

Об отношении знания к вере

По поводу программы г-на аббата Ботена: «Преподавание философии во Франции. Страсбург. 1833»

(Из послания к г-ну Христиану Шлютеру, приват-доценту на философском факультете в Мюнхене)*

Перевод с немецкого и комментарии А.К. Судакова

Победа над заблуждением и ложью, так же как над преступлением и мятежом, во всякое время имеет целью не восстановить, скажем, старое status quo чистого учения, невинности социального покоя или порядка, но задача состоит здесь, как говорит уже и самое слово, в том, чтобы именно опровержением того лжеучения, безнравственности и возмущения обогатить это чистое учение, нравственность и порядок новыми силами, словно бы военными трофеями, а следовательно, заново образовать это последнее, отражая новым оружием новые нападения и на место того, что уже более не подтверждает своей силы, т. е. сделалось неспособным к обороне, полагая способное к ней. Только таким способом мы сохраняем себя в середине всякого времени, т. е. над ним, или свободным от времени, и бываем способны удерживать необходимо движущийся во времени и со временем спор между прошедшим и будущим, между старым и новым, в пределах юридической тяжбы (процесса) и воспрепятствовать ему перерасти в неправое и противоправное, т.е. анархическое или революционное состояние.

То, что мы высказываем здесь в общем виде, справедливо в особенности относительно доктрины христианства как основы нашей общественности (Societät), а именно, не просто как национальной, но как всемирной общественности, и мы весьма заблуждались бы, если бы полагали простым восстановлением status quo более ранней доктрины (например, бывшей еще два или три столетия назад) содействовать устранению как укоренившегося ныне в христианском мире неверия, так и невежества в делах религии, а именно потому, что это неверие и это невежество – иного свойства, чем неверие и невежество прежних времен, и новая болезнь уже не поддается прежнему врачебному предписанию.

Но и действительно во Франции, как и вне ее, большая и даже преобладающая часть призванных учителей религии, а не только философы¹, повинны в этом неверии и в этом невежестве, коль скоро те и другие уже долгое время устанавливают прямую противоположность и раздор между знанием и верою, так что нам именно надлежало бы отказаться от одного (т. е. разума) в пользу другого (т. е. веры), или наоборот, и религиозно верующий чело-

* Перевод выполнен по изданию: [Baader, 1851, S. 339–356].

¹ Когда нам справедливо доказывают, как много тайно или публично было сделано этими философами для разрушения религии, мы осознаем одновременно, сколько не было сделано для ее защиты.

век всегда мог бы плыть под парусом только в полветра², т. е. нехорошо. Но это заблуждение и химерическая вера (в некий необходимый раздор между знанием и религиозной верой, а стало быть, между свободой и законностью или авторитетом) коренится в незнании человека, а именно в логической неясности об отношении между его знанием, незнанием и верой вообще. И богословы делали бы свое дело лучше, если бы, вместо того чтобы соглашаться с философами в необходимости подобного раздора или противоречия, они, скорее, доказали бы им, что, напротив того, знание, незнание и вера в делах религии, – а именно в нормальном состоянии, – сопровождают, восполняют, подпирают и прикрывают друг друга не более и не менее, чем это имеет место во всякой другой отрасли человеческого познания и действия. Так что, в самом деле, столь же неразумно говорить о некоей необходимой *bellum internecinum*³ между верой и знанием в религии, как неразумно это, например, в юриспруденции и т. д.; а именно, потому, что вера и знание – это две функции, которые нельзя ни смешивать, ни разделять и противопоставлять друг другу без того, чтобы [из-за того] обе не вырождались, не останавливались в своем движении или не приходили в упадок вследствие взаимного искажения. Не должно полагать, однако, чтобы подобное распадение между знанием и верою ограничивалось у одного отдельно взятого человека или у народа одною только религией и не сообщалось всем прочим отраслям его знания, веры и действия. Ввиду этого весьма близоруки политики, которые не беспокоятся о том, в каком соотношении находятся у народа религиозное знание и вера, и которые, скажем, желают оправдать свое равнодушие пустым словом: «l'Etat est athée et doit l'être». Напротив, надобно только знать человека, чтобы иметь право утверждать, что народ, в котором религиозная вера и знание пребывают в расколе, начал уже гнить в самой своей сердцевине и что к его дурной вере довольно скоро присоединится дурное знание.

