию подчеркивать как одну, так и другую его сторону.

«Положившие первое начало в области ли и в области музыки для нас – грубые люди; те, кто впоследствии преуспевали в этой области, для нас – люди тонкого образования. Если мне нужно чем-то воспользоваться, то я лучше последую тем, кто впервые положил начало». Но затем он оценивает и форму, как форму: Цзе-кун выступал за отмену жертвоприношения овцы, совершавшегося обыкновенно в первый день месяца. Учитель сказал: «Дорогой мой Цзе, ты заботаешься об овце, я же забочусь об обычае» (ли).

В мышлении Конфуция нрав, нравственность и право еще не различаются. С тем большей ясностью взгляд его обращается на общий всем им корень. Здесь нет также различения эстетически-необязательного и этически-обязательного, прекрасного и доброго. С тем большей ясностью он видит, что прекрасное не прекрасно, если оно не добро, и что благо не добро, если оно не прекрасно.

б) *Музыка*. В музыке, наряду с ли, Конфуций видел воспитательный фактор первостепенной важности. Дух общности определяется той музыкой, которую здесь слушают; дух индивида находит в ней мотивы, упорядочивающие его жизнь. Поэтому правительство должно поддерживать музыку или запрещать ее: «Пусть возьмут музыку Шан с ее ритмами, пусть запретят музыку Чжэн, ибо звучание музыки Чжэн не знает меры».

В Ли-цзи^{xcviii} мы находим рассуждения, согласные со смыслом учения Конфуция: «Тот, кто понимает музыку, достигает через нее тайн нрава». «Высшая музыка всегда легка, а высший нрав всегда прост; высшая музыка удаляет злобу, высший нрав удаляет споры». «В видимом властвуют нрав и музыка; в невидимом властвуют духи и боги». «Спутай порядок музыки, и народ сделается распущенным... Возбуждается сила необузданного удовольствия, а сила спокойной гармонии духа уничтожается». «Если мы слышим звуки хвалебных песнопений, наши ум и воля распространяются». Однако и музыка, как и ли, сама по себе не абсолютна: «Человек, лишенный человеколюбия, – чем поможет ему музыка?»

с) *Природа и оформление*. Конфуций охотно утверждает все естественное. Всему он дает свой порядок, свою меру и свое место, ничего он не отвергает. Отсюда самопреодоление, но не аскеза. Посредством оформления природа дела-

ется доброй, если ее насилуют, происходят бедствия. Ненависть и гнев также оправданны на своем месте. Добрый человек может правильно любить и правильно ненавидеть, например: «Он ненавидит тех, кто, будучи сами низкими, оговаривает людей, стоящих выше их; он ненавидит смельчаков, не ведающих нрава; он ненавидит отчаянных фанатиков, потому что они ограниченные люди».

д) *Обхождение с людьми*. Обхождение с людьми – это стихия жизни Конфуция. «Благородный муж не пренебрегает своими ближними». Но в обхождении мы сталкиваемся с хорошими и плохими людьми. Правда, здесь имеет силу правило: «Не имей друзей, не равных себе», но против утверждения: «Иметь общение с теми, кто этого стоит, отстранять тех, кто этого не стоит», Конфуций говорит, однако: «Благородный муж чтит достойного и терпит всех». Однако он остается рассудительным в обхождении со всеми: «Благородный муж может позволять лгать себе, но не может позволять себя дурачить. Благородный муж способствует красоте людей, подлый человек – некрасоте». Поэтому дух людей, живущих вместе друг с другом, растет или в том, или в другом направлении. «Что делает прекрасным место – это пребывающая в нем гуманность. Не мудр тот, кто, имея выбор местожительства, не поселяется среди гуманных людей».

Человеческие отношения видоизменяются в следующих основных отношениях. Отношения к различным *возрастам жизни*: «Старикам я хотел бы дать покой; с друзьями я хотел бы поддерживать верность; юных же я хотел бы нежно любить». – Правильное поведение в отношении к *родителям*: служить им при жизни, правильно похоронить их после смерти и впоследствии приносить им жертвы. Недостаточно только кормить родителей; «если отсутствует почтение, то нет никакого различия от животных». В случае, если родители, как нам кажется, ошибаются, мы можем сделать им замечание, но только почтительно, и должны исполнить их волю. Сын покрывает оплошности отца. – В отношении к *друзьям*: у тебя не должно быть таких друзей, которые были бы хуже тебя самого. Основа дружбы – верность. Мы будем «преданно увещевать друг друга и умело вести друг друга к исправлению». Мы ответственны за то, с кем мы связываем или не связываем себя. «Если с челове-

ком можно поговорить, а мы не говорим с ним, то мы потеряем человека; если с человеком невозможно говорить, а мы говорим с ним, то потеряем наши слова». Фальшивы гладкие слова, услужливое выражение на лице, преувеличенная любезность, фальшиво, если мы скрываем свое недовольство и разыгрываем из себя друга. Друзья надежны: «Если выпадет холодный год, то мы знаем, что сосны и кипарисы – вечнозеленые деревья». – В отношении к *начальникам*: «Хороший чиновник служит князю согласно правильному пути; если это для него невозможно, то он уходит в отставку». Он «не станет вводить князя в заблуждение, но открыто противостоять ему», «не станет воздерживаться от наставительных замечаний». «Если страна находится на правильном пути, то пусть он смело говорит и смело действует; если же она не находится на правильном пути, то пусть он поступает смело, в словах же своих будет осторожен». – В отношении к *подчиненным*: благородный муж не дает своим слугам повода быть недовольными им за то, что он не пользуется их трудом, но он не требует от человека ничего совершенного (тогда как подлый человек, используя других людей, требует от них совершенства), он принимает во внимание их способности, он не отвергает старых доверенных людей без достаточно веской причины. Но он знает и трудности общения с дурными: «Если мы слишком интимны с ними, они делаются грубо доверчивыми; если же мы уклоняемся, то они становятся недовольными».

Обращает на себя внимание безразличие Конфуция к женщинам. Он ни слова не говорит об отношении между супругами, пренебрежительно судит о женщинах, может высказать только презрение, если речь идет о самоубийстве двух влюбленных, охотно повторяет, что ни с чем другим не так трудно справиться, как с женщиной. Вокруг него сугубо мужская атмосфера.

е) *Правление*. Политическое правление – вот то, с чем соотносится все остальное и от чего оно исходит. Конфуций мыслит в полярности того, что нужно делать, и того, что должно расти. Хорошее правление возможно только в состоянии, характеризуемом ли, правильной музыкой, формами человеческого обихода, как благотельное общежитие (das heilvolle Zusammenleben). Это состояние должно вырасти. Но если его и невозможно создать, ему все же возможно способствовать или помешать.

Средством правления служат законы. Однако законы имеют следствия только в ограниченном объеме. И сами по себе они вредоносны. Лучше их – *пример*. Ибо там, где руководить должны законы, народ станет без стыда уклоняться от наказаний. Там же, где руководит пример, народ будет чувствовать стыд и исправляться. Если слышится апелляция к законам, значит, уже что-то не в порядке. «В выслушивании судебных исков я ничем не лучше кого-либо другого. Но что для меня самое важное, – это сделать так, чтобы никаких судебных исков не возникало».

Должное правление должно заботиться о достижении трех целей: о достаточном *пропитании*, о достаточной *военной силе* и о *доверии* народа к правительству. Если нам приходится пожертвовать какой-нибудь из этих трех целей, то всего скорее можно отказаться от войска, затем от пропитания («людям издавна приходится умирать»), но никогда не можем отказываться от доверия: «Если народ не имеет доверия, то правление вообще невозможно». Это иерархия существенного. Однако в своих планирующих действиях правитель не может начинать с требования доверия. Его вообще не нужно требовать, а нужно добиваться, чтобы оно само росло спонтанно. Первая задача для планирования: «дать народу благосостояние», – вторая: «образовывать его».

Для хорошего правления нужен *хороший князь*. Он делает так, чтобы богатство само собой текло из своих естественных источников. Он осмотрительно выбирает, какую работу следует возложить на людей; тогда они не станут ворчать. Он возвышен, не будучи высокомерен, это означает: имеет ли он дело со многими или с немногими, с большими людьми или с маленькими, – он не обращается с ними пренебрежительно. Он внушает почтение к себе, не будучи однако вспыльчив. Подобно Полярной звезде, он стоит спокойно и дает всему окружающему его двигаться в правильном порядке. Поскольку он сам желает добра, народ также становится добрым. «Если начальствующие любят добрые нравы, то народом становится легко управлять». «Если только ты сам будешь справедлив, то тебе не нужно будет повелевать, однако же все будет исполнено».

Хороший князь умеет выбирать нужных чиновников. Будучи сам достойным, он продвигает вперед достойных. «Нужно возвышать прямых людей, чтобы они давили на согнутых, тогда и согнутые выпрямятся». «Прежде всего заботься о пригодных к делу чиновниках, а затем не обращай внимания на мелкие проступки».

Но: «делать с тем, кто согласен на такое обращение, что-то некрасивое, благородный муж не станет».

Тот, кто знает благо и желает блага, не может править вместе с дурными людьми: «О, эта свора! Возможно ли вообще служить князю вместе с ними?» Они заботятся только о том, как чего-нибудь добиться, а если они достигнут этого, тогда о том, как это не потерять. Нет ничего дурного, на что бы они были неспособны. Поэтому один советник, когда хотят призвать Конфуция, говорит: «Если вы хотите призвать его, то не нужно сдерживать его маленькими людьми, и тогда дело пойдет».

У Конфуция есть множество других высказываний о правительственной мудрости. Все это – общие нравственные указания, например: «Не нужно стремиться делать что-либо поспешно, таким путем мы ничего не добьемся. Не следует искать малой выгоды, ибо таким образом не может удалиться никакое большое дело».

Конфуций в каждом случае думает о таком государственном деятеле, который, будучи избран князем и у него на службе, с его согласия и ведома направляет ход общественных дел. Великий государственный муж проявляется в восстановлении и укреплении нравственно-политического положения в его целом.

Для вмешательства в историчную действительность в смысле этого преобразования совокупного положения общества к лучшему Конфуций устанавливает два принципа. *Во-первых*, способный к делу человек должен стоять на правильном месте. «Если человек владеет тронem, но не обладает необходимой силой духа, то он не должен осмеливаться предпринимать изменения в культуре. Точно так же, если человек имеет силу духа, но не обладает верховным авторитетом, то он тоже не может осмеливаться предпринимать изменения в культуре». *Во-вторых*, состояние общества должно быть таково, чтобы вообще возможно было действовать. Где бедствия, в силу реальности живущих в данное время людей, не оставляют шансов для разумно эффективных действий, подлинный государственный муж держится скрытно. Он ждет. Он не принимается действовать вместе со злым человеком, вступать в общество с низкими людьми. – В этих принципах есть что-то от мысли Платона: человеческие от-

ношения не станут лучше, пока философы не станут царями, а цари – философами. Поэтому Конфуций всю свою жизнь искал того князя, которому он мог бы подарить силу своего духа. Поиски были напрасны.

f) *Благородный муж*. Всякая доброта, всякая истина, всякая красота предстоят взору Конфуция в его идеале благородного мужа (сюнь-цзы). В нем мысли о высшем человеке соединяются с мыслью о человеке, высоко стоящем в социологической иерархии, благородство рождения соединяется с благородством натуры, безукоризненное поведение джентльмена соединяется с душевным строем мудреца.

Благородный муж – не святой. Святой рождается и уже таков, каков он есть, благородный муж становится таковым только через самовоспитание. «Обладать истиной – это путь Неба, искать истину – путь человека. Кто обладает истиной, без труда избирает правильное, достигает успеха, не размышляя». Кто ищет истину, тот избирает благо и придерживается его. Он исследует, он задает критические вопросы, он тщательно размышляет об этом благе, он решительно действует в согласии с ним. «Возможно, другие могут сделать это с первого раза, но мне нужно сделать это десять раз; возможно, другие могут сделать это с десятого раза, но мне нужно сделать это сто раз. Но тот, кто действительно обладает упорством, чтобы идти по этому пути: пусть даже он был глуп, он прояснится; пусть даже он был слаб, он делается сильным».

Конфуций рисует благородного мужа в отдельных чертах его характера, его образе мысли, его жестах.

Его контрастно противопоставляют подлому человеку. Благородный муж знает толк в справедливости, подлый человек – в прибыли. Благородный муж спокоен и невозмутим, подлый человек постоянно полон страхов. Благородный муж уживчив, не становясь пошлым, подлый человек становится пошлым со всяким, не будучи уживчивым. Благородный муж исполнен достоинства без высокомерия; подлый человек высокомерен, не имея достоинства. Благородный муж в беде остается тверд, подлый человек в беде пускается во все тяжкие. Благородный муж ищет в самом себе, подлый

человек ищет у других. Благородного мужа влечет вверх, подлого – вниз.

Благородный муж независим. Он выносит длительное неудобство, как и длительное счастье, живет, не зная боязни. Он испытывает боль от своей собственной неспособности, а не оттого, что другие не знают его.

Он угождает только самому себе и ничего не требует от других людей; он не знает злобы. Он не злится на небо вверху, и не злится на людей внизу.

Он не дает вовлечь себя ни в какое соперничество, или, если вынужден соперничать, то соперничает разве только в стрельбе из лука. Но даже и в состязании он остается благородным мужем.

Он любит быть неторопливым в словах и скорым в делах. Он боится, как бы его слова не превзошли его поступков. Для него есть правило: сначала действовать, а потом обращаться в своих словах к этим действиям.

Он благоговеет перед решением Неба, перед великими людьми.

Благородный муж не тратит себя на отдаленное и на отсутствующее. Он пребывает в «здесь и теперь», в действительной ситуации. «Путь благородного мужа подобен далекому путешествию; начинать нужно вблизи». «Путь благородного мужа начинается с забот обычного мужчины или женщины, он устремляется в дали, потому что проникает взглядом Небо и землю».

«Благородный муж во всем, что он делает, сообразуется со своим положением... Если он видит себя окруженным богатством и почестями... видит себя окруженным бедностью и низостями... видит себя среди варваров... видит себя в страдании и в затруднениях... благородный муж не оказывается в таком положении, где бы он не находил сам себя». «Если страна находится на правильном пути, он остается тем же, кем и был, когда еще не имел успеха... Если страна находится на ложном пути, то он не изменяется, если бы даже должен был умереть».

4. Базовое знание. До сих пор наше изложение собирало то, что приписываемые Конфуцию сочинения сообщают в форме афористической мудрости как нравственно-политический этос. Но эта мудрость проникнута основными мыслями, получающими понятийный характер.

а) *Великая альтернатива*. Конфуций сознает себя стоящим перед великой альтернативой: удалиться от мира в одиночество или жить вместе с людьми в мире и устраивать этот мир. Его решение однозначно. «Ведь мы не можем жить вместе с полевыми птицами и зверями. Если я не хочу быть с людьми, тогда с кем же мне быть?» Общий вердикт таков: «Кто старается только о том, чтобы сохранить в чистоте свою собственную жизнь, тот приводит в беспорядок великие отношения людей». В дурные времена может показаться, что нам не остается ничего иного, кроме как удалиться в потаенность и заботиться о своем личном спасении. О двух таких отшельниках Конфуций говорит: «В своем личном поведении они достигли чистоты, в своем удалении они достигли соответственного обстоятельству. Я не таков. Для меня нет ничего такого, что было бы возможно или невозможно при любых обстоятельствах». Его терпимое отношение к отшельникам рождает в самом Конфуции только решимость: «Если бы земной круг был в порядке, не было бы необходимости во мне, чтобы изменить его».

В своей обращенности к человеку и его миру Конфуций развивает мысли, которые следует подчеркнуть как его *базовое знание*. Эти мысли относятся к природе человека, – далее, к необходимости порядка в общности людей, – далее, к вопросу о том, как истина существует в языке, – далее, к той основной форме нашего мышления, что истина существует в своем корне и в своих разветвлениях, в безусловности истока и в относительности явления, – и наконец, к тому Единому, которое удерживает все вместе и с которым все соотносится. Всякий раз существенный предмет мысли Конфуция составляют человек и общность людей.

б) *Природа человека*. Природа человека называется Жэнь. Жэнь – это человечность и вместе с тем нравственность. Иероглиф «жэнь» означает человека и два, а это значит: быть человеком – значит быть в коммуникации. Вопрос о природе человека находит себе ответы, во-первых, в просветлении того существа, которое есть человек и которым он

в то же время должен быть, а во-вторых, в описании множественности его существования.

Во-первых, человек должен стать человеком. Ибо человек не таков, как животные, которые таковы, как они есть, так что инстинкты упорядочивают их существование без вмешательства мыслящего сознания. Человек же есть еще задача для самого себя. Поэтому он не может найти своего смысла в сосуществовании с животными. Животные встречаются, привязаны друг к другу без посредства мысли или разбегаются в стороны. Люди устраивают свое совместное бытие и по ту сторону всех инстинктов связывают это бытие с тем, что они должны быть людьми.

Быть человеком составляет условие всякого определенного блага. Только тот, кто пребывает в Жэнь, может по-настоящему любить или ненавидеть. Жэнь всеобъемлюще, оно не есть одна добродетель среди прочих, оно – душа всех добродетелей.

Поэтому Жэнь описывается во всех особенных проявлениях: в почтении, в мудрости и учении, в справедливости. Для князя Конфуций указывает пять свойств человечности: Достоинство, и его не презирают; широта души, и так он завоевывает толпу; правдивость, и так он получает доверие; усердие, так он достигает успеха; доброта, так он делается способным использовать людей для своих целей. Конфуций не знает какой-либо дедукции добродетелей. Жэнь – это всеобъемлющий источник. Только благодаря ему всякая дельность, регулярность, правильность становятся истиной. От него происходит независимая от целей безусловность: «Нравственный человек полагает трудности вперед, а награду – после».

Действовать согласно с Жэнь – не значит действовать по некоему определенному закону, а действовать согласно тому, в силу чего только и имеют ценность все определенные законы, и в то же время, в силу чего они лишаются своей абсолютности. Хотя характер Жэнь не поддается определению, Конфуций все же описывает его: он видит его в том, что он называет мерой и серединой. «Мера и середина – вершина человеческой природы». Они производят действие изнутри вовне: «Состояние, в котором еще не приходят в движение надежда и гнев, печаль и радость, называется серединой. Состояние, в котором они проявляются, но соблюдают во всем правильный ритм, называется гармонией». Поскольку в этом случае проявляет себя глубочайшее, но все решается здесь, у истока, в отношении к мере и середине философ требует величайшей добросовестности: «Нет ничего более открытого, чем тайное,

нет ничего более отчетливого, чем самое сокровенное; поэтому благородный муж осмотрителен в том, чем он является сам по себе».

Описать эту таинственную середину Конфуцию удастся только с помощью идеи среднего между двумя крайностями, например Жунь «хватался за оба конца вещи и действовал по отношению к людям соответственно середине». Другой пример: «Быть широким душой и мягким в учении и не мстить тем, кто поступает некрасиво: это – сила Юга. Спать и умирать в стойле и в кожаных одеждах, хотя умирать и не обязательно: это – сила Севера. Но благородный муж стоит посередине и не склоняется ни в ту, ни в другую сторону».

Необычайное свойство меры и середины Конфуций выражает так: «Кто-то может привести в порядок царство, кто-то может отказаться от должности и почестей, кто-то может наступить на обнаженный меч – и все же не владеть при этом мерой и серединой».

Во-вторых, то, что есть человек, проявляется в множественности человеческого бытия. В силу того, что составляет их сущность – Жэнь, – люди близки друг другу. Но они расходятся «в силу привычки», и, далее, в силу того, что они представляют собой как отдельные люди в своей особенности, своем возрасте, ступенях их характеров и их знания.

Возрасты. «В юности, когда жизненные силы еще не окрепли, нужно остерегаться чувственности, в зрелом возрасте, когда жизненные силы вполне развиты, – стремления спорить, а в старческом возрасте, когда силы наши исчезают, – скупости». – К юности надлежит питать робость и застенчивость. «Но если нам станет сорок, пятьдесят лет, а мы еще ничего не слышали о нем, тогда, конечно, нам больше нет нужды смотреть на него с робостью». «Кто ненавистен людям в сорок лет, останется таким до конца своей жизни».

Человеческие типы. Конфуций различает четыре ступени человеческого характера. *Высшая* ступень включает святых, обладающих знанием от рождения. Конфуций не видел ни одного такого святого, но он не сомневается в том, что в далеком прошлом они существовали. *Вторая* ступень – это те, кто вынужден овладевать знанием посредством учения; они могут стать «благородными мужами». Людям *третьей* ступени учиться бывает трудно, и все же они не жалеют сил для него. Для четвертой ступени учение трудно, и здесь для него не прилагают и усилий. Две промежу-

точные ступени находятся в пути, они движутся вперед, и они могут потерпеть неудачу. «Не поддаются изменению только мудрецы стоящие выше всех, и дураки, стоящие ниже всех».

Конфуций наблюдает также признаки человеческого типа. Например: «Преступления человека соответствуют типу его существа». Знающий радуется воде, ибо знающий подвижен. Благочестивый (нравственный) муж радуется горам, ибо благочестивый спокоен.

с) *Безусловность в истоке и относительность в явлении.* Истина и действительность составляют одно. Простая мысль – словно ничто. Корень человеческого спасения – в «знании, воздействующем на действительность», т.е. в истине мыслей, осуществляющихся как внутренняя, преобразующая деятельность. То, что истинно в глубине души, обретает форму во внешнем.

Формы мысли и формы бытия движутся в следующем основном соотношении: «Вещи имеют корни и разветвления». Безусловность истока вступает в относительность явлений. Поэтому самое главное для нас – честная серьезность в изначальном и либеральность образа мысли в отношении явлений.

«Под удостоверением (Wahrmachen) мыслей подразумевается, чтобы мы не обманывали самих себя». Благородный муж постоянно следит за собой, за тем, что он делает сам по себе. «Все равно как будто бы на тебя смотрели десять глаз, как это все-таки серьезно и страшно!» Внутреннее достоинство обретается в уважении к себе, достигаемом с помощью самообразования. «Если человек внутренне испытал себя, и в нем нет ничего дурного, о чем же ему печалиться, чего же бояться?» Но Конфуций видит также и то, как это трудно, как недостижимо.

Если корень благ, то есть если он есть познание, которое есть действительность, тогда мысли становятся истинными, тогда сознание делается правильным, тогда человек становится образованным. Еще одно следствие этого таково, что дом пребывает в покое, государство – в порядке, а мир живет в мире. От сына Неба до обычного человека – для всех

корнем всего служит образование человека. Кто не может воспитать своих домочадцев, не может воспитать и других людей. Но если «в доме серьезного мужа господствует человечность, то человечность процветает в целом государстве».

В отношении к явлениям. Поскольку мерила и импульсы приходят из корня или истока, из глубины и ширины, не допускающих окончательных формулировок, постольку правила, с помощью которых мы можем рассчитать, что нам следует делать, всегда оказываются недостаточными. Истина и действительность не могут окончательно застыть в некотором так-бытии и в догматических высказываниях. Поэтому философ не допускает фиксации. У Конфуция «не было мнений, не было предвзятости, не было упрямства». «Благородный муж не бывает безусловно увлечен ни в пользу чего-нибудь, ни против чего-нибудь в мире. Он одобряет только то, что правильно». Он «действует для всех и не пристрастен». Он сохраняет открытость. Ибо «он бывает сдержан, если он чего-то не понимает». Он остается гибким. Ибо он «тверд характером, однако не упрям», «уживчив, не делаясь однако пошлым», «уверен в себе, но не становится неуступчивым». Безусловное является в относительном, на степень которого низводится все, что может быть заранее рассчитано, не для того, чтобы упразднить его в стихии произвола, но для того, чтобы вести его через реальности высшего порядка.

d) *Необходимость порядка.* Порядок необходим потому, что сущность человека действительна только в общности людей. Этот порядок основан на *первом принципе*, «согласно которому мы можем действовать всю свою жизнь»: «То, чего ты не любишь, чтобы делали тебе, не делай того и никому другому». Сознание равенства (сю) связывает людей между собою, когда они действуют по этому правилу. «То, что ты ненавидишь в своем соседе справа, не проявляй того по отношению к своему соседу слева».

Положительную формулировку правила, соответствующую этой отрицательной формулировке, мы находим у кон-

фуцианцев: «Человеколюбец укрепляет людей, потому что он сам желает, чтобы его укрепили; он помогает людям достичь успеха, потому что он сам желает иметь успех».

Если, однако, Лао-цзы учил воздавать за враждебность благодеяниями, то Конфуций отвечает: «Чем же тогда воздавать за благодеяния? Нет, за враждебность воздавать справедливостью, а за благодеяния воздавать благодеяниями». —

Второй принцип порядка гласит: Поскольку люди столь различны, хорошее правление возможно только в разделении на ступени власти. Чем выше власть, тем более образцовым, знающим, человеческим должен быть тот, кто занимает ее место. Он должен «идти впереди народа и воодушевлять его. Уставать он не вправе».

Всегда будет существовать небольшое число тех людей, которые, обладая к тому способностями, в преодолении себя научились делать то, что хорошо, и знать, что они делают. Народ же, напротив, «можно заставить следовать чему-то, но нельзя сделать так, чтобы он также понимал это». Коренное отношение образцового мужа к народу таково: «Сущность князя подобна ветру, сущность массы подобна траве. Если подует ветер, то трава должна склониться». Порядок существует только в силу авторитета.

Самое важное — это совпадение должностного положения и человеческого достоинства. Поэтому необходимо не извращать порядка. «Кто не имеет должности, не должен заниматься проектами правления». Необходимо «возвышать добрых, отставлять дурных, — наставлять неумелых».

Но по этой причине человеку, пригодному к государственному управлению, свойственна внутренняя независимость от мнения общественности. «Где все ненавидят, там нужно проверять; где все любят, там нужно проверять». На вопрос: «Каков тот, кого любят его сограждане?», и на вопрос: «Каков тот, кого ненавидят все его сограждане?» — в ответ звучит, опять-таки: «И это тоже ничего еще не говорит. Лучше,

если добрые люди среди сограждан любят человека, а недобрые – ненавидят его».

Третий принцип порядка гласит: Непосредственное вмешательство в уже начавшие раскрываться общественные отношения уже не может оказать решающего воздействия. Оно опоздает. Мы можем, правда, действовать силой, законами и наказаниями, но это воздействие будет в то же время вредоносно, потому что подвергнутые насилию уклонятся, лицемерие сделается всеобщим. Великих результатов можно достичь только косвенным образом. То, что существует сейчас в зародыше, еще можно направить или помочь ему двигаться в другую сторону. На него возможно оказать решающее влияние. Человеческие истоки, которых следствием оказывается все остальное, должны созреть.

е) *Исправление слов*. На вопрос, что нужно делать в первую очередь при переустройстве бедственного положения общества, Конфуций дал примечательный ответ: исправление слов. Нужно извлечь то, что заключено в словах. Пусть «князь» будет князем, «отец» отцом, «человек» человеком. Но языком постоянно злоупотребляют, слова считаются тем, что им не соответствует. Бытие и язык отделяются друг от друга. «У кого есть внутреннее бытие, у того есть и слова; у кого есть слова, у того не всегда есть и внутреннее бытие».

Если язык пребывает в беспорядке, то все начинает грозить гибелью. «Если слова (обозначения, понятия) неправильны, то суждения неясны, а тогда дела не удаются, наказания постигают не того человека, и народ не знает, куда ступить и за что взяться».

«Поэтому благородный муж выбирает свои слова, так что их можно без сомнения использовать в речи, и так формирует свои суждения, что их можно без сомнения воплощать в поступки. Благородный муж не терпит в своей речи ничего неточного».

ф) *Единое, от которого зависит все.*: Если речь идет о столь многих вещах, о столь многих добродетелях, обо всем

том, что нужно выучить, что нужно делать, то Конфуций говорит: «Ты думаешь, я многое выучил и теперь это знаю? Нет, у меня есть Единое, чтобы проникать все». Итак, не многое, но Единое. Что же это такое? На это Конфуций не дает постоянного ответа. Он направляет к этому свой взгляд, он напоминает о том, от чего зависит все остальное, но когда он отвечает, то отвечает то, что уже упоминалось в нашем изложении. «Все мое учение заключается в одном»: Чунь (середина), или, во всяком случае, в одном слове «сю» (равенство, взаимность, любовь к ближнему). Или он просто резюмирует учение: «Не может считаться благородным мужем тот, кто не знает веления Неба; не может быть укреплен тот, кто не знает законов пристойности (ли); не может знать людей тот, кто не разбирается в их словах». Или же это резюме гласит: нравственность – это человеколюбие, мудрость – это знание людей. Но все это уже больше не есть Единое.

Косвенно философ указывает на Единое в своей иронической реплике в ответ на упрек в том, что Конфуций, безусловно, великий человек, но он не сделал ничего особенного, что бы прославило его имя. Он отвечает: «Какую же профессию я мог бы избрать? Управлять повозками или стрелять из лука? Я думаю, надо мне выбрать профессию возницы повозок».

