

СЕМЕН
ФРАНК

Семен Франк

Непостижимое

«Непостижимое» не есть «мочь»,
в которой «все кошки серы»...
Непостижимое есть, напротив,
тот непреступный свет,
из которого... вытекает сама
«дневная», обыденная
зримость мира...
Непостижимое постигается
через постижение его
непостижимости. Где утрчено
это основоположное для всей
нашей жизни, ослепляющее всю
нашу жизнь сознание, там жизнь
становится бессмысленной,
слезам прозябания».

Семен Франк Непостижимое

*Текст предоставлен изд-вом
http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=177271
Непостижимое: АСТ, АСТ Москва, Хранитель; Москва; 2007
ISBN 978-5-17-043181-6, 978-5-9713-5252-5, 978-5-9762-2887-0*

Аннотация

Франк Семен Людвигович – видный представитель русской религиозной философии конца XIX – первой половины XX вв., создавший на основе апофатической теологии и христианского платонизма свое собственное, глубоко оригинальное учение. С 1922 года жил за границей, где и стал одной из самых ярких фигур православной мысли русского зарубежья.

Содержание

ПРЕДИСЛОВИЕ	5
ВСТУПЛЕНИЕ	7
Часть первая	15
Глава I	15
1. Предмет знания как неизвестное и неданное	15
2. Неведомое как непостижимое для нас	23
Глава II	29
1. Металогичность бытия	30
2. Момент иррациональности	35
а. Иррациональное как субстрат и основа металогической конкретности	35
б. Индивидуальность	38
в. Трансфинитность реальности	40
г. Становление	42
е. Потенциальность и свобода	44
Глава III	50
1. «Действительность»	50
2. Идеальное бытие	56
3. Безусловное бытие	63
4. Реальность	66
Глава IV	72
1. Преодоление отрицания	72
2. Трансцендентальное мышление	79
3. Умудренное неведение как антиномистическое познание	82
Часть вторая	88
Глава V	88
1. Непосредственное самобытие как само себе открывающееся бытие	88
2. Непосредственное самобытие как двуединство непосредственного бытия и самости	95
3. Непосредственное самобытие как субъективность	102
Глава VI	106
1. Откровение «ты»	106
2. Соотносительность «я» и «ты»	111
3. Две основные формы отношения «я-ты»	115
4. Отношение «я-ты» как единство отдельности и взаимопроникновения	118
5. Любовь	121
6. Бытие «мы»	124
Глава VII	129
1. Трансцендирование во-внутрь	129
2. Дух как осмысляющее основание	133
3. «Дух» и «душа»	138
4. Тайна личности	141
Часть третья	146

Глава VIII	146
1. Противоположность между внешним и внутренним миром и проблема их внутреннего единства	146
2. Красота	151
3. Исконное единство как первооснова бытия	157
4. Первооснова как первооснование, свет и жизнь	161
5. Первооснова как Святыня («Божество»)	164
6. Достоверность Святыни («Божества»)	168
7. Сущностное отношение Божества ко всему остальному	172
Глава IX	176
1. Божество как «ты»	176
2. Общее откровение Бога и конкретно-положительное откровение	181
3. Бог как «ты» и Божество	185
4. Абсолютность Бога и я, как реальность	189
5. Бог-со-мной как любовь	193
6. Парадоксальность жизни как бытия «я-с-Богом»	195
7. Бог-со-мной как богочеловеческое бытие	199
Глава X	203
1. Понятие «мира» и проблематичность «мира»	203
2. Проблема основания или происхождения мира	206
3. Проблема основания или происхождения зла (проблема теодицеи)	213
а. Пределы значимости и разрешимости проблемы теодицеи	214
б. Сущность зла	217
в. Проблема ответственности за зло	220
г. Смысл страдания	225
д. Итоги рассмотрения проблемы зла	228
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	230
2	232

Семен Франк

Непостижимое

Онтологическое введение в философию религии

Attingitur inattingibile inattingibiliter¹
Николай Кузанский

Посвящается моей жене

ПРЕДИСЛОВИЕ

Всякое предисловие есть, собственно, послесловие – и притом нужное скорее автору, чем читателю. Книга должна говорить сама за себя; но автору простительно его желание, передавая книгу читателю, обратиться к нему и с личным словом.

Предлагаемый труд содержит некий завершающий итог уже долгого философского развития. В 1915 г. появилось первое изложение системы моего философского мировоззрения в книге «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания». (Эта книга вышла теперь, несколько сокращенная, во французском переводе под заглавием «La connaissance et l'être». Paris, chez Fernand Aubier, 1937.) В ряде других, позднейших трудов я развил принципы моего мировоззрения в применении к областям психологии, социальной философии и философии религии. В предлагаемой теперь книге последние итоги моей мысли представлены вновь в синтетическом единстве и вместе с тем в направлении философии религии.

Я по возможности избегал цитирования чужих мнений и критического изложения моего отношения к ним – не из убеждения в полной оригинальности моих воззрений, а только чтобы не усложнять объективного хода мыслей и не увеличивать объема книги. Сведущему и без того будет ясно, сколь многим я обязан и современной философской литературе, и в особенности исконной философской традиции. Творчески-новое возможно в философии вообще, лишь поскольку забытое старое возрождается в новой форме.

Основа всей моей мысли есть та *philosophia perennis*,² которую я усматриваю в платонизме, в особенности в той форме, в которой он в лице новоплатонизма и христианского платонизма проходит через всю историю европейской философии, начиная с Плотина, Дионисия Ареопагита и Августина вплоть до Баадера и Владимира Соловьева. Философия здесь в принципе совпадает с умозрительной мистикой.

Среди многих великих умов этого направления я особенно выделяю имя одного мыслителя, который, в грандиозной форме объединяя духовные достижения античности и средневековья с основоположными замыслами нового времени, достиг такого синтеза, какой позднее уже никогда не удавался европейскому духу. Я именно в виду *Николая Кузанского*. Для меня он в некотором смысле есть мой единственный учитель философии. И моя книга хочет быть, в сущности, не более чем систематическим развитием – на новых путях, в новых формах мысли, в новых формулировках старых и вечных проблем – основного начала его мировоззрения, его умозрительного выражения вселенской христианской истины.

² Вечная философия (*лат.*).

Многим читателям – как из философского, так и из богословского лагеря – моя книга, вероятно, покажется незаконной и бесформенной помесью объективно-систематической философии «без предпосылок» с рожденным из религиозной веры богословием. Вся книга в целом, весь сложный ход ее мыслей есть, в сущности, ответ на этот упрек. Кому этого мало, пред тем я бессилён. От этого упрека я чувствую себя защищенным солидарностью с великими умами прошлого, которые были моими образцами.

