



Б. В. ЯКОВЕНКО

Философия отчаяния

Тут ум теряет себя, теряется в безвидной и неустроенной бездне. Тут носится горячий бред и бестолочь.

Свящ. Павел Флоренский¹

1

Состояние отчаяния — одно из самых тяжелых и невыносимых состояний, если только не самое тяжелое и невыносимое, в жизни человеческого духа. Не иметь у себя под ногами никакой опоры, чувствовать, что летишь в неведомую бездну, не видеть исхода и спасения из того положения, которое стало совершенно невыносимым, — вот ужас, которому, право же, равного нет для человека с достаточно развитой индивидуальностью и достаточно интенсивным пульсом жизни. В такие минуты человек страдает неимоверно, мятется и страждет без конца и делает сверхъестественные усилия, чтобы спастись. Он судорожно ищет твердой почвы, бросается взад и вперед, ловит жадным взором самую малейшую возможность и неистово радуется любой соломинке, за которую ему удастся схватиться и которая хоть сколько-нибудь сулит ему свободу и спасение.

И часто, слишком часто при этом случается, что неистовая радость сразу же всецело завладевает душой человека, изголодавшейся и слишком восприимчивой, — овладевает с такой же силою, с какою ею только что владел холодный ужас безнадежности. Тогда соломинка, как по мановению волшебного жезла, вдруг превращается в несокрушимый гранит: ужас перед только что минувшим и неодолимое желание продлить настоящее превращаются в душе человека в действительность: мечта, предмет стремлений и жажды, силою этих последних превращается в

предмет веры. И столь же, сколь безгранично и нестерпимо было отчаяние перед недавней действительностью, столь же бесповоротна и непоколебима оказывается эта вера в иллюзию, это убеждение в каменной крепости соломинки: из погибающего пловца человек становится торжествующим галлюцинантом, из Гамлета — Дон-Кихотом.

Этот процесс отчаяния и его мнимого преодоления, столь часто наблюдающийся в повседневной и общественной жизни человека, не чужд бывает и более специальным областям ее, в частности — области философской: человек всюду есть человек. И что это так, убедительно демонстрирует standart work² нашего нынешнего религиозно-философского движения, философская исповедь свящ. Павла Флоренского, характерно им отмеченная центральным, властным и претенциозным заглавием: «Столп и утверждение Истины»*.

Следует сказать с самого же начала, что исповедь эта — одно из самых выдающихся произведений этого рода. И беспредельность теоретического отчаяния в начале ее, и сила философски-религиозного ликования в конце обнаруживают большую личность, прикосновенную к глубинам и вершинам знания и веры; самый же процесс перехода от первого ко второму обставлен тут обширнейшим в некоторых отношениях материалом, соответственно присоединяющимся к высшему усилию философски-религиозной борьбы за истину. Нет сомнения, этот «Столп и утверждение Истины» — импозантная, весьма разительная композиция, повелительно принуждающая всякого знакомящегося с нею пережить ее самым интенсивным образом и способная оставить в душе и уме читателя неизгладимые следы. Но вместе с тем нельзя и не признаться, что творение это — тем нестерпимее и неприемлемее для человека, который не настолько эмоционален и нервен, чтобы терять разум в тщетных поисках истины, но привык быть стоек, спокоен и ясен в самые критические моменты своего духовного бытия. Чрезмерность всегда болезненна и ненормальна, чрезмерность же в отчаянии и ликовании порою отдаёт истеричностью и резко отталкивает от себя.

2

Начать хотя бы с той внешней кожуры, в которую облечены свящ. Флоренским основные переживания его исповеди!