Мы чувствуем след Единого у Конфуция скорее там, где становится ощутим фон, или некая предельная инстанция: Эту предельную инстанцию он, в некотором сродстве с идеей у-вэй (недеяния) у Лао-цзы, может видеть в одном святом правителе прошлого (причем, однако же, он говорит, что сегодня ничего подобного нет): «Кто, ничего не делая, удерживал царство в порядке, – это был Шунь. Ибо, поистине: что он делал? Он благоговейно следил за самим собою и обращал серьезное лицо к югу, ничего больше». – Кроме того, Единое ощутимо в том способе, каким Конфуций осознает границы.

5. *Сознание границ у Конфуция.* На первый взгляд, изложенное нами до сих пор показывает философию Конфуция как некое считающее себя совершенным знание и некое основное настроение, согласно которому все в мире может наладиться и наладится. Подобный образ Конфуция был бы неадекватен.

а) Конфуций никогда не думал, будто он обладает совершенным знанием, и даже не считал это хотя бы только возможным. «Признавать знанием то, что ты знаешь, признавать незнанием то, чего ты не знаешь: это – знание».

б) Бедствия мира ясно видны Конфуцию. Они имеют своей причиной неудачу человека. Он жалуется: «То, что добрые задатки не развивают, что выученное не получает приложения, что знают свой долг и не испытывают влечения исполнить его, что имеют в себе нехорошие качества и не способны исправить этого: вот что причиняет мне боль». Порой он думает, что не видит вокруг вообще ни единого настоящего человека. «Это прошло. Мне еще не встречался ни один, кто способен был бы видеть собственные ошибки и, входя внутрь себя, обвинять самого себя». Нигде нет прочной уверенности в любви к гуманности и в отвращении от негуманного. «Я не видел еще никого, кто также любил бы моральное достоинство, как он любит женскую красоту». Если он осматривается в поисках человека, который бы мог быть правителем, он не находит ни одного. Видеть Богочеловека ему не довелось; видеть благородного мужа – было бы уже хорошо, но и его в мире нет, нет даже постоянного человека.

И все же Конфуций отнюдь не хочет считать мир дурным. Только эта эпоха пребывает в упадке, как это случалось уже и прежде. Поэтому «то, что в наши дни истина не может получить утверждения – это он знает».

с) Предельные метафизические предметы никогда не становятся для Конфуция основной темой. Находясь у границ, он робеет говорить. Учитель редко говорил о счастье, о судьбе, о чистой доброте. Если ему приходилось говорить

о смерти, о природе и миропорядке, то он давал ответы, оставлявшие нечто открытым. Однако не потому, чтобы он был склонен к деланной таинственности («Нет ничего, что бы я скрывал от вас»), но потому что это заложено в самой природе вещей. Есть не только ложные мотивы занятия предельными вопросами, к которым мыслитель не желает стремиться (любопытство, желание обойти необходимое в настоящий момент, уклонение от пути, ведущего в саму жизнь). Решающей здесь оказывается, скорее, невозможность предметно говорить о том, что никогда адекватным образом не становится предметом. Отсюда негативное отношение Конфуция к словам и положениям и ко всякого рода прямоте, когда речь идет о метафизических вопросах. Если эту установку пожелают назвать агностицизмом, то она – не безразличие к тому, чего невозможно знать, а скорее озадаченность, которая не хочет исказить то, к чему она прикасается, превратив его в мнимое знание, не хочет потерять его в высказанном словами. Необходимо признать: в Конфуции почти не чувствуется импульса устремления в безграничное, в непознаваемое, всепоглощающего вопроса великих метафизиков, однако же ощущается присутствие предельных реальностей в благочестивом исполнении обычаев и в ответах, дающих указание в угнетающих человека ситуациях, хотя они и не говорят многого прямым текстом.

Конфуций участвовал в традиционных религиозных представлениях. Он не подвергал сомнению существование духов, предзнаменований. Культ предков и жертвоприношения были для него существенной действительностью. Но в том способе, каким он обращается со всем этим, сквозят некая тенденция против суеверия и некая примечательная отстраненность. «Учитель никогда не говорил о магических силах и противоестественных демонах». «Служить другим духам, кроме духов собственных предков, – это угодливость». На вопрос о культе духов: «Если мы еще не можем служить людям, как же нам суметь служить духам!». На вопрос о мудрости он говорит: «Посвятить себя своему долгу перед людьми, почитать демонов и богов и держаться от них подальше, это можно называть мудростью». Остается не вполне ясно, хочет ли он тем самым остаться от них на благоговейной дистанции или же

хочет по возможности игнорировать их. Однако нет никакого сомнения в его искренности при исполнении культа: жертвоприношение имеет большое значение, но он его не знает. «Тот, кто знал бы значение великого жертвоприношения (родоначальнику династии), тот способен был бы править всем миром так же легко, как посмотреть вот сюда», – и он указал на ладонь своей руки. Решающим для него является внутреннее соучастие в обряде. «Если сердце находится в беспокойстве, тогда мы жертвуем в соответствии с обычаями. Поэтому только мудрец способен исчерпывающе понимать смысл жертвоприношения». Сообщают: «Даже если у него были только простой рис и огурцы, все-таки он с благоговением приносил жертву пищей».

Конфуций говорит о Небе: «Только Небо велико». «Времена года идут своим чередом, и возникают все вещи. Но разве же Небо при этом говорит?» Богатство и уважение зависят от Неба. Небо может уничтожить. Это Небо безлично. Оно называется *tien*, только однажды его называют *shang-ti* (Господин). Безлична посылаемая Небом судьба, предназначение (*ming* или *tien-ming*). «Таково предназначение» – часто повторяемый Конфуцием оборот речи: Когда один ученик тяжело заболел, он сказал: «Его жизнь в опасности. Таково предназначение. Чтобы у такого человека была такая болезнь!» «Если истина должна распространиться, если должна она погибнуть, это – предназначение».

О молитве речь заходит редко. Однажды говорится: «Кто согрешит пред Небом, у того нет никого, к кому он мог бы молиться», в другом месте: «Много прошло времени, с тех пор как я молился» (правда, Wilhelm переводит: «Я уже долго молился») как отказ одному ученику в его желании молиться богам и духам земли о заболевшем учителе. Ибо молитва с прошением, а тем более молитва магического характера Конфуцию чужда. Он хочет сказать (если перевод Wilhelm верен), что вся его жизнь уже была молитвой. Один японский конфуцианец IX века написал вполне в духе Конфуция: «Если только сердце твое держится в согласии с путем истины, то тебе нет нужды молиться, боги все равно защитят тебя» (Haas).

«Жизнь и смерть – это предназначение». «Издравле все люди должны умирать» – такие положения выражают непредвзятость Конфуция в отношении смерти. Смерть принимается без потрясений, она не находится в сфере сущностно значимого. Правда, он может жаловаться на преждевремен-

ность: «Что иное зарождается и не расцветает, что иное цветет и не приносит зрелого плода, – ах, такое случается». Но: «Умирать вечером – неплохо». Когда Конфуций тяжело болел, и ученики обдумывали приготовления к пышным похоронам, на которых для видимости собирались выступить в роли министров, он запретил им: «Давайте не будем обманывать Небо. – И даже если у меня и не будет княжеских похорон, все-таки я же умру не на проезжей дороге». В смерти нет никаких ужасов: «Когда умирает птица, ее песня бывает жалобной; когда умирает человек, его речи бывают хорошими». Нет смысла спрашивать о смерти: «Если мы еще не знаем жизнь, как же мы могли бы знать смерть?»

На вопрос, знают ли мертвые о приносимых им жертвах, он отвечает: «Знание об этом нас здесь не касается». Он рассматривает свой ответ в чисто практическом смысле по его следствиям и заключает, что самым лучшим ответом будет не дать никакого ответа: «Если скажу “да”, то придется опасаться, что почтительные сыновья растратят свое имение для усопших, – если скажу “нет”, то придется опасаться, что почтительные сыновья пренебрегут своими обязанностями по отношению к усопшим».

6. *О личности Конфуция.* Традиция донесла до нас утверждения, сказанные Конфуцием о самом себе, и такие утверждения, которые ученики приписывали своему учителю.

У него было сознание своего призвания. В одной ситуации, когда ему угрожала смерть, он сказал: «Поскольку царя Вэня больше нет на свете, культура все же доверена мне? Если бы Небо хотело уничтожить эту культуру, позднорожденный не унаследовал бы ее. Но если Небо не желает уничтожить эту культуру, то что могут сделать мне люди из Куань?» В своих сновидениях он общался с чжоуским герцогом, который был для него образцом. Герцог напрасно ожидает знака своего призвания: «Птица фон не прилетает, из реки нет никаких знаков: со мной все кончено». Появляется килин (самый благоприятный знак), но герцога убивают на охоте, Конфуций плачет.

Несмотря на сознание своего призвания, он скромнен. Образован, как он считает, он мог бы помериться с другими, но ступени благородного мужа, воплощающего свое знание в поступки, он еще не достиг. «Я могу сказать о себе только, что я ненасытно старался стать таким и что я не устаю учу других».

Ученики неоднократно делают ему упреки. Свой визит к благородной даме Наньцзе он оправдывает словами: «К тому, что я сделал несправедливого, меня принудило Небо». Нарушение им клятвы он оправдывает тем, что дать эту клятву его заставили с помощью угроз.

Когда один ученик раздраженно описывал плохое настроение Конфуция, тот ответил: «Сходство с собакой в доме траура, это верно, это верно». Другой ученик говорит: «Вы так серьезны и погружены в размышления. Вы так веселы, полны высоких надежд и широкого настроения». Когда один князь спрашивал ученика о философе, Конфуций заметил: «Почему ты не сказал: “Он – человек, изучающий истину не уставая, поучающий людей, и это не надоедает ему, столь усердный, что забывает о еде, столь веселый, что забывает обо всех заботах и потому не замечает, что к нему постепенно подбирается старость”».

Конфуций видит свой собственный крах. В одной ситуации, угрожающей его жизни, он спрашивает учеников: «Разве моя жизнь фальшива? Почему же мы оказались в этой беде?» Первый ученик считает, что он еще не достиг истинной доброты, поэтому люди не доверяют ему, не достиг истинной мудрости, поэтому люди не делают того, что он говорит. Но Конфуций возражает: святые и мудрецы прошлого нашли самый ужасный конец. Очевидно, что ни доброта не находит себе с необходимостью доверия, ни мудрость не находит с необходимостью послушания. Второй ученик считает, что учение учителя так велико, что никто на земле не может его выдержать. На это Конфуций говорит: Хороший земледelec умеет сеять, но не может создать урожая. Благородный муж может придать форму своему учению, но он не может сделать так, чтобы учение было принято. Стремиться к тому, чтобы оно было принято, значит, не направлять свой ум вдаль. Третий ученик полагает: «Ваше учение совсем велико, поэтому мир не может вместить его. Однако продолжайте действовать согласно ему. Если его не воспринимаят, что же в том? Благородного мужа узнают по тому, что его не понимают». Конфуций улыбнулся.

Он знает, что мудрецы отнюдь не всегда имеют успех в мире. При тиране Чжоу-Сине было три мужа, обладавших высшей нравственностью. Один из них был казнен, другой удалился в уединение, третий выдавал себя при дворе за шута и позволял, чтобы с ним обращались как с шутом.

Конфуций не всегда хладнокровно принимал свой крах, однако продумывал и истолковывал его. У него не всегда и не сразу была одинаковая внутренняя установка.

Он может высказывать жалобы: «Благородный муж страдает от того, что он должен оставить мир, а его имя даже не будет названо! Мой путь – нехоженный путь. Чем я буду известен в потомстве?»

Если он жалуется: «Ах, никто меня не знает!», то находит утешение: «Я не ропщу на Небо, я не держу злобы на людей. Я проводил изыскания здесь внизу и имею связь с тем, что наверху. Кто знает меня – это Небо».

Он смиряется: «Учиться и постоянно упражняться – разве это не приносит удовлетворения? И если потом случится, что к нам зайдут товарищи из дальних краев, разве в этом нет чего-то отрадного? А не огорчаться, если нас не знают люди, – разве это не благородно?» «Не буду печалиться, что меня не знают; мне нужно печалиться, только если я сам не знаю других».

Он позволяет шуту кричать ему: «Оставь, оставь свои напрасные старания! Кто сегодня хочет служить государству, тот только подвергнет себя опасностям». Лао-цзы говорит ему: «Благоразумные и острые умом близки к смерти, потому что они любят оценивать других людей». Но он утверждает свой смысл в решении задачи – помочь людям в устройении порядка в мире. Успех не решает дела. Гуманность означает общую ответственность людей за состояние общности. «Человек, обладающий гуманностью, не стремится жить ценой нарушения гуманности. Да, были такие люди, которые, чтобы сделать совершенной свою гуманность, отдали свое тело на казнь».

Основная установка остается прежней: быть готовым, «если нам найдут применение, действовать; если о нас не хотят ничего знать, держаться в тени».

Но решающим является вот что: «Единственное, над чем властен человек, – это его собственное сердце. Счастье или несчастье не являются мерилем ценности человека». Наружное несчастье не всегда бывает бедой, оно может быть «испытанием» (Сюнь-цзы). Отчаяние не может становиться радикальным. Даже в крайности бед остается надежда. «Бывали случаи, когда из самых отчаянных положений люди восходили к высшему предназначению».

Суждения современных ученых о Конфуции поразительны. К нему относятся с пренебрежением, как к рационалисту.

«Ни личность, ни дело его не отличаются чертами действительного величия. Он был превосходным моралистом», — полагает Franke, «он думал, что своим тихим шепотом о добродетели сможет снова исправить расшатавшийся порядок общества, что, как показали события, в состоянии был сделать только грозовой ветер власти».

В самом деле, Конфуций не получил той действенности, какую он представлял себе в минуты величайших надежд. Как при его жизни, так и после его смерти смысл его действий потерпел крах. Ибо его дело могло стать действенным только в преобразованном виде. Тем в большей мере перед нами стоит задача — видеть то изначальное, что никогда не утрачивалось полностью в преобразовании, и сохранить его как мерило оценки. На основании сохраненных традиций суждений, производя отбор их, ориентирующийся на самые содержательные, самые самобытные, мы можем рискнуть получить этот образ Конфуция. Он непременно исчезнет, если мы станем подчеркивать закоснелые и плоские формулировки, относящиеся, вероятно, к более позднему времени. Только в результате предметно проведенного отбора и распределения высказываний и известий сложится незаменимый образ, основным чертам которого непременно присуща действительность, ибо иначе он никак не мог бы и возникнуть.

Конфуцию не присуща убегающая от мира забота индивида о самом себе. Он не намечает также и планов хозяйственно-технических учреждений, законодательства и формального государственного порядка, но он со страстью заботится о том, непосредственно желать чего невозможно, чему можно только косвенно способствовать и от чего зависит все остальное: о духе целого в его нравственно-политическом состоянии и о внутреннем строе каждого отдельного человека, как члена целого. У него нет никакого исконного религиозного опыта, откровение ему незнакомо, он не совершает какого-либо возрождения своего внутреннего существа, он — не мистик. Однако он и не рационалист, но направляется в своем мышлении тем объемлющим общности, благодаря

которому человек только и становится впервые человеком. Его страстно искомая цель – это красота, порядок, правдивость и счастье в мире. А все это покоится на основании чего-то такого, что не лишается смысла в крахе и в смерти.

Ограничение себя возможностями в мире создает в Конфуции присущую ему трезвость. Он осмотрителен и сдержан, но не из боязни, но в силу сознания своей ответственности. Он хотел бы по мере возможности избегать всего сомнительного и опасного. Он хочет опыта, а потому прислушивается ко всем. Он ненасытен в поиске известий о древности. Запреты встречаются у него намного реже, чем указания сделать то или это, если только мы хотим стать человеком. Им движет желание сохранить меру и оставаться в готовности, не воля к власти как таковой, а воля к истинному господству.

Его существо производит впечатление светлого, открытого, естественного. Он отвергает любое обожествление своей личности. Он живет словно на улице, как человек с присущей ему слабостью.

Что сделал Конфуций? В отличие от Лао-цзы, он вступил в мелочные споры этого мира, влекомый к тому мыслью о своем призвании направить человеческие отношения к лучшему. Он учредил школу для будущих государственных деятелей. Он издавал классические сочинения. Но это означает еще и нечто большее: Конфуций был в Китае первой величественно-зримой вспышкой разума во всей его широте и всех его возможностях, причем воплощенного в человеке из народа.

7. Конфуций и его противники. Конфуций боролся, и другие боролись с ним. Прежде всего – это видимые на переднем плане сражения против ничтожности и ревности его конкурентов. Но затем находит себе выражение глубокая, заключенная в самой сути дела полярность между Конфуцием и Лао-цзы.

а) Противники, с которыми боролся Конфуций, – это люди, считающие мир испорченным уже и без них и ловко действующие в этом мире, софисты, находящие аргументы и за,

и против любого дела, запутывающие масштабы оценки правого и неправого, истины и лжи.

Когда Конфуций однажды исполнял свою должность при дворе, он распорядился казнить одного опасного для государства аристократа. Он обосновал это так: Хуже воровства и грабежа: непослушный дух в сочетании с коварством, лживость в сочетании с бойкостью языка, памятьливость на скандальные случаи в сочетании с обширным кругом знакомств, одобрение несправедливости в сочетании с приукрашиванием ее. Этот человек соединил в себе все эти преступления. «Всюду, где он бывал, он образовывал партию; он дурачил толпу своей болтовней с притворными представлениями; своим упорным сопротивлением он извращал правду и пролагал путь только себе одному. Если подлые люди собираются в стаи, это повод для печали».

Конфуция упрекали в том, что его учение невозможно освоить даже в течение долгой жизни. На изучение форм обычая не хватит и многих лет. И то и другое совершенно бесполезно для народа. Он неспособен к разумному управлению и практической работе. Он ввергнет государство в бедность из-за множества пышных похоронных обрядов. Он, как и все образованные люди, ездит по стране в качестве советника; с целью собственного обогащения он ведет жизнь приживала. Он-де надменен, старается произвести впечатление на толпу броской одеждой и напыщенными манерами.

б) Легенда сообщает о визите молодого Конфуция к старику Лао-цзы (Чжуан-цзы^{xcix}, переводы у von Strauß^c и Waley^{ci}). Лао-цзы поучает его.

Он не одобряет планов, советов и ученых занятий Конфуция. Книги – вещь сомнительная, они – только следы великих древних. Древние оставили эти следы, а люди наших дней говорят. Но: «Твои учения занимаются вещами, которые имеют не больше значения, чем следы в песке». «То, что ты читаешь, – только пустой звук, оставшийся от людей далекого прошлого. То, что было бы достойно сохранения в предании, ушло в могилу вместе с ними; остальное попало в эти книги».

Существенное же, напротив, есть основное знание. Лао-цзы упрекает Конфуция в том, что тот не знает дао. Конфуций портит дао абсолютностью своих нравственных требований. Ибо для того, кто любит дао, человеколюбие и справедливость суть только следствие, сами по себе они ничто. Когда Конфуций требует беспристрастно любить каждого человека, Лао-цзы резко отвечает: «Го-

ворить о “каждом человеке” – это глупое преувеличение, а решение быть всегда беспристрастным само уже означает своего рода пристрастие. Лучше рассмотри, как получается, что небо и земля вечно идут своим путем, что птицы следуют за своими стаями, а звери – за своими стадами, и что деревья и кусты не меняют мест, где они стоят. Тогда ты научишься направлять свои шаги “внутренней силой” и следовать ходу природы; а вскоре ты достигнешь той точки, где тебе уже не нужно будет воздавать обременительную хвалу человеколюбию и справедливости». «Все эти разговоры о человеколюбии и справедливости, эти вечные уколы булавами, только возбуждают. Лебедю нет никакой надобности каждый день купаться, чтобы оставаться белым».

Дао обнаруживается только через недеяние (недеятельность, увэй). Все остальное – это наружности. Глаза, ослепленные пылью, не видят неба; если ночью нас кусают мошки, мы не можем уснуть: так мучают нас человеколюбие и справедливость. Само по себе они создают огорченное настроение и заставляют нас потерять дао. Одна лишь мораль, не имеющая своим основанием дао, противоречит человеческой природе. Но если мы не потеряем мира в дао, т.е. естественной простоты, тогда нравы установятся сами собой, тогда начнут преуспевать в добродетели.

Только «когда ослабло уважение к великому дао, появились благоволение и справедливость; когда появились знание и благоразумие, возникла великая искусственность». Если источник дао иссякнет, то напрасно люди станут прибегать к человеколюбию и справедливости, как временным подспорьям. С этим обстоит в точности, как с рыбами: только когда родник иссякает и вода в пруду убывает, рыбы начинают по-особому вести себя друг с другом: они обрызгивают друг друга водой, чтобы остаться мокрыми, они напирают одна на другую, чтобы другие оросили их водой. Но лучше, когда они забывают друг о друге в реках и озерах. Поэтому будет правильно, если люди, без искусственности и без принуждения, не думая и не зная о добре и зле, будут просто жить в дао. «В древности приверженностью дао пользовались не для того, чтобы просвещать народ, а для того, чтобы оставлять его в неведении».

Лао-цзы считается подлинным, единственным противником Конфуция. Однако на эти легендарные беседы отбросила свою тень позднейшая полемика между даосами и конфуцианцами. Обе позднейшие, враждебные друг другу партии были далеки от своего истока. Позднейшие даосы

убегали от мира, были аскетами, становились заклинателями, алхимиками, мастерами по продлению жизни, колдунами и фокусниками. Позднейшие конфуцианцы были людьми мира, устраивали мир, приспособляясь и пользуясь наиболее действенными средствами, отстаивая свои собственные интересы, – они были образованными людьми и чиновниками, превратившимися в сухих, своекорыстных и жадных до власти сочинителей регламентов и любителей наслаждаться жизнью.

Исходя из созерцания существа дела и имея в виду внутреннюю установку двух этих великих философов, можно сказать: Лао-цзы и Конфуций – хотя и противоположные полюса, однако это такие полюса, которые тесно связаны друг с другом и взаимно друг друга требуют. Ошибочно приписывать Конфуцию те духовные суждения, которые стали действительностью только в позднейшем конфуцианстве. Скорее, возражая мнению, будто Лао-цзы мыслил дао находящимся по ту сторону добра и зла, Конфуций же морализировал дао, следует сказать: Конфуций оставляет в неприкосновенности эту область потустороннего добру и злу, когда ставит в мире задачу – достичь порядка в человеческой общности при помощи знания о добре и зле. Ибо этот порядок отнюдь не безусловно есть для него абсолют. Объемлющее есть для него фон, а не тема, оно для него граница и повод благоговейной робости, а не непосредственная задача. Если говорят, что единственный метафизический элемент в учении Конфуция состоит в том, что правитель служит представителем воли Неба, выражающего свое благоволение или немилость посредством явлений природы (благословенный урожай или катастрофы в виде засухи или наводнения), то этот элемент, сделавшийся господствующим элементом только в конфуцианстве, у самого Конфуция есть, во всяком случае, только выступающее на переднем плане проявление той метафизической глубины, которая была общей у Конфуция и Лао-цзы. Различие между ними есть различие между прямым путем к дао у Лао-цзы и опосредован-

ным путем к нему через поддержание порядка в человечестве у Конфуция, а потому оно выражается в противоположных практических следствиях общего им обоим фундаментального воззрения.

То, что Лао-цзы ставит прежде всего и выше всего в дао, есть Единое Конфуция. Но Лао-цзы углубляется в него, Конфуций же благоговейно следует руководству Единого, вступая в дела этого мира. В иные минуты мы находим и у Конфуция наклонность бежать от мира, у границы мы находим у него и идею того, кто действует через недеяние и тем самым удерживает порядок в мире, как и у Лао-цзы. Пусть оба они устремляли свой взгляд в противоположные стороны, все же они стоят на одном и том же основании. Их единство воспроизводилось в Китае устами великих личностей, не в какой-либо философии, которая бы систематически охватила собою их обоих, но в китайской мудрости, просветляющей себя в мышлении жизни.

8. *История влияния.* В свое время Конфуций был только одним из многих других философов, и отнюдь не самым успешным из них. Но от него произошло конфуцианство, которое две тысячи лет господствовало в Китае, пока его политическая власть не окончилась в 1912 году.

В схематическом изложении ступени развития конфуцианства были следующие. *Во-первых*, в течение веков после Конфуция конфуцианство получило теоретическую форму у Мэн-цзы^{cii} (ок. 372–289) и Сюнь-цзы^{ciii} (ок. 310–230), которые усилили влияние школьной традиции. Конфуцианское мышление стало более категориальным, более строго различающим, более систематичным. Самые прекрасные и ясные формулировки в духе Конфуция мы находим в сочинениях «Да сюэ»^{civ} и «Чжун юн»^{cv}. Положения книги «Лунь юй», ближе стоящие к Конфуцию и, возможно, отчасти дословно принадлежащие ему, кратки, отрывочны, открывают богатые возможности для интерпретации. Это – мысли *in statu nascendi*², подобно мыслям некоторых досократиков, уже законченные мысли, но заключающие бесконечно много возможностей раскры-

² В состоянии зарождения (*лат.*).

тия их содержания. Разработка учения, приводящая его в систематическую форму, вместе с обогащением понятийного аппарата необходимо принуждена обеднять то, что у истока еще было наполнено жизнью. Поэтому у его ближайших преемников Конфуций становится, правда, более ясным, однако в то же время уже и более ограниченным. Это конфуцианство было духовным движением, развиваемым литераторами, однако имевшим притязание руководить государством. Император Цинь Шихуанди^{cvi} (221–210) предпринял попытку уничтожить его. Конфуцианские книги были сожжены, их традиции намеревались положить конец. Правительство этого великого деспота было после его смерти свержено в ходе бурной гражданской войны. Но его дело сохранилось: Превращение старого ленного государства в государство чиновников. – *Во-вторых*, теперь произошло нечто поразительное. В правление династии Хань (206 г. до Р. Хр. – 220 после Р. Хр.) новое, созданное упомянутым деспотом бюрократическое государство заключило союз с конфуцианством. Отвергнутое прежде конфуцианство было восстановлено. Новая формация государственной власти, получившая авторитет благодаря конфуцианскому духу, выросла, стало быть, отчасти из тех мотивов и тех ситуаций, которые были чужды самому Конфуцию. Он не знал никакого другого государства, кроме ленного. Теперь, получив фактическую политическую власть, конфуцианство получило новый облик в сфере мысли. Литераторы стали функционерами бюрократии. Они разработали доходящую до фанатизма ортодоксию, одновременно и в интересе поддержания авторитета своего сословия. Конфуцианство было приспособлено к образованию государственных чиновников. Школьная система была организована в виде государственной системы воспитания, учение получило дальнейшее развитие в целях упорядочения и освящения государственности. – *В-третьих*, развитие учения во всех направлениях, особенно в области метафизики и натурфилософии, произошло в эпоху династии Сун (960–1276). Одновременно конфуцианская ортодоксия была зафиксирована на основе учения Мэн-цзы. Усиление этой исключаящей все прочее ортодоксии и окончательное закрепление учения произошло в эпоху Манчжу (1644–1912). В этом облике духовного закоснения Китай являет себя Западу сегодня. Собственное учение китайцев, согласно которому Китай всегда и был таким, было поначалу усвоено Европой, пока китаеведы не раскрыли перед нашими глазами действительно грандиозную историю Китая.

Таким образом, конфуцианство прошло длительную историю превращений, подобно христианству и подобно буддизму. Долгий срок его духовного усвоения в Китае сильно отдалил его от его истока в самом Конфуции. Это была борьба, в духовном отношении – борьба за правильное учение, в политическом отношении – борьба слоя ученых людей за самоутверждение. Духовная история Китая достигла своих великих художественных, поэтических, философских восхождений, в значительной мере, прорываясь фактически силой сквозь это конфуцианство или в сознательной оппозиции ему. В эпохи обмеления духовной жизни конфуцианство в Китае, как и католичество на Западе, всякий раз снова появлялось. Однако и оно само знало свои духовные вершины: как католичество – в лице Фомы Аквинского, так конфуцианство в лице Чжу Си^{cvi} (1130–1200).

Со всяким возвышенным импульсом сопряжены известные опасности. То, что на протяжении веков преобладали духовные уклонения, заставляет нас ошибочно усматривать их уже в самом истоке. Тогда возражения Конфуцию говорят так: его мышление «реакционно», оно абсолютизирует прошедшее, оно фиксирует и умерщвляет, оно не имеет будущего. Поэтому оно ослабляет все творческое, живое, увлекающее вперед. Его мышление делает предметом сознательного намерения то, что однажды имело свою истинность в прошедшем, но теперь уже больше не может иметь истины. Оно порождает жизнь в условностях и в иерархии, жизнь во внешних формах, лишенных содержания. Так, Franke вершит свой суд над Конфуцием: он перенес идеал для своего народа в прошедшее, так что этот народ идет через историю, обратившись лицом назад. Конфуций считает истинной жизнью народов хорошо сбалансированное неизменное состояние. Он игнорирует то, что история есть не знающее покоя движение. К тому же его учение о том, что мы никогда не должны выходить за пределы соответствующей требованиям разума посюсторонней жизни в благоустроенном человечестве, он оставил без удовлетворения естественные метафизические потребности.