Я предвижу еще один упрек. Большинству читателей книга покажется «трудной», «сложной», «запутанной», и ее терминология – «искусственной». Я старался по мере сил выражаться просто и ясно. Но упрек в трудности и искусственной сложности, неизменно предъявляемый всякой оригинальной философской мысли и ее словесному выражению, по существу совершенно неправомерен: это – все равно что требовать, чтобы мысли высшей математики были выражены в форме, доступной и тому, кто знает и понимает лишь четыре арифметических действия. Проникновение в более глубокие связи реальности требует напряжения мысли, не всем доступного, и новыми мысли по существу не могут быть выражены иначе, чем в новых словах. Кому это дело кажется трудным – и ненужным, тот ведь совсем не обязан им заниматься.

И еще одно. Автор не имел бы права считать себя философом и изменил бы своему собственному тезису, если бы он придавал своему труду значение большее, чем некоего лишь посылно намекающего, «лепечущего» указания на истину подлинной, неизъяснимой и неизреченной Реальности.

Книга была первоначально написана и должна была выйти на немецком языке. Этому опубликованию помешали неблагоприятные политические условия времени. В русский текст книги, однако, внесён ряд существенных изменений и дополнений; он есть не простой перевод немецкого текста, а заново написанный труд. Приношу издательскому комитету «Русской Научной библиотеки» мою глубокую благодарность за доставленную им мне возможность опубликовать этот труд.

С. Франк
La Favière (Var),
август 1938.

ВСТУПЛЕНИЕ

Наша жизнь протекает в окружающей нас реальности, которую мы называем «миром» или «действительностью». Чтобы сохранить нашу жизнь, чтобы осуществлять необходимые для нее цели, мы должны «ориентироваться» в мире, т. е. «познавать» содержания и связи окружающей нас среды, отдавать себе «отчет» в них в той форме, чтобы этим нам была дана возможность вести себя целесообразно в отношении их, держаться в наших действиях пути, необходимого и полезного для условий и целей нашей жизни. Но так как мир сам по себе имеет бесконечно многообразное и изменчивое содержание, в каждом данном месте и каждой точке времени иное, то наш опыт, наше ознакомление с данностями действительности совсем не могли бы служить этой цели практической ориентировки, если бы мы не имели возможности улавливать в новом и изменившемся все же элементы *уже знакомого*, которые, именно как таковые, делают возможными целесообразные действия. Такова живая, биологически-психологическая основа того, что мы называем *знанием в понятиях* (*begriffliches Wissen*) или *отвлеченным знанием*. Разумеется, такое ориентирование в мире было бы совершенно невозможно, если бы мир в этом отношении не шел нам в каком-то смысле навстречу. Но, к нашему счастью, мир именно и идет нам навстречу; несмотря на все его многообразие и изменчивость, в нем все же есть сходства и повторения, есть закономерности, и именно это обстоятельство позволяет нам «узнавать» в новом и незнакомом старое, уже привычное и знакомое; в мире до известной степени царит рациональность и порядок, которые именно и дают нам возможность «подводить» все текучее и разнообразное в нем «под понятия», т. е. находить в нем тождественные «сущности» или «элементы», на основании которых мы можем воспринимать новое и изменившееся как повторение уже знакомого. Генетически это «ознакомление» с миром, эта «ориентировка» в нем происходит так, что, исходя из непосредственно окружающей нас среды, из уже привычного нам содержания нашего «окружения», мы пытаемся овладеть всем новым и дальнейшим с помощью этих нам уже знакомых, т. е. логически фиксированных как «понятия», элементов. Правда, мы при этом всегда научаемся и чему-то новому, т. е. запас того, что нами воспринимается как «знакомое», все расширяется; наши представления, приспособляясь к новым, дотоле неизвестным фактам, по большей части изменяют при этом свое прежнее содержание, в силу чего именно и образуются новые понятия – новые типы «общего» и «знакомого». Но самый замысел познания как ориентирования в мире остается при этом все тем же: уловить в новом и незнакомом повторение уже знакомого и привычного, воспринять его как только «кажущееся» новое – как «вариант» по существу уже знакомой нам темы. В этом заключается то, что мы называем «понять» что-либо в мире: «понять» значит «узнать», т. е. в новом распознать знакомое, старое. И на практику этого процесса опирается руководящая нами предпосылка – вне которой мы чувствовали бы себя совершенно беспомощными, запутавшимися и несчастными, – что и бесконечный, еще неведомый нам, скрытый от нас остаток мирового бытия – то, с чем мы еще никогда не встречались и с чем еще не соприкасался наш познавательный взор, – в конечном итоге окажется тоже повторением уже знакомого и привычного.

Такова определяющая установка в отношении реальности так называемого «здорового смысла», т. е. познания, руководимого интересами сохранения жизни и содействия благоприятным условиям жизни. Но в своей основе от нее не отличается существенно и установка *научного* познания. Если мы даже совершенно отвлечемся от того, что самая постановка вопросов – а тем самым и хотя бы частично этим определенные итоги – научного познания имеют своей исходной точкой и своей целью потребности практической ориентировки в жизни и господства над миром – другими словами, если мы даже возьмем научное познание только как «чистое» познание, возникающее из бескорыстного, незаинтересован-

ного *любопытства*, то замысел этого познания состоит все же в вопросе: «*что* собственно скрывается в том, что доселе от меня скрыто?» или: «*как* – а это значит: как *что* – я должен понять вот это новое, впервые мне встречающееся явление?» Всякое научное познание есть познание в *понятиях*: оно пытается найти в новом, незнакомом, скрытом что-либо *общее* – общее ему с другим, уже знакомым, – именно чтобы подчинить его чему-то уже знакомому и привычному; именно в этом и заключается всякое научное «констатирование» и «объяснение». Не иначе, чем «здравый смысл», и наука хочет воспринять действительность, или мир, как систему или совокупность возможно меньшего числа тождественных, т. е. повторяющихся, элементов (которые именно в качестве «знакомых» служат точками опоры для нашей ориентировки). Правда, научное познание пополняет и исправляет часто совершенно радикально запас понятий, почерпнутый из обычного жизненного опыта, т. е. то, что имеет для нас значение знакомого и привычного. Различие между системой понятий научного познания и практического жизненного опыта часто так велико, что мы не в состоянии охватить и объединить возникающие из этих двух источников картины мира в одном связном наглядном образе (вспомним, например, о коперниковской системе мира – не говоря уже об итогах новейших исследований строения атома – и попытаемся сопоставить их с той картиной мира, которая служит нам основой нашего отношения к вещам и людям в нашей практической жизни!). Но как бы велико ни было это различие, оно *по существу* – не иного рода, чем различие между непосредственно чувственно данным и только мыслимым уже в составе картины мира нашей практической жизни: ведь совершенно так же я не могу объединить в одном связном образе и представление расстояния между мной и городом, отделенным от меня многими часами железнодорожного пути. Всякое научное познание, как бы далеки и возвышены ни были его цели и итоги, есть в конечном итоге не что иное, как расширение и совершенствование познавательной установки, которой пользуется практическая ориентировка в жизни или даже каждый любопытный ребенок для ознакомления с окружающей средой.