Я сказал, что если знание и вера более не поддерживают друг друга, но пребывают в ссоре, оба они останавливаются в движении или не движутся более вперед. Ведь, как мы и видели, к этой порицаемой нами химерической вере присоединяется (у богословов и философов) другая, а именно, вера в то, «что религиозное знание и познание есть нечто по своей природе и необходимо покоящееся, принадлежащее только истории, как прошедшему, а следовательно, устаревшее, неспособное ни к какому прогрессу и обогащению новыми открытиями вследствие новых применений, знание или незнание, которое поэтому не может быть поддерживаемо (сохраняемо) без того, чтобы не останавливать его в живом его росте»⁴. Из этого утверждения, как предпосылки,

² В парусном мореходстве термином галфвинд (в полветра) называется курс, при котором угол между направлением движения корабля и направлением ветра составляет около 90 градусов, то есть при котором ветер дует в бок паруснику. – *Примеч. пер.*

³ Правильнее *bellum internecivum* – истребительная война, война на истребление (лат.). – *Примеч. пер.*

⁴ Если утверждают подобный покой в религиозном знании, то должны утверждать также покой в религиозной вере и т. д., как это и может быть доказано у народов, равно как и у отдельных людей. Но отсюда следует также, что неблагоприятно желать содействовать религиозной вере без религиозного знания, и пробуждать первую без последнего, потому что знание, лишенное религиозной веры, не есть правое знание (*das rechte Wissen*), а вера, лишенная религиозного знания, не есть правая вера (*der rechte Glaube*).

которую признали за ними и сами богословы, исходят, как известно, и наши рационалисты, и, например, сен-симонисты⁵ во Франции, когда затем объявляют христианство чем-то устаревшим и умершим, и тем самым рекомендуют нам необходимость изобретенных ими суррогатов.

И вот, я хочу попытаться последовать, по крайней мере отчасти, Вашему призыву, сообщив Вам некоторые мои воззрения или прозрения об истинном отношении знания к вере и о соединяющей их связи, дальнейшее развитие которых я, впрочем, вынужден оставить за собою на будущее время.

А именно, я утверждаю, что вера есть для употребления разума то же, что прочное утверждение (опора) для свободного движения, и то же, что мотивирование (вхождение в побудительное основание) для свободного воления. Я утверждаю, что, так же как мы не можем свободно двигаться, не опираясь на грунт, и как нельзя опираться на грунт без свободного движения, невозможно также употреблять свой разум без свободного верования и невозможно верить, не употребляя своего разума. А в этих словах, как Вы сразу же увидите, я утверждаю нечто иное, чем то, что обычно высказывают, выдвигая требование разумной веры в противоположность вере неразумной.

Отсюда следует, однако, что повсюду, где вера и знание кажутся противоречащими друг другу, в сущности перед нами все же только вера, которая противоречит некоей другой вере⁶ и которая пользуется и должна пользоваться знанием или наукой только как наступательным или оборонительным оружием в этом споре. Так, например, апостол Павел говорит, что мудрость или разум верующего Богу и просвещенного Богом человека кажется так себя именуемой мирской мудрости и мирскому разуму верующего в мир глупостью и неразумием, и т. д. В том же смысле в обыденной жизни говорят, что даже всякое преступление само ищет себе или пытается составить себе свой резон, что у всякого наслаждения своя хитрость. Ибо именно потому, что дух нерелиги-

⁵ Имеются в виду ученики и последователи утопического социалиста Сен-Симона, среди которых руководящую роль играли О. Родриг (1794–1851), С.-А. Базар (1791–1832) и Б.П. Анфантен (1796–1864). Группа издавала журнал «Производитель» и постаралась сформулировать учение Сен-Симона («Учение Сен-Симона. Изложение»), однако очень быстро приобрела характер своего рода мистической и догматической секты. Согласно учению сен-симонистов, религия прошла четыре исторические стадии: фетишизм, политеизм, иудейский и христианский монотеизм. Поскольку для христиан тело якобы является чем-то исконно греховным, христианство не охватывает собою для сен-симонистов всего бытия родового человека и должно смениться новой религией, понимающей божество пантеистически. Это божество является человеку в двух видах – духовном и материальном. Для этой школы связь и источник человеческой жизни есть любовь, поэтому руководителями общества должны быть люди с преобладающим чувством любви. Любовь есть соединение конечного с бесконечным и находит выражение в поиске Бога; поэтому только религиозные деятели могут быть такими руководителями общества. В лице священника воплощено религиозное и общественное единство жизни, которому подчинены также научная и технологическая иерархии общества. Социальный священник, священник науки и священник промышленности оказываются таким образом во главе нового общественного строя, соединяя в себе законодательную и судебную власти. Характер деятельности каждого частного человека в таком обществе определяется инструкцией власти, включая цель и качество его работы. Эти инструкции руководителей делают в будущем излишним даже кодифицированное законодательство. – *Примеч. пер.*