Подобный взгляд опровергается ясными суждениями письменной традиции, которые мы в своем изложении ак-

центрировали и старались видеть в величественно-широкой взаимосвязи. Верно, однако, что последовавшие в истории уклонения в значительной мере оправдывают такое суждение о конфуцианстве, которое будет неверно по отношению к Конфуцию и ко многим конфуцианцам. Охарактеризуем здесь эти уклонения:

Во-первых, превращение идеи Единого и неведения в метафизическое безразличие. Если Конфуций сторонится от мышления об абсолюте, от просительной молитвы, то делает это в силу исходящей из объемлющего достоверности, которая делает непреклонной обращенность его к настоящему и к людям. Если он живет, не беспокоясь о смерти, не желает знать то, чего мы знать не можем, то он открывает все вопросы открытыми. Однако, как только у человека нет этой силы Конфуция, власть захватывает скепсис, и в то же время неконтролируемое суеверие. Агностицизм опустошается и восполняется в конфуцианстве осязаемыми магическими приемами и иллюзорными ожиданиями.

Во-вторых, превращение трезвого, но страстного влечения к человечности в мышление о полезном. Развивается педантично целесообразное мышление, лишенное силы суверенного человеческого бытия.

В-третьих, превращение свободного этоса, понимающего себя в полярности ли и того, что ее направляет, в законность ли. Лишаясь основы в Едином и в Жэнь, ли становятся просто правилами для внешнего. Если у Конфуция они были мягкой силой, теперь они становятся устойчивыми формами, законами, к соблюдению которых принуждают силой. Их последовательно разрабатывают, создавая многосложный порядок, множество отдельных добродетелей, определенные фундаментальные отношения людей, и они находят завершение в неисчислимом множестве предписаний.

Тогда как у истока единство нрава, права и нравственности, в силу общего одушевления их всех принципом Жэнь, было человеческой свободой, теперь фиксация отдельных ли становится роковой для принципа человечности. Ибо здесь не разделяют нрав, право и нравственной нормы, а унижают нескончаемое множество нравственных определений до уровня простой наружности. Эта наружность жизни поддавалась дефинициям, и в ней во всяком случае признавалось возможным рациональное решение. Она больше не нуждалась в содействии совести, если только исполня-

лось требуемое действие. Наружность, «сохранение лица», стала отныне всем.

В-четвертых, превращение открытости мышления в догмы теоретического познания. Например, становится предметом философского спора, добр ли человек от природы или зол, а потому – создает ли воспитание при помощи впервые самого человека как доброе существо, или же оно только восстанавливает его в его подлинной сущности. В то время как Конфуций вовсе не находил места для подобной альтернативы, но предоставлял большинству людей, между святым, с одной стороны, и глупцом, с другой стороны, как пограничными случаями, свойственный им шанс и простор для действий, исход которого решался практикой, – теперь теория превратилась в обсуждаемое со страстью поприще споров. Здесь, как и всегда, мыслители зашли в тупик таких теоретических альтернатив, которые для Конфуция представлялись бы несущественными в сравнении с тем, что объемлет их обе.

В-пятых, превращение знания, которое было внутренней деятельностью, в изучение, которое стало возможно проверять с помощью опросов. Возник класс образованных людей, отличавшихся не личными свойствами, а объемом выученного и формальных навыков, и подтверждали свои знания на школьных экзаменах. Древность как норма в способе усвоения превратилась в изучение древних произведений, ученый сделался решающей фигурой, и существенным стало подражание древнему, а не усвоение. Ученость породила ортодоксию. Эта последняя утратила единство с утратой жизни в целом.

Но все уклонения, сколь бы сильно ни было их влияние в китайской истории, не могли совершенно утратить того истока, из которого они происходили. Сам Конфуций продолжал жить в побуждениях, способных обновить его учение, разбить застывшее. Они доказали свой возвышенный этос и свою героическую смелость, то и дело вновь выступавшие в среде конфуцианства. Затем Конфуций оказался в оппозиции к конфуцианству. Сегодня Конфуций присутствует с нами скорее как живая сила, побуждающая двигаться вперед, чем в различных формах стабилизации жизни. Великим проявлением этого обновления был Ван Янмин (1472–1528)^{cvi}.

Во всей этой эволюции личность Конфуция играет большую роль. Взгляд постоянно обращен к нему, как единствен-

ному великому авторитету. О влиянии Конфуция на его учеников рассказывают еще, что они позволяли себе немало критиковать его поступки, но рассказывают также, что они смотрели на него, как «на солнце и луну, превзойти которые никто не может». На его могиле совершаются жертвоприношения, все еще в рамках культа предков. Позднее здесь был сооружен храм. Уже на рубеже II–I вв. до Р. Хр. историк Сыма Цянь пишет о своем посещении этой могилы: «И так я остался там, исполненный благоговения, и едва имел силы уйти. На земле было немало князей и мудрецов, при жизни знаменитых, но слава которых закончилась с их смертью. Кун-цзы был простым человеком из народа. Но вот уже десять поколений люди передают традицию его учения. Все, начиная с Сына Неба, царей и князей, принимают решения, следуя Учителю, и считают его своей мерой. Это можно назвать величайшей святостью». Впоследствии ему воздвигали храмы по всей китайской империи. В начале XX века Конфуций был прямо объявлен богом. Это примечательная эволюция, в ходе которой Конфуций, этот человек, который не хотел быть ничем, как только человеком, который знал, что он даже не святой человек, стал в конце концов богом.

Иисус

Источники: Библия: Новый Завет, в особенности Евангелия от Матфея, Марка, Луки; кроме того: Hennecke, *Apokryphen*^{cix}.

Литература: Schweitzer^{cx}; Dibelius^{cx}; Bultmann^{cxii}.

Хотя Иисуса нельзя изобразить в убедительном образе, подтвержденном историческими документами, но все же он с неизбежной необходимостью будет виден нам как действительность сквозь покрывало традиции. Сугубо критико-историческое исследование, лишенное доверия по отношению к развалинам традиции и не знающее риска заблуждаться, похитило бы у нас всякую реальность. Задача состоит в том, чтобы на основании достижений исследователей, из собст-

венной увлеченности, расположить в связном порядке исторически достоверное, вероятное и всего лишь возможное, и составить из этого единый образ. Основной установкой подобного изображения может быть наше человеческое отношение к человеку Иисусу. Мы хотели бы подойти через все сокрытия к тому действительному явлению, в котором он некогда жил, к тому, что он делал и что говорил.

1. *Провозвестие*. – Самое достоверное, что мы знаем об Иисусе, – это то, что он возвещал пришествие Царствия Божия, этос приготовления к Царству, этос веры как спасения.

а) *Конец мира и Царство Божие*. – Осязаемая предпосылка мысли и действий Иисуса гласит: Непосредственно сейчас предстоит конец мира (Schweitzer, Martin Werner). Этот конец есть катастрофа: «Ибо в те дни будет такая скорбь, какой не было от начала творения, которое сотворил Бог, даже доныне, и не будет» (Мк.13:19). «Солнце померкнет, и Луна не даст света своего, и звезды спадут с неба» (Мк.13:24 [-25]).

С этими ожиданиями Иисус находится в контексте распространенного в то время апокалиптического воззрения. Но он относится к нему совершенно серьезно. Конец мира предстоит непосредственно сейчас. «Истинно говорю вам: не пройдет род сей, как все это будет» (Мк.13:30). «Есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Сына Человеческого, грядущего в Царствии Своем» (Мф.16:28). Посылая учеников проповедовать непосредственно предстоящее всем наступление этого события, Иисус говорит: «...не успеете обойти городов Израилевых, как придет Сын Человеческий»^{cxiii}. Иисус мало занимается изображением сопровождающих это событие ужасов, распространенным в современной ему литературе. Однако, поскольку он ожидает наступления конца мира как непосредственно сейчас предстоящего, он превращает этот конец, обычно представлявшийся чем-то находящимся в отдаленном будущем, в нечто неизбежное, касающееся каждого из ныне живущих людей. Перед этим событием становится ничтож-

ным все остальное. Все, что я еще продолжаю делать, должно подтвердить свой смысл ввиду этого конца мира.

Этот смысл возможен. Ибо с кончиной мира настает не ничто, но Царство Божие. Царство Божие – это время, когда единолично правит один Бог. Оно грядет неудержимо, без какого-либо содействия людей, единственно только силой Божией. Мир, которому непосредственно сейчас предстоит конец, может стать безразличен как мир, потому что настает Царство Божие, величайшее из всего великого. Отсюда радостное благовестие: «Блаженны вы, нищие, ибо ваше есть Царство Божие!»^{cxiv} И: «Не бойся, малое стадо! ибо Отец ваш благоволил дать вам Царство»^{cxv}. И молитва: «Да придет Царствие Твое!»^{cxvi} Конец имеет в себе, таким образом, две стороны. Это не только угроза: конец мира, но и обетование: Царство Божие. Поэтому настроение Иисуса включает в себе одновременно страх и ликование.

Провозвестие конца мира и Царства Божия имеет в виду некое космическое событие. Но это не есть событие в мире, в котором рождался бы некий новый мир, но такое событие, с которым мир перестает быть. Это – прорыв в историю, который завершает собою историю. Царство Божие не есть ни мир, ни история, но не нечто потустороннее этому миру. Оно есть нечто совершенно иное.

Но эта весть о Царстве содержит в себе примечательную двойственность. Царству еще только предстоит прийти, и оно уже настало. То, что обретает действительность только в будущем, уже находится в движении в мире. Об этот говорит нам притча о горчичном зерне. Как горчичное зерно есть самое малое семя, из которого вырастает самое большое из всех полевых растений, так и Царство. Но об этом говорит нам, прежде всего, положение: «Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть» (Лк.17:21)^{cxvii}. Это означает: признаки Царства – Иисус, его личность, его поступки, его благая весть, – среди вас. Итак, уже налично не само Царство, однако признаки прихода Царства, причем такие признаки, которые указывают на его непосредственно предстоящее

наступление (Dibelius). – Этот смысл: что признаки уже налицо, – имеет ответ Иисуса на вопрос Иоанна Крестителя: ты ли тот, который должен прийти? Иисус не говорит ни да, ни нет, а говорит: «Слепые прозревают и хромые ходят, прокаженные очищаются и глухие слышат, мертвые воскресают и нищие благовествуют»^{cxviii}. И Иисус говорит также: «Если же Я перстом Божиим изгоняю бесов, то, конечно, достигло до вас Царствие Божие»^{cxix}.

Дела Иисуса, подобные которым совершали все чудотворцы, его отношение к грешникам, к людям, презираемым в обществе, как например, к блудницам, его слова, захватывающие всю душу слышащего их человека, – все это имеет для него характер знака и примера, а отнюдь не имеет смысла исправления мира, реформы общественного состояния. Иисус дает осознать тому, кто видит и слышит его, что грядет Царствие Божие.

Он живет в кратком мгновении «между временами», между бытием мира и Царствием Божиим.

Провозвестие Иисуса хотя и сообщает, что должно случиться. Но он не имеет в виду не праздного зрителя, которого он извещает о предстоящем событии, но человека, которого эта ситуация ставит перед решением и выбором. Провозвестие гласит: «Исполнились времена, Царствие Божие близко, изменитесь (wandelt euch), и веруйте в Евангелие!»^{cxx} В требовании: переменитесь, передумайте, покайтесь, – заключен ответ на вопрос: что делать, если настал конец мира, что еще имеет теперь смысл?

Царство придет не как всеобщее блаженство. К каждому индивиду обращен вопрос, где он окажется после этой катастрофы. Ибо конец мира есть в то же время и суд, на котором Бог принимает или отвергает людей: «Двое будут на поле: один возьмется, а другой оставится»^{cxxi}.

Конец мира и суд еще не совершился. Но он может настать каждое мгновение. Он придет внезапно, подобно молнии, вспыхивающей от востока до запада, или подобно вору в ночи, или подобно господину, возвращающемуся до-

мой без ведома для слуг. «О дне же том, или часе, никто не знает... ни Сын, но только Отец»^{сххii}.

Те, кто знает об этом, должны жить так, чтобы во всякое время быть в готовности: «Бдите, ибо не знаете, когда наступит это время. Бдите, чтобы хозяин дома, придя внезапно, не нашел вас спящими». Но затем: ожидать. Человек не может ничего сделать для того, чтобы Царство пришло. Оно приходит само собою, единственно по воле Божией. Как крестьянин ожидает урожая, так человек ожидает наступления Царства. И наконец: возвещать. Проповедью нести всем угрозу и радостную весть, чтобы они были спасены.

б) *Этос*. – Если Иисус говорит, что человек должен делать, то речь идет не о какой-то самодовлеющей этике для осуществления человека в строе и порядке мирового существования. Скорее, наоборот, все этическое оправдано только как воля Божия и готовность к наступлению конца мира, и как знак Царствия Божия.

Ничто мирское не может иметь отныне какого-либо самостоятельного смысла. «Этот мир подобен мосту; перейди по нему, но не строй себе на нем жилища» (Неппеске, Апокрыфен 35). Правда, этот мир есть творение Божие, и как такое не подлежит осуждению. Иисусу, как впоследствии Франциску Ассизскому, присуща любовь к природе. Он не посягает на человеческий порядок, подчеркивает его значимость. Брак, например, нерасторжим: «Что Бог сочетал, того человек да не разлучает»^{сххiii}. Не следует восставать против властей: «Давайте кесарю кесарево, а Божие Богу»^{сххiv}. Но все бытие мира как бы исчезает в блеске Царства Божия. Узы мирского почтения, права, культуры перед этим Царством – ничто. Он оставляет стоять вонне свою мать и братьев: «Творящий волю Бога мне брат, и сестра, и мать»^{сххv}. Имущество обременительно, поэтому юноше, который, исполнив все заповеди, еще не сознает себя с Богом, дается совет продать все и раздать бедным^{сххvi}.

Все мирское как таковое преходяще: «Кто может, забываясь, прибавить своей жизни хотя бы локоть?»^{сххvii} «Довольно

для каждого дня своей заботы»^{сххviii}. Но мир не стоит того, чтобы о нем заботиться: «Не заботьтесь о своей жизни, что вам есть. Не заботьтесь о завтрашнем дне; завтрашний день сам будет о себе заботиться»^{сххix}. Важно только то, что действительно в Царстве Божиим: «Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют. Но собирайте себе сокровища на небе»^{сххх}.

Что же такое это важное? Всякий человек стоит перед страшной альтернативой – быть принятым или отвергнутым Царством Божиим. Есть Бог и есть сатана, есть ангелы и бесы, есть добро и зло. Для каждого самое главное то, в какую сторону он хочет обратиться. Это «или-или» обращено к каждому индивиду: «И если рука твоя соблазняет тебя, то отсеки ее; лучше тебе войти в жизнь калек, чем, имея две руки, отправиться в ад»^{сххxi}. «Никто не может служить двум господам. Не можете служить Богу и маммоне»^{сххxii}. Не может быть середины, приспособления, есть только: все – или ничего. Есть только единое на потребу: следовать Богу и тем самым вступить в вечность Его царства.

Послушание Богу, так же как оно извечно было этосом иудеев, является также и этосом иудея Иисуса. Но послушания будет недостаточно, как внешнего, поддающегося расчету послушания определенным требованиям, выступающим как правовые законы. Это – послушание всей сутью человека, исполняющего самим своим сердцем то, что он понимает как волю Божию. Ибо Бог, как говорил Иеремия, написал свою заповедь в сердце человека.

Но что такое воля Божия? Наше привычное к рассудку и конечной определенности мышление хотело бы получить наставления, предписания, которыми бы мы могли руководствоваться. Рассудок может упрямо как бы вопрошать Бога: чего ты хочешь? Если мы слышим заповеди, которые Иисус выражал как волю Бога, то мы вновь удивляемся в них крайнему, невозможному в мире. Эти заповеди высказывают то, что может иметь действительность в Царстве Божиим. «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный»^{сххxiii}. Это – за-

поведи для человека, знающего только Бога и ближнего и действующего так, как если бы не существовало никакого мира, никаких антиномий его реальности. Эти императивы, как если бы у человека уже не было больше ситуации конечного существа в мире, не было задачи мироустройства и осуществления, суть императивы для святых, которые, будучи гражданами Царства Божия, могут и вправе следовать им: «А я говорю вам: не противься злому; но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую. И кто захочет взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду. Всякому просящему у тебя давай, и от взявшего твое не требуй назад»^{сxxxiv}.

Это, прежде всего, не императивы внешней деятельности, но императивы, проникающие в самую глубину души, в ее бытие, предшествующее всякому действию. Душа должна быть чистой. Зачатки злого движения в сокровенности души уже столь же предосудительны, как и внешнее действие: «Всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем»^{сxxxv}.

Иисус требует бытия, а не внешнего действия, которое, скорее, последует из бытия. Требуется то, исходя из чего мы желаем, но чего самого непосредственно желать невозможно. Где это есть, там ничто, исходящее от мира, не может замутнить этого бытия: «Ничто, входящее в человека извне, не может осквернить его; но что исходит из него, то оскверняет человека»^{сxxxvi}.

Воля Божия есть жизнь Царства Божия, – жить так, как если бы Царство Божие уже настало, – жить так, чтобы эта жизнь была в этом мире знаком Царства Божия и сама уже была его приближающейся действительностью.

То, что представляет собой этос Иисуса, отнюдь не может быть понято в виде системы наставлений для нашей деятельности в мире. Его принцип задан только идеей Царства Божия, и этот принцип Иисус высказывал на библейский лад: Люби Бога и люби ближнего твоего как самого себя. Заповедь любви входит в состав древней иудейской религии.

«Люби Яхве, Бога твоего, всей душой твоей и всей силой твоей» (Второзаконие 6:5)^{сxxxvii}. «Люби ближнего твоего, как самого себя» (Левит 19:18)^{сxxxviii}. «Чего требует от тебя Яхве, кроме дел справедливости, – любить и ходить в смирении пред Богом твоим» (Михей 6:8)^{сxxxix}. Здесь Иисус не подчеркивает чего-либо нового, как он делает в своих противопоставлениях: «А я говорю вам...», но воспринимает состав предания в Царство Божие, уже извещающее о себе в действительности любви, как в знаке Царства.

Мистическое соединение с Богом, лишенный последствий уход из мира, одиночество среди людей в единстве с Богом – в этом не было бы любви. Сам по себе индивид не причастен Царствию Божию. Дело состоит в том, чтобы войти в него вместе с другим. Кто любит Бога, любит и ближнего. Поэтому жизнь в мире получает наполнение благодаря жизни в любви, которая есть знак Царства Божия.

Любовь Бога к человеку и любовь человека к своему ближнему неотделимы друг от друга. Только как к любящим к нам приходит любовь Бога. Любовь Бога производит любовь в нас. Если мы не любим, то мы отвергнуты Богом.

Там, где любовь становится свободной от целей и от мира, она есть действительность Царства Божия. Тогда она бывает неограниченной, безусловной. Отсюда совершенно новое, чуждое Ветхому Завету, требование Иисуса: любить врага, воздавать добром за зло. «Любите врагов ваших, благотворите ненавидящим вас; благословляйте проклинающих вас, молитесь за оскорбляющих вас»^{cxl}.

Таким образом, эта любовь – не всеобщее, беспредметное чувство любви, но она требует любви к ближнему. Однако кто есть ближний? Каждый, кто близок ко мне в пространстве и времени и нуждается во мне, а отнюдь не отличающийся чем-либо или родственник мне человек. Это показывает история о милосердном самарянине. Человек из Иерусалима был ограблен разбойниками и лежал при дороге полумертвый. Шел там раввин, потом левит, и оба они прошли мимо. Потом увидел его самарянин, житель презираемого в Иерусалиме города Самарии, проявил милосердие к нему и позаботился о нем. «Кто из этих троих был ближний попавшемуся разбойникам?»^{cxli}

Эта любовь исключает желание господства: «...кто хочет быть большим между вами, да будет вам слугою, и кто хочет быть первым, да будет всем рабом»^{cxlii}.

Наконец, эта любовь требует безусловной преданности провозвестию Иисуса. «Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин меня... и кто не берет креста своего и следует за Мною, тот не достоин Меня»^{cxliii}.

Безусловность любви, о которой Иисус говорит как о знаке Царства Божия, осуществляется не через соблюдение законов, планомерно и намеренно. Иисус отвергает абсолютную законность, однако не затем, чтобы вести к беззаконию, но для того, чтобы найти исток, из которого, по ту сторону всякой законности, мы исполняем закон и из которого происходит сам закон. Традиционный закон Ветхого Завета есть для него нечто само собою разумеющееся. Он не нападает на этот закон так принципиально, как будет делать позже Павел. Однако исполнение определенного закона вторично по сравнению с жизнью в послушании Богу: «Суббота для человека, а не человек для субботы». Храмовое богослужение не может заменить нравственного недостатка: «Если ты принесешь дар твой к жертвеннику и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь против тебя, то пойди прежде примиришься с братом твоим, и тогда приди и принеси дар твой»^{cxliv}.

Один лишь закон приводит к лицемерию. Кто делает многое только законным образом, скрывает под этим зло, которое есть в нем действительно. Против верных закону людей, потерявших внутреннее, Иисус говорит: «...вы отменяете заповедь Божию, чтобы соблюсти свое предание»^{cxlv}. Он предостерегает от книжников, которые считают важным «ходить в длинных одеждах», «приветствия в народных собраниях» и «председания в синагогах», «которые поедают дома вдовиц и лицемерно долго молятся»^{cxlvi}.

Поэтому коренную черту этого этоса Царства Божия составляет та свобода, с которой действует Иисус. Ее невозможно обосновать из закона, но только из любви. Но любовь не разрушает ни одного истинного закона, но закон улавли-

вает ее и удерживает ее в границах. Этому соответствует поведение Иисуса, повсюду вызывавшее возмущение: Он идет к пирующим. Он допускает женщине потратить масло, чтобы помазать его ноги: «Она доброе дело сделала для Меня»^{cxlvii}. Он говорит с блудницами и оправдывает верующую грешницу: «...за то, что она возлюбила много»^{cxlviii}.

Иисус не проповедовал какой-либо новой этики, но принял, очистил и утвердил как принцип библейский этос с такой серьезностью, в какой он был бы истинен пред Богом в Царстве Божием. Он жил этим этосом, не обращая внимания на последствия в мире, ибо мир – накануне своего конца.

с) *Вера*. – Провозвестие заканчивается словами: Веруйте в благую весть. Здесь требуют веры (*pistis*). Она необходима, чтобы вступить в Царство Божие. Она – условие спасения и сама уже есть спасение.

Только вере открывается пришествие Царства Божия. Видя облака, люди узнают, что будет дождь, смотря на листья смоковницы, узнают, что скоро лето, но они не видят знаков приближающегося Царства Божия. Это означает: они не веруют. Только вера видит Иисуса. Поэтому: «...блажен, кто не соблазнится о Мне»^{cxlix}.

Вера – это жизнь человека, уже охваченного реальностью Царства Божия. Этой вере даруется непостижимое: «Все возможно верующему»^{cl}. «Если кто скажет горе сей: поднись и ввергнись в море, и не усомнится в сердце своем, но поверит, что сбудется по словам его, – будет ему...»^{cli}. Когда Иисус исцеляет больных, то условием успешного исцеления служит их вера: «Вера твоя помогла тебе»^{clii}. Иисус действовал при помощи внушения, которое повсюду в мире еще и сегодня способно устранить, а также и вызвать, известные феномены отклонения от нормы. Только тот, кто «верует», испытывает такие воздействия, границы которых известны нашему психологическому и медицинскому опыту. И все же Иисус делает больше, чем делает работающий внушением чудотворец: он прощает грехи. Исцеленному им ослабленному он говорит: «Прощаются тебе грехи твои»^{cliii}.

Он сказал это, потому что видел веру больного. Он исцелил его, чтобы люди видели, что он может делать, и имели в этом доказательство его права прощать грехи.

Верующий в Царство Божие знает: Бог не откажет просящему. Даже люди не отказывают в помощи настойчиво просящему, отец не даст камня своему голодающему сыну; судья утверждает вдову в ее законном праве. Но гораздо больше, чем дурные нравом люди, услышит нас Бог, если мы попросим его. Поэтому: «Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете; стучите, и отворят вам»^{cliv}.

Однако человек должен принять это даром, зная, что он этого не заслужил: Если сделаете все, что повелено вам, то говорите: мы рабы, ничего не стоящие; мы сделали, что должны были сделать^{clv}.

Поэтому человек не может вступать в счеты с Богом. Бог «повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных»^{clvi}. Не существует такой человеческой мысли, которая могла бы разрушить доверие, измышляя то, что должно было бы совершаться по справедливости. «Бogu все возможно»^{clvii}. Что бы ни происходило, Бог знает, почему оно происходит, и человек, имеющий веру, не находит даже в неожиданно происходящем ужасном или решительно непонятном ему никаких оснований для сомнений в Боге. В Иисусе больше нет идеи Иова.

Выражением этой веры служит молитва «Отче наш». Три ее прошения имеют решающее значение: «Да приидет Царствие Твое» – Царство Божие есть единение с волей Бога и конец всякой нужды с концом мира. – «Хлеб наш насущный дай нам на сей день» – свобода от забот о мирском возможна только в вере, всецело полагающейся на Бога. – «Прости нам грехи наши; и не введи нас в искушение» – чистота от грехов есть путь в Царство Божие, свобода от греха может быть дарована только Богом.

Для веры Бог есть все во всем. То, что есть мир, есть в своей конечности и бренности всего лишь знак. Но Бог дает

расти лилиям полевым, ни одна малая птица не падает без его воли с крыши, волосы на голове у нас все сочтены. Знаковая природа всякого мирового бытия, несмотря на тесную связь знака и того бытия, знаком которого он является, означает все же радикальное отделение мирового бытия от Царства Божия. Первое преходяще, второе есть, придет и пребудет.

Вера – это слово, обозначающее библейское отношение к Богу. Она есть безусловная преданность воле Божией и несокрушимое доверие ей. Выражением этого доверия в молитве служат слова: «да будет воля Твоя». Вера – это твердая уверенность в Боге, достоверность нашей связи с ним, достоверность любви Божией, служащей молящимся опорой.

Вера должна проникнуть собой все существо человека, как соль пронизывает пищу. Но вера вовсе не есть нечто само собой разумеющееся, мы не можем вызвать ее в себе намеренно. Она не понимает самой себя. Она шатается и колеблется. Ее подделывают, если просто желают верить. Она есть дар, а не обладание. «Верую, Господи, помоги моему неверию» (Мк. 9:24).

с) *Как Иисус сообщает себя.* – Иисус возвещает не знание, но веру. То, что он хочет сказать, остается сокрытым от неверующих, раскрывает реальность для верующего, но даже и для него оно раскрывает не в однозначных высказываниях, а в притчах и полных парадоксов афоризмах.

Когда его спрашивают о притчах, он отвечает: «...вам дано знать тайны Царствия Божия, а тем внешним все бывает в притчах»^{clviii}.

Иисус воплощает мысли в чувственно наглядной форме, высказывает понятные мысли, формулирует требования в виде определенных заповедей. Без этого действенное словесное сообщение было бы невозможно. Но все, что он говорит столь прямо, служит носителем смысла, который в конечном счете недоступен для рациональных истолкований.

Иисус не боится логических противоречий в своих формулировках. Он, например, говорит: «Кто не со Мною, тот

против Меня» (Мф. 12:30), и говорит также: «Кто не против нас, тот за нас» (Мк. 9:40)^{clix}. Или: «...не противься злему»^{clx} – и: «Не мир пришел я принести, но меч»^{clxi}. Где все есть только знак, там не имеет силы закон противоречия. Перед нами – не система мысли, но провозвестие в виде знаков.

2. *Жизнь Иисуса*. – Иисус вырос в Назарете Галилейском с четырьмя братьями и несколькими сестрами у своей матери Марии. Он научился какому-то ремеслу. Вероятно, он был наставлен в раввинском знании о Ветхом Завете. На него произвел большое впечатление отшельник у Иордана, Иоанн Креститель, с его проповедью о грядущем Царстве Божием и о гневном суде Божием, с покаянием, крещением и прощением грехов. Иисус пришел к Иоанну и крестился у него. Оттуда он ушел в пустыню. Вернувшись из пустыни, он сам обратился к народу, в возрасте примерно тридцати лет, говорил в синагогах, был называем «рабби», странствовал в Галилее из города в город, был окружен учениками, выступил как проповедник, с вестью о конце мира и Царстве Божием, и как чудотворец, исцелявший больных, изгонявший бесов, пробуждавший мертвых, как учитель жизни, связывающей себя единственно лишь с волей Божией, безразличной к миру, следующей без каких-либо ограничений этосу любви. Его родственники считали его безумным (Мк. 3:21).