* *Свящ. Павел Флоренский. Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: Путь, 1914.*

Ведь все эти символические картинки, как бы благословляющие каждую главу на дело, старательный и многозначительный подбор особенных цветов на обложке, церковная печать, построение фраз с уклоном к древнеславянскому и масса слов церковного характера — весь этот экзотеризм при трактовании вопроса о том, как возможен рассудок, попытку дать ответ на который представляет, по слову самого автора (487), вся его работа в целом, — что это все, как не явное старание загипнотизировать и себя, и своих читателей, незаметно для себя и них поспособствовать силою самой внешней зрительной и слуховой обстановки приведению и себя, и их в чудодейственное состояние ликующей веры, мгновенно и легко освобождающей от нестерпимого гнета теоретического отчаяния? Или — эта несистематическая манера изложения и обоснования, лишаящая «работу» свящ. Флоренского теоретических центров, вся бьющая на то, чтобы эмоционально поразить, захватить, завлечь, предварительно и попутно развлекая внимание массой выдержек и заимствований и из священных книг, и из богословских трактований, и из философских источников, и из отдельных наук, особенно лингвистики и математики, а равно — и бесконечным повторением одних и тех же недостаточно упорядоченных и в каком-то вихре носящихся мыслей и переживаний (настолько, что сам почтенный автор смог указать только самый общий и схематический, а потому и почти ничего не говорящий план своего трактования (487 сл.), — что это, как не явственнейшее обнаружение того мятущегося, неустойчивого, во все стороны бросающегося и отовсюду помощи ждущего состояния духа, которым фундаментально характеризуется глубокое теоретическое отчаяние и эмоциональное преодоление его?

А эти кричащие внешние противоречия на каждом шагу! Посвящение всего труда «Всеблагоуханному и Пречистому Имени Девы и Матери», заставляющее думать, что автор считает свою «работу» явлением важным и значительным, ценит ее как лучшее создание свое, — и определенное его заявление: «Вем бо и аз свою скудость и зазираем бываю совестию и худоумием своим» (5, 360). Представление своего труда на соискание ученой степени заставляет думать, что автор видит в нем какие-нибудь действительно большие достоинства, и заявление его, что он признает за своими «письмами» лишь подготовительное значение (5), что если в них есть какие-либо «его взгляды», то только от «недомыслия, незнания и непонимания» (860), что важный тон в книге, где он есть, только — «от глупой моей неумелости» (14), что он боится утверждать и предпочитает «спрашивать» (129) и

что он только набрасывает мысли, которые больше чувствует, чем может выразить (128). Значит — страшное смирение, с одной стороны, и немалые претензии — с другой! И далее, при всех смиренных заявлениях, что за резкий тон, подчас уподобляющийся ругани, по отношению к своим противникам, напр<имер> по отношению к Толстому (64, 65, 91, 129, 292), немецким рационалистам (158, 650, 714, 736), искателям «нового религиозного сознания» (134), интеллигенции (293, 295, 296, 299, 699, 746).

Как примирить между собою наводнение труда лингвистическими выкладками, выяснениями, так что начинает казаться, будто в этом и заключается самая соль обоснования, — и глубокое пренебрежение к этой научной отрасли, столь определенно звучащее в утверждении автора, что философ прислушивается к поучениям лингвиста «больше из вежливости, чем всерьез» (786)? Безусловное признание, что единственный способ постичь истину — это «зажить» ею (8), т. е. жить истиною и в истине, — и целый ряд схем, доказательств и доводов, содержащихся в этой «работе» и помещенных в нее ради продолжения пути к истине (причем дело доходит до надобности привести указатель законов и формул логики, с. 600–603)?! Полное и бесповоротное отрицание рассудка — и постоянное пользование им в самых широких размерах?! Не явственно ли коренное присутствие во всех противоречиях подлинного отчаяния — того самого отчаяния, изливаниями о котором автор начинает свою «работу-исповедь» и к выражению которого нередко снова и снова возвращается (3, 5, 9 сл., 67, 71, 109 сл., 260 сл., 319, 393 сл.)? Не ясно ли, что уже по самой своей внешней одежде творение это — прямой продукт такого отчаяния?