⁶ Можно было бы поэтому сказать неверующему: покажи мне, во что ты не веришь, и я покажу тебе, во что ты веришь или напрасно желаешь суметь поверить, потому что то, в чем ты полагаешь свою веру, не может удовлетворить твоей потребности верования.

озности (Irreligion) не имеет никакого резона и никакой резон долго у него не удерживается, он вынужден постоянно стараться о создании себе резона; а в этом смысле он – умствователь или рационалист.

Я утверждаю, далее, что так же, как волящий человек не сам создает себе свое побудительное основание, и прежде всего признает таковое как нечто отличное от себя⁷, но выбирает из нескольких представляющихся ему побудительных оснований и принимает решение, – так же точно зрячий, наделенный интеллигенцией, нуждающийся в свете как указателе (мудрости) человек не создает себе сам это светящее пред ним или указывающее, но решается последовать тому или другому как своему вождю (Führer). Это означает: поскольку дух не может видеть иначе, как только оком и в оке, то (живущий во времени) человек способен избирать между одним и другим оком, предлагающим себя ему в светильники, прежде чем, входя в этот светильник своим собственным оком, он подчинится (sich subjicirt) ему. Illuminari, говорит Фома Аквинский, est luci subjici⁸. Причем здесь следует все же отличать свободный акт подчинения (Subjectionisact) от несвободного.

А именно, акт этого вхождения, поскольку он свободен, есть акт веры, так же как акт самоисключения или обратного исхождения есть акт неверия (Nichtglaube) или безверия (Unglaube). Как это выражает уже и самое слово: Glauben как Geloben [клятвенно обещать] (Verloben [обручать], как заметил ранее г-н проф. Виндишманн⁹), т. е. как связывание себя, повенчание или вхождение, так же как и утверждение Августина: nemo credit nisi volens¹⁰. Из чего следует также, что в делах религии не должно говорить ни о какой слепой вере, которая обозначала бы только некое слепое воление, и что, напротив, разумный человек, вследствие максимы: «Доверяй, но смотри, кому», должен избирать и сохранять свою веру только ясно видя и ясно зная, а также свободно желая¹¹.

Если бы то, что я говорю здесь о выборе ока, показалось Вам парадоксальным потому, что ведь подобный выбор уже предполагает способность зрения, то я замечу, что в том именно и заключается заблуждение и недоразумение среди философов и богословов, что первые не желают знать ни о каком ином разумном познании, кроме только того, которое, как внешнее ощущение или как механизм законов мышления, приходит к ним само собою, так что они по-

⁷ В каком отношении можно сказать, что человек, уже как волящий или избирающий, знает, что в подлинном смысле слова он не *одинок*.

⁸ Мнимая цитата из Фомы является на поверку цитатой из Оригена: «Ориген ошибался в этом отношении. Ибо он хотел и понимал только один вид подчинения (subjectio), говоря, что, так же как быть подчиненным свету есть не что иное, как быть просвещенным (nihil aliud est subijci luci, quam illuminari), так же, поскольку Христос есть истина, справедливость и благодать и все иное, как еще можно наименовать Его, быть подчиненным Спасителю есть не что иное, как быть спасенным» (Thomas Aquinas. Super Epistolam B. Pauli Ad Hebraeos lectura, 82). – *Примеч. пер.*

⁹ Виндишманн Фридрих Генрих Гуго (1811–1861) – немецкий католический богослов и филолог – *Примеч. пер.*

¹⁰ Слова Августина «никто не верует, если не желает» из сочинения In Ioannis Evangelium tractatus, XXVI, 2 (Pl 35, 1607) (в версии П.А. Флоренского: «никто не верует иначе как добротой») [Флоренский, 1989, с. 148]. – *Примеч. пер.*

¹¹ Как свободу в выборе побудительного основания не следует смешивать со свободой или несвободой воления после совершившегося выбора, так, впрочем, не следует смешивать и свободу выбора глаза, света или точки зрения со свободой или несвободой зрения в этом глазу.