Из всей публичной деятельности Иисуса, которая продолжалась, быть может, лишь несколько месяцев, а самое большее – три года, перед нами зримо и в подробностях предстает только ее завершение, страстный путь вплоть до смерти (30 или 33 г. по Р. Хр.), совершившееся в продолжение нескольких дней: шествие в Иерусалим, очищение Храма, тайная вечеря, предательство и арест, допросы, приговор синедриона, решение, принятое Понтием Пилатом, распятие, погребение. Внутренняя борьбу его в Гефсимании, в то время как все ученики спали, и пустой гроб мы так тесно связываем с действительностью Иисуса, что едва ли уже можем отделить их от нее.

Вопрос: Почему Иисус пошел в Иерусалим? С ним было народное движение, он объединял вокруг себя очень многих людей. Его вступление в Иерусалим стало событием. Государственные инстанции проявляли беспокойство ввиду беспорядков, уже возникших по вине других вождей народа и подавленных силой. Правда, в случае Иисуса отсутствуют любые признаки деятельности, преследующей политическую цель захвата мирского господства. Однако настроение целого таково, как будто бы он хотел привести к решению какой-то вопрос. Но какой? На это отвечали: в ожидании явления Царства Божия проповедь в центре иудейской жизни, в Иерусалиме, в праздник Пассах, должна была достигнуть слуха, по возможности, всех людей, во имя их спасения. Или же думали, что Иисус был разочарован тем, что конец мира не наступает, понял (руководствуясь в этом образом раба Божия из второго Исаии (Deuterojesaia))^{clxii}, что Бог требует от него жертвы в виде физической гибели от властей этого мира, чтобы тем самым сразу же приблизить наступление Царства Божия; он ожидал этого наступления в последнюю минуту жизни, и в последнем разочаровании произнес на кресте: Боже мой, Боже мой, почему Ты оставил меня? И все же все это – не более чем только воззрения. Достоверным остается только одно: деятельность Иисуса – шествие в Иерусалим и его проповедь в столице – и появление народного движения.

Поведение Иисуса не лишено осторожности. Он не идет на гибель вслепую. Осторожность он рекомендовал ученикам: «Я посылаю вас как овец среди волков, итак будьте мудры как змии и просты как голуби»^{clxiii}, и еще более решительно: «Не отдавайте святыни псам, и не бросайте бисера перед свиньями, чтобы они не попрали его ногами своими и, обратившись, не растерзали вас»^{clxiv}. Иисус странствовал по Галилее по возможности тайно, когда существовала опасность, что обеспокоенный Ирод может уничтожить и его, как и других пророков. В Иерусалиме он не дает завлечь себя в ловушки. Людям, которые вопросом об уплате налогов хотели спровоцировать факт, избличающий его в преступлении в отношении римлян или иудеев, он, указав на портрет на монете, дал благоразумный ответ: Давайте кесарю кесарево, и Божие Богу. Поскольку днем он появлялся между народом в Иерусалиме и открыто при всех арестовать его посреди народа не осмеливались, то должны были разыскать его ночью, и он скрывался, каждый раз в новом месте. Как следует вести себя при аресте: нужно ли,

например, оказать сопротивление, – это продумано не было, во всяком случае, среди учеников этот вопрос был неясен. Иисус распорядился купить мечи (Лк. 22:36 и след.). Но он дает пленить себя, не сопротивляясь. Один ученик обнажил меч и отсек ухо одному из стражников. Иисус не осуждает этого, однако говорит: «...оставьте, довольно» (Лк. 22:51).

В Иерусалиме он выступает открыто. Вступление его в Иерусалим должно быть подготовлено. Очищение храма совершается в силу его притязания на власть в иудейской религиозной общине. Юридической ясности о характере этого притязания не было. Синедрион считал его бунтовщиком против иудейской теократии и богохульником. Римляне считали его возможным политическим мятежником. Сам Иисус избегал произносить исповедание смысла собственной личности. Только под конец, как рассказывает Евангелие, на вопрос первосвященника, он ли мессия, он ответил: «Я», – а на вопрос Понтия Пилата, он ли царь Иудейский, ответил: «Ты сказал». Надпись над крестом свидетельствует о том, что он был осужден как претендент на царскую корону.

Если Иисус не был активным политиком (одним из так называемых зилотов), не хотел никакой социальной революции, если он не стремился также принять мученическую смерть в свидетельство за свою веру, если он жил жизнью верующей, ожидающей действия Бога, однако не вынуждающей этого действия силой, если все демонстративное было чуждо ему, а вся его жизнь была, скорее, послушанием воле Божией, то его действия понять непросто. Ибо, применив силу (очищение храма, народное движение), он вызвал против себя другую силу. То, что он вытерпел, было результатом его поступка. В этом есть черта борца, отчетливо заметная также и в других проявлениях его личности.

Самосознание Иисуса отнюдь не однозначно. Во время своей проповеди он должен был на опыте узнать, как велика дистанция между тем, чем он был, что он видел и чего хотел, и тем, что понимали в этом другие. Правда, люди восторженно следовали за ним, они по-своему нуждались в нем. Ему приходилось терпеть то, что они цеплялись за него, все выше возносили его над собою. Но процесс развития его самосознания лишен прозрачности. Противоречивость отдель-

ных высказываний показывает только, что этот процесс происходил, и что он, быть может, даже не получил окончательного завершения. Поэтому кажется неоднозначным по самой природе вещей, – чем именно Иисус себя считал и чего он хотел. Вспомним здесь некоторые его слова.

Обороты речи «Я пришел...», «А я говорю вам...» характеризуют сознание им своего призвания. Исключительные черты своей натуры он выражает в притчах о свете и огне: «для того ли принесется свеча, чтобы поставить ее... под кровать? Не для того ли, чтобы поставить ее на подсвечник?»^{clxv} «Кто близок ко мне, близок к огню, но кто далек от меня, далек от Царства» (Hennecke S. 35). «Огонь пришел я низвести на землю» (Лк. 12:49). Если безразличие или презрение, которое он встречал к себе у тех, кто давно уже знал его, находилось в резком противоречии с таким самосознанием, то он говорил: «не бывает пророк без чести, только в отечестве своем и в доме своем»^{clxvi}, и удивлялся их неверию и тому, что не может совершать там никаких чудес.

Самосознание Иисуса возросло первоначально до сознания своего призвания к проповеди, а тем самым до сознания себя пророком, а наконец, может быть, до самосознания Мессии. Форму для него должны были дать имевшиеся тогда представления о пророческом даре: божественно-мирской «царь» последнего времени из рода Давидова; ангел, являющийся в пророчестве Даниила при конце мира в виде «Сына Человеческого»; раб Божий, страдающий, умирающий, воскресающий искупитель из «второго Исаии». Отзвук всех этих представлений слышен в словах Иисуса. Чаще всего он называет себя Сыном Человеческим. «Лисицы имеют норы, и птицы небесные – гнезда; а Сын Человеческий не имеет, где приклонить голову» (Мф. 8:20). Выступление Иисуса в Иерусалиме, должно быть, скрывало в себе нечто, сделавшее возможным обвинение его в притязаниях на трон, даже если это обвинение неверно толковало смысл Иисуса.

Считал ли Иисус самого себя решительно Мессией, Христом? Иисус не хотел, чтобы о нем говорили, как о Мессии. Он угрожает бесам, чтобы они не называли его Сыном Давидовым. Знаменитая сцена: Иисус спрашивает: «А вы что скажете, кто я?» Но отвечал Симон Петр и сказал: «Ты – Христос, Сын Бога живого». Иисус же ответил ему: «Блажен ты, Симон Бар-Иона; ибо не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец мой на небесах»^{clxvii}. Иисус повелел своим ученикам никому не говорить, что он – Христос. Положения

вроде нижеследующих не звучат в тоне слов Иисуса, но имеют уже богословский характер: «Все предано мне Отцом моим, и никто не знает Сына, кроме Отца, и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть»^{clxviii}. Напротив, им, должно быть, было действительно произнесено следующее слово, которого не смог бы выдумать никто из верующих во Христа: «Иисус же сказал: Что ты называешь меня благим? Никто не благ, кроме одного Бога» (Мк.10:18).

Результат таков: совокупность высказываний Иисуса оставляет для того, кто желает отчетливого познания, некоторую неясность. Иисус не связывал себя никакими формулами. В то время как он действовал, он не рефлексировал в завершенном виде о своей собственной личности. Ему вовсе не обязательно было иметь некое окончательное самосознание.

В жизни Иисуса, как о ней рассказывают нам Евангелия, встречаются такие события, сцены и слова, которые историческая критика с полным правом понимает как случаи переноса содержаний из Ветхого Завета. Мнимые пророчества узнавали сбывшимися в жизни Иисуса, коль скоро доверчиво рассказывали о них как о реальных, как метание жребия об одеждах^{clxix}. Однако в отдельных случаях критический метод отнюдь не в состоянии установить, как было дело. Например:

О борьбе Иисуса с самим собой в Гефсимании нам сообщает не заинтересованный по-человечески наблюдатель, который видел, как Иисус пребывал в нерешительности, проявлял внутреннее сопротивление и слабость (кто же мог бы видеть, наблюдать это и сообщить об этом?); скорее, то, что это должно было происходить таким образом, было только изобретенным подтверждением воли Бога, открытой людям в Ветхом Завете. Соответственно следует толковать с помощью этого критического метода последний возглас не кресте: «Боже мой, Боже мой, почему ты оставил меня!». После смерти Иисуса христиане вычитали из Ветхого Завета, что Иисус был потрясен и жаловался, и что в этом состоянии он искал и нашел утешение в молитве (Пс. 31:23 -39:13).

В таком случае последний возглас есть «не возглас отчаяния, но начало 22 псалма, и кто молится словами этого псалма, тот не восстает против Бога, но живет и умирает в мире с Богом» (Dibelius).

От признания того, что этим волнующим сообщениям Евангелий соответствует некая действительность, мы могли бы отказаться, только имея для того убедительные причины. Человек Иисус являет нам себя в чистоте своей души и в своей борьбе с неожиданными явлениями реальности. Эта борьба не завершается ни в каком устойчивом самосознании, ни в каком догматическом учении. Перед лицом неожиданного, в нарастающем разочаровании, в столкновении с самым ужасным у него остается только его молитва: Да будет воля Твоя.

3. *Понимание личности Иисуса.* – Легко можно сказать, чем не был Иисус. Он не был философом, мыслящим методически и конструирующим свои мысли систематически. Он не был социальным реформатором, составляющим планы; ибо он оставлял мир таким, каков он был, ведь миру так или иначе настанет конец. Он не был политиком, желающим действовать посредством переворотов и учреждения государств; он ни разу не сказал ни слова о событиях своего времени. Он не основал никакого религиозного культа, ибо он участвовал в иудейском культе в сообществе иудеев, и то же делала еще и первоначальная община; он не крестил; он не создал никакой организации, не основал никакой общины, никакой церкви. Чем же он был?

Попытка характеристики Иисуса может двигаться одним из трех путей. Мы можем видеть его психологически в его индивидуальной реальности; или воспринимать его исторически в более обширном духовном контексте; или сущностно прозревать его в его собственной идее.

а) *Возможные психологические аспекты.* – Ницше в «Антихристе» описал Иисуса как психологический тип: крайняя возбудимость и способность к страданию привела в лице Иисуса к своим предельным следствиям. Реальность непе-

реносима для него. Он не желает, чтобы она касалась его. Она имеет лишь значение аллегории. Поэтому Иисус живет отныне уже не в реальности, а в обилии знаков, в некотором бытии, витающем среди символов и непостижимостей.

Естественная смерть не есть для него реальность, но не есть также и мост, или переход. Она также входит в состав только многого мира, полезного только для использования в знаках.

Для него непереносима любая вражда, любое противление, любое нагруженное противоположностью прикосновение реальности. Поэтому он не противится. Положение «Не противься злему!» есть для Ницше ключ к Евангелию. В этом положении неспособность к сопротивлению возводится на степень морали. Иисус ни на кого не сердится, он никого не презирает; он не защищает своего права; не обращается с иском ни в какой суд, но не допускает также никому предъявлять иска ему (требование: не клянись!). Он бросает вызов самому страшному, а затем еще страдает с теми, кто причиняет ему зло, не защищается, не возлагает на них ответственности, любит их.

Иисус не отрицает – ни государства, ни войны, ни труда, ни общества, ни мира. Отрицание – это то, что совершенно для него невозможно. Он неспособен противоречить. Для него больше не существует никаких противоположностей. Он может питать сочувствие и скорбеть о слепоте тех, кто не стоит вместе с ним в свете, но он не может высказать возражения.

Только внутренняя действительность есть для него подлинная действительность, она называется жизнью, истиной, светом. Царство Божие – это состояние сердца. Его не ожидают, оно повсюду – и оно нигде. Оно есть это блаженство жизненной практики. Оно доказывается не чудесами, не наградой и обетованием, не Писанием, но оно – само для себя доказательство, чудо, награда. Его доказательства – внутренние светлы, чувства удовольствия, самоутверждения – все это «доказательства силы». Проблема состоит в том, как нужно жить, чтобы чувствовать себя находящимся на небе, чтобы во всякое время чувствовать себя божественно, сыном Божиим. Блаженство есть единственная реальность. Все остальное – это знаки, чтобы говорить о нем. Предварительное условие для того, чтобы вообще возможно было говорить, заключается в том, чтобы никакое слово не понималось буквально. Блаженство – это вера, которая не формулируется и не может быть сформулирована.

Иисус – не герой, не гений, скорее к нему подходит слово «идиот» (которое Ницше очевидно подразумевает здесь в смысле Достоевского). Между Нагорной проповедью, несущей в себе подобные учения, и смертельным врагом богословов и священников, фанатиком наступления, для Ницше существует непримиримое противоречие. Поэтому все то, что в Евангелиях не соответствует описанному им психологическому типу Иисуса, Ницше списывает на изобретения борющейся первохристианской общины, которой в качестве образца нужен борющийся основатель.

Интерпретация Ницше едва ли кого-нибудь убедит. Недостаточно видеть Иисуса через призму Франциска Ассизского. Правда, из слов Евангелия можно выделить эти линии. Однако они – не единственные. В Евангелиях мы не менее ясно встречаем Иисуса как стихийную силу, с присущей ей резкостью и агрессивностью, чем Иисуса с чертами этой бесконечной доброты.

Говорится: Он огляделся во гневе, – он громко крикнул ему, – он бранил его, – он угрожал ему. Смоковнице, на которой он напрасно искал плодов, он велит засохнуть, прибавив проклятие: да не вкушает отныне никто плодов от тебя. Тех, кто не исполняет волю Отца небесного, Иисус отвергнет на суде: «Я не знал вас; отойдите от меня»^{clxx}. Они будут брошены во тьму, там будет плач и скрежет зубов. Он угрожает: «кто отречется от Меня пред людьми, отрекусь от того и Я пред Отцом Моим Небесным. Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч... Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее»^{clxxi}. Города, не приносящие покаяния, он поносит словами: «Горе тебе, Хоразин, горе тебе, Вифсаида! – Тиру и Сидону будет отраднее в день суда, чем вам»^{clxxii}. Когда Петр возражает словам Иисуса о том, что Сыну человеческого предстоит много пострадать, быть убитым и воскреснуть, Иисус бранит его: «Отойди от меня, сатана, ты думаешь не о том, что Божье, а о том, что человеческое»^{clxxiii}. Силой, с плетью в руках, Иисус изгоняет торговцев из Храма.

Не стоит превращать Иисуса в некую мягкую, терпеливую, полную любви натуру, и еще того менее – в нервного, не склонного к сопротивлению человека.

В том, как Иисус требует веры, проявляется своеобразная двойственность, составленная из кротости и воинствующей

щей безусловности. Он может сказать: «Иго Мое благо и бремя Мое легко»^{clxxiv}, но может и потребовать, чтобы за ним последовали тут же, без колебаний и всецело. Юноше, который хочет сначала пойти похоронить своего отца, он резко кричит: Оставь мертвым погребать своих мертвецов и следуй за мною^{clxxv}. Неверующих постигает проклятие со словами пророка Исаии: «Слухом услышите и не уразумееете... ибо огрубело сердце людей сих»^{clxxvi}. Он благодарит Бога за то, что Он утаил истину от мудрых и разумных и открыл ее младенцам^{clxxvii}.

Нам хотелось бы знать, как выглядел Иисус. Eisler нашел одно описание в славянском переводе Иосифа: Иисус был небольшого роста, три локтя высотой, горбат, темнокож, с продолговатым лицом, сросшимися бровями, редкими, зачесанными по-назорейски несколько на пробор, волосами и небольшой бородкой. – Хотя это описание и древнее, в качестве исторического известия оно весьма сомнительно. Оно принадлежит к числу обычных в античности физиогномических вымыслов. Это – самая ранняя из многих, весьма отличающихся друг от друга, физиогномических описаний Иисуса. Там, где такой вымысел мог совпасть с действительностью, мы едва ли можем не поддаться производимому им впечатлению; так же обстоит и с этим древним описанием. К этой категории относятся прежде всего изображения Иисуса у Рембрандта, возникшие у него из впечатлений в гетто, удивительно глубокие, рисующие сильную и мягкую, знающую и страдающую натуру. Они показывают нам чистую душу.

б) *Исторические аспекты.* – Иисус – это позднеантичное явление на границе эллинистически-римского мира. В своей эпохе светло прозрачной истории он живет во тьме, едва замеченный. Он, вовсе ничего не рассчитывающий, не может принадлежать реалистическому и рационализированному миру действующей расчисткой власти. Он ошибается в оценке всех фактов материальной реальности и необходимо должен потерпеть крах в своем существовании.

В сравнении с архаическими еврейскими пророками, производящими впечатление железных людей, он углублен, неоднозначен и подвижен. Но в сравнении с чуждым ему эл-

линистически-римским миром, он изначален как первое начало.

Иисуса пытались понять как частный случай распространенных в его время типов религиозно и политически возбужденных людей и групп. Говорили, что он – представитель общего в древней Передней Азии апокалиптического движения; что он близок к тихим сектам, в атмосфере чистоты и братской любви заботящимся о спасении души, таким, как ессеи^{clxxviii}; что он находится в среде народных движений, которые в тогдашней Иудее вновь и вновь ожидали прихода Мессии, царя и восстановителя иудейства; что он – один из странствующих пророков, о которых рассказывает Цельс^{clxxix}, тех людей, которые, прося милостыни, пророчествовали в городах, в храмах, в военных лагерях, объявляли себя посланниками Бога, делали вид, что спасают других, и проклинали этих других, если те не оказывали им чести; в нем находили стиль жизни странствующих в пустыне ремесленников, беззаботно-радостно живших среди бедуинов в совершенной нищете, наблюдавших их битвы между собою, не принимая в них никакого участия, а потом оказывавших врачебную помощь с обеих воюющих сторон, – миролюбиво, ненасильственно, без какого-либо сопротивления выживавших посреди воюющих друг с другом людей.

Возможно, Иисус немного совпадает со всеми этими типами. Их жизнь и образ мысли дают нам категории, по которым совершалась где-то также и жизнь Иисуса. Но для того, кто увидит это, действительность Иисуса пробьется сквозь все эти типы, как событие, имеющее иной смысл и исток, и совершенно иное достоинство. Он открывает нам такие просторы и глубины, которые были чужды этим типам. Все люди, выступавшие как мессии, были казнены и потом забыты; они были уже не убедительны потому, что потерпели крах. Все религиозно возбужденные типы терялись в подробностях и наружностях. То, что столь многие, разнородные друг другу типы могут пролить свет на явление Иисуса, показывает, что он не принадлежит ни к одному из них.

Говорили и, может быть, справедливо, что Иисус отнюдь не нов во всех доступных передаче содержаниях учения. Он живет в знании своей среды, пользуется почерпнутыми в традиции мыслями. Он с исключительной силой живет в

иудейской идее Бога. Он никогда не думал отделяться от этой иудейской веры. Скорее, он пребывает в ней, подобно древним пророкам, в оппозиции к закоснениям священников. В историческом отношении он – последний из еврейских пророков. Поэтому он прямо и часто ссылается на них.

Но уже окружающая его среда обуславливает собою различие между Иисусом и еврейскими пророками. Пророки жили в еще самостоятельном государстве евреев и пережили его гибель. Иисус живет в политически зависимой, уже века назад стабилизировавшейся теократии. Он относится к тому, продолжавшемуся пятьсот лет, времени между политической самостоятельностью иудеев и окончательным их рассеянием после разрушения Иерусалима, к тем векам, когда возникли многие из самых благочестивых псалмов, книга Иова, книга Когелет. Иудейская теократия оттолкнула от себя Иисуса, как прежде храмовое священство эпохи царей попыталось сделать то же с пророками. Законническое иудейство диаспоры, принявшее вместе с канонами и пророков, уже не могло принять Иисуса, ибо к тому времени он действием других людей стал средоточием мировой религии.

В историческом отношении вера Иисуса в Бога есть одна из великих форм библейской еврейской религии.

Бог Иисуса, бог Библии – это уже не один из богов древнего Востока, из которых произошел некогда Яхве, постепенно утративший восточную жестокость и жажду жертвоприношений в глубокой идее жертвы, присущей пророкам, которые в лице Иисуса произнесли свое последнее слово. Этот Бог не есть также один из величественных мифологических персонажей, наглядно воплощающих в себе исконные силы человеческого бытия, и тем самым усиливающих и направляющих эти силы, таких как Афина, Аполлон и все прочие, но есть единый, лишенный образа, лишенный облика бог. Этот бог не есть также просто универсальная сила, не есть мировой разум греческой философии, но есть реально действующее лицо. Он не есть также неисследимое умом бытие, с которым человек вступает в мистическое единение посредством медитации, но есть безусловно-иное, в которое можно верить, но созерцать которое невозможно. Он – абсолютная трансценденция, прежде мира и вне мира, творец мира. «Он повелевает, и случает-

ся, приказывает, и создается». Непостижимый в своих советах, он есть предмет абсолютного доверия и послушания. Он – судья, перед которым открыт весь человек, вплоть до самых потаенных его мыслей, и перед которым ему предстоит дать отчет. Он – Отец, любящий и прощающий, перед которым человек знает себя как сына Божия. Бог ревнив и суров, и одновременно он исполнен милости и сострадания. Он властвует издалека, будучи неприступно чужд человеку; он совершенно близок к нам, говорит и требует в нашем сердце. Он – Бог живой, лично увлекающий нас, а отнюдь не так неосязаем и нем, как спекулятивно мыслимое единое бытие.

Бог, в которого верует Иисус, – это Бог Ветхого Завета; религия, которую осуществляет Иисус, – это старая пророческая религия. Иисус, подобно Иеремии, – это чистый, уже не связанный никакими узами законничества, ритуалов, культа иудей, который, однако же, не отвергает все эти формы, но подчиняет их как условию переживаемой в настоящем воле Бога. Иисус еще раз осуществляет пророческую веру, которая, переданная ему преданием веков, давала ему опору и которая способна давать опору людям до сегодняшнего дня.

с) *Сущностная идея.* – Жизнь Иисуса кажется словно просвеченной Божеством. Для него, в каждое мгновение близкого к Богу, ничто не имеет значения, кроме Бога и воли Божией. Идея Бога не подчинена никакому условию, но исходящие из нее масштабы подчиняют все иное этой идее как условию. Из нее происходит знание об обосновывающем все в мире простом.

Сущность этой веры есть свобода. Ибо в этой вере, говорящей о Боге, душа расширяется, пребывая в безусловно объемлющем. Переживая счастье и бедствие этого мира, она пробуждается, становясь сама собою. То, что всего лишь конечно, что всего лишь – мир, не может держать ее в плену. Из преданности в ничего уже не постигающем доверии у нее появляется бесконечная сила: ибо в величайшей мягкости незакрепленного сердца у нее может возникнуть сознание того, что она дарована себе Богом. Если человек верит в это, то становится действительно свободным.

Подобная уверенность Иисуса о Боге делает возможной такую установку души, которая сама непостижима. Человек остается в мире, участвует в нем как существование во времени, но в своей затронутости миром пребывает в некоей глубокой и уже не мирской основе не затронут им. Он находится в мире по ту сторону мира (*Der Mensch bleibt in der Welt, nimmt als Zeitdasein an ihr teil, aber in der Betroffenheit an einem tiefen und nicht mehr welthaften Grunde unbetroffen. Er ist in der Welt über die Welt hinaus*). В обреченности своего существования миру – где-то, недоказуемым, неуловимым образом, уже в самом высказывании об этом подвергая это сомнению, он независим от мира.

Эта независимость в погруженности в мир создает удивительную непредвзятость Иисуса. С одной стороны, мирские вещи уже не могут более соблазнить к признанию конечных абсолютностей, мирские оболочки знания не могут соблазнить к тотальному знанию, правила и законы – к закоснениям поддающегося расчету. Эти приманки терпят неудачу, сталкиваясь с этой свободой, что рождается из достоверности о Боге. С другой стороны, собственная сущность мира раскрыта, наши глаза открываются для видения всех реально-стей, и в особенности для видения души людей, глубины их сердца, в которой ничто не может скрыться от ясновидения Иисуса.

Если в душу проникла идея Бога, как бы непостижима она ни была, тогда появляется это беспокойство, как бы не потерять Бога, и неустанное побуждение – делать то, что не даст Богу исчезнуть в нас. Отсюда слово Иисуса: блаженны чистые сердцем, ибо они увидят Бога^{cixxx}.

Но теперь в Иисусе произошло нечто такое, что только в намеках присутствует в Ветхом Завете. Серьезность принятия идеи Бога имеет следствием у Иисуса совершенную радикальность. Бог, который ведь для Иисуса не существует в осязаемой реальности, в видениях или голосах, может поставить под сомнение решительно все в мире: все приводится на суд Бога. То, как Иисус сделал это исходя из своей

уверенности в Боге, потрясает. Тот, кто может читать это в синоптических Евангелиях и при этом оставаться в спокойном душевном строе, довольным своим существованием, вплетенным в порядок этого существования, – тот слеп. Иисус вышел из всех реальных порядков мира. Он видит, что все порядки и привычки сделались фарисейскими, он указывает исток, начиная от которого совершается расплавление этих порядков. Любая мирская действительность окончательно, без ограничений, лишается своей почвы. Раскалываются решительно все порядки, узы почтения, уставов, разумных нравственных законов. Перед требованием – следовать за Богом в Царство Божие, ничтожны все другие задачи. Труд, приносящий средства к существованию, клятвы перед судом, самоутверждение права, собственности, – все ничтожно. Умереть по воле властей этого мира, погибнуть в страданиях, преследованиях, издевательствах, бесчестиях – вот что подобает тому, кто верует. «Нигде не говорили прежде столь революционно, ибо все, что другие считают имеющим значение, полагается здесь как нечто безразличное, не стоящее внимания» (Гегель).

Поскольку Иисус пребывает в мире в крайнем положении, является исключением, перед ним открывается шанс всего того, что по меркам мира считается презренным, низким, больным, уродливым, отверженным порядками мира и подлежащим исключению из них, шанс самого человеческого бытия при любых условиях. Он указывает туда, где для человека в крахе всякого рода открыт родной дом (ein Zuhause).

Иисус пробился в то место, исходя из которого не только отступает в тень все то, что есть мир, но которое само есть не что иное, как – в притче – свет и огонь, как – в действительности – любовь и Бог. Это место, будучи понято как место в мире, в самом деле не есть место. Каждому приходится неверно понять его соответственно своим меркам того, что подобает делать в мире. Если смотреть глазами мира, то оно невозможно.

Но если то, что есть здесь исток, середина, связь, являет себя в мире через Иисуса и через его слово, то это может совершиться только косвенно. Это совершается так, что даже и безумию в мире следует задать вопрос о его возможной истине. Это совершается так, что как поступок, так и слово по мере доступного рациональному знанию предстают внутренне противоречивыми. В Иисусе заключаются борьба, суровость, безжалостная альтернатива – и бесконечная доброта, отказ от борьбы, милосердие ко всем потерянными. Он – вызывающий борец и молчаливый страдалец.

Радикальность уверенности в Боге получила в Иисусе неслыханное до тех пор усиление вследствие ожидания непосредственно сейчас предстоящего конца мира. В смысле некоторого космического знания это ожидание близкого было заблуждением. Но если действительность конца света не наступит, это не отменяет смысла основной идеи. Немедленно теперь или по прошествии очень долгих времен: этот конец проливает свет и отбрасывает тени, ставит свой вопрос перед всем и каждым, призывает к принятию решения. Заблуждение, относящееся к осязаемой действительности конца света в настоящем, содержащемся в самой этой осязаемости, принуждением обнаружило перед людьми истину о том, что человек в самом деле живет накануне самого страшного, которое он постоянно скрывает от себя под покровами. Мир не есть первое и последнее, человек обречен умереть, и само человечество не будет существовать без конца. В этой ситуации «или-или» гласит: с Богом или против Бога, добро или зло. Иисус напоминает об этой крайности.