Но мы можем пойти и дальше и сказать, что даже «метафизика» в ее обычной форме – то, что Кант называл «догматической метафизикой»³ – именно замысел узнать глубочайшее, непосредственно нам недоступное существо мирового бытия, его самые общие вечные связи, его первое возникновение, – в конечном счете не отличается по существу от той ориентированной действительности; к которой стремится и которую осуществляет и практический жизненный опыт, и научное познание. Осуществим ли такой замысел метафизики – это другой вопрос, которым нам нет надобности здесь заниматься. Но самый замысел как таковой состоит и здесь в том, чтобы постигнуть реальность в той форме, что и в ее глубочайшем, скрытом от нас слое, из которого возникает и на котором основано все остальное, мы пытаемся найти какие-либо фиксируемые в понятиях элементы, которые, имея для нас значение чего-то «само собою понятного», т. е. уже «знакомого», делали бы для нас «понятной», «постижимой», «привычно-знакомой» и всю остальную полноту реальности. Понятие «субстанции», напр., не только генетически *происходит* из заимствованного из жизненного опыта представления о «подставке», «опоре», «фундаменте», но – несмотря на все утончения и углубления – это популярное представление неустранимо и из его содержания как *метафизического* понятия. Из понятия Бога как метафизического понятия – т. е. из идеи Творца и Вседержителя мира – неустранимо заимствованное из жизненного опыта представление о ремесленнике (библейский образ «горшечника»)⁴ или строителе, а также представление о всевластном хозяине, самодержце и т. п. То же можно было бы показать и в отно-

³ См.: Кант, III, 86–92.

⁴ См.: Исх. 29: 16; 64: 8.

шении: всех остальных метафизических понятий, с помощью которых мы пытаемся найти последнее «объяснение» всей, системы явлений, составляющих мир и нашу жизнь.

В силу этой установки, которая широко властвует над человеческой жизнью и человеческим духом, мир и вся реальность представляется нам чем-то, что либо уже знакомо, либо может стать знакомым. А именно, мы исходим при этом из допущения, *во-первых*, что все нам доселе еще незнакомо, от нас скрытое, как и все поражающее нас новое, незнакомое, непосредственно вызывающее в нас удивление и смущающее и запутывающее нас, *может быть познано*, «объяснено» – т. е. сведено к знакомому, «самоочевидному», «понятному», и, *во-вторых*, что оно имеет такое строение, что даже если оно и остается фактически непознанным и непостижимым, мы имеем право признать его в принципе познаваемым и постигаемым, т. е. сводимым на элементы либо уже знакомые и понятные, либо могущие стать нам знакомыми и понятными.

Таков прозаический, рассудочный, обмирщенный образ мира; именно в мире такого рода протекает обычно наша жизнь и движется наша мысль; этот образ соответствует «трезвой», т. е. рассудочной, установке духа. Этот мир остается неосвященным, будничным – миром без святыни, – даже если он включает в себя содержания, которые обычно причисляются к области «религиозного сознания». Ибо все, что подпадает под категорию «знакового», «познанного», «познаваемого» и «постижимого», есть, как таковое, именно трезво-прозаическое, «мирское», неосвященное. Трепет благоговения относится всегда только к неизвестному, незнакомому и непостижимому. Поскольку реальность – пользуясь термином Декарта – постигается «ясно и отчетливо»⁵ или даже только мыслится постижимой, т. е. состоящей из соответствующих ясных и отчетливо различимых содержаний, поскольку – другими словами – она является нам как *предметный мир*, как предстоящее познавательному взору и для него обозримое единство уловимых, в принципе «прозрачных», допускающих логическую фиксацию содержаний и данностей, – постольку бытие застывает для нас в *знакомый мир*. Оно есть тогда реальность, единственное отношение к которой есть отношение трезвой ориентировки и которая поэтому не имеет для нас никакого иного, ей самой присущего смысла, не захватывает нас своей собственной внутренней значительностью. Когда Аристотель, анализируя научное познание, усматривает его источник в «изумлении», т. е. в том, что что-либо представляется нам незнакомым, странным, непонятным, – то он вполне последовательно присоединяет к этому, что успешно осуществленное познание снова устраняет изумление. Познанному больше не удивляешься – все то, что прежде казалось нам непонятным, становится самоочевидностью (Аристотель приводит пример иррациональной величины, возможность и наличие которой в мире чисел сначала потрясает, как что-то непостижимое, а после ее познания становится простым и необходимым понятием).⁶

Но, по крайней мере иногда, мы имеем опыт и совсем иного рода; нас касается или в нас шевелится что-то совсем другое. Из эпохи детства в нас всплывают воспоминания о состоянии, в котором каждый клочок мира, каждая вещь и каждое явление представлялись нам непостижимой тайной и мир был для нас сплошным миром чудес, возбуждающим радость, восхищение, изумление или ужас. То, чем мы тогда жили, было ли только нелепым, бессмысленным заблуждением – плодом невежества и умственной беспомощности, – или мы, может быть, чуяли тогда что-то реальное, что теперь от нас ускользает? Какие-то остатки этого жизнечувствия блаженного детства продолжают жить в нас и теперь. При каждом переживании *красоты* – в наслаждении искусством или при созерцании красоты природы или человеческого лица – нас объемлет, хотя бы на краткий миг, священный трепет. Перед лицом событий, которые нас потрясают – будь то смерть близкого человека или рождение нового

⁵ См.: Декарт Р. Рассуждение о методе. Избранные произведения. М., 1950. С. 283.

⁶ Аристотель. Метафизика, кн. 1, глава 2 (982b 10–20; 983a 10–15).

