

Размышления Льва Шестова о сущности свободы в контексте богословия, философии и современной науки*

И. И. Евлампиев

Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9

Для цитирования: *Евлампиев И. И.* Размышления Льва Шестова о сущности свободы в контексте богословия, философии и современной науки // Вопросы теологии. 2020. Т. 2, № 1. С. 136–152. <http://doi.org/10.21638/spbu28.2020.109>

В своих размышлениях о свободе Лев Шестов считал недостаточным любое определение свободы, которое исключает понятие произвола, беспричинного действия. Хотя он возводит исток идеи свободы как произвола (произвольно-го желания человека, нарушающего законы природы) к иудейским пророкам, в реальности эта идея взята им из рассуждений героя повести Ф. Достоевского «Записки из подполья». В статье доказывается, что словами своего героя Достоевский возражает А. Шопенгауэру, в концепции которого все поступки человека подчинены строгим причинным закономерностям, а свобода относится к трансцендентальному акту «избрания» своего характера, определяющего поступки и остающегося неизменным на протяжении всей жизни. Однако, признавая строгую закономерность всех явлений (и поступков) внутри мира, можно увидеть высшую свободу человека в способности произвольно изменять мир как целое. Именно это имеет в виду герой Достоевского, не «примиряющийся» с законами природы, и именно к такой концепции свободы приходит Шестов. В статье показано, что указанное понимание свободы имеет параллели в богословии (в Каббале, в суфизме и в христианском гностицизме), а также согласуется с выводами современной науки: квантовая теория утверждает, что макроскопический мир является результатом множества актов наблюдений, совершаемых совместно всеми людьми.

Ключевые слова: Лев Шестов, Достоевский, Шопенгауэр, свобода как произвол, изменение прошлого, мистика, ничто, квантовая теория.

Проблема свободы не раз ставилась в истории философии, и в результате, казалось бы, были выработаны достаточно ясные подходы к ее решению. Античное отношение к свободе очень хорошо описано во многих работах Льва Шестова. Он подчеркивает, что античная философия,

* Исследование осуществляется при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований в рамках научного проекта № 18-00-00628 (18-00-00727 (К)).

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2020

© Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2020

единая с античной наукой, исходила из идеи всеобщей закономерности, управляющей природой и человеком, поэтому античность, в сущности, не признавала объективного характера свободы, так что последняя рассматривалась только как мнение человека, не знающего законов, которым он подчинен, и поэтому воображающего, что он свободен. В наиболее радикальной форме античный фатализм выражен в атомизме Демокрита, хотя и великие идеалисты, Платон и Аристотель, не ушли от вывода о детерминированности не только каждого отдельного поступка человека, но и общей линии жизни каждой личности. Лишь Эпикур пытался преодолеть эту общую тенденцию и ввести хотя бы «элемент» свободы в основание всего существующего — в поведение атомов. Этот «элемент» свободы он определил как *произвол*, как беспричинное отклонение атомов от их закономерно определенных траекторий.

Для христианства свобода была божественным свойством: прежде всего свободным мы должны признать Бога, но в этом случае свободу нельзя понимать как произвол, поскольку он есть что-то неопределенное и несовершенное. Августин резко критикует античное понимание свободы как произвола и вводит концепцию, которая на многие столетия воцаряется в европейской мысли: свобода есть *акт самоопределения*, в ней важна не беспричинность действия (ведь беспричинность — это неразумность), а действие из *себя*, из *своей сущности*, пусть и по вполне определенным законам. В этом смысле Бог является абсолютно свободным существом, поскольку все его действия определены из его собственной сущности, хотя сама эта сущность может рассматриваться и, как правило, рассматривалась как вполне закономерная. Для Шестова очень важно, что среди христианских теологов и философов нашлись люди, которые не соглашались с таким сведением свободы к закономерности и выступали за признание произвола в качестве сущности свободы. Наиболее важным в этом ряду он считал Петра Дамиани с его утверждением, что Бог «может бывшее сделать небывшим»¹. Можно добавить, что августиновской тенденции противостояли и некоторые радикальные номиналисты, которые считали каждое действие Бога неповторимым и абсолютно конкретным, а потому не поддающимся сравнению с другими его действиями и тем более соединению с ними под неким общим законом.

Тем не менее в главной тенденции, заданной Августином и Фомой Аквинским, сущностью Бога был признан Разум, и поэтому его действие в мире рассматривалось как воплощение высшего закона, свойственного его сущности. В окончательной философской форме эта концепция была выражена европейским рационализмом, который через идею Субстанции устранил аспект произвола в понятии свободы. Свобода Бога была окончательно определена как его действия в соответствии с законами его сущности, а свобода человека — как форма добровольного подчинения выс-

¹ Шестов Л. *Potestas clavium* (Власть ключей) // Шестов Л. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 71.

шей божественной необходимости, а именно той необходимости, которую Бог производит из себя и вкладывает в мир.

Шестов выявляет эту главную тенденцию развития европейской философии и христианского богословия и резко критикует ее за то, что при этом происходит отказ от подлинной свободы; для него свобода немыслима вне понятия произвола — в отношении человека Шестов определяет свободу как возможность *произвольного желания, нарушающего все законы, управляющие нашим миром*. Против тенденции, заданной греческой философией и августиновским богословием, Шестов выставляет иудейских пророков и иудейское понимание Бога, который, как он считает, может поступать произвольно и для которого «все возможно». «Пророки в противоположность философам никогда не знают покоя. Они — воплощенная тревога. Они не выносят удовлетворенности, словно чуя в ней начало разложения и смерти. <...> Для грека мирозданием правят вечные, неизменные законы, неизвестно когда и неизвестно откуда пришедшие. Их можно изучать — с ними нельзя разговаривать, им должно повиноваться, но их нельзя умолить. Еврейский пророк чует над собой живого Бога, который своей волей создал живого человека. <...> Для пророка — прежде всего всемогущий Бог, творец неба и земли, потом — истина. Для философа — прежде истина, потом Бог. Философ покоряется и аду и смерти, и в этой “вольной” покорности находит свое высшее благо, пророк вызывает на страшный и последний бой и ад, и самое смерть»².