В состав сущностной идеи Иисуса входит страдание, самое ужасное, неограниченное, безграничное страдание, находящее свое завершение в самой страшной смерти. Слова Иисуса на кресте: «Боже мой, Боже мой, почему Ты оставил меня!»^{clxxxix} – начало 22 псалма^{clxxxii} – высказывают вместе с этим псалмом самое крайнее страдание. Это – не терпеливое принятие страдания, но вопль к Богу, однако это также и доверие в страданиях единственно лишь Богу, тому, что

существует прежде всякого мира и будет существовать после всякого мира.

В этом псалме человек говорит в чрезвычайно тяжелом положении: «Червь я, а не человек, презираем, поношение людей»^{clxxxiii}. Злые люди окружают его. Они раскрывают свою пасть на него подобно льву. «Я пролился, как вода, все кости мои рассыпались, сердце мое сделалось как воск, растаяло посреди внутренности моей»^{clxxxiv}. Он обращается к Богу, ибо «помощника нет»^{clxxxv}. Но: «Боже мой! Я вопию днем – и Ты не внемлешь мне»^{clxxxvi}. В этом молчании и этой тишине, в этой оставленности и беспомощности, совершается переворот: «Но Ты – святой... на Тебя уповали отцы наши»^{clxxxvii}. Он услышал страждущих, взывающих к Нему. Этому сочинителю псалма также становится ясно: «Яхве – пастырь мой, я ни в чем не буду нуждаться; если я пойду темной долиной, не убоюсь зла, потому что Ты со мною»^{clxxxviii}.

Существенное в этом рождении уверенности в Боге из безграничного сознания страдания есть, прежде всего, решимость подвергнуть страданию всего себя без остатка; человек переживает себя как червя, не в утверждении своего достоинства и своей непоколебимости, – затем, сознание абсолютного одиночества, оставленного народом, не имеющего себе прибежища в национальной идее или иной коллективной идее, – и наконец, сознание Богооставленности. Невозможно допускать, чтобы страдание человека нарастало еще более. Из этой крайности, и только из нее, происходит переворот: здесь возможно возопить к Богу, возможно высказать невыносимость Его молчания, а затем воззвать: Но Ты ведь свят, и наконец, вместо всего народа, по крайней мере, отцы: они уповали на Бога, и в конце – покой доверия своей неприкосновенной основе.

Эта способность страдать и правдивость страдания – исторически единственная. Здесь ужасное не просто принимают в нерушимом спокойствии, не просто выносят его в терпении, не затушевывают его. Здесь настаивают на действительности страдания, это страдание высказывают. Его претерпевают вплоть до полного уничтожения, в котором из потерянности и оставленности чувствуют этот минимум почвы, который есть в этом состоянии все – Божество. В его молча-

нии, его незримости, его лишенности всякого образа оно есть все же единственная действительность. Со всей полнотой безоговорочного реализма несокровенных ужасов этого существования связана опора на нечто совершенно не постижимое.

По мерке героического, как и стоического, этоса, в способе бытия этого, поначалу лишенного всякой опоры предания себя, в том, как оно высказывается, и в том, как затем, подобно некоему чуду, дает себя почувствовать опора, нет никакого «достоинства». Но тот, другой этос достоинства или терпит неудачу в невыносимой реальности, или тонет в безучастной неподвижности.

Иисус – это вершина этой способности страдать. Чтобы увидеть сущность Иисуса, нужно видеть сущность иудейства в течение многих веков. Но Иисус не терпел в пассивности. Он действовал, и тем самым провоцировал страдание и смерть. Его страдание – не случайный, но подлинный крах. Он подвергает свою безусловность миру, допускающему только условность, и обмирщенности церкви (*Weltlichkeit der Kirche*) (существовавшей тогда в форме иудейской теократии, определяющим образом повлиявшей на впоследствии возникшие церкви). Его действительность – это риск всем во исполнение Божия призвания: говорить истину и быть истинным. Это – смелость еврейских пророков: не в зеркале славы великих деяний, славы мужественной смерти для потомков, но единственно перед Богом. В кресте мы созерцаем фундаментальную действительность вечного во времени. В этой прообразованной форме – в кресте – совершается удостоверение в подлинном в крахе всего того, что является миром.

Иудейский опыт страдания – это момент ветхозаветной библейской религии, а эта религия составляет ядро всех христианских, иудейских, исламских религий, во всей полноте их исторических облачений, их искажений и уклонений, так что ни одна из них не может сказать, что она обладает истинной библейской религией, которая, однако же, служит

опорой всего. Об этой библейской религии невозможно говорить прямо, не утверждая тем опасного притязания. Однако, быть может, мы вправе сказать: общим для библейской религии является не Христос – это создание первоначальной христианской общины и Павла, так же как не является им и иудейский закон или национальный характер иудейской религии и многих протестантских религий. Общее для нее есть идея Бога и крест, поскольку в Иисусе обрела действительность последняя форма иудейской идеи страдающего раба Божия.

4. *Влияние Иисуса.* – Оно неизмеримо велико. Вот лишь немногие указания:

а) *При его жизни* влияние его на небольшие кружки и на сбегавшиеся к нему толпы народа было огромно. Им были захвачены фарисеи, римский наместник, противники и друзья Иисуса. «Все были изумлены и говорили: такого мы еще не видели»^{схxxxix}. Он говорил «как власть имеющий, а не как книжники»^{схс}. Однако влияние Иисуса также не достигало цели и разочаровывало его.

К кому обращался Иисус? Принципиально – к каждому встреченному им человеку. Его устраивают все. Дело только в том, происходит ли в них внутреннее просветление, благодаря которому верующий начинает видеть и любить. Но Иисус питает предпочтительную склонность к бедным, отверженным, грешникам, потому что душа их размягчена, а потому – готова для нового строя веры. «Не здоровые имеют нужду во враче, но больные, я пришел призвать не праведников, но грешников»^{схсxi}. «Мытари и блудницы вперед вас идут в Царство Божие»^{схсxii}. Наиболее чужды Иисусу те люди, которые чувствуют себя в безопасности и в уверенности, прикованы к благам в мире конечного: «Трудно имеющим богатство войти в Царство Божие»^{схсxiii}. Мира с Богом достигает не уверенный в себе фарисей, молящийся так: «Боже! благодарю Тебя, что я не таков, как прочие люди, грабители, обидчики, прелюбодееи, или как этот мытарь», но мытарь, который не смел поднять глаз к небу, но, ударяя се-

бя в грудь, говорил: «Боже, помилуй меня, грешника!»^{сxciv}. Притча о блудном сыне выражает подразумеваемый Иисусом смысл, просветляя нас.

Иисус не довольствовался отдельными случайными соприкосновениями с людьми во время своих странствий. Он посылал учеников как «ловцов человеков»^{сxcv}. Они должны проповедовать весть о конце мира и Царстве Божием. Только этой проповедью должна быть вся их жизнь. Они должны странствовать по двое и не брать с собой ничего, кроме трости, — ни хлеба, ни сумы, ни монеты за поясом, и все же с сандалиями, и не должны носить даже двух одежд^{сxcvi}.

Пространство их проповеди ограничено: «на путь язычников не ходите, идите к погибшим овцам дома Израилева»^{сxcvii}. Еще прежде, чем они обойдут эту страну, настанет конец мира.

Иисус на собственном опыте узнал, как незначительно и как ненадежно это его влияние. Семя проповеди падает на плодоносную и неплодоносную почву. Некоторые с радостью воспринимают проповедь, но они — дети мгновения. Заботы мира, обман богатства и наслаждения заглушают слово. Почти все находят отговорки, как в притче о приглашенных на пир. Иисус выражает свое разочарование: «Я встал среди мира, и ... нашел всех пьяными, я не нашел никого из них жаждущим, и душа моя опечалилась за детей человеческих, ибо слепы они в сердце своем»^{сxcviii}. «Много званых, но мало избранных»^{сxcix}.

б) Когда Иисус был жив, ученики верили вместе с ним в Бога, в Царство Божие и в конец мира. *Когда Иисус умер*, они разбежались в стороны. Когда же впоследствии они быстро вновь встретились после этого рассеяния, с ними произошло нечто, имевшее значение революции. Они видели в Иисусе того, кто воскрес. Теперь они верили уже не вместе с Иисусом в Бога, но без Иисуса — в воскресшего Христа. Это был шаг от религии человека Иисуса, как одной из форм иудейской религии, к христианской религии. Когда жил

Иисус, этой последней не существовало. Как был сделан этот шаг – мы не знаем. «После смерти Иисуса первоначальное христианство совершенно лишилось всякой способности исторического восприятия, коль скоро приверженцы Христа сделались некой недоступной для понимания вещью, двусмысленно мерцающей между бытием и небытием» (Overbeck^{cc}).

Только непосредственное воздействие личности Иисуса на восприимчивых к ней людей объясняет то, что после его смерти его ученики, в своей первоначальной растерянности, произвели то грандиозное перетолкование его, поначалу непостижимой для них, казни, которое стало основанием христианства. Но что такое христианство?

Христианство в истории остается до сегодняшнего дня незавершенным. В нем, вследствие нового учреждения церкви на сделавшемся варварским Западе, а затем – вследствие того, что духовная жизнь романско-германской Европы прониклась мотивами, исходившими от него, все же есть нечто общее. Это общее удерживает вместе многочисленные христианские церкви, насмерть боровшиеся друг с другом, удерживает вместе ортодоксию и еретиков, и даже безразличных к христианству, выросших в этом духовном пространстве. Однако это общее невозможно определить как «сущность христианства» и, пользуясь мерилom такого определения, оценить, что является, а что не является христианским. Напротив, подобные определения или показывают – для исторического рассмотрения – только сконструированные как идеальные типы феномены в рамках христианства. Или же они представляют собой установленные отдельными церквями и группами людей отличительные учения, при помощи которых каждая из них претендует обладать истинным христианством, а это означает: это – акты исповедания веры, посредством которых некоторая христианская вера, считая самое себя в этой своей форме исключительно истинной верой, отделяет себя от других, которых считает еретиками или язычниками. Поэтому, если запад Европы является христианским, то это христианское, если его не узурпируют в свою пользу ограниченные группы, от римской церкви до отдельных сект, есть, в качестве европейского христианства (*abendländisches Christentum*), библейская религия, которая заключает в себе тем или иным

образом все христианские исповедания, и иудеев, и дух нецерковно-верующих, и даже еще дух открыто неверующих. Библейская религия есть в таком случае то, никем в полноте не обзрваемое и никем не могущее быть захвачено во владение, целое, которое переходит из тысячелетия в тысячелетие от Авраама до наших дней. Из него черпает пищу, избирает, подчеркивает нечто тот, кто живет в связи с библейской религией. Только с угасанием всех форм библейской религии настал бы конец христианской Европе.

Иисус есть один из факторов в рамках этой библейской религии. Он по-особому является таковым для тех, кто в своем религиозном исповедании апеллирует к нему, как Христу. Но если для этого исповедания Иисус Христос стоит в начале и в середине веры, то все же даже в христианском мире Иисус есть только момент, а отнюдь не только основатель христианства, которое действием только его одного никогда бы не возникло. На реальность Иисуса наслоились чуждые ему воззрения. Из него возникло нечто иное, но всегда сохранялся также и некий остаток его собственной действительности.

Его влияние можно обрисовать в двух следующих направлениях. Во-первых, он был превращен из Иисуса во Христа Богочеловека, из человеческой действительности — в предмет веры. Во-вторых, его, в его человеческом облике, видели как образец, которому нужно следовать.

1. Первый шаг к этому в отношении учеников к Иисусу — верить не только его проповеди, но верить в него. Следующие шаги: верить в него, как в Мессию, как в Сына Божия и как в того, кто сам — Бог. В конце пути находится вера в этого Бога, для которого человеческая действительность лишается значимости, в обеих точках: в том, что он существовал во плоти, и в том, что он был распят. Характерно, что в символе веры выдается на первый план человеческая действительность Иисуса. Во втором члене символа исповедуют веру в едиnorodного Сына Божия, Господа нашего, зачатого от Духа Святого, рожденного от Девы Марии. За этой сверхчувственной предысторией из его жизни следует только одно: пострадавшего при Понтии Пилате, распятого, умершего и погребенного. Далее нашему взору опять предстоит только сверхчувственная история: сошедшего во ад, воскресшего из мертвых в

третий день, вознесшегося на небеса, сидящего одесную Бога, откуда он придет судить живых и мертвых.

Киркегор сделал отсюда последовательные выводы. Всего важнее здесь – то одно положение, что Бог был в мире и был распят. Знать историческое, реальное – для веры безразлично. Исследование Нового Завета излишне для веры и служит ей помехой. Ибо вера основана не на знании об исторической реальности, которая может быть установлена при помощи критических изысканий. Даже и для современника, видевшего Иисуса во плоти, знавшего его жизнь, полного созерцаний его жестов, образов действия, поступков, слов, вера не определялась и не обуславливалась реальностью.

Эта вера во Христа не была учреждена Иисусом. Она возникла после его смерти. Первым пунктом была вера в воскресение, основанная на видениях, в которых Иисуса видели Мария из Магдалы и многие ученики. Затем произошло превращение позорной смерти на кресте в жертвенную смерть. Наконец, с излиянием Духа было положено основание смыслу общины. Действительность этих общин превратилась в церковь. Евангельское известие о поминальной трапезе стало основанием культа. Таинство евхаристии получило форму только по завершении некоторого процесса развития, тогда как при учреждении религии оно должно было бы стоять в самом начале. «Иисус не сам сделал себя таинством» (von Soden^{cci}).

Содержания веры: жертвенная смерть Христа, – спасение всех верующих через эту жертвенную смерть, в которой Христос принял на себя их грех, оправдание верой, – Христос как второе лицо в Троице, – Христос как Логос (мировой разум), соучаствующий в творении мира, проводник народа Израильского по пустыне, – церковь, как *corpus mysticum Christi*³, – Христос, как второй Адам, историчное начало нового человечества – эти и многие другие материалы столь духовно богатой истории догматов не имеют ничего общего с Иисусом. Это – новая, в историческом отношении чрезвычайно действенная реальность.

2. Если бы не было церквей, христианство не смогло бы раскрываться в течение тысячелетий. То, что среди многочисленных мотивов процесса этого раскрытия все еще сохранял значение сам Иисус, обусловлено существованием

³ Мистическое тело Христово (лат.).

канона священных текстов. Даже если Павел уже вовсе не интересовался человеком Иисусом, все же голос Евангелий звучал в Новом Завете. Тексты этого канона, вместе с Ветхим заветом, столь богаты противоречивыми мотивами, что для нас непозволительно стремление найти где бы то ни было ключ к Евангелию, к проповеди Иисуса, к библейской религии. Даже Иисус не является таким ключом. Но повсюду, где появлялась мысль о последовании Иисусу, стимул к этому исходил из действительности Иисуса.

Время от времени эту мысль понимали радикально: буквально следовать Нагорной проповеди, т.е. действительно не оказывать никакого сопротивления, – следовать призыву к проповеди, т.е. странствовать по двое, не имея никакого имущества, но с плащом, тростью и сандалиями, – следовать Страстям, т.е. провоцировать страдание и гибель для себя в мире, делом представляя в мире то крайнее, что делал и говорил Иисус, – мученичество как истина.

Иное дело, если следование понимается как преобразование своего собственного страдания, постигающего нас незванным в самом ходе вещей. Страсти Иисуса становятся образцом для того, чтобы вынести самое несправедливое и самое непостижимое страдание, не отчаяться в оставленности, постигнуть Бога в истоке всех вещей как единственную и последнюю опору, терпеливо принять на себя свой крест. Именем Иисуса освящались самые ужасные страдания.

Следование Иисусу еще раз становится иным, если признают масштаб нравственных требований, совершенная чистота и смысл любви как волю Божию. Это принуждает знать, что даже в самом лучшем случае мы переживаем опытом свою нравственную недостаточность.

Наконец, возможна ориентация на Иисуса без следования ему. Иисус показал нам такую жизнь, смысл которой полагал себя не уничтоженным, а подтвержденным через крах существования в мире, хотя и не с однозначностью, но в виде открытой возможности. Он показал освобождение от житейского страха в принятии на себя креста. Когда мы слышим его проповедь, это учит нас держать глаза открытыми для восприятия абсолютного бедствия в мире, не допускает нас до самодовольства, напоминает о существовании выс-

шей инстанции. Абсурдное в его словах и поступках может иметь освобождающее действие.

Сквозь все исторические наслоения многие люди в мире библейской религии оказались способны смотреть на Иисуса как на исток. Он действовал на человека, несмотря на все сокрытия, в которые его облекли уже тексты Нового Завета. Он говорил, как он сам, через свое бытие и свои слова. Кажется, что из созерцания человека Иисуса, его все еще наглядно присущей для нас живости, возникают неисчерпаемые побуждения, причем возникают они вследствие его, неизменно остающейся осмысленной, радикальности. Иисус остается могучей силой против христианства, сделавшего его своей основой. Он остается тем динамитом, который уже часто готов был разбить мирские затверделости христианства в его церквях. На него ссылаются еретики, относящиеся к своей радикальности вполне серьезно.

Исключительная по силе работа мысли пыталась с помощью интерпретации, введения новых различений, систематических мыслительных формаций заставить поток противоположностей объединиться в некоторое целое. Церковная воля к миру и к порядку с успехом – и все-таки также тщетно – пыталась приглушить эту взрывчатую силу Иисуса, сумела уловить ее, как огонь, чтобы получить желаемое, однако ограниченное действие, пока она время от времени не прорывалась вновь и не стремилась в опустошениях приблизить вместе с концом мира Царство Божие.

Из этого истока возникли те специфические трудности для догматически-церковного мышления и для деятельности церквей в мире, которые никогда не удалось преодолеть и которые в то же время сделали возможной живость – как сокрытие, так и замечательную правдивость – в рамках христианства.

Это началось, когда ожидаемый конец мира так и не настал. В новой ситуации пришлось перестраивать мышление и действие (Martin Werner^{ccii}). На место ожидаемого Царства Божия фактически встала церковь. Если Иисуса, завершающего собой историю, включают в саму историю, то тем самым преобразуют его смысл. Если к задачам человеческих порядков в мире, созданию науки,

поэзии, искусства, оформленного счастья существования, отныне приступают по меркам проповеди, раздающейся в самой крайне-бедственной ситуации, это приводит к неразрешимым антиномиям того, что обсуждается под рубрикой «христианство и культура». Если в форме заповедей для этого мира выступает то, что свойственно уму, стремящемуся к Царству Божию, то здесь невозможно найти никакого убедительного единства.

Понимание личности Иисуса и понимание его проповеди в равной мере определяют и ограничивают интересы бунтарей и догматически-церковные интересы. Интерес бунтарей состоит в том, чтобы найти основания сказать «Нет» всему в мире и тем питать свои разрушительные влечения к власти. Интерес церковно-догматического мышления состоит в том, чтобы вместить экстремальное, раскалывающее в состав вечной, неизменной истины христианства. Поэтому для него невыносимо признание того, что переформулирование христианского мышления следует понимать исходя из ненаступления ожидаемого конца мира.

В отношении к историческому знанию об Иисусе интерес ортодоксальной веры отстаивает или максимальный скептицизм, чтобы на место исторической реальности поставить в пустое пространство принимаемую верой историю спасения, относительно которой невозможна никакая историческая критика, потому что это – не эмпирическая, а сверхчувственная история. Или же интерес веры, напротив, признает, без историко-критического исследования, всю совокупность излагаемой в Евангелиях истории как историческую реальность, в которую надлежит верить. В первом случае вполне последовательно не допускают исторического знания, поскольку результат его для веры безразличен. Во втором случае историко-критическое исследование ограничивают второстепенными предметами, потому что исследование не может достичь, не может ни приумножить, ни умалить данной в откровении, абсолютно достоверной эмпирической реальности того, о чем сообщает нам Библия.

Как для образа веры бунтарей, так и для образа веры церковно-догматического мышления историчная реальность

человека Иисуса, имеющая такое большое значение для нас, в истории философии интереса не представляет.

Общее рассмотрение задающих меру людей

а) *Метод восприятия.* В методическом отношении для их восприятия налицо одна и та же ситуация. Все тексты, из которых мы знаем о них, возникли только после их смерти. Филологически-историческая критика, путем сопоставления этих текстов между собой и при помощи утонченного анализа, устанавливает с достоверностью, что они возникли из уже существовавших в то время устных преданий, и устанавливает с известной вероятностью слои в текстах, различающиеся близостью или удаленностью от изначальной реальности. Она показывает наслоения легенд и мифов, нередко показывает, как происходил перенос этих мифов откуда-либо еще. Иногда она получает убедительно-достоверные, нередко – вероятные и большей частью – лишь возможные результаты.

Однако таким путем невозможно получить какой-либо образ исторической реальности. Ибо отделение исторически достоверного состава фактов кончается некоторым минимумом, который так беден, что делается безразличным. Если, поднимая один за другим накладывающиеся друг на друга слои, мы хотим достичь первоначальной реальности этих великих людей, то они ускользают от нас. Нет никаких надежно достоверных исторических сообщений. Почти каждый пункт традиции может быть поставлен под сомнение историком. В конце концов стало бы возможно сомневаться в самом существовании этих людей – как и действительно происходило с Буддой и Иисусом, – потому что оно, казалось бы, совершенно исчезает под всем тем, что есть лишь миф и легенда. Абсурдность этого вывода порождает сомнения в путях самой исторической критики.

Историческую реальность этих великих мы можем почувствовать, а затем с вероятностью распознать, в исключи-

тельной силе воздействия их натуры на окружавших их и в отзвуке этой силы их личности в последующих поколениях. Это влияние может быть установлено постольку, поскольку оно прямо ссылается на них. С самого начала люди видели образы этих великих. Эти образы были созданы людьми позднейшего времени, признававшими себя их последователями. Сами эти образы суть некая новая историческая реальность.

Напомним о ситуации, сложившейся в отношении к Иисусу. Исторически-критические исследователи говорят нам: о жизни Иисуса мы не можем знать ничего достоверного; Евангелия написаны для того, чтобы проповедовать веру общине. Они представляют собой компиляции преданий, историй, сборников изречений и собраний притч, которые, хотя и восходят к тому, что говорил Иисус, но дополнены многим таким, что он мог бы сказать, согласно разумению верующих. История его жизни как развитие реконструкции не поддается.

Историческую критику отменить невозможно. Она не позволяет просто принять всю совокупность содержания Евангелий как историческую действительность. Мы узнаем мифологию в тех истолкованиях Иисуса, которые сразу же начали делать в то время – Мессия, Христос, Kyrios, Сын Божий, – мы сможем извлечь очень мало для составления исторического образа Иисуса из того, что говорит апостол Иоанн, и совсем не найдем материала для этого в том, что возможно мыслить только исходя из ситуации первоначальной общины и образования церкви. Все это – новая историческая реальность, но это уже не есть более реальность человека Иисуса.

Однако здесь остается обширное пространство возможного. Многочисленные детали отпадают, как наверное легендарные, объем достоверного невелик. Между тем и другим находится широкое поле того, что является, возможно, вероятно или почти невероятно, исторически верным. В этом поле очевидное для самого себя видение производит отбор согласно принципу внутренней связи существа дела и событий.

Как для всякого времени, так и в наше время стоит задача – видеть задающих меру людей в цельном образе как реальность, однако при других и новых условиях. Вся совокупность критических анализов традиции подготавливает в конце концов возможность для знающего человека видеть в исторических документах сквозь эти документы. На основе ис-

точников мы даем образу возникнуть в нас. Перед взглядом непредвзятого человека он должен являться снова и снова. Человек может позволить этой действительности непосредственно подействовать на него, даже если она и скрыта за не относящимся к ней. Мы можем, как и во всякое время, непосредственно взглянуть на нее, независимо от определенной, фиксированной веры. Хотя благодаря критике это видение приобретает меру и границы и предпосылки, однако на обретенной таким образом почве само это видение остается столь же изначальным, каким и было от века. Оно само не поддается доказательству и находит свои содержания не при помощи умозаключений. Ретроспективно то, что мы таким образом увидели, становится для нас руководством в критике, однако же так, что оно само не доказывает, но ставит вопросы перед доказуемостью. Из критического сомнения в сочетании с внутренней захваченностью традицией во всякое время возникает риск решения, несмотря ни на что составить себе образ историчной действительности.

Методическое соответствие в восприятии этих четверых не отменяется различиями в той мере реальности, которую мы при этом полагаем получить. Если задают вопрос, о ком из них мы знаем больше и лучше, то знание, к примеру, о Сократе и Иисусе кажется более надежно удостоверенным, чем знание о Будде. Если задают вопрос об аутентичности слов, то в аутентичности слов Будды мы можем сомневаться больше, чем в аутентичности слов Сократа, Иисуса и Конфуция. Однако все они сомнительны. Каждая из этих четырех фигур получает перед нами самобытную ясность. Но тот свет, в котором мы видим такую ясность, имеет, как кажется, неодинаковый характер: он реалистический в подлинности настоящего для Сократа, магически-преображающий для Иисуса, типизирующий в чарующей абстрактности в случае Будды, и подобен светлой трезвости в случае Конфуция. Может быть, он потому более осязаемо реален и в то же время более единообразен, что трое других не нашли каждый для себя Платона? Или, может быть, у нас

потому есть надежно удостоверенные слова Иисуса, что апостолы не были поэтами и сознательно не занимались оформлением произведения духа?

Сугубая критика кончается тезисом о том, что мы ничего не знаем. В таком случае действительность как бы исчезает. Этому противостоит взгляд на эту действительность. Если этот взгляд желает утвердиться, то он может оправдать себя так:

Это высокое положение дано этим четверым всей совокупностью традиции до того, как начала действовать научная критика. Однако то, что с такой исключительной мощью на протяжении тысячелетий влияло на внутреннюю установку людей, имеет в свою пользу предрассудок, убежденный, что оно также и действительно существовало. Невозможно, чтобы из ничтожества какого-то человека возникло в образе величие, дающее нам почувствовать возвышенную душу. Исток подобного образа должен был сам быть чем-то исключительным.

Мы видим, что в каждом из случаев влияние начинается сразу же, при жизни человека, что вначале оно исходит от самого осязаемого реального человека, а не от образа. А в переживании этого не подлежащего сомнению влияния мы оказываемся увлечены и сами. Проникновенность этого влияния на нас, заметного еще и сегодня, – это такое обстоятельство, которое не является рациональным доказательством, однако служит духовно убедительным указанием. Эти люди еще видны нам, потому что они оказывают воздействие.

Критика склоняется к тезису: случайность. Это не изначальное величие, но в силу случайности известной ситуации и новых случайностей в последующей духовной и политической истории эти имена превратились в точки кристаллизации, будучи сами по себе просто пылинками, которые можно было бы произвольно заменить любыми другими. Не они сами, но общество, общины и церкви, анонимные духовные силы, что-то иное, чем они сами, нашли в них, после того как

эта кристаллизация однажды уже началась, прочную точку опоры, чтобы окружить его мифами и духовными содержаниями. Эта точка в своей первоначальной реальности сделалась невидимой, и справедливо, ибо начало было совершенно не релевантно.

Подобному тезису сопротивляется само наше сознание действительности. Очевидно правильно, что здесь имели место исторически чрезвычайно значительные превращения образа, наложения и фальсификации, что, прежде всего, произошло извращение смысла в ему противоположный и снижение уровня этого смысла вплоть до уровня суеверия. Однако существенно то, находилась ли вначале ничтожная пылинка – или действительное величие.

Может ли случайность создать из ничего нечто устойчивое? В политических событиях дело может обстоять иначе, если здесь из случайностей некой ситуации случайный человек своим фактическим воздействием получает преходящую, относительную внешнюю власть и все же остается лишенным фона. Стать духовно действенным в подлинно исполняющем смысле, стать чем-то устойчивым, он не может.

Критика учит нас, что мы можем понимать величие как тот или иной частный случай распространенного в их время типа. Сократ был подобен сапожнику Симону и т.д., или софистам, Конфуций был одним из странствующих ученых и советников, Будда – одним из многих в то время основателей монашеских орденов, Иисус – одним из тех евреев, которые выступали в роли Мессии и были казнены. Восприятие их в свете подобных типов поучительно, потому что для социологического явления этих людей оно правильно, а для их сущности – как раз нехарактерно. Историческая уникальность великих людей становится лишь тем более отчетливой в попытке включить их подобным образом в общий тип. Их характеризует не этот тип, но уникальное и незаменимое в их существе. Почему же Сократ, Будда, Иисус, Конфуций, а не другие, имели столь мощное влияние? То, что оставляет от них историческая критика, делает это решительно не-

постижимым. Эти люди, не обладая мирской властью, не имея обаяния, присущего демагогам и софистам, духовно убеждали людей, сами при этом терпя и отрекаясь. Они продолжают действовать впоследствии вопреки наслоениям и искажениям, которые они разбивают, и благодаря повторному слышанию их изначального голоса они становятся исходной точкой новых движений. Их величие обнаруживает себя в том, что они не перестают действовать.

Как нужно поступать, если мы рисуем образ этих великих в современных условиях? При этом предполагается, что их действительность захватывает нас. Следует не утверждать произвол субъективности против исторического познания, но пользоваться историческим познанием для наглядного представления того опыта, без которого само такое познание не имело бы никакого смысла.