человеческого существа, – мы чувствуем, что стоим перед неким таинством: носители жизни как будто исчезают в какой-то непостижимой дали или всплывают из непостижимой глубины. Великие катастрофы в природе – землетрясения, наводнения, бури – и великие социальные потрясения возбуждают в нас чувство каких-то таинственных сил, которые внезапно захватывает наш привычный, знакомый, устойчивый мир. И как бы крепко мы ни вросли в строй нашей обычной будничной жизни, какими бы разумными, ответственными людьми мы ни считали самих себя, как бы мы ни срослись с нашим социальным положением, с «ролью», которую мы «играем» в социальной среде, для других людей, как бы мы ни привыкли смотреть на себя извне, со стороны и видеть в себе лишь то, чем мы «объективно» являемся другим людям, – порой – хотя бы изредка – в нас шевелится и что-то совсем иное; и это иное есть что-то непостижимое и таинственное; и мы смутно чувствуем, что подлинное существо нашей души есть что-то совсем иное, что мы привыкли скрывать не только от других людей, но и от самих себя. И дело тут совсем не в том, что то, что мы скрываем, в чем боимся признаться, есть нечто морально дурное. Цензура разумного, будничного сознания стремится так же вытеснить и чувства, которые мы испытываем как священные, возвышенные проявления какого-то тайного восторга или умиления, которые мы иногда переживаем, – поскольку именно они не укладываются в рамки общепризнанного, рационально выразимого морального сознания. Стыдливость, стремление к потаенности присущи нам не только в отношении дурного в нас, но и в отношении самого лучшего – в отношении всего, что мы не можем высказать обычными словами, т. е. в рациональных, общедоступных и привычных понятиях, и если мы обладаем интеллектуальной честностью, то мы должны признать, что это непостижимое и непонятное в нас – все, чем мы в направлении вверх или вниз не совпадаем с уровнем того, что зовется «нормальным человеком», – составляет, собственно говоря, наше подлинное существо. Таким образом, и «звездное небо надо мной», и не только (как думал Кант) «моральный закон»,⁷ но и все вообще непостижимое и загадочное «во мне» возбуждает в нас изумление, некий священный трепет или благоговение. Настоящая эротическая любовь с ее восторгами и муками – со всем, что в ней содержится, начиная от «Содомских бездн» и кончая «культом Мадонны», – есть дивная тайна, откровение непостижимо страшных и блаженных глубин бытия, и никакой холодно-цинический анализ, которому может быть подвергнут этот глубинный слой бытия («психоанализ»!), не может в живой человеческой душе подавить испытываемый при этом трепет блаженства или жути. В подлинном религиозном переживании – в отличие от застывшего, по-своему ясного и отчетливого мира религиозно-богословских *понятий*, – например, когда в молитве, покаянии или причастии мы чувствуем себя внезапно чудесно избавленными от мук совести, от гнетущих забот или внутренней смуты и волнения и разнесенными на какие-то неведомые чистые высоты, и которых мы обретаем душевный покой, – мы испытываем прилив каких-то непонятных, сверхрациональных, благодатных сил, – блаженное «касание мирам иным», силы которых таинственно властвуют над нашим земным бытием, над «здешним» миром, и проникают в нашу трезвую, будничную жизнь.

Во всех таких случаях нам кажется, что мы стоим перед чем-то непостижимым, что явно отличается от всего знакомого, понятного, уловимого в ясных понятиях. Позади всего предметного мира – того, что наше трезвое сознание называет «действительностью», – но и в самих его неведомых глубинах – мы чуем *непостижимое*, как некую *реальность*, которая, по-видимому, лежит в каком-то совсем ином измерении бытия, чем предметный, логически постижимый, сходный с нашим обычным окружением мир. И притом это измерение бытия

⁷ У Канта: «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, – это *звездное небо надо мной и моральный закон во мне*». Кант. Критика практического разума, IV, ч. 1, 499.

таково, что его, содержания и проявления кажутся нам непонятным образом одновременно и бесконечно удаленными от нас, и лежащими в самом интимном средоточии нашей личности. И когда мы сознаем это непостижимое, когда мы, погружаемся в это измерение бытия, мы вдруг начинаем видеть другими глазами и привычный нам предметный мир, и нас самих: все знакомое, привычное, будничное как бы исчезает, все возрождается в новом, как бы преображенном облике, кажется наполненным новым, таинственным, внутренне-значительным содержанием. Кому неведомо, кто никогда не испытал это гетевское «*stirb und werde*»,⁸ это духовное воскресение к жизни после «смерти», после жуткого ухода в таинственную глубину земного мира, тот, поистине, – говоря словами Гете «только смутный гость на темной земле».

Но не есть ли все это просто иллюзия и заблуждение, нападающее на нас субъективное душевное состояние, которое, по-видимому, оправдывает психологическую гипотезу, что в глубине почти всякого нормального человека кроется зерно безумия? Или в более общей форме: не есть ли сознание непостижимого – нечто, что может быть понято в наших обыденных или научных понятиях и тем самым включено в нашу обычную, знакомую и постижимую картину мира, в привычный, рационально объяснимый предметный мир, напр., хотя бы как момент «иррационального» в нашей душевной жизни?

Таково возражение нашего трезвого, рассудочного существа в отношении состояний и опыта, в которых мы как будто ускользаем от него, выходим за его пределы. Как бы убедительно ни казалось оно тому, кто заранее берет сторону «рассудочного сознания» и не привык сомневаться в абсолютном верховенстве и непогрешимости его притязаний, – непредвзятому, истинно философскому уму не трудно усмотреть его методологическую произвольность. Дело в том, что оно покоится на логической ошибке *petitio principii* или на ошибке *idem per idem*.⁹ Никто не судья в собственном деле. Абсолютное верховенство логического, рассудочного объяснения не может быть *логически же доказано*, ибо всякое доказательство опирается само на веру в абсолютную, окончательную, компетенцию чисто рациональной мысли. Тот опыт иррационального или трансрационального сознания, который рациональной мысли кажется сводимым на иллюзию – общее говоря, постижимым в формах именно рациональной мысли, – с точки зрения самого этого опыта по-прежнему остается рационально непостижимым, и мы имеем здесь просто столкновение двух непримиримых «точек зрения», если угодно – двух первичных «вер». На этом – для большинства ближайшем и столь простом пути – вопрос, таким образом, не может получить подлинно убедительного разрешения.