Нужно признать, что осуществляемое Шестовым противопоставление античной философии и традиционного христианского богословия иудейским представлениям о Боге и человеке не выдерживает критики. На самом деле иудейское богословие в понимании всемогущества Бога и отношения Бога и человека выдвигало те же самые предположения, что и христианское богословие, и разница здесь совершенно несущественна. Можно даже заметить, что понятие *Божественного Закона* играет в иудаизме гораздо большую роль, чем в христианстве, поэтому иудейское богословие в гораздо большей степени было склонно считать всемогущество Бога действующим только в рамках его внутренней сущности, т. е. в рамках Закона, который он положил самому себе и человеку. Приводимые Шестовым в качестве доказательства его утверждения примеры Иова и Авраама в этом смысле не несут в себе ничего содержательно «иудейского», кроме национальности самих этих персонажей; речь идет только о том, что верующий человек добивается через свою веру исполнения желания, нарушающего законы мироздания и/или законы, заданные его социальной и религиозной традицией. Но примеров такого «героизма веры» в христианстве ничуть не меньше, чем в ортодоксальном иудаизме, и во всяком случае эта черта является общей для обеих религий.

² Шестов Л. Умозрение и Апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьева // Вл. Соловьев: Pro et contra: в 2 т. Т. 2. СПб.: РХГА, 2002. С. 487.

Означает ли это, что все рассуждения Шестова о противоположных моделях свободы нужно признать ложными, не несущими в себе ничего ценного? На самом деле все обстоит сложнее. Хотя Шестов неправильно объясняет истоки двух моделей свободы, смысл заключенной в них противоположности он улавливает правильно, и это очень важно для выработки современной философской концепции человека и свободы. Нужно только отвлечься от национальных и религиозных акцентов, которые пытается ставить поздний Шестов, и выразить смысл его рассуждений о свободе строгим философским языком. Сделать это оказывается не так трудно, если мы от поздних работ Шестова обратимся к его ранним работам, вполне однозначно свидетельствующим об источнике той необычной модели свободы, которую он позже искусственно приписал «иудейским пророкам». Таким истоком является творчество Достоевского, точнее — рассуждения героя повести «Записки из подполья».

Герой повести Достоевского противопоставляет себя всем «обычным людям», которых он называет «деятели» в том смысле, что для них действие, а не рефлексия над ним выступает естественной формой жизни; при этом «деятели» принимают все условия, которые им предъявляет мир, безусловно считаются с его законами. Если на их пути оказывается «стена», то они, признавая ее объективное существование, смиряются с невозможностью «пробить стену». Сам герой, напротив, только рефлексировал над собой и над возможностью деятельности, но не действует — именно потому, что осознает ограниченность тех действий, которые допустимы в рамках существующих законов. Но в своей *напряженной бездеятельности* он не смиряется со «стеной» и даже с « $2 \times 2 = 4$ », т. е. с законами природы, отрицая их абсолютное значение для своего существования.

Продолжая рассуждения о свободе, герой повести предвидит, что в своем развитии наука «исчислит» не только движение всех тел во вселенной, но и все мотивы наших желаний и устремлений. В результате, как говорит герой, все наши желания будут выражены в виде однозначной «таблички», и каждый человек будет так же предопределен во всех своих проявлениях и так же несвободен, как «фортепьянная клавиша», на которой играет пианист. Но и против этого рассуждения, которое основано на идее всемогущества науки и ее рационального метода, он выставляет *каприз*, способность человека пожелать того, что не может быть предсказано никаким рациональным методом — хотя бы пожелать себе самое вредное, только ради того, чтобы пожелать что-то, что не предсказано в научной «табличке». «Стою я <...> за свой *каприз*, — цитирует Шестов “подпольного человека”, — и чтоб он был мне *гарантирован*, когда *понадобится*. Страдания, например, в водевилях не допускаются, я это знаю. В хрустальном дворце оно немислимо: страдание есть сомнение, есть отрицание, а что за хрустальный дворец, в котором можно усомниться? А между тем я уверен, что

человек от *настоящего страдания, т. е. от разрушения и хаоса, никогда не откажется*»³.

Можно обратить внимание на то, что в обоих своих рассуждениях подпольный герой Достоевского противопоставляет реальным действиям и желаниям «обычных людей» свое *бездействие и желание во вред* (разрушение и хаос), т. е. отрицание указанных обычных и естественных проявлений человека. Возникает вопрос: можно ли считать это реальной альтернативой обычной жизни, подчиненной законам; можно ли считать, что здесь выявляется подлинная сущность *свободы*? Ведь свободу мы всегда понимаем как форму действия, форму проявления нашей воли и наших желаний в мире.

Для того чтобы понять, какой смысл вкладывает Достоевский в протест своего героя против законов мира и, соответственно, что является самым ценным в рассуждениях Шестова о свободе, нужно вспомнить об одном очень важном эпизоде в философском обсуждении проблемы свободы, который связан с философией А. Шопенгауэра. Особое мнение о сути понятия свободы Шопенгауэр высказал уже в главной своей работе «Мир как воля и представление», однако наиболее лаконично и ясно его позиция была сформулирована в сочинении «О свободе воли».

Шопенгауэр прежде всего четко разводит две проблемы, которые традиционно спутываются в вопросе о свободе воли человека. Любой человек интуитивно убежден, что он свободен, и если его попросят сказать, на чем основывается это убеждение, он скажет, что его свобода — это возможность *делать, то, что он хочет*; например, если он сейчас решил идти, он идет, а если потом захочет стоять, он будет стоять неподвижно. В соответствии с таким пониманием свободы, она отсутствует, только если кто-то препятствует человеку идти или стоять, когда он этого хочет.