3

Перейдем теперь к содержанию, и мы убедимся бесповоротно, что отчаяние тут — не поверхностная субъективная окраска объективного построения или опыта, а основной систематический фактор, руководящий всей этой «работой» и являющий собою центральное ядро всей этой «исповеди».

Действительно, вслед за начальными лично-субъективными обнаружениями отчаяния (9 сл.) автор непосредственно обращается к изложению теоретического, принципиального и в этом смысле объективного отчаяния (25 сл.), открывая этим свою «работу» по выяснению «Столпа и утверждения Истины». Ни непосредственно очевидная данность интуиции, ни выкладки и де-

дукции рассудка не дают, объявляет он, ни самомалейшим образом истины³. Всякая ведь интуиция (будь то чувственное восприятие, трансцендентальная данность интеллектуального опыта или мистическое созерцание — безразлично) слепа и страдает неоправданностью. На вопрос о том, почему то, что она дает, именно таково, каково есть, она отвечает простым «потому что оно таково», т. е. отделяется ссылкой на закон тождества. « $A = A$. Этим сказано все; а именно: знание ограничено суждениями условными, или попросту: молчи, говорю тебе» (26). Но мало этого! Непосредственный опыт показывает, что, сосредоточиваясь абсолютно в себе через самотождество, каждая данность отделяется ото всех других, являясь их прямым отрицанием, отрицает их и тем вносит страшную разрозненность, полный распад в бытие и опыт и косвенно разрушает свою собственную значимость, ибо осуществляет собою полную изолированность. «Закон тождества есть дух смерти, пустоты и ничтожества» (27). На его почве все оказывается истинным, и потому — ничто не истинно. Равным образом и рассудок уничтожается сам собою в своих поисках за истиной; ибо ко всякому положению он ищет основания, и дело продолжается так до бесконечности. «Разумное доказательство только создает мечту о вечности, но никогда не дает коснуться самой вечности» (32). Словом, «бесформенное содержание и бессодержательная форма; конечная интуиция и безграничная дискуссия — вот Сцилла и Харибда на пути к достоверности» (33).

Таким образом, невольно возникает сомнение, очень быстро достигающее крайних пределов, ибо взор нигде не находит пристанища. Каждый раз с надеждой порывается мысль получить достоверность, установить и доказать необходимость и каждый раз снова наталкивается на скептический вопрос о том, а доказано ли ее исходное положение? И снова встают перед нею Сцилла бесвязной и самоотрицательной данности и *perpetuum mobile*⁴ рассудка. Получается «неистовое топтание на месте, метание из стороны в сторону — какой-то нечленораздельный философский вопль» (37). «Истины нет у меня, но идея о ней жжет меня. Я не имею данных утверждать, что вообще есть Истина и что я получу ее... Впрочем, недостоверно и то, что я чаю Истины. Может быть, и это только кажется, А кроме того, может быть, и самое казание есть не казание? Задавая себе последний вопрос, я вхожу в последний круг скептического ада — в отделение, где теряется самый смысл слов. Слова перестают быть фиксированы и срываются со своих гнезд... Тут ум теряет себя, теряется в безвидной и неустроенной бездне. Тут носится горячечный бред и бестолочь» (38).

Это ли не полное отчаяние!