этому и не различают того зрения (знания), которое есть дар и предложено нам, от того, которое вменяется нам в задачу или запретно. Павел, напротив, говорит о познании Бога, которое дается как награда тем, которые ищут Бога¹², так же как совесть преступника есть наука, навязываемая ему в наказание и муку^{13, 14}. Следовательно, говоря здесь о выборе ока, я имею в виду только те два духовных ока, которые предлагают себя человеку во временной жизни через посредство его недобровольного или приходящего ему без его содействия зрения, и из которых одному или другому он действительно с верою предает самого себя, последовательно формируя его в себе, так что его земная смерть не ввергает его внезапно в то или другое зрение, но лишь предоставляет его тому зрению, в которое он вообразовывал себя (*sich hineingebildet hat*) в продолжение всей своей жизни во времени. При этом, следовательно, само собою разумеется, что следует различать то зрение, которое обуславливает выбор и вхождение в глаз, и то зрение, которое последует за этим вхождением; так же как богослов различает предваряющую, сопровождающую и утверждающую благодать. К слову, если Писание называет этот двоякий духовный глаз оком света и тьмы¹⁵, то под тьмою не следует, как это, правда, еще обыкновенно делают, понимать только отсутствие света или зрения, но наступление аномального (*abnorm*) зрения, противящегося нормальному и исключаяющего себя из него. О каковом *отрицательном* зрении (как безразумии (*Unvernunft*)), а не просто неразумии (*Nichtvernunft*)) мы составим себе правильное понятие, только если постигнем его отличие как от *положительного* духовного зрения, так и от *сугубо* внешнего, недуховного зрения. А именно, если положительное духовное зрение в своей завершенности соответствует само себе как внутреннее и внешнее зрение, то отрицательное или темное зрение, несмотря на его танталово стремление утвердить (проявить) себя также внешне (объективно), всегда остается все же только субъективным или имагинирующим, и остается пленником этого устрашающего и мучительного раздора или не-тождества своей субъект-объективности. Однако это зрение именно тем и отличается от сугубо внешнего зрения, которому хотя не соответствует никакое внутреннее видение, но никакое внутреннее видение и не противоречит, потому что оно по природе своей является только внешним. Вследствие чего также возникновение и существование зрения этого последнего рода может быть достигнуто только вследствие приостановки (*Suspension*) (незавершенности) того первого, светлого или темного, зрения¹⁶.

¹² «Кто думает, что он знает что-нибудь, тот ничего еще не знает так, как должно знать. Но кто любит Бога, тому дано знание от Него» (1 Кор. 8:2–3). – *Примеч. пер.*

¹³ Вероятно, это парафраз сказанного апостолом чуть далее: «Но не у всех такое знание: некоторые и доныне с совестью, признающею идолов, едят идоложертвенное как жертвы идольские, и совесть их, будучи немощна, оскверняется» (1 Кор. 8:7). – *Примеч. пер.*

¹⁴ Об этих философах можно было бы сказать поэтому, что они наилучшим возможным способом оберегают себя от истины, но что это же, впрочем, делает и сатана.

¹⁵ Судя по всему, речь идет о следующем месте из Нагорной проповеди: «Светильник для тела есть око. Итак, если око твое будет чисто, то все тело твое будет светло; если же око твое будет худо, то все тело твое будет темно. Итак, если свет, который в тебе, тьма, то какова же тьма?» (Мф. 6:22–23). Свет, который тьма, есть при этом светильник телу и постольку глаз; при таком толковании можно утверждать, что здесь говорится об оке света и оке тьмы. – *Примеч. пер.*

¹⁶ Отсюда легкая оттесняемость или упразднимость сугубо внешнего зрения в экстазе или в состоянии, пусть даже только минутном, когда проступает духовное, светлое или темное, зрение.