Рисующему этот образ необходим контроль переданных традицией свидетельств. Этот контроль осуществляется согласно следующим принципам. Материал традиции упорядочивается в предметных взаимосвязях, образуя идеально-типическую конструкцию, убедительную благодаря своей внутренней связности, насколько нам удастся создать ее на основе свидетельств, отбор которых производится с ориентацией на эту конструкцию. – С помощью идеально-типических конструкций, причем для выражения духовного содержания великих людей соединяется несколько таких конструкций, мы должны смотреть на полярность в пределах единства. Величие состоит также и в объеме тех противоположностей, которые оно сводит воедино. – Эта конструкция направлена на изначальное в великих людях, в противоположность уклонениям и извращениям, заведомо присутствующим в массе традиции, а впоследствии пышно разрастаются. Сами эти уклонения понятны, и следует указать их в отдельных направлениях. Тем самым исток получает еще большую ясность, поскольку мы видим в самом истоке основу возможности уклонений. Одновременно мы получаем средство защиты от фальшивой предметной критики, принимающей эти уклонения за саму суть дела.

Однако описателю нужно знать, что никакой образ не может быть безоговорочно истинным. И прежде всего, что он никогда не сможет осуществить на деле те принципы восприятия, которые так нетрудно высказать.

б) *Почему эти четверо?* Есть другие, о которых следовало бы подумать: Авраам, Моисей, Илья, – Заратустра, – Исайя, Иеремия, – Мухаммад, Лао-цзы, Пифагор. Однако никто из них не достигает исторического влияния этих четверых, по его обширности и временной продолжительности. Единственный, чье влияние имело сопоставимые исторические размеры, – Мухаммад – не может быть сопоставлен с ними по глубине своего существа.

Эти четверо, взятые вместе, не относятся ни к какому охватывающему всех их типу. Их историчность, а тем самым – их уникальность, можно уловить только во всеобъемлющей историчности человеческого бытия, выражающегося в них совершенно по-разному. Обнаружить этот общий им корень становится возможно только после того, как человечество стало единством общения и каждая часть его узнала о людях, задающих меру человечности в других. Прежде для значительных частей человечества каждый из них был единственным, и он неизменно остался таковым также и после знакомства их с другими, до наших дней.

с) *Сходства и различия между этими четверыми.* Эти люди задавали меру человечности своими установками, поступками, своим опытом бытия и своими требованиями, на которые с тех пор устремляют свой взгляд философствующие люди, если они проникают в средоточие своих задач. Они, каждый в своем круге, оказали наибольшее влияние на последующую философию. Руководствуясь интересом философии, укажем в следующих далее пунктах на то, что у них есть духовно общего и как в этом общем сразу же выступают своеобразные отличия:

1. В *социологическом* отношении нужно констатировать, что по своему происхождению они были выходцами из высшей аристократии (Будда) и из народа (Сократ, Конфуций,

Иисус), но что никто из них не был лишенным почвы, но напротив, каждый принадлежал к некоторой общности и форме жизни.

Психологически у всех бросается в глаза мужской характер. У них не было семейного чувства, хотя трое из них (Сократ, Конфуций, Будда) были женаты (правда, их брак не играл никакой роли). Однако они были глубоко связаны со своими учениками или последователями. Базовая мужская установка была фактической установкой, не происходила из принципа или из решения воли.

2. Эти четверо *не соответствуют типу пророка*, характеризующемуся видениями, экстазами, непосредственным слышанием голоса Бога и видением его лица, посланничеством и заданием, определенными сообщаемыми им в откровении содержаниями воли Божией, с тем чтобы они проповедовали ее. Но у всех четверых есть некая сторона, аналогичная такому пророку. Они сознают себя на службе божества, они призваны божеством (Сократ, Конфуций, Иисус) или служат необходимости спасения (Будда). Однако проповедуемое ими содержание они получают не из непосредственного откровения. Как и пророкам, им знакомо одиночество, тишина и просветление в медитации. Но они – пророки в некотором более значительном смысле: в них разверзается нечто (*In ihnen ist etwas aufgerissen*). Мир не в порядке. Они переживают радикальное становление иным (*Anderswerden*) и требуют его от других. Они увлечены чем-то, чем именно – мы не знаем. Они высказывают то, чего, однако же, адекватным образом сказать невозможно. Они говорят аллегориями, диалектическими противоречиями, репликами в диалоге, ничего не фиксируя. Они указывают, что нужно делать, но указывают это так, что это невозможно прямо постигнуть согласно некоторой технике целесредственных соотношений, и еще того менее – как программу нового миропорядка. Они пробиваются сквозь привычное, бывшее до тех пор само собой понятным, и сквозь то, что может быть просто мыслимо. Они творят новое пространство и новые воз-

возможности и наполняют это пространство попытками, которые нигде не доводятся до конца.

3. *«Превращение»*. Существенна не совокупность произведений и не содержание, но действительность жизни, составляющая начало человеческой перемены в мире. Тот, кто хочет понять ее, должен сам пережить перемену, будь то в возрождении, или в прорыве сознания бытия, просветлении и научении. Их требования нигде не изложены исчерпывающе в виде наставлений, но условием для понимания того, что они принесли в мир, является превращение в самом слушающем. Это превращение у Сократа есть движение в перед средствами мысли, у Будды – медитация и требуемый для нее образ жизни, у Конфуция – образованность, которая есть нечто большее, чем простое обучение, у Иисуса – преданность воле Божией без оглядки на мир.

4. *Смерть и страдание*. Сократ и Иисус умерли насильственной смертью по воле властей мира; Будду действительность умирания вывела на его путь; Конфуций видел смерть, не придавая ей существенного значения. Все они имели некоторое отношение к смерти и страданию как фундаментальному факту человеческого существования.

Сократ умер в возрасте семидесяти лет, и умер в зрелости и покое, в радостном настроении, не замутненном ни энтузиазмом, ни остатком страха, присущего жажде жизни. Ему была присуща спокойствие умеющего умирать. Ему досталась в удел мягкая смерть через отравление ядом цикуты. Он остался чужд патетике мученичества. Но, может быть, не будь этой смерти, он не стал бы в истории тем Сократом, в качестве которого он оказывал свое влияние, и взгляд его учеников, взгляд Платона, не видел бы той фигуры, которая впервые просияла перед ними только в потрясении накануне его смерти через переплавку натуры самих этих юношей, а затем смогла еще более вырасти сама по себе в воспоминании.

Иисус умер на кресте молодым, в возрасте тридцати лет. Он умер жестокой и унижительной смертью. В его лице перед

нами предстоят весь ужас и скорбь насильственной смерти. Он противился смерти, и принял ее на себя как волю Божию. Без этой своей смерти Иисус не стал бы Христом, не стал бы Воскресшим как предметом веры.

Сократ и Иисус самим характером своей вызывающей смерти и тем, как они умирали, представляют ответы на вопрос о смерти. В них Европа узнала себя на двух совершенно различных путях: в Сократе, как зеркале невозмутимого спокойствия, не придающего никакого значения смерти как таковой, – в Иисусе, как зеркале умения умирать, которое в крайней муке и нужде, превосходящих меру того, что может вынести человек, все-таки находит основу трансценденции.

Сократ и Иисус, как историчная реальность, выросли до прообразов, подобных существовавшим в доисторическое время прообразам для мифа и поэзии. Они являют нашим глазам в осязаемой человеческой действительности то, что мифологически созерцали в таких персонажах, как Гильгамеш, Иов, раб Божий из книги Второ-Исаии, в героях греческой трагедии. Мировые аспекты мифа: существование есть страдание, деятельность есть преодоление страдания, но всякая великая деятельность терпит крах – живо присутствовали в Сократе и Иисусе. Они оба потрясали и возвышали человека, как никто другой, – Сократ – как философ, терпящий крах из-за мира, Иисус – как невозможный в мире в такой чистоте, привязанный единственно лишь к Богу человек.

Страдание и угроза смерти имеют действительность таким образом и в такой мере, как и в какой мере человек понимает их; претерпевает ли он их в отчаянии или выносит с истинной храбростью, – избирает ли человек смерть как единственный выход в том случае, если оскорблено человеческое достоинство, – переживает ли он страдание и смерть и переводит ли он их в знание о своей вовлеченности в судьбу и вину, а тем самым достигают ли они сами спасения в трагическом сознании, – выносит ли он их в жалобах без обвинения и в покое, как это делают в Китае и Индии.

Безжалостность несочувствия – наше повседневное состояние. Вокруг нас может происходить самое ужасное, одни люди могут причинять его другим, – нас охватывает сострадание, но все же мы впадаем в неподвижность, опасаясь, что это может коснуться и нас тоже, но мы снова бросаемся в существование, как обыкновенно забывая и скрывая. То, что далеко от нас в пространстве и анонимно, не вызывает у нас даже и сострадания.

Не такова была установка задающих меру людей. Они не стали жертвами присущего посредственным между нами отсутствия фантазии. Для Будды и Иисуса страдание и смерть суть подлинная действительность этого мирового существования, которую они преодолевали своей жизнью, своим видением и мышлением. Они выражали это в непредставимом: вечны только нирвана и Царство Божие. Сократ и Конфуций так смотрели в глаза смерти, что она утрачивала свою существенность.

5. *Любовь к врагам.* Четверым задающим меру людям универсальное человеколюбие являет себя без ограничений. Для них превращается в вопрос самый крайний случай: отношение к врагу, от которого мы терпим несправедливость. Однако на этот вопрос они отвечают не одинаково. Радикальное требование любви к врагам мы находим только у Иисуса. Требование отвечать на вражду благодеянием мы находим также у Лао-цзы. Но Конфуций осуждает требование Лао-цзы. Напротив: «За благодеяние мы воздаем благодеянием, за вражду – справедливостью». Сократ говорит (в «Критоне»): «Отвечать злом, если нам причинили зло, несправедливо»^{cciii}. «Тот, кому причинили несправедливость, не может в свою очередь творить несправедливость». «Пусть даже нам и предстоит сколь угодно тяжело пострадать от кого-нибудь, мы не можем ни воздавать ему за испытанную несправедливость, ни причинять несправедливость»^{cciv}, мы не можем «защищаться, воздавая за зло». Сократ знает, что это требование совершенно необычно, и полагает: «Для приверженцев этой веры и их противников не существует вза-

имного понимания, но неизбежно есть только взаимное презрение»^{ccv} (впрочем, у Ксенофонта Сократ говорит противоположное). Будда учит универсальной любви, не оказывающей сопротивления никакому злу, терпит с бесконечной добротой и благоденствует всему живому.

6. Вопрос о пути выхода из страдания и смерти есть в то же время вопрос об *отношении к миру*.

Сократ при помощи мышления в мире ищет самого себя и своего пути вместе с другими. Своим доходящим до самой крайности вопрошанием он будит достоверность, которая жива и действительна, а не только лишь знает о чем-то. Он достигает этим преодоления мира без отрицания мира. Он отказывается от тотального знания, от тотальных суждений, удовлетворяется в неведении, в котором истина и действительность становятся живым присутствием.

Его путь так труден потому, что наше человеческое расположение хотело бы знать, что есть, — объективно решительно, реально-осязуемо, предметно и как нечто такое, чему можно научить другого.

Будда, посредством медитативного погружения и жизни в свободе от мира, стремится достичь нирваны и покинуть этот мир. Его страдание было безгранично как сострадание. Он верил, что нашел освобождение: упразднение существования в его целом, но не путем его насильственного уничтожения, которое имело бы своим следствием только новое существование, но путем преодоления его в угасании. Это ненасильственный отказ в тишине души.

Границей этого знания Будды является ограниченность опыта этого существования, а тем самым и всех тех духовных содержаний души, которые появляются у нее, однако, только при ее вступлении в мир. С этим сопряжена и ограниченность самого этого сострадания, поскольку оно оказывается зрячим только для небольшого объема возможностей человеческого страдания, едва ли не только для элементарно-витаальных его возможностей. Поэтому здесь отсутствует: раскрытие сущности человека в осуществлении мира, в вос-

хождении через формации духовных содержаний, которые могут быть пережиты в мире. Напротив, здесь все существенное в знании является готовым, а возможности мира, вследствие их безразличности, потеряны здесь также и фактически.

Конфуций желает посредством образования сделать так, чтобы человек оформился в своем мире и чтобы сам этот мир оформился в своем прообразуемом вечном порядке. Он хочет в условиях мира получить из идеи естественного человеческого бытия окончательное исполнение этого бытия. Это видится ему возможным благодаря тому, что сам мир имеет образец для себя в дао, а не только направляется целесообразностью и полезностью для целей эмпирического существования.

Его граница и неудача его идеи мира заключается в том, что в случае бедствий и краха он только жалуется и с достоинством выносит беду, но не переживает в этом крахе толчок из бездны.

Иисус, осуществляя, в своем прорыве сквозь все мирские порядки, неограниченную радикальность, без всякого отрицания мира подчинил все условию Царства Божия в конце мира и, исходя из этого, испытал все в мире в его вечной ценности как доброе или злое, как истинное или ложное. Иисус осуществляет в бунте, перед лицом наступающей гибели мира, безусловный этос в согласии с волей Божией.

Его граница состоит в том, что здесь уже не может оставаться никакого интереса для созидания в мире.

Сократ действует в свободной, незапланированной коммуникации, без школ и институтов. *Будда* учреждает монашескую общину, чтобы, при предварительном условии осуществления абсолютного этоса, проложить каждому путь в нирвану, а силами монахов, достигших цели, воспользоваться фактически еще продолжающимся некоторое время существованием, чтобы научить освобождающему знанию всех людей, к которым они могут обратиться. *Конфуций* основывает школу, чтобы посредством образования отличаю-

щихся высокой нравственностью государственных деятелей вновь привести мир к его подлинному порядку. Иисус проповедует и велит проповедовать конец мира и Царство Божие.

Все они желают преодолеть мир – одни путем отказа от мира, другие путем упорядочения мира из состояния анархии в правильный мир. Всех их окружает нечто надмирное. Их установка по отношению к миру, их исход из бедствия, даже и в воле к порядку, выходят за рамки человеческих планов и устроений, потому что руководятся некой иной инстанцией.

Схематично можно сказать: Сократ идет путем мышления в мире, как разума человека; этот путь отличает только человека, и он есть возможное для человека. Будда желает упразднения мира через угасание воли к существованию. Конфуций желает становления мира (Weltwerdung). Иисус – это кризис мира (Weltkrise)^{ccvi}.

7. *Учение и проповедь.* Все четверо сообщают себя. Они переживают свое призвание как задачу для действия. Они идут на улицу, странствуют, находятся в постоянном общении с людьми, устно – в дискуссии или, во всяком случае, в вопросах и ответах, в учении, которое излагается как таковое, видоизменяемое в зависимости от ситуаций.

Поскольку у всех четверых речь идет не просто о знании о чем-то, но о превращении во внутренней мыслящей деятельности, то вопрос состоит в том, как вообще возможно добраться до этой потаенной глубины души другого. На этот вопрос они отвечают не с помощью теоретического обсуждения, но практически. Неизменно общим для всех них остается сознание, что они обращаются к самой глубине душевной жизни, пребывающей еще до всякого действия, и что в ней они соотносятся с чем-то безусловно значимым, с самим бытием, с вечностью, с Богом, с являющим себя в образах порядком, – или, как еще называется это иное, которое, в силу того, что его предметно (объективно) мыслят подобным образом, уже не остается более тем, что оно подлинно есть.

На вопрос о том, для кого вообще доступны подобные учения, Будда отвечает: «Учение принадлежит разумному, а не глупому», – но Иисус отвечает: «Пустите детей приходить ко Мне!»^{ccvii}. Сократ различает, что его демонион возбраняет ему, если общения с ним ищут люди, не годные для этого. Иисус обращается ко всем.

Сравним Иисуса и Будду: проповедь Иисуса находится в контексте созданного Богом процесса. Тот, кто идет с Иисусом, впадает в страсть, имеющую истоком мгновение самого исключительного выбора. Будда проповедует свое учение, бездейтельно странствуя, в аристократическом покое, никого не уговаривая, безразличный к остающемуся всегда одним и тем же миру. Иисус основывается на Ветхом Завете, Будда – на индийской философии. Иисус требует веры, Будда – постижения.

Сравним Иисуса и Сократа: Иисус учит, проповедуя благую весть, Сократ – силой заставляя вступить в мышление. Иисус требует веры, Сократ – диалектики мышления. Иисус действует с непосредственной серьезностью, Сократ же косвенно, в том числе с помощью иронии. Иисус знает о Царстве Божием и вечной жизни, Сократ не знает об этом ничего достоверного и оставляет этот вопрос открытым. Оба они не дают человеку покоя. Но Иисус проповедует единственный путь, а Сократ оставляет человеку свободу и только непрестанно напоминает ему об ответственности, вытекающей из свободы. Они оба выдвигают предельное притязание, но Иисус – притязание с поддающимся определению содержанием, Сократ же – в неопределенных, до бесконечности определяемых пространствах. Иисус дает то, что несет спасение. Сократ становится для нас поводом искать это.

8. *Молчание и неведение.* Четверо знают и подчеркивают молчание. Они не умалчивают, но их глубочайшая истина может стать сообщимой лишь косвенно, даже для них самих. Поэтому они говорят аллегориями, в иные мгновения умолкают и прямо отказываются дать ответы на такие вопросы, которые считают неуместными.

Никто из них не проявляет никакого интереса к метафизической спекуляции, как и интереса к знанию о природе. Есть обширные области, в которых они вовсе не имеют желания знать.

К этому у решающей границы присоединяется их подчеркнутое неведение. Там, где знание недостижимо, не следует тратить времени на безрезультатные мысли. Даже в великих вопросах знание отнюдь не необходимо, если от него не зависит спасение души. Существует много традиционных форм жизни и унаследованных от прошлого порядков, которые вполне достаточны в мире и которым мы можем следовать там, где они не вступают в противоречие с основной целью.

д) *Наше отношение к четверем задающим меру людям.* Эти четверо – не философы, поскольку наука была им безразлична и поскольку философия есть мышление на пути наук и при предпосылке наук (*Denken auf dem Wege und unter Voraussetzen der Wissenschaften*). Ошибочно понимать Сократа (на основании одного предложения у Аристотеля) как основоположника индуктивной науки или даже только лишь как одно звено в научном прогрессе. Эти четверо представлены в истории философии не какими-либо рациональными позициями, которые могут быть указаны словами. Они не написали никаких произведений. Трех из них великие общности религиозной веры считают своими основателями. Для них кажется абсурдным рассматривать посланцев Божиих как философов. Тогда – в каком же смысле также и философия может заявлять свои права на них?

Религия, в смысле того, что составляет культовую и церковную действительность вероучения общин, не является существенной для них. Они – такая историчная действительность, которая существует и предъявляет требования одновременно и для философии, и для церковной религии и которая не позволяет им быть узурпированными философией или религией в качестве единоличного ее достояния. Философия вправе претендовать на то, чтобы вдохновлять-

ся опытом этих великих людей и их личной действительностью.

Изначальность и жизнь на собственный страх и риск без заранее данной общности с другими в том, что они делают, есть в Иисусе, Будде, Конфуции, и ничуть не менее также и в Сократе. Все эти четверо выступили как задающие меру люди, как те, кто они есть, не превращая себя в образец (слова Евангелия от Иоанна: «Я – путь, истина и жизнь»^{ccviii} – наверное не являются словами Иисуса). Но они стали такими образцами, они наложили свою печать на человеческое бытие, хотя неисчерпаемое в них и не могло быть адекватным образом зафиксировано в виде закона и мысли. И только тогда они испытали изменение в образе, вплоть до превращения в богов.

Для философствования они – люди. Как люди с присущими каждому из них особенными чертами характера, они непременно должны иметь и свои границы и, будучи историчны, не могут иметь всеобщей значимости для всех. Их несколько, и здесь отнюдь не имеет силы исключительно и единолично один человек. Поэтому их абсолютизируют, превращая в этого исключительно единственного, в истинного самого по себе, только там, где верующие таким образом преобразовали их образ так, что в этом изменении они утратили характер естественного человеческого бытия.

Содержание этой действительности четырех задающих меру людей есть опыт фундаментальной ситуации человека и удостоверение в человеческой задаче. Они высказывают эту задачу. Тем самым они выходят к пограничным вопросам, на которые дают ответы. Но общее всем им – то, что они осуществили предельные человеческие возможности, – по своему содержанию не едино. Их невозможно также соединить в некоем агрегате в целокупность истины. Они предметно соотносятся друг с другом, потому что живут, и вопрошают, и отвечают, исходя из человеческих возможностей, но они стоят также отдельно друг от друга, будучи несоединимы в единственном человеке, который бы, скажем, одновременно шел по всем их путям.

Однако общим для них остается следующее: в них извещаются опыт и побуждения человеческого бытия в самой крайней ситуации. То, что было существенным здесь, навсегда существенно также и для философии. Эти четверо исторично доказали свою неизбежную необходимость своей действительностью и своим образом мысли. Они стали источниками философствования и побуждением к сопротивлению, в котором сопротивляющиеся впервые прояснились сами для себя. До наших дней остается вопрос: как нам относиться к ним философски, и как относятся они друг к другу для того, кто может воспринять их всех, и что они означают без тех организованных религий, для которых они считаются основателями и авторитетами?

Наше философское отношение к ним таково. Нас внутренне захватывает то, что обще им всем, потому что мы вместе с ними находимся в ситуации человеческого бытия. Ни один из них не может быть безразличен для нас. Каждый из них – словно не дающий покоя вопрос, обращенный к нам.

Мы осознаем, что в нашей собственной действительности мы не следуем ни одному из них. Если мы ощущаем дистанцию, отделяющую серьезность этих великих и сомнительность нашей собственной биографии, то мы опытом переживаем необходимость найти ту серьезность, которая возможна для нас. Эти задающие меру люди становятся при этом ориентирами, а не образцами для подражания. Однако в содержательной неопределенности мы можем последовать одновременно всем им в одном: в своей захваченности требованием, исходящим от их серьезности.

Каждый из четверых обладает собственным величием в том, чего не имеется в сопоставимой мере у других. Сократ и Конфуций указывают на пути, по которым в состоянии идти также и мы, пусть даже мы и не достигаем их степени. Мы следуем Сократу в подчиненном непостижимой высшей инстанции вопрошании на пути внутренне действующего мышления, мы следуем Конфуцию в осуществлении естественной человечности.

Иисус и Будда живо присущи нам по-иному. Иисус учит, в свете предстоящего конца мира и Царства Божьего, неосуществимому в мире этосу Нагорной проповеди. Будда указывает путь, ведущий из мира в нирвану. Они оба живут в безразличии к миру из самой крайней ситуации. Фактически им следуют лишь очень немногие люди, если вообще кто-нибудь следует.

Также и в случае Сократа и Конфуция большая часть содержаний того, о чем они мыслили, сегодня не может быть нашим содержанием, однако их образ мысли есть путь для нас. В случае же Иисуса и Будды не только содержание, но и сама форма жизни и мысли недоступна для нас, – или же их нужно избирать с теми выводами, без которых все в целом остается недобросовестным. Как вопрос же, они имеют для нас уникальное значение. Мы знаем, кто мы такие и что мы делаем, только если видим это из отбрасываемой ими тени.

Предполагаю, что люди Западной Европы, за немногими исключениями, при непредвзятости восприятия судят так же. Только пренебрежение решающими пунктами и утаивающие перетолкования позволяют предаваться иллюзии принципиального следования Иисусу и Будде. Однако с подобными недобросовестными приемами мы отнюдь не вступаем в возможную истину ученичества у этих неповторимо единственных. Там, где это ученичество действительно совершается, оно внушает нам благоговение. Однако философствующий человек обязан ясно видеть условия следования им и его неизбежные следствия. Только тогда в конкретной ситуации своей жизни, только здесь он сможет знать, что он делает и чего он хочет.

Примечания

ⁱ Брунс, Германн Георг Иво (1853–1901) – немецкий филолог-классик, профессор в Геттингене и Киле. Имеется в виду его работа: *Bruns, Ivo. Das literarische Porträt der Griechen im fünften und vierten Jahrhundert vor Christi Geburt. Berlin: Wilhelm Hertz, 1896.*

ⁱⁱ Мейер (Meyer), Эдуард (1855–1930) – немецкий историк и ориенталист, специалист по древней истории, приватдоцент в Лейпциге с 1879, затем профессор в Лейпциге, Бреслау, Галле и с 1902 в Берлине, на главный труд которого – пятитомную «Историю древнего мира» (*Geschichte des Alterthums, 5 Bände, 1884–1902*) – ссылается здесь Ясперс. Это сочинение, свободное от какой-либо идеализации греко-римского мира, охватывает, однако, только период до IV в. до н.э.

ⁱⁱⁱ Майер (Maier), Генрих (1867–1933) – немецкий философ. Профессор в Цюрихе (1900), Тюбингене (1902), Геттингене (1911), Гейдельберге (1918), Берлине (1922). Член Берлинской и Гейдельбергской академий наук. Неокантианец критико-реалистического направления. Сочинения: «Силлогистика Аристотеля» (2 т.; 1896–1900); «Психология эмоционального мышления» (1908); «Философия действительности» (3 т.; 1926–1935). В данном случае имеется в виду его работа «Сократ: его дело и его историческое место (*Sokrates: sein Werk und seine geschichtliche Stellung. Tübingen: Mohr, 1913*)».

^{iv} Штенцель, Юлиус (1883–1935) – немецкий философ и филолог-классик. Гимназический учитель в Бреслау, с 1923 преподавал также в университете Бреслау, а с 1925 в Киле. Один из крупнейших специалистов XX в. по философии Платона; занимался также изучением истории античной математики. «Исследования о развитии платоновской диалектики от Сократа до Аристотеля» (1917); «Число и фигура у Платона и Аристотеля» (1924); «Наука и государственное умонастроение у Платона» (1927); «Платон-воспитатель» (1928); «Метафизика древнего мира» (1931); «Философия языка» (1934); «Государство и история» (1934); «Платонизм прежде и теперь» (1935). Ясперс имеет в виду две первые работы из перечисленных, а также статью о Сократе 1926 г. в «Реальной энциклопедии науки о классической древности (*Realencyklopädie der*

classischen Altertumswissenschaft)», именуемой специалистами по фамилиям редакторов «Pauly-Wissowa».

^v Йегер, Вернер (1888–1961) – немецкий филолог-классик, профессор в Берлине (1924–1936), Гарвардском университете (Массачусетс, США) (с 1939). Автор обобщающего труда «Paideia. Формирование греческого человека» (Paideia. 3 Bände. Berlin: 1934–1947). Развил концепцию, которую его друг Эдуард Шпрангер обозначил как «третий гуманизм»: пайдейя, тождественная с греческой образованностью, была не абстрактно-теоретической конструкцией, но самой историей греков в конкретной действительности переживаемой судьбы. Грекам было свойственно органическое рассмотрение вещей, видение единичного как части целого. Изучение природы руководилось у них интересом к законам, действующим в самих вещах. Нормы для общности и душевной жизни черпались из познания природы человека. Человек был в этой культуре высшим произведением искусства. Воспитание человека, необходимо привязанное к общности, должно воспитывать его к его истинной форме, а именно – воспитывать подлинного человека, как общезначимый образ человеческого рода. Этот гуманистический идеал греческой античности был затем воспринят римлянами, христианством, ренессансом. История Запада предстает как последовательность опытов обновления греческой идеи образования.

^{vi} Жигон (Gigon), Olof Alfred (1912–1998) – швейцарский филолог-классик, особенно известный как историк античной философии. С 1939 профессор во Фрибуре, 1948–1982 в Берне. В отношении к Сократу полагал, что Сократ, как он описан у Платона, представляет собой среду воплощения собственного мирозерцания автора. Считал также, что все проблемы современной философии, хотя бы только в первых начатках, могут быть обнаружены уже в античной мысли. В данном томе Ясперс опирается на его работу о Сократе (Sokrates – sein Bild in Dichtung und Geschichte. Bern, 1947) и общий труд о происхождении греческой философской мысли (Der Ursprung der griechischen Philosophie – Von Hesiod bis Parmenides. Basel, 1945).

^{vii} «И вы на меня не сердитесь, если скажу вам правду: нет такого человека, который мог бы уцелеть, если бы стал откровенно противиться вам или какому-нибудь другому большинству и хотел бы предотвратить все то множество несправедливостей и беззаконий, которые совершаются в государстве. Нет, кто в самом деле

ратует за справедливость, то, если ему и суждено уцелеть на малое время, должен оставаться частным человеком, а вступать на общественное поприще не должен» (*Платон. Апология Сократа* 31e-32a).

^{viii} «*Менон*. Я, Сократ, еще до встречи с тобой слышал, будто ты только то и делаешь, что сам путаешься и людей путаешь. И сейчас, по-моему, ты меня заколдовал и зачаровал и до того заговорил, что в голове у меня полная путаница. А еще, по-моему, если можно пошутить, ты очень похож и видом, и всем на плоского морского ската: он ведь всякого, кто к нему приблизится и прикоснется, приводит в оцепенение... если бы ты стал делать то же самое в другом государстве, то тебя, чужеземца, немедля схватили бы как колдуна» (*Платон. Менон* 80 ab). И далее: «Если этот самый скат, приводя в оцепенение других, и сам пребывает в оцепенении, то я на него похож, а если нет, то не похож. Ведь не то что я, путая других, сам ясно во всем разбираюсь – нет: я и сам путаюсь, и других запутываю» (Там же 80 c).