Как же быть! «Я не знаю, есть ли Истина, или нет ее. Но я всем нутром ощущаю, что не могу без нее» (67). Во мне живет неутолимая жажда Истины, и она настолько велика, что побеждает отчаяние, и во мне всегда продолжает теплиться надежда. За эту надежду, растущую из беспредельной любви человека к Истине, и нужно уцепиться, утверждает свящ. Флоренский. Может быть, все же ряд недостоверных и подвергаемых сомнению положений приведет-таки к достоверному, к Истине (39)? Если же спросить о том, чем обосновывается само это «может быть», то придется ответить, что, может быть, и ничем, и тем еще явственнее подчеркнуть проблематичность, вопросность своей позиции. «Если бы была Истина, то можно было бы поискать ее. Может быть, мы найдем ее, проходя некоторый путь наудачу, и тогда, может быть, она заявит нам себя как таковая, как Истина» (40). И вот «я иду ощупью, все время помня, что шаги мои не имеют никакого значения. Я попробую на свой страх, на авось вырастить что-нибудь, руководствуясь не философским скепсисом, а своим чувством, и покуда погожу испепеливать его пирронической лавою. Про себя-то я имею тайную надежду — надежду на чудо: здесь поток лавы отступит перед моим ростком, и растение окажется купиною неопалимой»⁵ (41). Итак, вперед — на авось и с риском сломать себе шею, но с внутренним упованием на благой исход! Попробуем уяснить себе, какова должна была быть Истина, если бы она существовала: быть может, наше построение окажется соответствующим опыту? Ведь в отчаянии приходится хвататься за первую попавшуюся соломинку!

Истина должна быть абсолютно реальна и в то же время абсолютно доказана, разумна, есть «интуиция-дискурсия». Другими словами, это — «конечная бесконечность и бесконечная конечность, или же — актуальная бесконечность. — Бесконечное, мыслимое как целокупное Единство, как единый в себе, законченный Субъект... Она — единство противоположного» (42–43). И вот, если бы такая Истина оказалась на самом деле существующей, то закон тождества, на почве рассудка сам себя разрушающий, получил бы новую жизнь и полное оправдание. А именно: «Плотяный, мертвый и мертвящий в своей статике, он может быть духовным, живым и животворящим в своей динамике. На вопрос: «почему А есть А?» отвечаем: «потому А есть А, что, вечно бывая не-А, в этом не-А оно находит свое утверждение как А» (47). Отсюда понятно, какова сущность Истины: «Истина есть отношение Трех», «бесконечный акт Трех в Единстве» (49).

Во все этих накладках и рассуждениях теоретическое отчаяние нашего почтенного автора обнаруживается с еще большей силой, чем раньше, и начинает уже действительно переходить в эмоциональное отчаяние не на бумаге, а на деле. И прежде всего ведь он пускает в ход самым энергичным образом тот же самый рассудок, на который наложил только что решительно свое veto⁶. Ведь, по его же собственному заверению, характерное свойство рассудка — условность, проблематизм; а между тем он делает условное построение. И что им руководит при этом? Да по его же собственному признанию, какая-то смутная уверенность, надежда на благополучный исход. Ну вроде того, как если бы человек принял яду, а затем, руководимый смутной надеждой спастись, взял бы и принял его снова и снова. Что бы мы сказали тогда? Да что человек этот потерял всякое понимание в отчаянии, и только! И больше ничего не скажешь и в данном случае, так как, сколько «условных построений» «на авось» или «на ура» ни делай, все равно будешь топтаться в сфере «рассудочного бесплодия, пустоты и ничтожества». Все утверждения о возможном существовании Истины и возможном оправдании закона тождества как продукта рассудка «пусты», «бесплодны» и «мертвенны», суть «злосчастные схемы», не более. — Но мало того, ведь пробабилистическое построение автора, оставляя в стороне, что оно — плод рассудка и что оно обусловлено недоказанным существованием истины, подлежит еще сомнению само по себе и как таковое. Каждое из составляющих его утверждений само ведь еще не доказано как таковое, а при попытке доказательства неизбежно влечет за собою либо бесконечный regressus in infinitum⁷, либо остановку у слепой интуиции, т. е. приводит именно к тому, что породило у автора изначальный скептицизм.

Но отчаяние нашего автора так велико уже, что он закрывает на все это глаза. Подобно страусу в смертельной опасности, зарыв голову в песок, он отмежевывается этим от действительности, представляемой его позицией, и ищет спасения в сладкой мечте.

5

И, конечно, это немедленно дает свои результаты!