Но само это положение дела может вести и к другой постановке вопроса, итогом которой явится, по-видимому, также отрицание объективной значимости опыта трансрационально-непостижимого элемента бытия. А именно, сомнение, о котором мы только что говорили, может быть сформулировано и иначе. Мы можем попытаться – как это делает скептицизм, претендующий на особую широту и свободу мысли, – возвыситься над обоими спорящими здесь между собой духовными направлениями и как бы «беспартийно» оценить их оба. В самом деле, нам здесь легко предносится допущение, что весь этот спор и все различие имеет лишь субъективно-психологическое значение, что дело идет здесь просто о различии между хладнокровно-трезвой, рассудочной и, с другой стороны, мечтательно-эмоциональной, захватывающей наше внутреннее существо реакцией на один и тот же объективный состав, который сам по себе этим различием психологических реакций ничуть не затрагивается. Смотря по различию душевных склонностей и предрасположений или смотря по различию душевного состояния, в котором мы находимся, мы можем либо только

⁸ «Умри и восстань» (нем.). Франк цитирует стихотворение Гете «Блаженное томление».

⁹ «Предвосхищение основания» (лат.). Аргумент, основанный на выводе из положения, которое само требует доказательства. «То же самое через то же самое» (лат.).

трезво «регистрировать» данный состав опыта, либо испытывать его как нечто непостижимое, таинственное и священное. Это допущение тем более естественно, что ведь действительно один и тот же объективный состав, одно и то же содержание бытия может восприниматься этими двумя столь разнородными способами.

Такого рода широкий скептицизм кажется на первый взгляд особенно мудрым и «объективным». В действительности, однако, он есть или просто нечестная уловка мысли, или недомыслие. В самом деле, последней, самой общей и действительно не требующей доказательства предпосылкой всякой мысли и всякого познания является признание, что есть все же какая-то объективная истина, что-то, что «действительно», «на самом деле» *есть*. Поэтому скептицизм, по внешней видимости утверждающий равноправие двух противоположных «точек зрения», стоит перед дилеммой: либо он на самом деле с полной честностью утверждает *одну только истину* – именно, что все на свете есть иллюзия, субъективное состояние человеческой души, либо же – что по большей части бывает – он втайне все же утверждает подлинную объективность рассудочной «регистрации» реальности и принимает одну лишь «мечтательно-эмоциональную» реакцию за субъективно-иллюзорный придавок к «подлинной» реальности фактов. В последнем случае он сводится к уже рассмотренному нами только что возражению, основанному на вере в верховенство рассудочного познания, и, следовательно, не требует особого обсуждения. Но и в первом случае, признавая *всякое* наше познание «субъективным», он, в сущности, хотя и бессознательно, сводится к тому же: он исходит из холодного и горького – в основе своей тоже чисто «рассудочного» – допущения, что мир, как он подлинно есть, исчерпывается совокупностью заблуждавшихся, живущих всякого рода иллюзиями человеческих душ. Здесь нам нет надобности рассматривать по существу это философское мировоззрение; достаточно лишь констатировать, что и оно под мнимой оболочкой беспристрастия и духовной широты допускает, хотя и в своеобразной форме, реальность только одного рода – именно ту, которая доступна рассудочному сознанию.

Таким образом, лишь по внешней видимости удастся, в форме изложенного выше скептицизма, устранить всю серьезность и ответственность возникающего перед нами, вопроса: какое объективное значение имеет опыт таинственного, непостижимого, трансрационального по сравнению с опытом, выражаемым в ясных понятиях и предоставляющих нам бытие в форме «знакомого», «понятного», «ясно и отчетливо достижимого» и именно поэтому лишенного внутреннего смысла и внутренней значительности предметного мира? Как размежевать эти две формы опыта? Какое значение, в смысле *подлинного* познания – познания того, *что на самом деле есть*, – мы должны и вправе приписать каждому из них? Но так как воззрение, приписывающее объективно-предметное значение «рассудочному» познанию – разложению бытия на систему ясных, самоочевидных общих элементов, улавливаемых в понятиях, – пользуется всеобщим признанием и как бы навязывается само собой – так как, другими словами, бремя доказательства лежит на противоположном воззрении, – то вопрос для нас принимает следующую форму: можно ли утверждать, что в самой реальности действительно нет ничего, что не могло бы быть включено в схему «знакомого», «понятного» или «достижимого»? Или, напротив, можно обнаружить *объективное* наличие «непостижимого» в составе самой реальности? Ответу на этот вопрос посвящено наше исследование. Здесь мы можем лишь предварительно уяснить смысл вопроса.

Для этого мы должны попытаться несколько точнее определить само понятие «непостижимого» – поскольку именно это возможно сделать уже теперь, не предваряя итогов нашего исследования. Прежде всего, уже из сказанного выше следует, что под «непостижимым» мы во всяком случае не должны понимать что-либо безусловно и абсолютно для нас недостижимое или непознаваемое – не нечто подобное кантовской «вещи в себе» (к рассмотрению этого последнего понятия и его отношения к тому, что мы имеем в виду под именем

«непостижимого», нам еще придется вернуться). Напротив, поскольку вообще возможно осмысленно говорить о «непостижимом», оно, очевидно, должно быть в какой-либо форме нам доступно и достижимо. Оно должно, следовательно, – при всей своей непостижимости – как-то встречаться в составе нашего опыта (понимая «опыт» в широком смысле слова, как совокупность всего, что нам в какой-либо форме «дано», нам «предстоит» или «открывается»). Если бы в составе нашего опыта не имелось того, что мы разумеем под «непостижимым», то, очевидно, мы не могли бы ни образовать такого понятия, ни даже употреблять само слово «непостижимое».

Если мы возьмем сначала «непостижимое» в буквальном смысле этого слова, который обозначает отношение к нашему познанию, именно отрицание возможности «постижения», то дело идет здесь, следовательно, не о безусловной непостижимости или недоступности для нашего *опытного сознания*, а лишь о недоступности для *постигающего познания*. Что собственно это означает, возможно ли нечто подобное и если да, то в какой форме? – это и составит предмет дальнейшего нашего исследования. Здесь нам достаточно исходить из логически фиксированного допущения (остающегося пока, в смысле реальной значимости, гипотетическим), что *мыслимо* в составе нашего опыта нечто, что остается недоступным нашей *постигающей мысли*. Но мы можем еще упростить нашу формулировку. Так как всякое познание – в том числе даже то, что обычно зовется простым «констатированием» и кажется данным «непосредственно», т. е. без участия мысли, – есть в конечном счете, поскольку¹⁰ оно выражается в суждении, *мысль, постижение* – именно подведение «данного», материала познания под *понятие* (подробно это показано нами в нашей книге «Предмет знания»), то «недоступное постигающей мысли» совпадает с «непознаваемым». Иначе говоря, мы исходим из допущения, что в опыте, в составе того, что как-либо предстоит или открывается нашему сознанию, может встречаться непостижимое или непознаваемое – нечто, что не может быть разложено на признаки понятия, усмотрено, говоря терминами Декарта, «ясно и отчетливо» или – согласии с тем, о чем мы выше размышляли, – воспринято как «знакомое», «общее» и потому повторяющееся содержание бытия.