Проблема, которую должны решить философы и богословы, есть, следовательно, не какая-то иная, как именно та, чтобы показать, что, поскольку человек должен верить или что от веры он не может избавиться так же точно, как и от знания: – Кому или в Кого он каждый раз действительно верит, в Кого он может и не может верить, наконец, в Кого он должен и не должен верить, употребляя свой собственный разум. Я говорю «в Кого», а не «во Что», потому что всякая вера в основе своей только лична, и (неличной) вещи мы не можем верить, не можем ей доверять, не можем подлинно обязываться (обещаться) ей. Как, например, человек, если он, как он уверяет, полагается на лишенную самости природу (на так называемые законы природы), по меньшей мере *in petto* подставляет под эту природу некую личность (как держащую слово, ему данное). “*Quid aliud est natura, – говорит Сенека, – quam Deus et divina ratio, toti mundo et partibus ejus inserta? Si quid a Seneca accepisses, Annaeo te diceres vel Lucio, non creditorem mutares, sed nomen*”¹⁷.

А именно, как опора моего движения сама должна быть чем-то движущим, – потому что я, как обладающее силою существо, не способен опираться ни на существо бессильное, ни на существо просто мне сопротивляющееся, которое, не давая мне опоры, только удерживает, – как, далее, подлинное побудительное основание моего воления само может быть только неким волением. Так опора свободного движения моего разума так же точно может быть только разумной, вмещающей мне, как и дающей мне внимать ей самой, природы. Это означает: человек знает, лишь поскольку он знает себя знаемым, его духовное око видит и находит себя, как говорит Платон, только в другом духовном оке¹⁸, и его знание приходит к нему, следовательно, не *per generationem aequivocam*¹⁹ или от него самого, как думают рационалисты, но *per traducem*²⁰, т. е. **через становление причастным (Theilhaftwerden) (но не становление частью (Theilwerden)) и движение (Eingerücktwerden) в некое пребывающее, относительно него, а priori усмотрение и знание, первичность, превосходство или центральность которого доказывается отдельному человеку внутренне и внешне его устойчивостью (Stabilität) (вездесущие (Ubiquität) и вечность (Sempiternität)). И этого двоякого доказательства человек поэтому справедливо требует, и он не может обойтись без него для полного своего убеждения. Дело в том, что никогда непозволительно и не следует разделять центр и периферию, внутреннее и внешнее свидетельство, как и внутренние (потаенные) и внешние (ведомые миру) события.**

В этом смысле, следовательно, Мальбранш был прав, утверждая, что мы видим все в Боге²¹, каковое утверждение в более правильном виде гласило бы: что нам *следовало бы* видеть все в Боге, а именно – в том боже-

¹⁷ Цитата представляет собой соединение двух фрагментов из сочинения Луция Аннея Сенеки «О благодеяниях (De beneficiis). «Ибо что же иное есть природа, как не Бог и не божественный разум, внедренный в целый мир и его части?» (4.7.1) «Если ты скажешь, что то, что ты примешь от Сенеки, ты должен возратить Аннею или Луцию, ты переменишь не кредитора, но имя» (4.8.3). – *Примеч. пер.*

¹⁸ «Следовательно, если глаз желает увидеть себя, он должен смотреть в [другой] глаз, а именно в ту его часть, в которой заключено все достоинство глаза; достоинство это – зрение» [Платон, 1990, с. 262]. – *Примеч. пер.*

¹⁹ Через самозарождение (лат.) – *Примеч. пер.*

²⁰ По преемству (лат.); *tradux* означает буквально отросток виноградной лозы. – *Примеч. пер.*

²¹ «...дух может созерцать то, что есть в Боге и что представляет сотворенные существа, потому что это невещественно, умопостигаемо и тесно присуще духу. Так что дух может видеть в Боге творения Божий, если предположить, что Богу угодно открыть ему то, что в Нем есть