Если истина существует, то она вне рассудка, недоступна рассудку и слепой интуиции и есть Единое-Троичное: «Истина — созерцание Себя через другого в Третьем: Отец, Сын, Дух» (48). «Поэтому сам от себя разум никогда не пришел бы к возможнос-

ти такого сочетания» (и это после того-то, как именно им все это было построено пробабилистически. Вот так теоретическое *salto mortale!*⁸). Только авторитет «Власть Имеющего» может быть опорной точкой для усилий. Доверившись и поверив, что тут, в этом усилии, Истина, разум должен отрешиться от своей ограниченности в пределах рассудка... стать «новым» разумом. Тут-то и требуется свободный подвиг... Нужно самоопределение, нужна вера (60). Обливаясь кровью, буду говорить в напряжении: *credo quia absurdum est*⁹. Ничего, ничего не хочу своего, — не хочу даже рассудка. Ты один — Ты только. *Dic animae meae: salus tua Ego sum!*¹⁰ Впрочем, не моя, а твоя воля да будет. Троице, Единице, помилуй мя! (61). — Вера — вот тот мост, который должен привести к Истине. Я не знаю, приведет ли он к ней, но верю, надеюсь, что приведет, что Истина откроется так и тем самым даст мне понять себя как Истину (61 сл., 66 сл.).

И вот «я покидаю край бездны и твердым шагом избегаю на мост, который, быть может, провалится подо мной. Свою судьбу, свой разум, самую душу всего искания — требование достоверности я вручаю в руки Самой Истины. Ради нее я отказываюсь от доказательства» (69) и только верю, верю... И, конечно, мост не проваливается, ибо «вера всегда удается» (72). — «Не интуиция и не дискурсия дают ведение Истины. Оно возникает в душе от свободного откровения Самой Триипостасной Истины, от благодатного посещения души Духом Святым. Начатком такого посещения бывает вольный акт веры, абсолютно невозможный для самости человеческой и совершающийся через “привлечение” Отцем, Сущим на Небесах» (95). «Только имея в сознании догматы, т. е. самим Богом сообщенный анализ, мы можем усмотреть в свете Божественном осуществление этого догмата» (107). «Свет умный — это свет Самого Триипостасного Божества, сущность Божественная, которая не просто дается, но само-дается» (96).

Таким образом, теоретическое отчаяние, доведенное до максимума, преобразуется в доведенную до максимума же уверенность: «философский вопль», сочетающийся с жизненным ужасом и страданием, настолько тягостен и непереносим, что вызывает к жизни страстное желание иного — и желание соответственно настолько сильное, что оно из самого себя рождает ответ и обоснование. Когда человек оголодал и ему очень хочется есть, он может забываться на некоторое время, воображая себе — и именно благодаря своему сильному желанию — различные кушанья. Впрочем, путь свящ. Флоренского еще более похож на поведение дервиша, который, чтобы оторваться от суеты мирской, начинает неистово крутиться и прыгать и так делает до тех

пор, пока совершенное изнеможение не повергает его в полусон, характеризующийся трансом. Что ж, и он тогда переносится в мир иной, полный с точки зрения земного разума противоречиями и необъяснимостями, но сам по себе, при опытном его переживании, несомненно эмоционально-целостный и состоятельный. И, пожалуй, какой-нибудь мыслитель когда-нибудь и вздумает приглашать к поднятию себя до этого опыта, дабы освободиться от Сцилл и Харибд земного рассудка. Что ж, давай Бог ему успеха.