Шопенгауэр справедливо замечает, что такое понимание свободы нужно признать абсолютно ложным, поскольку оно относится к *действию*, в котором человек проявляет себя не столько человеком, сколько просто движущимся и действующим объектом, по законам природы взаимодействующим с другими объектами, иногда препятствующими его движениям и действиям, а иногда — нет. Если мы говорим о *сущности человеческой свободы, о свободе человеческой воли*, то эта свобода заключается не в возможности реализовать хотение, которое уже определилось в воле, а о свободе самого хотения, самой хотящей воли. Вопрос здесь касается того, насколько воля свободна принять одно желание или другое. Проблема не в том, что после того, как человек решил идти, он может осуществить это желание и никто не помешает ему пойти, а в том, мог ли он в тот момент, когда решил пойти, решить и совершенно другое — например, остаться в прежнем состоянии. Мы склонны считать, что наше решение является совершенно спонтанным, и уверены, что оно могло быть

³ Шестов Л. На весах Иова (Странствования по душам) // Шестов Л. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 55.

совершенно другим. Однако Шопенгауэр решительно возражает против этого. Все события в нашем мире причинно обусловлены, это строго доказывается наукой в отношении физической причинности, взаимодействия вещей в пространственном мире. Но то же самое имеет место и в нашей психике: здесь действует точно такая же всеобъемлющая причинная зависимость психических явлений, которую мы просто неспособны так же точно зафиксировать, как причинность внешнего мира. Шопенгауэр решительно отвергает возможность явления, которое не имело бы причины и не было бы обусловлено своей причиной по однозначным законам. С его точки зрения, *произвола в мире нет*, произвол — это внутренне противоречивое понятие. «При предположении свободной воли всякое человеческое действие было бы необъяснимым чудом — действием без причины»⁴.

Отсюда Шопенгауэр делает решительный вывод, что человеческая воля в ее желаниях столь же предопределена и закономерна, как и физические тела в их механическом движении в пространстве. «Совсем не метафора и не гипербола, а вполне трезвая и буквальная истина, — пишет Шопенгауэр, — что, подобно тому как шар на бильярде не может прийти в движение, прежде чем получит толчок, точно так же и человек не может встать со своего стула, пока его не отзовет или не стонит с места какой-либо мотив; а тогда он поднимается с такой же необходимостью и неизбежностью, как покатится шар после толчка»⁵.

Уже здесь можно заметить, что герой повести «Записки из подполья», протестующий против «таблички», на которой записаны все наши возможные желания, вероятно, имеет в виду именно точку зрения Шопенгауэра. Однако прежде чем попытаться понять более точно смысл этого протеста, вернемся к трактату Шопенгауэра: попробуем прояснить, как же он понимает свободу человека. Ведь свое рассуждение он строит вовсе не для того, чтобы отрицать свободу; напротив, он имеет целью философски обосновать ее, устранив ложные понимания. Здесь нужно обратить внимание на вводимое Шопенгауэром понятие эмпирического характера человека. Это система фундаментальных психических свойств личности, которая обуславливает ее однозначную реакцию на различные психические мотивы. Именно в силу особенностей индивидуального характера один человек, видящий другого в беде, всеми силами старается помочь ему, в то время как другой злорадствует по поводу неприятностей ближнего. Обе реакции являются абсолютно закономерными и различными лишь потому, что в одном случае внешний импульс (осознание бед ближнего) взаимодействует с одним психическим характером, а в другом — с совершенно другим. Характер Шопенгауэр считает неизменным на протяжении всей жизни человека и заданным в момент рождения. Психология исходит из данного характера и не может ставить вопроса о его происхождении,

⁴ Шопенгауэр А. О свободе воли // Шопенгауэр А. Сочинения: в 6 т. Т. 3. М.: ТЕРРА, 2001. С. 333.

⁵ Там же. С. 332.

но метафизика этот вопрос может ставить, и именно в ответе на этот вопрос и раскрывается тайна человеческой свободы.

В своей метафизике Шопенгауэр утверждает, что в мире есть Абсолют, который определяет все явления природного мира, точно так же как и сущность человека, но, в отличие от классической христианской метафизики, восходящей к Платону, он не признает Абсолют закономерным, завершенным, неизменным и вечным. Абсолют — это *воля*, которая понимается как динамическое, иррациональное, действенное начало. Это означает, что свободу Абсолюта в том случае, когда мы в качестве Абсолюта берем волю, невозможно понимать по модели «божественного закона», здесь необходимо вернуться к определению свободы как *произвола*. Это и происходит в философии Шопенгауэра. Он утверждает, что воля в себе не подчинена никаким законам и ее действия полностью спонтанны. Но эти действия объективируются в форму пространственного и временного мира, и здесь уже все события связаны причинными связями, подчинены строгим закономерностям, являются необходимыми. Только в человеке остается некий элемент свободы в силу того, что он выступает в качестве наиболее непосредственного воплощения воли; этот элемент связан с тем, что эмпирический характер человека порождается волей в некоем произвольном (свободном) действии. Поскольку человек сохраняет свое тождество с волей (Абсолютом), он может сказать, взглядевшись в свою сущность, что он сам (как воля) *произвольно избрал себя* как эмпирическую личность в том характере, который он теперь находит в себе и который уже не может изменить, так как этот «акт избрания» находится за гранью всего эмпирического и относится к трансцендентальной сфере бытия воли в себе. Именно это ощущение ответственности за свой характер, а через него и за все свои поступки, совершаемые в эмпирическом мире, позволяет оправдать моральное и юридическое вменение, которое могло бы показаться невозможным в мире, управляемом необходимыми законами.