^{ix} «*Тезтет*. Клянусь богами, Сократ, все это приводит меня в изумление, и, сказать по правде, иногда, когда я пристально вглядываюсь в это, у меня темнеет в глазах.

Сократ. А Феодор, как видно, неплохо разгадал твою природу, милый друг. Ибо как раз философу свойственно испытывать такое изумление. Оно и есть начало философии, и тот, кто назвал Ириду дочерью Тавманта, видно, знал толк в родословных» (*Платон. Тезтет* 155 cd).

^x «*Тезтет*. Признаюсь, Сократ, до меня доходили те вопросы, что ты задаешь, и я не раз принимался это рассматривать, но ни сам я никогда еще не был удовлетворен своим ответом, ни от других не слышал такого истолкования, какого ты требуешь. Правда, я еще не потерял надежды» (*Платон. Тезтет* 148e).

^{xi} «Твои муки происходят от того, что ты не пуст, а скорее тяжел» (Там же).

^{xii} «В моем повивальном искусстве почти все так же, как и у них, – отличие, пожалуй, лишь в том, что я принимаю у мужей, а не у жен и принимаю роды души, а не плоти. Самое же великое в нашем искусстве – то, что мы можем разными способами допытываться, рождает ли мысль юноши ложный призрак или же истинный и полноценный плод. К тому же и со мной получается то же, что с повитухами: сам я в мудрости уже неплоден, и за что меня многие порицали, – что-де я все выспрашиваю у других, а сам никаких отве-

тов никогда не даю, потому что сам никакой мудрости не ведаю, – это правда. А причина вот в чем: бог вынуждает меня принимать, роды же мне воспрещает... Те же, что приходят ко мне, поначалу кажутся мне иной раз крайне невежественными, а все же по мере дальнейших посещений и они с помощью бога удивительно преуспевают и на собственный и на чужой взгляд. И ясно, что от меня они ничему не могут научиться, просто сами в себе они открывают много прекрасного, если, конечно, имели, и производят его на свет. Повития же этого виновники – бог и я» (*Платон. Тезетт* 150 bcde).

^{xiii} *Платон. Апология Сократа* 37d.

^{xiv} *Платон. Критон* 50 cde.

^{xv} *Платон. Апология Сократа* 31 d.

^{xvi} *Платон. Апология Сократа* 40 abc.

^{xvii} Ср.: «О моем собственном случае – божественном знамении – не стоит и упоминать: такого, пожалуй, еще ни с кем раньше не бывало» (*Платон. Государство. Кн. 6. 496 с // Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 276*).

^{xviii} *Платон. Апология Сократа* 33 с.

^{xix} Ср: «Желать вам всякого добра – я желаю, о мужи афиняне, и люблю вас, а слушаться буду скорее бога, чем вас, и, пока есть во мне дыхание и способность, не перестану философствовать, уговаривать и убеждать всякого из вас, кого только встречу, говоря то самое, что обыкновенно говорю: о лучший из мужей, гражданин города Афин, величайшего из городов и больше всех прославленного за мудрость и силу, не стыдно ли тебе, что ты заботаешься о деньгах, чтобы их у тебя было как можно больше, о славе и о почестях, а о разумности, об истине и о душе своей, чтобы она была как можно лучше, – не заботаешься и не помышляешь?» (*Платон. Апология Сократа* 29 de).

^{xx} *Платон. Апология Сократа* 30e – 31a.

^{xxi} *Платон. Апология Сократа* 35c.

^{xxii} Гегель о Сократе: лекции по истории философии. Т.1.

^{xxiii} *Платон. Апология Сократа* 41d.

^{xxiv} *Платон. Апология Сократа* 39 cd.

^{xxv} В тексте: *mittelbar zu machen* (косвенно сделать/создать). Смысл текста в таком виде невнятен. Мы предполагаем здесь опечатку, пропуск буквы, в немецком оригинале: *mitteilbar zu machen* (сделать сообщимой): это чтение сразу осмысливает текст в духе Ясперса.

^{xxvi} Платон. Федон 85a.

^{xxvii} Платон. Федон 85b.

^{xxviii} Ср.: «Но что такая или примерно такая участь и такие лица уготованы нашим душам... утверждать, по-моему, следует, и вполне решительно. Такая решимость и достойна, и прекрасна – с ее помощью мы словно бы зачаровываем самих себя» (Платон. Федон 114d).

^{xxix} Платон. Федон 91b. Последняя фраза представляет собою конъектуру Ясперса.

^{xxx} Платон. Федон 115cd, 116a.

^{xxxi} Платон. Федон 115a.

^{xxxii} Платон. Федон 117d.

^{xxxiii} Платон. Федон 115ab.

^{xxxiv} Платон. Пир 223d.

^{xxxv} Пересказ фрагмента речи Алкивиада из платоновского «Пира» (Платон. Пир 215b, 215de-216 abcde).

^{xxxvi} Мегарская школа (мегарики) – школа философии IV в., основанная Евклидом из города Мегары. Соединяла идеи Сократа с положениями софистики и Элейской школы. По мнению Евклида, благо есть единое бытие, неизменно равное себе и только у людей получающее разные имена. Основное внимание уделяли проблемам логики и эвристики, искусству спора. Диодор Крон считал движение невозможным.

^{xxxvii} «Парадокс лжеца», сформулированный мегариком Евбулидом, гласит: Говорит ли правду человек, утверждающий «я лгу»? Если он лжет, говоря это, то его высказывание ложно, и следовательно, нужно признать, что он на самом деле говорит правду. Если же он говорит правду, то есть его высказывание не ложно, тогда как он сам утверждает, что оно ложно, то, по крайней мере, в одном этом случае он лжет.

^{xxxviii} Диодор Крон дал определения понятиям модальности (возможно то, что истинно или будет истинно в будущем; невозможно то, что не истинно и не будет истинно; необходимо то, что есть и будет; не необходимо то, что не есть или не будет истинно в будущем) и на основании своих определений сформулировал следующее умозаключение: все истинное в прошлом необходимо; из возможного не может следовать ничего невозможного; следовательно, не может быть такого возможного, которое бы не было истинно сейчас и не будет истинно в будущем.

^{xxxix} Федон из Элиды – древнегреческий философ IV в. до н.э., ученик Сократа, присутствовал при его смерти. Основал в своем родном городе философскую школу, впоследствии перенесенную в Эретрию и получившую поэтому название эретрийской (Ясперс ошибочно именует ее «этической»). Об общих воззрениях школы ничего достоверного не известно. Предполагают, что они отождествляли истину (разума) и благо, оспаривали множественность добродетелей и признавали источником логической истины только утвердительные суждения.

^{xi} Киники – философская школа, основанная Антисфеном, учеником Сократа, утверждавшим, что лучшая жизнь есть не просто естественная жизнь, но освобождение от предрассудков и искусственностей, свобода от лишнего и бесполезного. Простота жизни в следовании своей природе и пренебрежении к общественным условностям, умение отстоять такой образ жизни и верность и благодарность в отношении к достойным составляют идеальный образ мудрой жизни «подобно собаке (кине)», откуда пошло название школы. Киническая «аскеза» (закаливание себя, способность переносить трудности быта, ограничение потребностей необходимым) и «автаркия» (независимое существование в отказе от семейных и государственных связей) были главным содержанием кинической этики. В теоретической философии оспаривали реальность общего в пользу единичного; поэтому отрицали применимость общих понятий к вещам, соединение понятий в синтетическом суждении, противоречие: высказываемо может быть только тождественное суждение «А есть А». Дело в том, что единичное как экземпляр вида может быть воспринято чувствами, а общая идея нет. Поэтому киники радикализировали позицию Сократа, признавая теоретическое знание как таковое недостижимым для человека и призывая его поэтому ограничиться знанием этическим.

^{xii} Киренаики – философская школа IV в. до н.э., основанная учеником Сократа Аристиппом из Кирены. К школе относились дочь Аристиппа Арета, ее сын Аристипп Младший, Феодор Безбожник, Гегесий, Антипатр, Анникерид, Паребат. Главное отличие Киренской школы состояло в отождествлении блага с наслаждением. Высшее благо – физическое наслаждение. Цель жизни есть максимум наслаждения, добродетель же заключается в способности господствовать над наслаждением и властвовать над своими желаниями. Боль есть противоположность наслаждения, поэтому

счастье как совокупность частных наслаждений может быть определено также как состояние, достигаемое при наилучшем умении избегать неприятных ощущений. Поскольку наслаждение всегда есть дело уединенной личности, мудрец в духе киренаиков замкнут в себе и устремлен только к своему частному благу. Поздние киренаики сделали последовательные выводы из своего радикального гедонизма: счастье жизни как максимум наслаждения в действительности недостижимо, однако другой осмысленной цели жизни учение не предлагало; поэтому Гегесий признавал для мудреца допустимым исходом самоубийство, за что получил прозвище «учителя смерти».

^{xii} Юстин (Юстин Философ) (ок.100–165 гг. н.э.) – раннехристианский мученик и апологет. Античную философию считал средством разъяснения ветхозаветных истин и приготовлением мира к принятию Нового Завета. Бог есть творец мира, является в Богоявлении и в то же время совершенно трансцендентен и несообщаем. Сочинения: «Первая апология», «Вторая апология», «Диалог с иудеем Трифоном», Авторство многих других сочинений подвержено сомнению.

^{xiii} Татиан (ок.120 – ок.180) – раннехристианский апологет. Родом ассириец, изучив разные религиозные традиции, обратился к христианству. Составил единую историю из четырех Евангелий («Диатессарон»). Ему принадлежит также «Речь против эллинов», в которой он гораздо суровее своего учителя Юстина критикует греческое язычество, доказывая нравственное и вероучительное превосходство христианства. Однако сам Татиан отличался рядом неортодоксальных убеждений; например, не верил в возможность спасения Адама, как «главы противления»; отвергал брак и т.д.

^{xiv} Феодорит (386–457 гг. н.э.) – христианский богослов, епископ Кирский. В спорах о природах во Христе придерживался учения о том, что во Христе две природы, божественная и человеческая, однако единство их не полное и не действительное, но лишь условное. Защищал несторианство против св. Кирилла Александрийского. Автор «Истории церкви» в 5 книгах, «Врачевания эллинских недугов» и других сочинений. Язычество, по его мнению, есть умственный мрак, который должен рассеяться с явлением христианской истины. Философия есть только тень истины.

^{xv} Иегуда Галеви (1075–1114) – средневековый еврейский поэт и философ. Автор многочисленных стихов на темы дружбы, любви, гимнов, панегириков, траурных и религиозных стихов и пр., а также

философско-богословской книги «Кузари», представляющей собой неоплатонически окрашенную апологию религии и изложение идеала возрождения еврейства на земле обетованной. Оба аспекта книги сильно повлияли на последующую еврейскую философию и богословие, а также на каббалистику. См.: *Галеви И.* Песни Сиона. М.: Ладомир, 2011.

^{xlvi} Моисей (Мозес) Мендельсон (1729–1786) – еврейско-немецкий философ, деятель еврейского Просвещения, получивший прозвище «еврейского Сократа». Был убежден, что еврей может быть причастен общечеловеческой культуре, не утрачивая своей национальной и религиозной особенности. Статья Мендельсона «Что такое Просвещение?» вызвала бурную дискуссию в Германии, послужила поводом к появлению работы И. Канта на эту тему. В философии – сторонник и популяризатор лейбницевольфовского рационализма; между ясной областью разума и туманной областью чувственности лежит сфера эстетического опыта как самостоятельной деятельности духа; поэтому эстетические суждения автономны от логических и этических критериев оценки. Требовал разграничения сфер действия государства и религии в обществе, веротерпимости. При этом полагал иудаизм намного более терпимой религией, не склонной к миссионерству и ограничивающейся несколькими нравственными заповедями. Отказ христиан от ряда их догматических убеждений мог бы, по его мнению, способствовать созданию общей христианам и иудеям религии. Самое известное сочинение Мендельсона – «Федон, или О бессмертии души», где речь идет о человеке и об отношении его к Богу и приводятся философские доказательства бессмертия.

^{xlvii} «Сократ, чтобы только признаться в этом, так близко стоит ко мне, что я почти всегда борюсь с ним борьбой» (*Nietzsche F. Nachgelassene Fragmente Sommer 1875; 6 (3)*).

^{xlviii} Шлейермахер, Фридрих Даниэль Эрнст (1768–1834) – немецкий философ, богослов и проповедник. Профессор богословия в Галле и затем в Берлине. Религию как основу бытия личности поставил задачей примирить с рациональной философией, кантианский критицизм которой принципиально враждебен в его убеждении догматике. Провозгласив основой религии психологическую стихию чувства и настроения, это можно было сделать последовательно и непротиворечиво. Так понимаемую религию, как чувство нашей зависимости от бесконечного, старался изолировать от метафизики и морали, смешение с которыми приводит,

с его точки зрения, к отрицанию религии и абсолютизации фантазии или отвлеченной мысли («Речи о религии к образованным из числа ее недоброжелателей» (1799)). Много писал о моральной философии («Очерки критики прежнего учения о нравах» (1803); «Набросок системы учения о нравах» (издано посмертно 1835)). Переводил Платона. Другие сочинения: «Монологи» (1800); «Христианская вера» (1821–1822); «Диалектика» (1839).

^{xlix} *Zeller, Eduard*. Die Philosophie der Griechen. Eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung. Leipzig: Reisland, 1844–1852.

ⁱ *Maier, Heinrich*. Sokrates – Sein Werk und seine geschichtliche Stellung. Tübingen: J.C.B.Mohr, 1913.

ⁱⁱ *Burnet, John*. Die Anfänge der griechischen Philosophie. Leipzig: Teubner, 1913.

ⁱⁱⁱ *Jaeger, Werner*. Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. 3 Bände. Berlin: Walter de Gruyter, 1934–1947.

ⁱⁱⁱⁱ «Клитофон» – диалог, долгое время приписывавшийся Платону (современные ученые оспаривают подлинность его авторства), и представляющий собой беседу Сократа с Клитофоном. Они обсуждают вопросы о том, в каком отношении к действительности находится философский идеал добродетели, как следует заботиться о благе своей души и какова цель практики справедливости. Клитофона, ученика и почитателя Сократа, не устраивает, что его беседы ведут речь об общих принципах, приложение которых на практике остается неясным. Сократ, полагает он, может и хочет только поощрить к добродетели, но не может дать конкретного руководства по ее осуществлению. Русский перевод см., например, в издании: Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные профессором (В.Н.) Карповым. Ч. IV. Санкт-Петербург, 1863.

^{liv} «Феаг» – диалог, в принадлежности которого Платону возникли сомнения уже у филологов XIX в. Основная тема диалога – «даймонион» Сократа, трактуемый как активная сила, воздействующая на учеников и наделяющая их даром философствования. См. в издании: *Платон*. Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1990. Т.1.

^{lv} Ольденберг, Герман (1854–1920) – немецкий санскритолог, буддолог и историк религии. Профессор в Киле с 1889 и с Геттингене с 1908 г. до конца жизни. Первый серьезный исследователь палийских текстов буддийского канона. Перевел «Дипавамсу» и «Винайпитуку». Занимался также исследованием Вед и ведической

религии («Гимны Ригведы» (1888), «Религия Вед» (1894), «Ригведа: текстологические и экзегетические заметки» (1909–1912)). Ясперс ссылается в этой книге на его труд о Будде («Будда. Его жизнь, его учение, его община» (1881)), а также на переведенные им «Речи Будды» (*Reden des Buddha, übers.v.H. Oldenberg. München, 1922*).

^{lvi} Бек (Beckh), Герман (1875–1937) – немецкий ориенталист и деятель антропософского общества. Изучал индологию, тибетологию и индийские языки в Кильском университете. Некоторое время преподавал в Берлине. Активно участвовал в антропософски ориентированной «общности христиан». Ясперс ссылается на его двухтомное сочинение «Буддизм. Будда и его учение (*Buddhismus. Buddha und seine Lehre*)» (1916).

^{lvii} Пишель, Рихард (1849–1908) – немецкий индолог, профессор в Галле и Берлине. Исследователь грамматики пракритских языков, сочинений Калидасы, а также вед («Ведические исследования», 2 т., 1889–1901). Ясперс ссылается на его работу о Будде (*Leben und Lehre des Buddha* (1906)).

^{lviii} Имеется в виду свод священных текстов буддийской религии, составленный в V–III вв. до н.э. Обычно палийский канон именуется «Трипитака» (три корзины, три собрания) и состоит из трех разделов: Виная-питака, Сутта-питака и Абидхамма-питака. Первый раздел содержит правила жизни монашеской общины (виная – монашеский устав), причем объясняется история происхождения правил устава. Второй раздел содержит изречения Будды и его ближайших учеников, включает также джатаки – истории о жизни Будды. Третий раздел посвящен учению и философии буддизма. Большая часть текстов палийского канона передавалась вначале в устной традиции и лишь впоследствии была записана. Канон в целом был записан впервые в I в. до н.э. на Цейлоне.

^{lix} Первый отдел Сутта-питаки, в состав которого входят Махапариниббана-сутта, описывающая последние дни и смерть Будды, а также различные тексты о философском и нравственном учении буддизма.

^{lx} Франке, Рудольф Отто (1862–1928) – немецкий индолог, приват-доцент в Берлине и с 1896 экстраординарный (впоследствии ординарный) профессор санскритологии в Кенигсберге. Исследователь грамматики и лексики палийского и санскритского языков. Ясперс упоминает его в связи с изданным им переводом Дигханикаи (*Dīghanikāya: das Buch der langen Texte des buddhistischen*

Kanons / in Auswahl übers.v.R.O. Franke. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; Leipzig: J. C. Hinrichs, 1913).

^{Ixi} Ашока – индийский император из династии Маурьев (годы правления 268–232 гг. до н.э.). Значительно расширил территорию своего государства, охватывавшего практически весь индийский субконтинент. Согласно легенде, после одной из завоевательных войн, в ходе которой он покорил государство Калинга, царь Ашока задумался о множестве жертв этой войны и обратился в буддийскую веру. После этого Ашока стал покровительствовать буддизму, способствовал распространению его в Индии и на Цейлоне.

^{Ixii} Исторический основатель буддизма происходил из поздневедического клана шакьев, составлявших независимое олигархическое республиканское государство в северной Индии со столицей в Капилавасту (местонахождение неизвестно, отождествляют или с г. Пипрахва, штат Уттар-Прадеш, Индия, или с г. Тилауракот (Непал)).

^{Ixiii} Местонахождение Капилавасту неизвестно, его отождествляют или с г. Пипрахва (штат Уттар-Прадеш, Индия), или с г. Тилауракот (Непал).

^{Ixiv} Фигус священный (*Ficus religiosa*), дерево бодхи – вечнозеленое дерево семейства тутовых, под которым Гаутама Будда достиг просветления, считается у буддистов одним из важных религиозных символов. Это дерево или, точнее, побег от побега исторического «дерева просветления» находится в Бодх Гайе (штат Бихар, Индия).

^{Ixv} Бенарес (Варанаси) – город на берегах Ганга в современном штате Уттар-Прадеш (Индия). Первая проповедь Гаутамы Будды прозвучала в Сарнатхе (10 км от Варанаси), где место этой проповеди до сих пор отмечает Дхамек-ступа.

^{Ixvi} Вайшали – город в современном штате Бихар (Индия), который неоднократно посещал Гаутама Будда и где он произнес свою последнюю в жизни проповедь. Есть мнение, что монашескую общину Будда создал по образу политического устройства Вайшальского государства.

^{Ixvii} Хайлер (Heiler), Фридрих (1892–1967) – немецкий богослов и историк религии. Преподаватель Мюнхенского университета, с 1922 профессор в Марбурге. В диссертации исследовал формы молитвы в различных религиях. Немало способствовал утверждению религиоведения как научной дисциплины, полагая, что сравнительное религиоведение может благоприятствовать лучшему

взаимопониманию между конфессиями. Основные сочинения: «Молитва. Религиозно-историческое и религиозно-психологическое исследование» (1919); «Сущность католицизма» (1920); «Евангелическая кафоличность» (1926); «Формы проявления и сущность религии» (1961). Здесь Ясперс имеет в виду его раннюю работу о буддийской медитации (*Die buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung* (1918)).

^{lxxviii} Ахимса (*ahimsa*; букв. «невреждение») – один из главных этических принципов индийской религии и философии, запрещающий или требующий свести к возможному минимуму причинение вреда живым существам. Обосновывается тем, что всякое насилие порождает отрицательную карму и тем самым сказывается на последующих перевоплощениях существа.

^{lxxix} Кеппен, Фридрих (1775–1858) – немецкий философ; изучал богословие в Йенском университете, где слушал философские лекции Фихте, а затем в Геттингене. Близкий друг Якоби, благодаря которому получил приглашение на кафедру Ландсхутского университета (позже переведенного в Мюнхен), которую ему пришлось оставить, когда в Мюнхенский университет был приглашен Шеллинг; с этого времени преподавал в Эрлангене. Странник философии веры Якоби; критик философии тождества Шеллинга. Ясперс ссылается здесь на его работу о Будде (*Die religion des Buddha*, 2 Bd. Berlin, 1857–1859).

^{lxxx} Керн (Kern), Йохан Хендрик Каспар (1833–1917) – голландский индолог и востоковед, санскритолог. Ясперс ссылается на перевод его работы о буддизме: *Kern, Heinrich. Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien, deutsch v.H. Jacobi. 2 Bände. Leipzig: Schulze, 1882–1884.*

^{lxxxi} Хакманн (Hackmann), Генрих (1864–1935) – немецкий богослов, китаист и историк религии; пастор немецкой общины в Шанхае, затем в Лондоне; профессор Амстердамского университета. Ясперс имеет в виду его трехтомный труд о буддизме (*Der Buddhismus. 3 Bd. Tübingen, 1905–1906*).

^{lxxxii} *Chantepie de la Saussaye. Lehrbuch der Religionsgeschichte. Vierte, vollständig neubearbeitete Auflage. 2 Bände. Tübingen, 1925.*

^{lxxxiii} Конов (Konow), Стен (1867–1948) – норвежский индолог, профессор в Христиании (совр.Осло), в Гамбурге, затем вновь в Осло. В упомянутом выше учебнике истории религий де ля Соссея им был написан раздел о религии индусов (*Die Inder // Bd. II, S. 1–198*).

^{lxxiv} Франке (Franke), Отто (1863–1946) – немецкий востоковед-китаист. После многолетней работы переводчиком на государственной службе в различных городах Китая получил первую в Германии кафедру языков Восточной Азии в Гамбургском университете; с 1923 профессор синологии в Берлине. Наибольшую известность получил его пятитомный труд по истории Китая, который и имеет здесь в виду Ясперс («История китайской империи» (*Geschichte des chinesischen Reiches*. 5 Bände. Berlin 1932–1952).

^{lxxv} Флоренц (Florenz), Карл Адольф (1865–1939) – немецкий востоковед, один из первых японистов в немецкой науке. С 1889 преподавал немецкий язык и литературу в Токио. С 1914 профессор японологии в Гамбурге. Ясперс может иметь в виду его работу «Религии японцев (*Die Religionen der Japaner*)» (1906) или написанную им монографию об истории японской литературы в много-томном издании: *Florenz, K.A. Geschichte der japanischen Litteratur*. (*Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen*. Zehnter Band.) Leipzig, 1906.

^{lxxvi} Амиитабха Будда («будда неизмеримого сияния света») – трансцендентное божество, владыка «чистой страны» Сукхавати, в которой может переродиться его поклонник, если будет с преданностью повторять имя Амиитабхи. Играет важную роль в буддийских школах Китая («школа чистой страны») и Японии (школа дзёдо-сю), а также в тибетском буддизме школы ваджраяна.

^{lxxvii} Лунь-юй («беседы и суждения») – главная книга конфуцианства, составленная учениками Конфуция из заметок о высказываниях и беседах учителя. Составлялась в течение почти полувека после смерти Конфуция и стала элементом классического китайского образования, предполагавшего знание ее наизусть. Неоднократно переводилась на европейские языки, в том числе на русский: Изречения Конфуция, учеников его и других лиц / пер. с кит. СПб., 1910 (пер. П.С. Попова); Беседы и суждения Конфуция: [гл. 1–20] / пер. с древнекит. // Рубеж. Владивосток, 1992. № 1. С. 259–310 (пер. Л.И. Головачевой); Конфуций: «Лунь юй». М.: Восточная литература, 1998 (пер. Л.С. Переломова).

^{lxxviii} Сыма Цянь (145–86 гг. до н.э.) – китайский историограф, астроном, писатель. Автор хроники «Ши цзи», охватывающей время от мифических родоначальников до современного автору Китая. См.: *Сыма Цянь*. Исторические записки: в 9 т. М.: Наука; Восточная литература, 1972–2010; *Сыма Цянь*. Избранное. М.: Гослитиздат, 1956.

^{lxxxix} Вильгельм (Wilhelm), Рихард (1873–1930) – немецкий протестантский богослов, миссионер и востоковед-китаист. Изучал богословие в Тюбингене, служил в немецкой миссии в Циньдао и научным консультантом при немецком посольстве в Пекине; с 1924 почетный профессор во Франкфурте-на-Майне. Перевел «И-цзин», «Дао-дэ-цзин», «Чжуан-цзы» и другие классические сочинения древнего Китая. Ясперс имеет в виду его работу: Kung-tse. Stuttgart, 1925.

^{lxxx} Haas, Hans. Der Spruchgut Kung-tsze's und Lao-tsze's in gedanklicher Zusammenordnung. Leipzig, 1920.

^{lxxxi} Wilhelm, Richard. Die Seele Chinas. Berlin, 1925; Wilhelm, Richard. Kung-tse und der Konfuzianismus. Berlin, 1928; Wilhelm, Richard. Chinesische Philosophie. Breslau, 1929.

^{lxxxii} Crow, Carl. Konfuzius. Staatsmann – Heiliger – Wanderer. Leipzig, 1939.

^{lxxxiii} Габелентц (Gabelentz), Ханс Георг Конон фон дер (1840–1893) – немецкий языковед и китаист. С 1878 экстраординарный профессор языков Восточной Азии в Лейпциге. Его главным научным достижением считается опубликованная в 1881 г. грамматика китайского языка (Chinesische Grammatik, mit Ausschluß des niederen Stils und der heutigen Umgangssprache. Leipzig: Weigel, 1881). Другая важная работа: «Языкознание. Его задачи, методы и достигнутые ныне результаты (Die Sprachwissenschaft. Ihre Aufgaben, Methoden und bisherigen Ergebnisse. Leipzig: Weigel, 1891)». Ясперс использовал его работу: Confuzius und seine Lehre. Leipzig, 1888.

^{lxxxiv} См. в книге: Сыма Цянь. Исторические записки. Т. VIII: Раздел «Жизнеописания» (Ле чжуань), гл. 61–85. М.: Наука; Восточная литература, 2005.

^{lxxxv} Лу – вассальное царство династии Чжоу эпохи «Весен и осеней (чунцю)» китайской истории. Князья (Ясперс говорит о «герцоге») (гун) Лу появились в X в. до н.э. Столицей был город Цюйфу, территория соответствовала центральной и юго-западной части провинции Шаньдун современного Китая. На севере граничило с царством Ци, на юге – с царством Чу, которое в конце концов завоевало и присоединило к себе Лу. Власть в государстве была разделена между тремя могущественными феодалами (Цзисунь, Мэнсунь, Шисунь).

^{lxxxvi} В китайской истории принято говорить об эпохе Чжоу (1045 до н.э. – 221 до н.э.), разделяемой на Западную Чжоу (до 770 г. до н.э.)

со столицей в Фэнхао и Восточную Чжоу (770–221 г. до н.э.). Эпоха Восточного Чжоу началась после смерти правителя Ю-вана (782–771 до н.э.) с правления его законного наследника Бо Цзю, под именем Пин-вана. Новый правитель перенес столицу из разоренного войной города в Ванчэн (совр. Лоян). Чжоу превратилось в удел среди уделов, а его правитель – в «первого среди равных», власть которого имела все более номинальный характер.

^{lxxxvii} Вэй – удельное княжество, а позже царство в древнем Китае, существовавшее с 445 до 225 г. до н.э. на территории современных китайских провинций Хэнань, Хэбэй, Шаньси и Шаньдун. Столица Аньи (свр. Юньчен), затем Далян (совр. Кайфэн). Захвачено и аннексировано царством Цинь.

^{lxxxviii} Фу Си – легендарный первый император Китая, божество-покровитель востока. Изображался в виде змеи или дракона с человеческой головой. Первым сплел рыболовные сети, научил людей ловить рыбу и готовить пищу на огне; изобрел китайскую письменность, музыку и измерительные приборы. Согласно легенде, правил 115 лет, с 2852 по 2737 г. до н.э.