Но эта недоступность постижению или познанию сама по себе может означать *двойное*. «Непостижимое» могло бы, *во-первых*, – и это есть ближайшее допущение, которое легче всего сделать, – являясь нам как опытная реальность, быть по своему *содержанию* от нас «скрытым», т. е. оно могло бы по своему содержанию быть или вообще неуловимым, или по крайней мере не ясно уловимым, оставаясь вместе с тем, именно в качестве «скрытого», «прикрытого», «туманного для нас» или «удаленного от нас», все же самоочевидно предстоящим нам. Или, в иной формулировке: оно могло бы самоочевидно «иметься» у нас, не будучи явно данным (вроде недоступной нам «глубины» или внутреннего содержимого какой-либо непрозрачной и неоткрывающейся оболочки – ср. «Предмет знания», гл. III). Таков обычный, наиболее распространенный и часто кажущийся единственным смысл понятия «непознаваемого» или «непостижимого». Однако возможно (т. е. по крайней мере гипотетически мыслимо) и нечто *другое*. Мыслимо нечто, что хотя и явственно нам дано, но *по своему собственному содержанию*, по своей природе таково, что было бы противоречиво, и потому логически невозможно воспринимать его как «знакомое», «однозначно определяемое», «постижимое». «Непостижимое» могло бы быть нам дано в форме «*неисповедимого*», – в форме чего-то, что *по самому своему существу* таково, что мы не можем «изъяснить» его и отдать логический отчет в его содержании. Если бы оказалось, что приведенные выше два допущения могут быть реально оправданы, то мы имели бы наряду со «знакомым», «познаваемым», «понятным» или «постигаемым» в составе нашего опыта также и «непостижимое» и это последнее понятие было бы оправдано. Упомянутые только

¹⁰ у Франка – «постольку», явная опечатка.

что две возможности мы могли бы тогда различать как «непостижимое для нас» и «само по себе непостижимое» (или «непостижимое по существу»). Это означало бы, что недоступность постигающему познанию в первом случае определялась бы фактической слабостью или ограниченностью нашей познавательной способности, во втором же – существом самой познаваемой реальности. И было бы, конечно, мыслимо, что оба случая могли бы реально совпадать, так что мы были бы в состоянии сказать, что непостижимое для нас вместе с тем есть и «само по себе непостижимое» (как возможно было бы это констатирование, об этом речь впереди). Первая форма «непостижимого» – «непостижимое для нас» – с одной стороны, гораздо легче анализируема и не представляет особых трудностей и, с другой стороны, имеет гораздо меньшее *принципиальное* значение, чем вторая форма – «непостижимое само по себе» как «неисповедимое» или «неизъяснимое». Мы увидим ниже, что эта первая форма возможна только в составе *предметного* знания, которым ни в коей мере не исчерпывается наше знание вообще. Главное наше внимание мы должны будем сосредоточить на второй форме непостижимого – на том, что «само по себе непостижимо».

Как бы то ни было, но если намеченные здесь возможности фактически осуществляются, то мы имели бы наряду с «трезвым», рассудочным знанием в понятиях еще другое знание – именно знание *непонятного и непостижимого*, – «ведающее неведение» (*wissendes Nichtwissen, docta ignorantia*). Наряду с рациональным познанием мы имели бы *столь же объективно-значимое* – быть может (как мы увидим это далее), *еще более значимое* знание, которое мы можем предварительно обозначить как «мистическое знание». (Нет надобности указывать, что «мистическое» не означало бы при этом ни «произвольное», ни «туманное», а имело бы смысл чего-то объективного, очевидного¹¹ и – *на свой лад* – совершенно ясного.) В этом мистическом знании нашла бы себе оправдание по существу та вторая, необыденная установка в отношении реальности, о которой мы говорили выше, – установка, для которой реальность есть нечто большее и иное, чем совокупность «знакомых», «понятных» содержаний и связей, – для которой она имеет для нас не только значение среды, в которой мы должны «ориентироваться», но и свою собственную внутреннюю значительность, *осмысляющую по существу нашу жизнь*.

Это – пока лишь гипотетическое допущенное нами – начало *непостижимого* мы пытаемся проследить в трех слоях бытия: 1) *в окружающем нас мире* или – шире говоря – в том, что предстоит нам как *предметное бытие* и что нам надлежит проследить в самых его корнях и основах, 2) *в нашем собственном бытии* – как оно, с одной стороны, обнаруживается как «внутренняя жизнь» каждого из нас и как оно, с другой стороны, проявляется в отношении к внутренней жизни других людей и к более глубоко лежащей «духовной» основе нашей душевной жизни, и 3) в том слое реальности, который в качестве первоосновы и всеединства как-то объединяет и обосновывает оба эти различные и разнородные мира. Этим определяется расчленение нашего дальнейшего исследования.

¹¹ В книге: «объективного очевидного», без запятой.

Часть первая

НЕПОСТИЖИМОЕ В СФЕРЕ ПРЕДМЕТНОГО ЗНАНИЯ¹²

Познавать – значит видеть вещи, но и видеть, как они все погружены в абсолютное.

Гуссейн ал-Галладж¹³

Глава I

НЕПОСТИЖИМОЕ ДЛЯ НАС

1. Предмет знания как неизвестное и неданное

Мы исходим из констатирования основного условия познания, как оно подробно выяснено в нашей книге «Предмет знания». Всякое предметное знание выражается в форме суждения. Суждение есть акт мысли, в котором мы мысленно направлены на «что-то» и как-либо «определяем» это что-то, т. е. улавливаем в его составе что-либо «определенное». То, на что мы направляемся, есть «предмет» познания; то, что мы в нем находим и о нем высказываем, есть «содержание» знания. Предмет может быть определенным, т. е. уже ранее (частично) познанным, – психологически это есть преобладающий случай в нашем познании – или еще совсем неопределенным. В первом случае мы имеем двучленное суждение типа «А есть В». Само собой разумеется, что суждение «А есть В» не означает «А тождественно В» – ибо само содержание А есть именно А и *не* есть В; суждение это может, следовательно, означать только одно: «где есть А, там есть и В», или: «с А связано В». Истинный смысл такого суждения, очевидно, есть: «то, что мы уже познали как А, т. е. в чем мы нашли содержание А, обладает также содержанием В». Во втором случае дело идет о суждении, адекватным грамматическим выражением которого служит так наз. «бессубъектное» или «безличное» предложение, напр.: «гремит», «скучно», «светло» и т. п. Такого рода суждение лишь по внешнему своему выражению бессубъектно, т. е. не имеет «предмета»: в действительности оно тоже направлено на какой-то предмет – как говорится, «относится» к чему-то – и что-то о нем высказывает; только здесь предмет остается не определенным, не обозначен в понятии. На некоторых языках этот неопределенный предмет имеет весьма подходящее для себя обозначение в местоимении третьего лица (в языках, имеющих средний род, как немецкий, особенно удачно – в местоимении третьего лица среднего рода); так, по-немецки: «гремит» – «es donnert» («оно гремит»). По существу, с таким безличным или бессубъектным суждением совпадают и так наз. «экзистенциальные суждения» («суждения о существовании»): «нечто есть А» совпадает по смыслу с суждением «А *есть*». «Гремит» значит «гром (сейчас) *есть*». Различие между безличным и экзистенциальным суждениями может лежать лишь в психо-