В итоге Шопенгауэр переносит характеристику свободы с *действий* человека на его *бытие* и *сущность*: «...дело нашей *свободы* приходится искать уже не в наших отдельных поступках, как обычно полагают, а во всем бытии и сущности (*existentia et essentia*) самого человека, которое следует считать его свободным деянием и которое только для познавательной способности, связанной временем, пространством и причинностью, представляется во множественности и разнообразии поступков <...>. *Свобода*, которой поэтому нечего искать в “operari” [действии], *должна содержать* в “esse” [бытии]. Коренной ошибкой, үстеров протеров [греч. последующее вместо предыдущего] всех времен было приписывать необходимость “esse”, а свободу — “operari”. Наоборот, *только в “esse” содержится свобода*, но из этого “esse” и мотивов “operari” получается с необходимостью, и *по тому, что мы делаем, мы познаем, что мы такое*»⁶.

⁶ Там же. С. 370.

Однако так оригинально перенесся акцент в понимании свободы с эмпирических поступков человека на само его бытие, Шопенгауэр все-таки оставляет эту свободу иллюзорной. Ведь никто из нас, по его убеждению, не может изменить свой характер, избранный в некоем метафизическом, довременном акте свободы. В своей реальной жизни, во всех своих поступках человек оказывается полностью детерминированным: с одной стороны — этим уже свершенным и неизменным актом, а с другой — эмпирическими мотивами поступков. Именно против этой детерминированности и выступает герой повести Достоевского. Через его образ писатель пытается дополнить и развить ту радикальную трансформацию понятия свободы, которую осуществил Шопенгауэр.

Непоследовательность позиции Шопенгауэра заключается в том, что, приписав Абсолюту (воле) качества динамичности, иррациональности и постоянной активности, он тем не менее почему-то считает его действие по порождению характера человека в определенном смысле закономерным, поскольку характер остается неизменным на протяжении всей жизни человека. С этим недостатком связан еще один: Шопенгауэр продолжает неявно понимать волю как *субстанцию*, как нечто бытийное, существующее, хотя и не в том смысле, как существуют явления эмпирического мира. Именно эти моменты в понимании человека и его сущности (которая и есть «неклассический» Абсолют) отвергает Достоевский в повести «Записки из подполья». Одним из важнейших мотивов в рассуждениях героя повести является отрицание в себе какого-либо устойчивого характера, каких-либо неизменных свойств. Совершенно справедливо герой связывает это с тем, что, вглядываясь в свою сущность, он обнаруживает там не нечто устойчивое, бытийное, а чистый *акт отрицания*, чистое *ничто*. Именно это пронизательно замечает Шестов в своей ранней работе, посвященной интерпретации творчества Достоевского и ставящей в центр этой интерпретации «Записки из подполья». «Человек, освобождающийся от кошмарной власти посторонних идей, подходит к чему-то столь необычному и столь новому, что ему должно казаться, что он вышел из области действительности и подошел к вечному, изначальному небытию»⁷. Нужно только иметь в виду, что указанное небытие, ничто является не только *отрицающим* по отношению ко всему закономерному и неизменному, но и *творческим, плодотворным*, поскольку в конечном счете именно из него происходит все существующее (и закономерное) в эмпирическом мире. Можно сказать, что Шестов ничего не привносит от себя в размышления Достоевского о сущности человека и его свободе, но его заслуга в том, что он очень ясно выражает те новые идеи, к которым приходит Достоевский и которые не очевидны в самой его повести.

В результате на основании размышлений Достоевского и Шестова мы можем сформулировать следующую модель, описывающую отношение человека к миру и Абсолюту. Каждая человеческая личность одновременно

⁷ Шестов Л. На весах Иова. С. 48.

причастна эмпирическому миру и Абсолюту, который есть ничто и из которого происходит сам эмпирический мир во всей своей связности и закономерности. Главная проблема нашего существования заключается в том, что мы слишком привязаны к эмпирическому миру, слишком включены в его закономерные связи, особенно когда действуем в нем, и не осознаем, что в другом и главном измерении своего существа каждый из нас тождествен Абсолюту-ничто. Если же человек сумеет отстраниться от полной растворенности в мире и сможет выявить свое тождество с Абсолютом-ничто, он, точно так же как герой повести Достоевского, осознает условность законов земного мира («стены» и « $2 \times 2 = 4$ ») и свое метафизическое «превосходство» над ним.

И даже более того, в своей поздней философии Шестов прямо утверждает (со ссылками на Кьеркегора), что в акте веры, если этот акт подлинный и действительно соединяет нас с Богом, Бог оказывается «силой Абсурда», т. е. абсолютным произволом, «океаном возможностей», для которых нет никаких ограничений. Это означает, что в таком акте подлинной веры человек может пожелать *что угодно* и обрести желаемое. Шестов сам не замечает, как в этих своих рассуждениях превращает Бога в «орудие» беспредельной свободы человека — свободы, укорененной в Ничто, свойственной человеку в силу его неразрывного единства с Ничто, в котором есть всё и которое поэтому способно произвести из себя всё, которое не знает ограничений законами. При этом модель свободы, предложенная Шопенгауэром, помогает понять, каким образом нужно в данном случае мыслить действие беспредельной свободы-произвола в эмпирическом мире. Ведь невозможно предполагать, что наша свобода «разрывает» цепи причинных закономерностей в этом мире, совершая беспричинные «чудеса». Научное описание мира слишком цельно и хорошо обосновано, чтобы можно было предположить прямое разрушение его неразрывной связности и целостности. Именно это безусловное качество научного познания заставило Шопенгауэра отказать нам в свободе действия и перенести ее на наше внутреннее бытие.