Вполне понятно, что, утвердившись на такой эмоциональной плоскости и отмахнувшись наконец от пожиривших его сомнений, свящ. Флоренский находит возможным спокойно утверждать данность Истины, исправляя ее только в самоданность (и это после признания всякой данности, слепой, конечной и бессильной), а органом ее восприятия признать разумную интуицию (96) (и это — после того как разумная интуиция была им принципиально и с пренебрежением отвергнута (33)). Далее, не приходится удивляться и тому, что рассудок получает у нашего автора в дальнейшем обильную работу, то ли — построя логическую «теорию антиномий» (148 сл.), то ли — трудясь над разъяснением различных основных проблем теодицеи — греха, геенны, твари и т. п. (хотя, по слову автора: «начало казаться, что необходимо отбросить все свое и печатать одни только церковные творения» (5)). Вполне естественно, что радость неожиданного спасения после безвыходного, казалось, положения «ему глаза туманит и ум мутит»!

6

Но, может быть, ни в чем это помрачение от отчаяния и радости не сказывается с такой рельефностью, как в той историко-философской оценке, какую высказывает автор относительно центрального учения своей книги — относительно учения о тричной Истине и законе тождества. Правда, вообще он склонен говорить о своей книге с чрезвычайной скромностью: сам он свидетельствует о том, что она базируется на «догматической системе» св. Афанасия Великого (348 сл.) и что содержание ее есть лишь пересказ в философских терминах того, что он вычитал в Святом Писании (222). Но это нисколько не препятствует ему заявить, что предложенное учение о законе тождества есть «основное открытие о. архимандрита Серапиона Машкина» (47).

Само по себе такое заявление не содержит в себе ничего невероятного и поразительного: почему бы о. С. Машкину и не создать

заново замечательного учения или даже новой замечательной религиозной системы? Мало ли и сейчас почти забытых или малоизвестных мыслителей, внесших громадный, но еще не оцененный как следует вклад в философию (или в религиозную философию). Взять, в пример, хотя бы Маймона¹¹ или Росмини¹². Кто знает, например, имя этого последнего? А между тем это громадина, равная Фихте, Гегелю. — Но поразительно и невероятно то, что свящ. Флоренский признает предложенное учение о законе тождества, заимствованное им у о. С. Машкина, за «основное открытие» этого последнего, между тем как оно целиком содержится у Фихте и у Гегеля. Некоторые места, трактующие эту тему, кажутся прямо-таки выписанными из сочинений этих мыслителей, но только в переложении на свои слова. И все это — не при умолчании (хотя бы) о философии немецкого идеализма, а при огульном признании его философией рассудочной, мертвенной и схематической, страдающей именно тем самым недостатком, исцелить который свящ. Флоренский намеревается заимствованным у о. Машкина учением, заимствованным этим последним в свою очередь, несомненно, у немецких же идеалистов.

Точно так же, будучи во власти своих философско-религиозных эмоций, наш автор не замечает своего ближайшего родства с немецким идеализмом и в целом ряде других своих учений и ответов. Так, напр<имер>, изложение того, как рассудок должен быть превзойден, а Истина раскрыться сама по себе, до чрезвычайности напоминает у него учение Фихте об «уничтожении понятия»; равным образом Фихте же строит свое «наукоучение» по схеме пробабилистического приема. И учение об Истине как любви, на котором так обстоятельно останавливается свящ. Флоренский, целиком содержится у Фихте. Учение же об Истине как «самодоказательном Субъекте» подробно развито у американского идеалиста Ройса¹³. И т. д. — Да, опасно следовать в вопросах философии руководству чувств, желаний и надежды. Ведь так легко бывает тогда попасть впросак и совершить кричащую несправедливость в оценке!

Наконец, есть во всем излагаемом свящ. Флоренским еще одна сторона, которая обнаруживает владеющее им отчаяние, может быть не вполне ясно и непосредственно, но зато, несомненно, наиболее трагическим образом. Это — сама его религиозная вера, на

которой построена вся его книга. Ведь из всего сказанного у свящ. П. Флоренского с полной очевидностью следует, что путь познания Истины есть путь веры: «Только поверив в Сына и получив в Нем обетование Духа Святого, верующий узнает, кто есть Отец» (95); только вера есть обличение вещей невидимых; только вере открывается Триипостасная Божественная Истина. К чему же тогда значительная часть его книги, занятая не проповедью безыскусственной христианской веры, не простым и точным вещанием Евангелия, а сложной и запутанной сетью рассудочных доказательств, направленных главным образом против рассудка? — Ведь сам же автор по поводу всех существенных сторон Божественной Истины приходит к утверждению того, что это — тайны, непостижимые и недоступные рассудочному уму человека, и сам же он убежден, напр<имер> в том, что «сила Евангелия — в том, что оно всем доступно, не нуждается в истолковании» (418). Зачем же все эти конвульсивные потуги рассудочно показать человеку сущность, необходимость и путь веры?