¹² В этой части мы опираемся на итоги, к которым мы пришли в книге «Предмет знания» (СПб, 1915). Эта книга вышла по-французски под заглавием «La Connaissance et l'Être». Paris, 1937. Fernand Aubier.

¹³ Гуссейн ал-Галладж – арабский мистик, один из основателей так наз. «суфизма» в магометанстве (казнен в 920 г.) – был одним из величайших мистиков человечества. О его жизни и учении см. Luis Massignon. La Passion d'al Hosayn Mansour al-Hallaj. 2 v. Paris, 1922 и Christopher Dawson, статью «Islamic Mysticism» в его книге «Inquiries into Religion and Culture», London, 1933.

логическом ударе, но не в логическом смысле. Если я говорю «гремит», то мне существенно, что в дотолем неизвестном или неопределенном шуме или звуке я улавливаю звук именно грома, определяю его как «гром»; если я говорю «гром *есть*», то ударение лежит на мысли, что определенное содержание (то, что я называю «громом») не вымыслено мною, не есть моя фантазия, а действительно принадлежит (сейчас) к составу (доселе остававшейся для меня неопределенной) предметной реальности. В обоих случаях, таким образом, дело идет об одном и том же: в неопределенном предмете – или в предметной реальности вообще – находится и фиксируется определенное содержание.

Для темы нашего размышления, однако, несущественно и само различие между двучленным (синтетическим) и одночленно-безличным или экзистенциальным (тетическим) суждением. Ибо и суждение первого рода «А есть В» может быть по своему смыслу сведено в конечном счете на суждение второго рода. В самом деле, оно обозначает: «то, на что мы направляемся, что мы имеем в виду (и что, следовательно, как таковое еще остается неопределенным), содержит наряду и в связи с содержанием А также и содержание В»; мы имеем, следовательно, право выразить его в безличной форме «есть АВ», что равнозначно экзистенциальному суждению «АВ (или принадлежность В к А) *есть*!» Таким образом, всякое предметное познание может быть выражено в форме безличного суждения «есть А» (если мы в состав «А» включим все многообразие усматриваемого и познанного содержания – значит, в нашей примерной схеме, и А, и В). Как бы разнообразно и сложно, а потому и дифференцируемо ни было содержание суждения, – взятое в своей полноте, оно есть некое определенное *содержание*, которое может быть обозначено символом А. И с другой стороны, *предметный* смысл суждения, именно неопределенный сам по себе предмет, область предметного бытия, в составе которого мы находим и к которому мы относим найденное А, выражается в слове «*есть*» (или в соответствующем глагольном суффиксе¹⁴ – «гремит», – или же, на других языках, в таких словосочетаниях, как «es ist», «es gibt», «il est», «il fait», «il y a», «there is» и т. д.).

Отсюда следует, что всякое предметное знание предполагает направленность познавательного взора на «неизвестное», на некое х, в котором отыскивается и открывается содержание А, и притом в том смысле, что это А «принадлежит» неизвестному (в остальных отношениях) предмету и улавливается именно в его составе или как бы на его фоне. Таким образом, адекватная формула всякого предметного знания будет «х есть А», что означает, с одной стороны, что в составе х можно уловить, найти, усмотреть некое А и, с другой стороны, что это А принадлежит именно к х, входит в его состав, основано или укоренено в нем. Познанное содержание А выделяется – именно *в качестве* познанного, раскрывшегося, ясного – на своем темном фоне, но не отделяется от него, а, напротив, познается именно на этом фоне, на этом базисе, как нечто неразрывно к нему принадлежащее. Таким образом, всякое предметное знание, взятое во всей полноте своего смысла, означает, что неизвестное, на что направлено или что «имеет в виду» наше познание, *частично* познано, уяснено как содержание А и что вместе с тем оно *в качестве неизвестного* все же остается неизменным ингредиентом нашего познания – тем, на что последнее остается направленным и в пределах чего – на надлежащем месте – полагается все уже познанное.

Какие бы новые проблемы ни возникали в связи, с этим итогом, существенно для нас здесь только одно: наряду с известным и познанным – с тем, что определено через понятие, – стоит всегда и неотменимо прочно в мире нашего познания и неизвестное, неясненное, – можно сказать, темное – то, что скрыто в символе х, и притом как общий фон и основа всего познанного. Это можно выразить и так: каждое познание есть по своему смыслу (если и не всегда психологически осознанному) ответ на вопрос; всякому суждению «А есть В»

¹⁴ Точнее – окончании.

логически предшествует вопрос: «что есть А?»; следовательно, *первосуждению* (см. выше) «х есть А» – вопрос: «что есть х»? («что может быть усмотрено в составе х?»). Направленность взора на *неизвестное* есть условие возможности всякого познания; и как бы далеко ни проникало последнее, эта первичная направленность взора как таковая не может исчезнуть, не может быть покинута или преодолена, потому что она есть основоположная установка того, что мы именно и называем познанием. Наше познание никогда не может быть завершено-законченным, безусловно готовым, чем-то статически находящимся в себе самом; познание есть, напротив, всегда движение познания, напряжение озарения окружающей нас «тьмы», направленность на эту «тьму»; оно, следовательно, предполагает постоянное предстояние ее. То, на что направлен наш взор в первовопросе «что есть х?» – *неизвестное*, – есть первое, основоположное условие *всякого* вопроса – начало, определяющее смысл самого вопрошания; поэтому само неизвестное, как таковое, есть нечто абсолютно *беспорное*, не возбуждающее сомнения и вопроса. (Немецкий язык удачно выражает понятие «беспорного» в слове *fraglos* – «безвопросно».) Неизвестное, как условие всякого вопроса, само, таким образом, предельно беспорно, самоочевидно, «безвопросно» в буквальном и абсолютном смысле этого слова.