Точно так же и Шестов не мог бы отрицать, что мир закономерен в каждой своей частности и в целом, но он мог бы сказать, что это не устраняет нашей свободы в отношении мира, поскольку целое мира не может быть обосновано именно как *такое, а не иное* целое. Поэтому метафизическую, запредельную по отношению к миру свободу-произвол нужно мыслить именно как способность произвольно изменять *все целое*, которое внутри себя остается всегда строго закономерным и непроницаемым для произвола (точно так же как в модели Шопенгауэра воля свободно творит многообразие характеров, которые в эмпирическом мире строго закономерно порождают всю систему поступков человека).

Поскольку мировое целое имеет не только пространственную, но и временную протяженность, это означает, что свобода-произвол, идущая из Ничто, не может изменить одно событие в мироздании, не изменив одновременно *все* события, в *том числе в прошлом*. В этом смысле совер-

шенно не случайно Шестов так настойчиво подчеркивал связь проблемы беспредельной, произвольной свободы Бога и человека с возможностью «бывшее сделать небывшим», т.е. с проблемой изменения прошлого. Именно неизменность прошлого есть тот фактор, который внедряет однозначную закономерность в ход событий и уничтожает возможность свободы *внутри мира*. И напротив, признав изменчивость прошлого, можно обосновать любое изменение настоящего, не противоречащее научному описанию этого настоящего, но вместе с тем нужно предполагать изменение *всего мира в целом*, «синхронно» в каждой его мельчайшей части.

Можно сказать, что человек — именно как человек, как естественная часть эмпирического мира — не имеет свободы, что свободен только Бог, творящий мир. Но поскольку в своей сверхэмпирической сущности человек тождествен Богу, то и он обладает той же *божественной* свободой, которая выражается в способности творить новый мир на месте старого, т.е. в способности *пересозидания* мира. Не обладая свободой в эмпирическом, «внутримировом» действии, человек обладает самой радикальной формой свободы (произволом) в метафизической сфере, в сверхвременном «действии» по пересозиданию эмпирического мира.

Уже здесь мы можем вернуться к богословию, но не к иудейскому, а к мусульманскому; сформулированная форма отношения божественной свободы к сотворенному миру составляет суть суфийской концепции творения, впервые ясно выраженной известным исламским философом и богословом Аль-Газали. Вот как эту концепцию описывает современный исследователь: «Бог всемогущ, Его творческая потенция также всемогуща, поэтому сотворение мира Он не ограничивает каким-то разовым актом и творит мир постоянно, таким образом, что в каждый момент Бог творит новый мир. Мы не замечаем нового творения, потому что оно мало чем отличается от предыдущего состояния мира, и поэтому оно кажется нам изменением, вызванным предыдущим его состоянием. На самом деле это новое состояние мира не имеет никакого отношения к предыдущему, а является новым творением Бога»⁸. Нужно признать, что в этом описании есть существенная неточность. Здесь неявно предполагается, что Бог как бы не может или не хочет творить новый мир сильно отличающимся от мира, существовавшего в предыдущий момент времени. Такое предположение ограничивает Его всемогущество и снова подчиняет Его свободу некоей неявной закономерности. На деле Бог каждое мгновение творит мир, никоим образом не похожий на мир, существовавший в предыдущий момент, но человек не может этого осознать, поскольку он сам существует только один момент внутри сотворенного и тут же исчезающего мира и не может заметить «разницы» по той причине, что мир и нас внутри мира Бог создает вместе с *новой памятью*, и в такой памяти мир предстает для нас существовавшим длительное время в неизменной закономерности.

⁸ Лега В. П. История западной философии. Ч. 1: Античность. Средневековье. Возрождение: учеб. пособие. 2-е изд. М.: Изд-во ПСТГУ. 2009. С. 347.

Собственно говоря, в рамках такого представления мы реально существуем лишь мгновение, а вся наша жизнь с прошлым и будущим — только иллюзия, вложенная в нас Богом. В той концепции, которую мы нашли у Шестова (и которая, вероятно, может быть приписана и Достоевскому), при такой же модели мгновенного творения нового эмпирического мира «по произволу», судьба человека не столь печальна, поскольку он существует не только внутри эмпирического мира, но и за его пределами, в тождестве с Абсолютом-ничто, из которого и возникает мир. Поэтому для каждого человека возможны две жизненные позиции: позиция обыденности, полного подчинения миру и его закономерностям и позиция «мистика-творца», возвышающегося над миром и способного реализовать любое свое желание внутри эмпирического мира через пересозидание мира в целом, вместе с его прошлым. Герой повести Достоевского обозначает начальную точку движения от первой позиции ко второй, а Шестов в своих наиболее радикальных рассуждениях о «силе Абсурда», получаемой как результат подлинного акта веры (т. е. выхода за рамки эмпирической обыденности и вообще за пределы всего земного), — конечную точку, в которой человек обретает подлинную свободу.

Впрочем, признавая правоту Шестова в его желании оправдать бунт подпольного героя Достоевского против законов эмпирического мира, мы не можем признать правильным его настойчивое желание отождествить свободу с *произволом* в полном смысле данного понятия — как абсолютно беспричинного и незаконного действия. Мы писали об этом в предшествующей работе о Шестове, и теперь можем повторить, что произвол в своем крайнем выражении оказывается для человека ничем не лучше однозначной необходимости: он выступает как непредсказуемый рок, угрожающий жизни⁹. Жизнь человека осмыслена только тогда, когда она предсказуема и основывается на некоторых неизменных основаниях, происходящих из прошлого. Это означает, что, даже признавая радикальную изменчивость прошлого и нарушение присущих нашей реальности закономерностей, мы не можем хотеть, чтобы изменения, вносимые в мир сверхъестественными актами, происходящими из нашей связи с Абсолютном-ничто, были слишком радикальными и разрушали нашу личную определенность, задаваемую прошлым. В данном случае точку зрения Шестова позволяет скорректировать очень важная идея, высказанная гениальным мыслителем рубежа XIX и XX вв., современником Шестова, Анри Бергсоном. Бергсон, как и Шестов, утверждал, что человек имеет возможность в особом интуитивном акте выявить свое единство-тождество с Абсолютом, и в этом случае он обретает подлинную свободу, которая не ограничена законами материального мира, обладает творческой силой, выходящей за рамки этих законов. Но саму творческую силу он признавал не

⁹ Евлампиев И. И. Ветхозаветная мистика и греческий рационализм: два пути жизни в философии Льва Шестова // *Judaica Petropolitana: научно-теоретический журнал*. 2018. Вып. 9. С. 65–76.