^{lxxxix} Шэнь-нун («божественный земледelec») – в мифологии Китая один из «Трех Великих», культурный герой, покровитель земледелия и медицины. Представлялся с телом змеи и головой человека. Ему приписывают классическое сочинение о лекарственных травах «Шэньнун бэньцаоцзин», изобретение сельскохозяйственных орудий, открытие лекарственных и тонизирующих свойств чая, а также начало торговли.

^{xc} Хуан-ди, или Желтый император – легендарный правитель Китая, живший около 2600 г. до н.э. и создавший в горах Куньлунь на западе первое китайское государство, которому дал первые законы и назначил чиновников. Ему приписывают авторство ряда медицинских трактатов, даосская традиция возводит к нему начало своего учения. Считается предком всех китайцев: из 25 его сыновей 14 стали родоначальниками известных в истории китайских кланов.

^{xci} Яо – легендарный китайский император (2353–2234 гг. до н.э.; правил 2356–2256 гг.). Изобретатель сельскохозяйственного календаря.

^{xcii} Шунь – легендарный китайский император XXIII в. до н.э., считается в Китае символом сыновней любви, преданности и почтительности; реформатор музыки и календаря.

^{xciii} Чжоу Ю-ван (795–771 гг. до н.э.) – последний император Западной Чжоу.

^{xciv} Ся – легендарная династия, правившая в Китае с 2070 по 1765 г. до н.э. Основатель ее был прямой потомок Хуан-ди. Описана в «Исторических записках» Сыма Цяня.

^{xcv} Последний правитель династии Ся, Цзя-ван, традиционно описывается в китайских хрониках как тиран и самодур безнравственного поведения. Это привело к восстанию знати при поддержке шаньского вождя Чентана, нанесшего сяйскому войску поражение в битве при Минтяо и положившего конец династии Ся.

^{xcvi} Шан – династия, правившая в долине Желтой реки (Хуанхэ) примерно с 1600 до 1046 г. до н.э.

^{xcvii} Ди Синь, или Чжоу Синь (1105–1027 до н.э.).

^{xcviii} Ли-цзи («книга ритуалов») – одна из главных книг конфуцианства. Составлена между IV и I вв. до н.э.; включена в так называемое «Пятикнижие» канонических сочинений школы. Описывает социальные формы поведения и придворные церемонии и ритуалы (погребальные, свадебные, застольные и пр.). 19 главу составляет «Книга музыки», из которой, видимо, и заимствованы приведенные здесь цитаты.

^{xcix} Чжуан-цзы (369–286 гг. до н.э.) – китайский философ, именем которого было названо частично написанное им сочинение, считающееся одним из основополагающих в даосизме. Самому Чжуан-цзы традиция приписывает только первые семь глав этого сочинения. См.: Чжуан-цзы. Ле-цзы / пер. В.В. Малявина. М.: Мысль, 1995.

^c Фон Штраус унд Торней, Виктор (1809–1899) – посланник и министр княжества Шаумбург-Липпе, первый переводчик на немецкий язык «Дао-дэ-цзин» (1870) и «Ши-цзин» (1880), историк религии, поэт и прозаик. Его перевод «Дао-дэ-цзин» известен в Германии до сих пор.

^{ci} Уэли (Waley), Артур Дэвид (1889–1966) – английский китаевед, сотрудник Британского музея. Владел 11 языками, самостоятельно изучил китайский и японский языки. Переводчик «Книги песен», «Лунь-юй» и классической китайской поэзии, ряда средневековых японских романов. Здесь, возможно, имеется в виду его работа: *Three ways of thought in ancient China*. London: Allen & Unwin, 1939.

^{cii} Мэн-цзы (372–289 гг. до н.э.) – китайский философ-конфуцианец. Потомок аристократического рода из области Лу. Советник

правителя в Ци. Обобщил этические принципы школы, среди которых считал важнейшими гуманность (жэнь) и справедливость (и). См.: Мэн-цзы. Спб.: Петербургское востоковедение, 1999. Фрагменты в антологии: Древнекитайская философия: собр. текстов: в 2 т. М.: Мысль, 1972. Т. 1.

^{ciii} Сюнь-цзы (313–238 гг. до н.э.) – китайский философ-конфуцианец. Известный под его именем трактат частично переведен, см. в издании: *Феохтистов В.* Философские трактаты Сюнь-Цзы: исследования, перевод, размышления китаеоведа. М.: Наталис, 2005.

^{civ} Да сюэ («великое учение») – один из канонических текстов конфуцианского «Четверокнижия». Содержание – устои и основоположения этики и политической философии конфуцианства; в центре внимания – жэнь (гуманность) и «золотое правило нравственности». См.: Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). М., 2004. С. 71–122.

^{cv} Чжун юн («срединное и неизменное») – один из канонических текстов конфуцианского «Четверокнижия». Составлял основу классического китайского образования, с XIV по XX в. знание его наизусть было условием сдачи государственного экзамена. Приписывается внуку Конфуция Цзысы. Основное содержание афоризмов книги – понятие о «добродетельном человеке» (цзюнь-цзы) и об «искренности» (чэн). См.: Конфуцианский трактат «Чжун юн»: переводы и исследования: антология / сост. А. Лукьянов. М.: Восточная литература, 2003.

^{cvi} Ин Чжэн (259–210 гг. до н.э.; Ясперс указывает годы его правления) – правитель царства Цинь с 249 г. до н.э. К 221 г. подчинил своей власти все семь государств тогдашнего Китая (Цинь, Хань, Вэй, Чу, Чжао, Янь и Ци), став первым императором единого китайского государства и приняв титул Цинь Шихуанди («великий император основатель Цинь»). Разделявшие царства стены были снесены, оружие переплавлено на колокола; была проведена административная реформа и создана сеть дорог по всей империи. Правление этого императора было основано на принципах философии легизма. В конце жизни сильно беспокоился мыслями о смерти, пытался узнать секрет эликсира бессмертия. Подобные занятия конфуцианцы считали суеверием; поэтому, согласно легенде, император велел казнить 460 конфуцианских мудрецов и сжечь все книги, кроме трактующих о медицине, сельском хозяйстве и гаданиях.

^{cvi} Чжу Си – китайский философ-конфуцианец, литератор, ученый-энциклопедист. Главный теоретик неоконфуцианства; автор более 300 глав, в том числе более 1000 стихотворений. Отождествил даосское представление о Беспредельном с тайцзи; знания о космосе и человеке нужно использовать для совершенствования человека, семьи и государства. Составил и прокомментировал канонические книги конфуцианства, т. н. «Четверокнижие». Автор трактата «Цзя-ли» («семейные церемонии»), в котором более строго, чем в раннем конфуцианстве, подчеркивал подчиненное положение женщин в обществе. В Китае манчжурской династии учение Чжу Си было официальной государственной идеологией.

^{cvi} Ван Янмин (1472–1529) – китайский философ, основоположник неоконфуцианской школы синьсюэ («учение о сердце»). В конце жизни военный министр в Нанкине и губернатор Цзянси. Утверждал, что каждому человеку свойственно интуитивное «врожденное знание» различия между добром и злом. Стремился к соединению знания и действия, отвергал чистое исследование знания; как только знание обретоно, его нужно воплощать в действие. Знания без (прежде) соответствующего ему действия, как и возможности неудачи действия при знании о том, какое действие необходимо, философ не признавал. Знание может быть обретоно только посредством одновременного действия. Нет никаких способов использовать знание после того, как оно получено, так как знание и действие существуют только в единстве. Предметы не существуют отдельно от ума, поскольку ум придает им форму. Ум, как внутренний свет, врожденная моральная доброта и понимание блага – источник всякого смысла. Понимание умом блага затуманивается эгоистическими желаниями, устранению которых способствует медитация, практика которой у Ван Янмина подобна медитации в чань-буддизме. Учение Ван Янмина оказало большое влияние на философов, ученых и политиков в Китае и Японии, в том числе на моральный кодекс самурая.

^{cix} Хеннеке (Hennecke), Эдгар (1865–1951) – немецкий протестантский пастор и богослов. Ученик Гарнака. Пастор в Бетельне под Хильдесхаймом. Его диссертация была посвящена древнехристианскому искусству римских катакомб. Работы о церковной истории Нижней Саксонии. Ясперс имеет в виду инициированное Хеннеке издание: *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung und mit Einleitungen*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1904.

^{cx} Швейцер, Людвиг Филипп Альберт (1875–1965) – немецкий врач, философ, протестантский богослов, музыковед, органист и

пацифист. Основал госпиталь в центральной Африке (Ламбарене, Габон), в котором проработал много лет. Ясперс ссылается здесь на его богословскую диссертацию, озаглавленную во втором издании *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* («История исследований жизни Иисуса»). (Tübingen: Mohr, 1913; Ясперс опирается на 5-е издание 1933 г.) (первое издание 1906 г. носило заглавие «Критическое изложение различных новейших исторических взглядов на Евхаристию»).

^{сxi} Дибелиус (Dibelius), Мартин Франц (1883–1947) – немецкий протестантский богослов, с 1915 г. профессор новозаветной теологии в Гейдельберге. Основоположник формально-исторического метода в исследовании синоптических Евангелий; исследователь новозаветной этики и комментатор апостольских посланий. Ясперс приводит в библиографии две его работы: *Die Botschaft von Jesus Christus – Die alte Überlieferung der Gemeinde in Geschichten, Sprüchen und Reden* («Весть об Иисусе Христе – древняя традиция общины в историях, изречениях и речах»). Tübingen: Mohr, 1935, и: *Jesus* («Иисус»). Berlin: de Gruyter, 1939. Другие важные работы: *Die Formgeschichte des Evangeliums* («Формальная история Евангелия»). Tübingen: Mohr, 1919; *Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum* («Историческая и метаисторическая религия в христианстве»). Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1925; *Geschichte der urchristlichen Literatur* («История раннехристианской литературы»). Berlin, 1926; *Paulus* (Павел). Berlin: de Gruyter, 1951.

^{сxii} Бульманн (Bultmann), Рудольф Карл (1884–1976) – немецкий протестантский богослов. С 1921 г. профессор Нового завета в Марбургском университете. В годы национал-социализма – участник оппозиционной «Исповедующей церкви». Получил известность своей программой «демифологизации» евангельской вести, намеченной в докладе *Neues Testament und Mythologie* («Новый Завет и мифология») (1941). Основные работы: *Die Geschichte der synoptischen Tradition* («История синоптической традиции»). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1921; *Jesus* («Иисус»). Berlin, 1926 (эту книгу Ясперс указывает в библиографии своего труда); *Das Evangelium des Johannes* («Евангелие от Иоанна»). Göttingen, 1941; *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* («Первоначальное христианство в рамках античных религий»). Zürich, 1949; *Theologie des Neuen Testaments* («Богословие Нового Завета»). 1953; *Geschichte und Eschatologie* («История и эсхатология»). Tübingen 1958; *Neues Testament und christliche Existenz*. Theologi-

sche Aufsätze («Новый Завет и христианская экзистенция. Богословские сочинения»). Tübingen, 2002.

^{схiii} Мф. 10:23.

^{схiv} Ср.: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» (Мф. 5:3; Лк. 6:20).

^{схv} Лк. 12:32.

^{схvi} Мф. 6:10.

^{схvii} Немецкий текст этого евангельского места не включает в себе обычного для русского уха понимания в смысле «внутри человека» (мотивировавшего, в частности, толстовское как-бы-христианство) и означает буквально «среди вас».

^{схviii} Мф. 11:5. Немецкий текст буквально говорит: «мертвые пробуждаются, и бедные приемлют весть о спасении».

^{схix} Ср.: Мф. 12:28: «Если же Я Духом Божиим изгоняю бесов, то, конечно, достигло до вас Царствие Божие».

^{схx} Ср.: Мк. 1:14–15: «После же того, как предан был Иоанн, пришел Иисус в Галилею, проповедуя Евангелие Царствия Божия и говоря, что исполнилось время и приблизилось Царствие Божие: покайтесь и веруйте в Евангелие».

^{схxi} Лк. 17:36.

^{схxii} Мк. 13:32.

^{схxiii} Мф. 19:6.

^{схxiv} Мф. 22:21.

^{схxv} Мк. 3:35.

^{схxvi} Мф. 19:16–22.

^{схxvii} Мф. 6:27 сказано: «Да и кто из вас, заботясь, может прибавить себе росту хотя на один локоть?»

^{схxviii} Мф. 6:34.

^{схxix} Контаминация цитат: Мф. 6:25: «...не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить»; и Мф. 6:34: «Итак не заботьтесь о завтрашнем дне, ибо завтрашний сам будет заботиться о своем».

^{схxx} Ср.: Мф. 6:19–20.

^{схxxi} Ср.: Мк. 5:30: «И если правая рука твоя соблазняет тебя, отсеки ее и брось от себя; ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело твое было ввержено в геенну».

^{схxxii} Ср.: Мф. 6:24.

^{схxxiii} Мф. 5:48.

^{схxxiv} Контаминация Мф. 5:39–40 и Лк. 6:30.

^{схxxv} Мф. 5:28.

^{схxxvi} Мк. 7:15.

^{сxxxvii} В синодальном переводе это место гласит: «...и люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всеми силами твоими».

^{сxxxviii} «Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего, но люби ближнего твоего, как самого себя».

^{сxxxix} Пересказ названного места из книги пророка Михея: «О человек! сказано тебе, что добро и чего требует от тебя Господь: действовать справедливо, любить дела милосердия и смиренно мудренно ходить пред Богом твоим».

^{cx} Неточная цитата из Мф. 5:45: «А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас».

^{cxdi} Лк. 10:30-36.

^{cxdi} Ср.: Мк. 10:43-44.

^{cxdi} Мф. 10:37-38.

^{cxdiv} Ср.: Мф. 5:23-24.

^{cxlv} Мк. 7:9.

^{cxlvi} Лк. 20:46-47.

^{cxlvii} Мк. 14:6.

^{cxlviii} Лк. 7:47.

^{cxlix} Лк. 7:23.

^{cl} Мк. 9:23.

^{cli} Мк. 11:23.

^{clii} «...вера твоя спасла тебя» (Мф. 9:22).

^{cliii} Мк. 2:5.

^{cliv} Лк. 11:9.

^{clv} Ср.: Лк. 17:10.

^{clvi} Мф. 5:45.

^{clvii} Ср.: Мф. 19:26.

^{clviii} Мк. 4:11.

^{clix} В тексте: «...кто не против вас, тот за вас».

^{clx} Мф. 5:39.

^{clxi} Мф. 10:34.

^{clxii} Греческое выражение «Дейтероисаия» означает «второй Исаия». Так обозначается в библейской критике гипотетический, анонимный пророк, выступивший между 550 и 539 гг. до н.э., а также главы с 40 по 55 библейской Книги пророка Исаии. Считается, что текст этих глав восходит к речам этого пророка в «вавилонском пленении». Вероятно, второй Исаия принадлежал к школе или

традиции, восходившей к пророку Исаие, почему его слова были включены в книгу этого пророка.

^{clxiii} Мф. 10:16.

^{clxiv} Мф. 7:6.

^{clxv} Мк. 4:21.

^{clxvi} Мф. 13:57.

^{clxvii} Мф. 16:13–17.

^{clxviii} Ио. 11:27.

^{clxix} Ио. 19:24.

^{clxx} Мф. 7:23: «И тогда объявлю им: Я никогда не знал вас; отойдите от Меня, делающие беззаконие».

^{clxxi} Мф. 10:33–35.

^{clxxii} Ср. Лк. 10:13–14.

^{clxxiii} Ср. Мф. 16:21–23.

^{clxxiv} Мф. 11:30.

^{clxxv} Ср.: Мф. 8:21–22.

^{clxxvi} Ср.: Мф. 13:14–15: «...и сбывается над ними пророчество Исаии, который говорит: слухом услышите, и не уразумеете; и глазами смотреть будете – и не увидите, ибо огрубело сердце людей сих...».

^{clxxvii} Мф. 11:25–26.

^{clxxviii} Ессеи – религиозная группа в древнем иудействе накануне разрушения Храма, соблюдавшая строгие аскетические правила жизни, не признававшая брачной жизни и собственности (общность имущества), носившая белые одежды и время от времени удалявшаяся для молитвы в пустыню. Верили в бессмертие душ для спасения или вечного наказания. Строго соблюдали правило субботы, готовы были умереть за Тору. У Иосифа Флавия упоминаются как третья партия в иудействе наряду с фарисеями и саддукеями.

^{clxxix} Цельс (Кельс) – древний философ второй половины II в. н.э. Автор самого раннего из известных полемических сочинений против христианства; текст этого сочинения не сохранился, но может быть восстановлен из множества сохранившихся цитат, поскольку с Кельсом полемизируют многие христианские авторы. Рассматривал христианство как фальсификацию иудейской религии и упрекал христиан в их обособлении от римского общества; упоминал о различиях во мнениях между отдельными группами христиан.

^{clxxx} Мф. 5:8.

^{clxxxvi} Мк. 15:34.

clxxxii В русской Библии это 21 псалом.

clxxxiii Пс. 21:7.

clxxxiv Пс. 21:15.

clxxxv Пс. 21:12.

clxxxvi Пс. 21:3. Ясперс цитирует: «и ты не отвечаешь мне».

clxxxvii Пс. 21:4-5.

clxxxviii Контаминация Пс. 22:1 и Пс. 22:4.

clxxxix Мк. 2:12: «Он тотчас встал и, взяв постель, вышел перед всеми, так что все изумлялись и прославляли Бога, говоря: никогда ничего такого мы не видали».

cxc Мф. 7:29.

cxci Ср.: Мф. 9:12–13: «Иисус же, услышав это, сказал им: Не здоровые имеют нужду во враче, но больные; пойдите, научитесь, что значит: милости хочу, а не жертвы? Ибо я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию».

cxcii Мф. 21:3.

cxciii Мф. 10:23.

cxciv Лк. 18:10–14.

cxcv Мф. 4:19: «...и говорит им: идите за Мною, и я сделаю вас ловцами человеков». Ср.: Мк. 1:17.

cxcvi Ср.: Лк. 9:3.

cxcvii Ср.: Мф. 10:5-6.

cxcviii Из апокрифического «Евангелия от Фомы», стих 33.

cxcix Лк. 14:24.

cc Овербек (Overbeck), Франц Камиль (1837–1905) – немецкий историк церкви. С 1870 профессор новозаветной экзегетики и древней церковной истории Базельского университета, близкий друг, корреспондент и некоторое время сосед по дому Фридриха Ницше. В сочинении *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* («О христианскости нашей сегодняшней теологии»). (1873) высказал убеждение, что уже «историческое христианство», начало которому было положено отцами Церкви, не имело и не могло иметь ничего общего с первоначальной идеей Христа. «Истинное первохристианство» противостоит любой истории, культуре и науке; «христианская теология» постольку принципиально невозможна. Для него неприемлемы как консервативная теология, догматически настаивающая на положениях вероучения, так и либеральная, стремящаяся примирить веру и знание; тогда как христианство, по Овербеку, исключает любое знание как таковое. Целью своих богословских занятий считал светскую историю Церкви, ко-

торая, однако, не сможет ни объяснить, ни даже только понять самого христианства. «О началах монашества» (1867); «О возникновении и правомерности чисто исторического рассмотрения новозаветных сочинений в богословии» (1871); «Исследования к истории древней Церкви» (1875); «Из переписки Августина с Иеронимом» (1879); «К истории канона» (1880); «Церковный лексикон» (материалы к истории церкви; рукопись, опубликованная после смерти автора).

^{ccii} Соден (von Soden), Ганс Карл Герман фон (1852–1914) – немецкий лютеранский богослов. Пастор в Дрездене, Хемнице, затем в Иерусалимской церкви в Берлине. С 1890 преподавал новозаветную теологию в Берлинском университете. Главное историко-богословское достижение фон Содена – целостное представление истории возникновения Нового Завета как комплекса канонических текстов. Основные работы: *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte* («Произведения Нового Завета в древнейшей доступной текстовой версии, составленные на основании истории их текстов»). 4 Bände, Berlin 1902–1913; *Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu* («Важнейшие вопросы в жизни Иисуса»). Berlin, 1904; *Hat Jesus gelebt? Aus den geschichtlichen Urkunden beantwortet* («Ответ на вопрос “Жил ли Иисус?” по историческим документам»). Berlin, 1910.

^{ccii} Вернер (Werner), Мартин (1887–1964) – швейцарский реформатский теолог, с 1927 г. ординарный профессор систематической теологии и истории философии Бернского университета. Важнейший представитель либеральной теологии в Швейцарии. Находился под влиянием теологических сочинений А. Швейцера, его идеи «деэсхатологизации» христианства. Доступный в историографии Иисус определяется эсхатологическими ожиданиями эпохи, считает себя мессией, приходящим в конце мирового времени, и свою деятельность как признак близкого конца мира. Поэтому Иисус потерпел крах на кресте, поскольку ни накануне, ни во время распятия конец мира не наступил. Однако это его самопожертвование за совершенно гуманистическую жизнь было источником смысла для учеников Иисуса, что привело к возникновению устной традиции истории его жизни. Эллинизация христианства вызвала, однако, затушевывание эсхатологического характера Иисуса, метафизическое осмысление его как Христа, а богословие «Сына Божия» оттеснило в тень и обесмыслило этическую значимость

смерти Христа. Восстановить его можно только через указание на эсхатологический образ мира, свойственный Христу Евангелия. Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt («Возникновение христианской догматики в проблемно-историческом изложении»). Bern-Leipzig, 1941.

^{cciii} Ср.: «И, значит, вопреки мнению большинства, нельзя и отвечать несправедливостью на несправедливость, раз уж ни в каком случае нельзя поступать несправедливо» (Платон. Критон 49c).

^{cciv} «Стало быть, не нужно ни отвечать на несправедливость несправедливостью, ни делать кому бы то ни было зла, даже если бы пришлось и пострадать от кого-нибудь» (Платон. Критон 49d).

^{ccv} «Обрати внимание, Критон, что, соглашаясь с этим, ты соглашаешься вопреки общепринятому мнению... А когда одни думают так, а другие иначе, тогда уже не бывает общего мнения, и непременно каждый презирает другого за его образ мыслей» (Платон. Критон 49d).

^{ccvi} Греческое слово krisis означает «суд». Поэтому, говоря так, Ясперс имеет в виду слова Христа, подобные следующим: «...на суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы» (Ио. 9:39).

^{ccvii} Мф. 19:14.

^{ccviii} Ио. 14:6.

Содержание

Предисловие	3
Введение	13
I. О человеческом величии вообще	13
1. Величие и история. – 2. Что такое величие? – 3. Чем мы воспринимаем величие? – 4. Рефлексия о величии. – 5. Против обожествления людей	
II. Отличие философов от других обликов человеческого величия	21
III. Критерии величия философов	25
IV. Выбор великих философов и разделение их на группы	29
<i>Неизбежность и историческое изменение подразделения на группы</i>	29
1. От Диогена Лаэртского доныне. – 2. Каковы те инстанции... – 3. Идея вечного царства великих философов	
<i>Наше подразделение на три основные группы</i>	35
<i>Принципы при установлении групп</i>	39
1. Брошенный взгляд. – 2. Не дедукция. – 3. Иерархии и их границы. – 4. Раздельности. – 5. Опасность антитез. – 6. Разделение на группы можно вновь отвергнуть после его осуществления	
<i>Выбор для изучающего</i>	48
V. Общение с философами	50
1. Рассмотрение и общение. – 2. Отличие мертвого от живого. – 3. Временное и надвременное. – 4. Способы общения	
VI. Оспаривание величия	54
1. Дело само по себе. – 2. Дело как единое всеобъемлющее целое. – 3. Дух эпох. – 4. Отличие западного мира от Азии. – 5. Массы. – 6. Справедливость. – 7. Последствия усмотрения величия для истории философии	
VII. Величие в его проблематичности	69
1. Дело и личность. – 2. Психология и ее границы. – 3. Вопрос о добре и зле. – 4. Витальная и социологическая непрочность: «исключение». – 5. Противоречивость. – 6. Резюме	
VIII. Задачи изложения	94
1. Цель изложения. – 2. Понимание и интерпретация. – 3. Порядок изложения. – 4. О литературе	
Примечания	106

ЗАДАЮЩИЕ МЕРУ ЛЮДИ

Сократ	115
1. Данные о жизни	115
2. Духовное развитие	116
3. Беседа. Обращение к индивиду	117
4. Субстанция сократической жизни	119
Доверие к истине. Боги и божественная государственность. Демонион	
5. Судебный процесс	125
6. Платоновское преображение	129
Сократа: Сократ перед смертью. Сократ в жизни	
7. История влияния	135
Сократические школы. – Отцы церкви, Средневековые, Просвещение. – Киркегор. Ницше. – Филологические исследования	
8. Непреходящее значение Сократа	140
Неизбежность его образа. Нефилософское понима- ние (Клитофон, Феаг). Освобождение мышления	
Будда	144
1. Рассказ о жизни	145
2. Учение и медитация	150
3. Выраженное в слове учение	155
а) Просветление существования. – b) Причинная фор- мула. – c) Отрицание самости. – d) Что вообще есть? – е) Познание. – f) Нирвана. – g) Не метафизика, а путь спасения.	
4. Вопрос о новом в явлении Будды	164
а) Личность. – b) Радикальность. – c) Миссия	
5. История влияния	168
Распространение по Азии; угасание в Индии; хинаяна и махаяна. – Превращение в религию: а) Авторитет и по- слушание. – b) Исчезновение веры в собственную силу (Будда становится богом). – c) Восприятие чужих рели- гий. – d) Роль человека. – e) Что остается от первоначальной философии?	
6. Что значат для нас Будда и буддаизм?	176
Конфуций	178
1. История жизни	179
2. Основная мысль Конфуция: избавление человека через обновление древности	181
Авторитет. – Ход и смысл «учения». – Обзор последу- ющего изложения	

3. Нравственно-политический этос Конфуция	
Ли. – Музыка. – Природа и оформление. – Обхождение с людьми. – Правление. – Благородный муж	
4. Базовое знание	194
Великая альтернатива: вне мира или в мире. – Природа человека (жэнь). – Безусловность в истоке и относи- тельность в явлении. – Необходимость порядка. – Ис- правление слов. – Единое, от которого зависит все	
5. Сознание границ у Конфуция	202
Незнание. – Бедствия мира. – Предельные вещи	
6. О личности Конфуция	206
Конфуций о самом себе и в зеркале учеников. – Совре- менное суждение о нем	
7. Конфуций и его противники	210
Софисты. – Лао-цзы	
8. История влияния	214
Иисус	219
1. Провозвестие	220
а) Конец мира и Царство Божие. – б) Этос. – с) Вера. – д) Как Иисус сообщает себя	
2. Жизнь Иисуса. Его самосознание	231
3. Понимание личности Иисуса	236
а) Возможные психологические аспекты. – б) Историче- ские аспекты. – с) Сущностная идея	
4. Влияние Иисуса	248
а) При его жизни. – б) После смерти	
Общее рассмотрение задающих меру людей	256
а) Метод восприятия	256
б) Почему эти четверо?	262
с) Сходства и различия между этими четверыми	262
1. Социологические и психологические аспекты. –	
2. Сравнение с «пророками». – 3. «Превращение». –	
4. Смерть и страдание. – 5. Любовь к врагам. – 6. От- ношение к миру. – 7. Учение и проповедь. – 8. Молча- ние и неведение	
д) Наше отношение к четырем задающим меру людям . . .	271
Примечания	275

Аннотированный список книг издательства «Канон+»
РООИ «Реабилитация» вы можете найти на сайте
<http://www.kanonplus.ru>
Заказать книги можно, отправив заявку по электронному адресу:
kanonplus@mail.ru

Научное издание

Карл ЯСПЕРС

Перевод с немецкого *А.К. Судакова*

Директор издательства *Божко Ю.В.*
Ответственный за выпуск *Божко Ю.В.*
Художник *Клюйков М.Б.*
Корректор *Жарская С.В.*
Компьютерная верстка *Соколова П.Л.*

Подписано в печать 10.02.2018. Формат 60×90¹/₁₆.
Гарнитура Times New Roman. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 19,0. Уч.-изд. л. 15,0. Тираж 1000 экз. Заказ 1360.

Издательство «Канон+» РООИ «Реабилитация»
111672, Москва, ул. Городецкая, д. 8, корп. 3, кв. 28.
Тел./факс 8 (495) 702-04-57.
E-mail: kanonplus@mail.ru
Сайт: <http://www.kanonplus.ru>

Отпечатано в АО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский Печатный Двор»
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
Сайт: www.chpd.ru, E-mail: sales@chpd.ru, тел. 8(499)270-73-59



Карл Теодор Ясперс –
немецкий философ,
психолог и психиатр,
один из основных
представителей
экзистенциализма.

Человек имеет историю там, где величие говорит с
ним из прошедшего. Связь с глубиной божествен-
ного, нравственная решимость, содержательность
усмотрения мира, ясность знания имеют своим исто-
ком великих индивидов.

Karl Jaspers

ISBN 978-5-88373-522-5



9 785883 735225

**ИЗДАТЕЛЬСТВО
КАН-ПЛЮС**