ственном оке, которого человек хотя лишился в своем падении, но который снова открылся у него, так что это только его вина, если он не употребляет этого своего ока, а пользуется оком животным или inferнальным. Напротив, в том же самом смысле Декарт, как замечает г-н аббат Ботен, своим «*Cogito, ergo sum, – ergo est Deus*» проложил дорогу атеизму²², потому что человек не может и не должен говорить иначе как только так: Меня видят (прозирают насквозь, постигают), поэтому я вижу (пстигаю)²³, меня мыслят, поэтому я мыслю, меня волят (желают, любят), поэтому я существую воля, желая и любя, наконец, потому, что человек, как всякое наделенное разумом сотворенное существо, мыслит сам только как мыслимый, говорит только как слышащий, желает только как желаемый, действует сам только как плод действия. Вследствие чего, говоря о законах мышления, воления и действия, мы понимаем или должны понимать под ними не что иное, как положенность (лоцированность) или нахождение (*Begriffensein*) человека в некоем мыслящем, волящем и действующем существе, и надобно только удивляться тому, как такое множество богословов могло позволить философам (например, Спинозе) отнять у них это фундаментальное учение Павла об имманентности всех вещей в Боге и злоупотреблять им против них же посредством его совершенного искажения.

Г-н аббат Ботен справедливо говорит в своей программе о необходимости выдвинуть не только против антирелигиозной философии – религиозную философию, но и против антицерковной философии – церковную, не противоречащую Церкви философию. В этом смысле автор говорит на с. 71 «о речи, которая, подобно той, что исходила от горы Хорива, исходит от Капитолия христианской Церкви». Причем я позволю себе сделать только то замечание, что г-н автор поступил бы хорошо, если бы пояснил понятие христианской Церкви как понятие Церкви всемирной, а равно, оговаривая, что эта всемирная Церковь есть всемирная религиозная общественность, но этим лучше бы мотивировал свое, только что приведенное нами выражение в сочинении, обращенном к философам и к

и что представляет их... духи и созерцают все вещи подобным образом в Боге» [Мальбранш, 1999, с. 281, 282]. И далее: «духи созерцают все в силу непосредственного присутствия Того, Кто все содержит в простоте своего бытия» [там же, с. 286]. – *Примеч. пер.*

²² Рефлексия Декарта в его «Рассуждении о методе» отнюдь не имеет такой афористически-лаконичной формы. По существу, в этой фразе Баадер резюмирует основные идеи всей четвертой части данного трактата [Декарт, 1950, с. 257–317]: «я мыслю, следовательно я существую» (282); с этой идеей непосредственно связана мысль о том, что, «для того, чтобы мыслить, надо существовать» (283); но я существо несовершенное; однако идею более совершенного существа, чем я сам, может вложить в меня только «существо воистину более совершенное, чем я сам», «всесовершенное существо, то есть Бог (284); в понятии о Боге как всесовершенном существе «существование... содержится неотъемлемо, как в понятии треугольника содержится равенство трех его углов двум прямым», так что достоверность бытия или существования Бога как всесовершенного существа столь же достоверна, как и всякое геометрическое доказательство (286). – *Примеч. пер.*

²³ Как известно, Гегель исходил с *понятием* из той же самой точки, из которой исходил Картезий с мыслью. В одном французском журнале этого мыслителя называют *le grand anatomiste* (великим анатомом (*франц.*)) в философии; выражение, достойное обдумывания потому, что господствующий дух нашего времени сам в известной мере есть анатом, который, после того как он окинул взором свою психею или душу, подвергает ее *сечению*, и в самом деле у нас нет теперь недостатка в *секционных докладах* подобного рода (начиная от библейской экзегетики).

французам²⁴, причем не для того, скажем, чтобы лишить философов всякого страха, будто бы им сразу же завяжут глаза и предложат сделать сальто-мортале или прыжок вниз головой, как начало религиозного философствования, – но преимущественно для того, чтобы противостоять глубоко укоренившемуся во Франции предрассудку о несовместимости неизменной Церкви с прогрессом интеллигенции. Церкви, которая, соответственно своей миссии, не может связать себя ни с либерализмом (рационализмом), ни с сервиллизмом (обскурантизмом), потому что Слово, как принцип и ассистент всякой эволюции Света, закрывает своим двойным ключом, только открывая, а потому желает, чтобы и мы также под его попечением встречали каждое новое стремящееся к эволюции заблуждение или ложь новой эволюцией той же самой истины, ибо ведь несомненно, что всякая разразившаяся революция во всякое время и во всяком регионе получает свое узурпированное существование только вследствие не поддержанной, или дурно поддержанной, или встретившей сопротивление доброй эволюции. Если поэтому учитель Церкви Тертуллиан говорит, что всякая ересь есть или обращение к предстоятелям Церкви требование нового развития учения или наказание за упущение произвести такое развитие²⁵, и если поэтому из огромности теперешней ереси надобно заключить и о том, и о другом, – о величине требования и о величине упущения, то, конечно, самое время, как говорит и г-н аббат Ботен, наверстать упущенное. При этом необходимо твердо удерживать убеждение в том, что было бы столь же неблагоприятно, и даже забвением своего долга, желать освободить людей от некоторой отчасти ложной, отчасти преступной науки и мнения, именуемых ими философией, не с помощью более глубоко основанного знания, поскольку это знание было приобретено в борьбе с новыми заблуждениями и новой ложью, равно как и со старой косностью и глупостью, но посредством неведения, – как неблагоприятно было бы желать освободить людей от преступления не путем обретения добродетели, а выводя их обратно в состояние неактивной невинности.