произвольной (как делает Шестов), а подчиненной *закономерности более высокого уровня*, чем законы эмпирической реальности. Вот как Бергсон объясняет их различие: «О явлениях астрономических говорят, что они выказывают удивительный порядок; тем самым подразумевается, что их можно предвидеть математически. И не менее удивительный порядок находят в симфонии Бетховена, которая является творением гения, оригинальным и, следовательно, непредвиденным»¹⁰. Именно порядок второго типа (Бергсон называет его «порядком воли»), а не произвол, как считал Шестов, составляет суть человеческой свободы, реализуемой в акте слияния с Абсолютом. Каждый человек причастен и эмпирическому миру, и Абсолюту, поэтому он подчинен и механическому порядку природы, и творческому порядку Абсолюта, но соотношение этих закономерностей в жизни каждой личности очень различно: многие проживают всю жизнь в рамках полного автоматизма, некоторые поднимаются до пересозидания отдельных элементов мира в творчестве и совсем немногие — до пересозидания всего мира в соответствии с высшими целями жизни, понятными лишь им самим.

И механический порядок природы, и творческий порядок нашей свободной воли управляются разумом, но его функции в каждом из этих случаев очень различны: в первом — это установление внешних связей между предварительно разделенными, изолированными и неизменными элементами эмпирической реальности, во втором — творческое целеполагание, реализуемое в дящихся актах, пересозидающих реальность в ее бытийных основаниях. В результате разум оказывается универсальной и очень важной способностью человека, не только не препятствующей реализации подлинной свободы человека, но и во многом способствующей ей. Шестов был глубоко не прав в своей борьбе с разумом во имя чистого произвола, эта борьба не могла привести его к правильному пониманию свободы.

Но вернемся к проблеме возможных истоков концепции Шестова. Как мы уже сказали, утверждение Шестова о том, что его понимание подлинной свободы согласуется с позицией иудейских пророков, т. е. с ортодоксальным иудаизмом, не выдерживает критики, является ошибочным, однако после того, как мы сформулировали его концепцию в ясной философской форме, возникает возможность частично оправдать указанное утверждение. Эта концепция имеет глубокое сходство с концепцией *цимцум*, представлением о «самоумалении Бога» в каббалистическом учении, т. е. в поздней и неортодоксальной форме иудаизма. Ирония ситуации заключается в том, что само каббалистическое учение возникло под косвенным воздействием христианского гностицизма, который, по Шестову, в наибольшей степени ответствен за «рационализацию» веры и господство закономерности в нашей жизни. Эту ошибку Шестова можно частично оправдать тем, что в его эпоху были в ходу совершенно неверные, поверхностные представления о сущности гностического учения и еще не были

¹⁰ Бергсон А. Творческая эволюция. М.: Канон-пресс, 1998. С. 225–226.

известны тексты из библиотеки Наг-Хаммади, которые заставили исследователей признать гностицизм не столько «ересью», сколько древнейшей формой христианства¹¹. На деле не строго ортодоксальные и потому слишком рационализированные учения христианства, иудаизма и ислама, а их «еретические уклонения» — христианский гностицизм, суфийское учение и каббала — дают ту парадоксальную модель отношения Бога и человека, которая правильно отражает нашу сущность и помогает правильно понять смысл нашей жизни и возможность в ней подлинной свободы.

Согласно каббалистической концепции *цимцум*, Бог, являясь бесконечным светом, заполняющим всё и поэтому не позволяющим быть рядом с собой ничему конечному, добровольно покидает некоторое пространство и рождает пустоту, ничто, в котором оказывается возможным творение мира, обладающего непредсказуемостью и свободой. Аналогичную концепцию можно найти в гностических текстах. В Евангелии от Филиппа мы находим загадочное суждение: «Мир произошел из-за ошибки. Ибо тот, кто создал его, желал создать его негибнущим и бессмертным. Он погиб и не достиг своей надежды»¹². Вряд ли можно до конца понять, что здесь имеется в виду, но главная мысль тем не менее прослеживается: только через некую «божественную ошибку» (или божественное «самоумаление») возможно творение, обладающее свободой. Более понятно эта концепция изложена в другом известнейшем гностическом памятнике — Евангелии Истины. Здесь акт возникновения нашего земного мира связан с «выпадением» ставших несовершенными сущностей «из» Отца (Бога): «Поскольку все искало Того, из Кого оно вышло, и все было внутри Него, непостижимого, немислимого, превосходящего всякую мысль, незнание Отца стало испугом и страхом. Испуг же стал плотным, как туман, чтобы никто не смог увидеть. Поэтому оно обрело силу, заблуждение, оно потрудились над своим веществом в пустоте. Не зная истины, оно появилось в творении, готовя в силе (и) в красоте замену истине. / И это не было уничтожением для Него, непостижимого, немислимого, ибо это было ничто — испуг, и забвение, и творение лжи, а постоянная истина неизменна, невозмутима, неприкрасима»¹³. Незнание и заблуждение — это те характеристики нашего мира, которые отделяют его обитателей от Бога, но сохраняющаяся в них сверхъестественная связь с Богом оставляет для них возможность быть свободными, т. е. возможность освободиться от сковывающей закономерности мира и, двигаясь к Богу, обрести свободу. Собственно говоря, получается, что свобода существует только в форме нашего движения (конечно, мистического) от закономерности несовершенного мира к совершенной, творческой закономерности Бога.