Ответ уже совершенно очевиден: вера автора не настолько сильна, чтобы стоять на одних только своих собственных ногах, чтобы не бояться рассудка и не думать постоянно об опасности с его стороны. Вера автора нуждается, как это ни странно и ни самоубийственно, в подтверждении рассудком, в рассудочном доказательстве несостоятельности рассудка и необходимости веры. Это — не светлая, кристальная, наивная вера непосредственности, не знающая колебаний и властно устремленная ввысь, а вера рассудочного пробабиллизма, и потому — вера пробабилистическая.

Происхождение веры, как рисует его произведение свящ. Флоренского, которое есть в одно и то же время и исповедь, и трактат, т. е. и субъективное признание, и объективный анализ, — не только спонтанное, а вынужденное — вынужденное сначала теоретическим, а потом и практическим и общим духовным отчаянием. Рассудок показывает рассудочно свою полную несостоятельность и указывает на веру как на исход из отчаяния. Только потому говорит свящ. Флоренский: да будет вера! Но ведь это же — полное засилие рассудка и притом еще — безрассудное!

Творение свящ. Флоренского, как было уже сказано вначале, есть *standart work* нашего новейшего религиозно-философского движения. Оно представляет его центральное, принципиальное

и характернее всего. И понятно, что оно сильнее всего выражает и основной мотив движения — страшное, потрясающее умственное отчаяние, которое его породило и им безраздельно владеет.

Замечательная внешняя судьба некоторых представлений этого учения — судьба вечно блуждать, переходя от одного решения к другому, и нигде не находить успокоения. Именно это-то блуждание и зафиксировано свящ. Флоренским теоретически: вечное болезненное колебание между верой и рассудком, рассудком и верой, вечная жизнь в их нескончаемой сваре. Тут пропала бесследно примитивная здоровая устойчивость; здесь нет и помину, так сказать, теоретической непорочности. Все болты духовной жизни здесь расхлябались, гайки поразвинтились, организм духа расслаб и расселся. И единственным средством подвинтить себя и найти хотя бы минутное избавление от безнадежности является возможность так рассудочно настроить себя, чтобы казалось, будто рассудок побежден, — так религиозно поставить себя, чтобы казалось, будто предмет веры доказан.

Сомнение — вещь вообще недурная в жизни: всегда полезно немножко посомневаться. Сомнение в философии — вещь совсем хорошая, даже необходимая. Но в сомнении философском нужно знать меру; вернее, идя в нем до конца, нужно не терять при этом головы, не расслабляться и не развинчиваться, но всегда держать в руке узду, всегда оставаться кормчим. Сколь плох и вреден и в жизни, и в философии чуждый всякому сомнению догматизм, свойственный как некоторым религиозным мыслителям, так и целому ряду представителей так называемой научной философии, столь же плохо и вредно и там и тут и безудержное и беспринципное отчаяние. Путь разума и философии не идет по этим окольным и нездоровым тропинкам. Ни слепая самоуверенность, ни судороги отчаяния не ведомы и не любы ему. Спокойно и серьезно дает он себе глубочайший отчет во всем, с чем встречается, — в том числе и в себе самом, и тем достигает высшего — критической уверенности. По этому разумному пути шли все мыслители, но среди них никто еще не прошел его сознательнее, законченнее и систематичнее Фихте и Гегеля.