²⁴ Я говорю: к французам, потому что живость этой нации легко увлекает ее в крайности. Так, например, они не стали бы исповедовать в настоящее время роялистического абсолютизма, если бы не ханжесствовали прежде с королевской властью, как они ханжесствовали с тех пор со сменяющими друг друга суррогатами королевской власти.

²⁵ Тертуллиан в своем сочинении «О прескрипции против еретиков» отмечает, что «мы не должны удивляться нынешнему множеству ересей – ни тому, что они существуют (ибо существование их было предвозвещено), ни тому, что они подрывают чью-то веру (они для того и существуют, чтобы вера укреплялась в испытаниях)» (1). Ереси посланы для гибели веры, но служат в итоге ее испытанию и укреплению; если же они сильны, то это признак слабости веры верующих (3). Право верующий ничего не может вводить в учение по своему разумению, но должен строго держаться учения Христа и апостольского предания (6). «Итак: что Афины – Иерусалиму? что Академия – Церкви? что еретики – христианам?» (7). Верный ничего не может заимствовать из философствования еретика. «В лобознательности нам нет нужды после Иисуса Христа, а в поисках истины – после Евангелия. Раз мы верим [во что-то], то не желаем верить ничему сверх этого: ибо в это мы верим прежде всего, и нет ничего более, во что мы должны бы поверить» (там же). Это не означает отрицания возможности поиска и развития также и на основании правого учения: «Будем же искать в нашем, у наших и из нашего, – и лишь то, что можно искать, сохраняя Правило веры» (12). Следовательно, у Тертуллиана хотя и не идет и не может идти речи о каком бы то ни было «развитии» догматического состава учения, но несомненно присутствует мысль о том, что существование и сила ересей – симптом недостаточных усилий предстоятелей и учителей Церкви для укрепления веры пасомых, одно из средств для чего и есть изыскание новых, и при этом согласных с Символом веры, средств и форм проповеди учения. – *Примеч. пер.*

Завершая это открытое письмо, я позволю себе еще раз обратиться Ваше внимание, уважаемый коллега, на то уже ранее порицавшееся мною несчастное заблуждение, которое, особенно со времени так называемой Реформации, все еще держит в своем плену значительную часть как католиков, так и протестантов. Я подразумеваю именно то заблуждение, согласно которому болезненное состояние (отпадения религиозной веры и знания друг от друга) считают нормальным состоянием, причем от взгляда наблюдателя не может ускользнуть то обстоятельство, что всякая попытка исцеления необходимо должна терпеть неудачу, если к преодолению несчастья приступают только односторонне, а не в двойном его местопребывании.

Список литературы

Декарт, 1950 – *Декарт Р.* Рассуждение о методе // *Декарт Р.* Избр. произведения. М.: Госполитиздат, 1950. 712 с.

Мальбранш, 1999 – *Мальбранш Н.* Разыскания истины. СПб.: Наука, 1999. 651 с.

Платон, 1990 – *Платон.* Алкивиад I, 133b // *Платон.* Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. 860 с.

Флоренский, 1989 – *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины // *Флоренский П.А.* Собр. соч. Т. IV. Paris: YMCA-Press, 1989. 814 с.

Baader, 1851 – *Baader F. von.* Sämtliche Werke. Bd. 1: Gesammelte Schriften zur philosophischen Erkenntniswissenschaft als spekulative Logik. Lpz.: Bethmann, 1851. 488 S.