¹¹ См. об этом: *Евлампов И. И.* Неискаженное христианство и его первоисточники // Соловьевские исследования. 2016. Вып. 4. С. 66–134.

¹² Евангелие от Филиппа // Апокрифы древних христиан: исследование, тексты, комментарии / редкол.: А. Ф. Окулов и др. М.: Мысль, 1989. С. 288.

¹³ Евангелие Истины: двенадцать переводов христианских гностических писаний / под ред. А. С. Четверухина, пер. Д. Алексева. Ростов н/Д.: Феникс, 2008. С. 95.

Наконец, нужно сказать о последней и самой неожиданной аналогии: концепция свободы, выявленная нами в работах Шестова, многими своими чертами оказывается сходной с моделью мира, которая вытекает из важнейшей теории современной научной картины мира — из квантовой теории. Наиболее известным ее новшеством стало введение понятия фундаментальной неопределенности в состоянии микроскопических объектов — молекул, атомов и элементарных частиц. Например, теперь уже нельзя говорить, что электрон в атоме движется по определенной орбите вокруг ядра, как планеты вокруг Солнца. В каждый момент времени мы можем теоретически знать только вероятности различных положений электрона, но не можем утверждать, что он находится в определенной точке пространства. При этом в квантовой теории возникает радикальное несоответствие форм описания двух различных уровней реальности — микроскопического и макроскопического, ведь на последнем уровне, в противоположность первому, все явления по-прежнему описываются как однозначные и определенные в своих свойствах и пространственных положениях. Это противоречие приходится разрешать с помощью особого принципа редукции, который достаточно искусственно вводится в теорию и до сих пор не имеет ясного объяснения. Его суть в том, что при любом материальном воздействии на микробиъект наблюдатель (человек) переводит его в «классическое» состояние, т. е. в состояние с определенными параметрами. Поскольку все макрообъекты вокруг нас, как утверждает квантовая теория, состоят из микробиъектов, которые сами по себе, вне нашего наблюдения и действия, находятся в неопределенном состоянии, получается, что все реальные предметы окружающего мира возникают в определенной и закономерной форме именно в результате наших актов наблюдения, фиксации¹⁴.

В рамках такой научной модели эмпирический мир со всеми его формами и законами является результатом множества актов нашего действия на исходное бытийное «нечто», которое может быть понято (это утверждает сама квантовая теория) как «ничто», как физический вакуум, содержащий всё, что может существовать, в форме чистых возможностей. Любопытно, что сама физика не может объяснить, почему акты нашего действия, «наблюдения» в итоге приводят к формированию именно такого мира, который мы имеем перед собой, со всеми его закономерностями; предполагаемые принципом редукции процессы не имеют никакого физического обоснования и разъяснения. Не исключено, что такого разъяснения физика никогда и не сможет дать, поскольку в рамках философского подхода, который мы рассматривали выше, указанные акты и процессы необходимо считать «трансцендентальными», т. е. лежащими вне сферы материальных явлений, которые только и допускают научное описание.

¹⁴ См. об этом работу известного американского физика-теоретика: Уилер Дж. Квант и Вселенная // Астрофизика, кванты и теория относительности / под ред. Ф. И. Федорова. М.: Мир, 1982. С. 536–558.

При этом нужно учесть два фактора, которые делают рассматриваемую физическую модель существенно отличающейся от философской модели, найденной нами в философии Шестова. Во-первых, нужно иметь в виду, что наблюдение, действие в отношении неопределенной квантовой реальности осуществляет сразу множество субъектов; их действия накладываются друг на друга и в итоге ни один из них не может считать, что это именно он определяет наблюдаемую реальность, она в полном смысле является коллективным творением всех людей. В этом смысле «произвол» отдельного человека оказывается сглаженным «произволами» других; вероятно, это и становится причиной механической закономерности наблюдаемого мира. Во-вторых, реальность, которую люди «творят» в момент настоящего, имеет в качестве основания уже сотворенную реальность прошлого, новая реальность как бы «наслаивается» на старую. И этот фактор также придает миру, несмотря на то, что он создается нашими произвольными актами наблюдения «здесь и сейчас», некоторую неустранимую закономерность.

Впрочем, философия традиционно придает человеку такие способности, которые наука в принципе не способна у него увидеть. В данном случае в рамках философского подхода мы можем предположить, что некоторые субъекты способны больше других отстраниться от включенности в структуру и закономерности эмпирического мира и добиться какого-то особенного единства с неопределенной первореальностью, из которой творится мир. И тогда, вероятно, они окажутся в состоянии совершить особенно значимые акты: в них эмпирическая реальность будет изменена в гораздо большей степени, чем это доступно для обычных актов наблюдений, о которых говорит квантовая теория. Раз уж физика допускает как вполне обычное действие созидание реальности в моменте настоящего, то никто не мешает предположить, что среди обычных актов такого созидания, вносящих почти незаметные изменения в мир, могут быть и акты, меняющие всю его структуру в целом и все его законы.

Во всяком случае, мысль о зависимости мира от наших действий в отношении него, причем не в смысле субъективного идеализма, предполагающего «призрачность» мира, а в смысле *реального* мира и *реального* действия человека, в философии XX в. повторялась не раз. Наиболее капитально, но и наиболее сложно эта мысль была выражена в философии А. Бергсона, но в контексте шестовских рассуждений о свободе более уместно привести суждение одного из его любимых «персонажей» — Ф. Ницше. «Благодаря тому что в течение тысячелетий, — пишет Ницше, — мы смотрели на мир с моральными, религиозными, эстетическими притязаниями, со слепым влечением, со страстью или страхом, в достаточной мере насладились бесчинством нелогического мышления, — этот мир постепенно стал столь удивительно пестрым, ужасным, значительным и одухотворенным, он приобрел краски, — но мы сами были его колористами; человеческий интеллект заставил явления явиться и внес свои ошибочные воззрения в вещи. <...> Со всеми этими воззрениями когда-нибудь реши-

тельно справится постоянный и упорный процесс науки, который некогда отпразднует свой высший триумф в истории происхождения мышления, и результат, к которому он придет, быть может, сведется к следующему положению: то, что мы теперь зовем миром, есть результат множества заблуждений и фантазий, которые постепенно возникли в общем развитии органических существ, срослись между собой и теперь наследуются нами, как скопленное сокровище всего прошлого — как сокровище, — ибо на нем покоится ценность нашей человечности»¹⁵.

Несмотря на отмеченные выше неточности и ошибки в представлениях Шестова, нужно признать его огромную заслугу в том, что он смог в своей философии очень точно уловить и обобщить такого рода мотивы, присутствующие в творчестве великих мыслителей — Ф. Достоевского, Л. Толстого и Ф. Ницше. Как мы попытались показать, к такому же представлению о человеке и его отношению к миру приходят совершенно разными путями и некоторые формы богословия, и современная наука.

Статья поступила в редакцию 16 января 2020 г.

Статья рекомендована к печати 3 марта 2020 г.

Информация об авторе:

Евlampиев Игорь Иванович — д-р филос. наук, проф.; yevlampiev@mail.ru

Reflections of Lev Shestov on the essence of freedom in the context of theology, philosophy and modern science*

I. I. Evlampiev

St. Petersburg State University,
7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

For citation: Evlampiev I. I. Reflections of Lev Shestov on the essence of freedom in the context of theology, philosophy and modern science. *Issues of Theology*, 2020, vol. 2, no. 1, pp. 136–152. <http://doi.org/10.21638/spbu28.2020.109> (In Russian)

In his reflections on freedom, Lev Shestov considered any definition of freedom insufficient, which excludes the concept of arbitrariness, causeless action. Although he raises the source of the idea of freedom as arbitrariness (an arbitrary desire of a person violating the laws of nature) to the Jewish prophets, in reality it was taken by him from the reasoning of the hero of the novel by F. Dostoevsky, “Notes from the Underground.” The article proves that in the words of his hero, Dostoevsky objects to A. Schopenhauer in the concept of which all human actions are subject to strict causal laws, and freedom refers to the transcendental act of “choosing” one’s character, which determines the actions and remains unchanged throughout life. However, recognizing the strict regularity of all phenomena (and actions) within the world,

¹⁵ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 248–249.

* The research is supported by the Russian Foundation for Basic Research as part of research project No. 18-00-00628 (18-00-00727 (K)).

one can see the highest human freedom in the ability to arbitrarily change the world as a whole. This is precisely what the hero of Dostoevsky, “not reconciling” with the laws of nature, has in mind, and it is precisely to this concept of freedom that Shestov comes to. The article shows that such an understanding of freedom has parallels in theology (in Kabbalah, in Sufism and in Christian Gnosticism), and also has some foundations in modern science: the quantum theory claims that the macroscopic world is the result of many acts of observation made jointly by all people.

Keywords: Lev Shestov, F. Dostoevsky, A. Schopenhauer, freedom as arbitrariness, changing the past, mysticism, nothing, quantum theory.

References

- Bergson H. (1998) *Creative evolution*. Moscow, Kanon-press Publ. (In Russian)
- Chetverukhin A. S. (ed.) (2008) *Gospel of Truth: Twelve Translations of Christian Gnostic Scriptures*, transl. by D. Alekseev. Rostov-on-Don, Feniks Publ. (In Russian)
- Evlampiev I. I. (2016). “Undistorted Christianity and its primary sources”, in *Solov'evskie issledovaniia*, iss. 4, pp. 66–134. (In Russian)
- Evlampiev I. I. (2018) “Old Testament mysticism and Greek rationalism: two ways of life in the philosophy of Leo Shestov”, in *Judaica Petropolitana: nauchno-teoreticheskii zhurnal*, iss. 9, pp. 65–76. (In Russian)
- Lega V. P. (2009) *History of Western Philosophy. Part one. Antiquity. Middle Ages. Revival: study guide*, 2nd ed. Moscow, Izdatel'stvo PSTGU Publ. (In Russian)
- Nietzsche F. (1990) “Human, too human”, in Nietzsche F. *Sochineniia*: in 2 vols. Moscow, Mysl' Publ., vol. 1, pp. 231–490. (In Russian)
- Okulov A. F. (ed.) (1989) *Apocrypha of ancient Christians: research, texts, comments*. Moscow, Mysl' Publ. (In Russian)
- Schopenhauer A. (2001) “About free will”, in Schopenhauer A. *Sochineniia*: in 6 vols. Moscow, TERRA Publ., vol. 3, pp. 303–374. (In Russian)
- Shestov L. (2002) “The Speculation and the Apocalypse. Religious philosophy of Vl. Solovyov”, in *Vl. Solov'ev: Pro et contra*, vol. 2. St. Petersburg, RKHGA Publ., pp. 467–530. (In Russian)
- Shestov L. (1993) “On the scales of Job (Wandering on souls)”, in Shestov L. *Sochineniia*: in 2 vols. Moscow, Nauka Publ., vol. 2, pp. 5–402. (In Russian)
- Shestov L. (1993) “Potestas clavium (The power of the keys)”, in Shestov L. *Sochineniia*: in 2 vols. Moscow, Nauka Publ., vol. 1, pp. 17–312. (In Russian)
- Wheeler J. (1982) “Quantum and the Universe”, in *Astrofizika, kvanty i teoriia otositel'nosti*, ed. by F. I. Fedorov. Moscow, Mir Publ., pp. 536–558. (In Russian)

Received: 16.01.2020

Accepted: 03.03.2020

Author's information:

Igor I. Evlampiev — Doctor of Philosophy, Professor; yevlampiev@mail.ru