Рассуждая только по существу, т. е. не считаясь с чисто человечески-психологической стороной вопроса, казалось бы, нужно сказать: на абсолютно-самоочевидное не стоит тратить слов – это значило бы, как говорится, «ломиться в открытую дверь». Если мы, тем не менее, вынуждены подчеркнуть эта самоочевидное положение, то потому, что фактически большинству людей оно совсем *не кажется* самоочевидным; более того – оно совсем не замечается обычно. «Настежь открытая дверь» – именно дверь в *неизвестное* как таковое – кажется большинству закрытой – более того, вовсе не дверью, которая есть вход в какое-то новое пространство, – в то, что находится за нею, – а непроницаемой стеной или – еще точнее – абсолютным пределом того, что нам вообще доступно. Откуда бы ни бралось это заблуждение – факт тот, что оно необычайно широко распространено и психологически мы все и всегда к нему склонны. Рассуждая отвлеченно, мы все, конечно, знаем, что мир не исчерпывается тем, что нам в нем уже известно и знакомо, что познано нами, а, напротив, бесконечно шире и содержательнее всего нам уже известного. Но на практике нашего познавательного отношения к миру и – более того – нашей общей установки к бытию мы все склонны жить в «привычном», т. е. уже известном, – жить так, как если бы мир им и кончался. То, что мы переживаем как «окружающий нас мир» (немецкий язык знает для этого термины *Umwelt* или *Mitwelt*), – то, в связи с чем протекает наша жизнь и познание чего определено нашими жизненными интересами, – фактически переживается как совпадающее *с миром вообще*. Наша господствующая установка такова, что мир нам известен и что известное, знакомое, привычное нам есть весь мир. Казалось бы, нет надобности быть «ученым», «исследователем», «мыслителем» – и тем менее «философом», – чтобы знать, что каждый шаг нашей жизни есть новый опыт, узнавание чего-то дотоле неизвестного. Все мы имеем опыт этого, но почти никто и никогда не осознает его подлинного смысла. Здесь нет надобности заниматься вопросом, откуда берется это странное заблуждение – это ложное представление, которое прямо противоположно тому, что на самом деле есть; очевидно, практика жизни, какая-то потребность экономии духовных сил и чувства прочности и обеспеченности вынуждает нас закрывать глаза на окружающую нас со всех сторон темную бездну неизвестного, требует от нас этого самоограничения и потому – *ограниченности*; беспорно одно: эта ограниченность действительно нам присуща, и потому, если мы уже ее преодолели, необходимо если не «ломиться в открытую дверь», то все же *толкать наше сознание* в эту открытую дверь, заставить его увидеть, что дверь действительно открыта, что наша «комната» или наш «дом», – «мирок», в котором мы живем, – есть только часть бесконечного неизвестного нам мира. Сколько споров было бы устранено, если бы каждый

мог увидеть и реально восчувствовать, что «мирок» его ближнего в такой же мере реален, как и его собственный! Сколько социальных и политических трагедий исчезли бы сами собой, если бы каждая партия могла выйти конкретно-психологически за пределы своего собственного, частного мирка (вспомним, что слово «партия» происходит от слова *pars* – «часть»!), восчувствовать его ограниченность и относительность и равноправие наряду с ним тех «мирков», в которых живут другие «партии»! И это не есть только «обывательская» ограниченность простых, немудрящих и немыслящих людей; политические деятели живут в «мирке» своих представлений, определенных партийными взглядами и интересами, вожди народов – в «мирке» *своей* нации, специалисты-ученые – в «мирке», ограниченном методами и интересами данного научного исследования.

Но если это так, то, казалось бы, было бы нелепой и вредной романтикой пытаться в этом отношении переделывать человеческую природу, пытаться стать умнее того, что, по видимому, от нас повелительно требуют сами условия нашей жизни. Перевоспитать себя в этой отношении значило бы, быть может, превратить себя из трезво ориентирующихся в окружающем нас мире людей в каких-то пустых и вредных мечтателей, чей взор терялся бы в какой-то ни к чему не нужной безбрежности. Но – и независимо от того, что здесь для нас дело идет просто об истине, о том, что есть на самом деле, причем для нас совершенно безразлично, к каким практическим последствиям это может привести (познающий, как таковой, должен всегда быть готов руководиться принципом: *pereat mundus, fiat veritas!*¹⁵), – повторяем: совершенно независимо от этой принципиальной установки дело и *практически* имеет обратную сторону. Пусть – в известных пределах – ограниченность и замкнутость сознания есть условие его «трезвости» и практической годности. Но это имеет силу именно только в известных, тоже весьма ограниченных пределах. Наряду с этим раскрытость сознания – его способность безгранично раскрываться и расширяться и тем самым основная установка безграничного простора вокруг познанного, привычного, уже знакомого мирка есть *также* условие нормального – даже практического – функционирования нашего сознания и познания. В самом деле, замкнутость сознания в своем пределе есть не что иное, как основной признак – помешательства. Она образует самое существо *мании*. Какую бы манию мы ни взяли – манию величия или манию преследования и т. п., – она всегда предполагает, что человек ощущает себя центром мира, воспринимает мир превратно именно потому, что берет его не во всей его широте, т. е. не учитывает тех его сторон и областей, которые не имеют отношения к его собственной личности, не входят в состав его кругозора, определенного его интересами, – коротко говоря, не воспринимает мира, *запредельного* его собственному «мирку». Отождествляя свой «мирок» – то, что ему «известно» и «знакомо», – а это есть то, что ему лично «важно» в связи с его личными интересами, – с бесконечной полнотой, богатством, сложностью мира вообще – мира, ему чуждого и неизвестного, – маньяк с неизбежностью приходит к какому-то совершенно превратному представлению о мире. Если сопоставить это совершенно бесспорное соотношение со сказанным выше об ограниченности сознания или о сознании ограниченности реальности – «нормального», «трезвого», практически ориентированного человеческого духа, то мы приходим к парадоксальному, но все же бесспорному положению, что как раз так наз. «анормальное», «трезвое», «обыденное» сознание в известной мере близко к маниакальности, как бы полуманиакально, и что, напротив, кажущееся «романтическим» требование, ясного и напряженного сознания широты бытия за пределами уже «известного» и «знакомого» и с практической точки зрения весьма существенно, так как есть необходимое условие подлинно непредвзятого – соответствующего самой реальности – отношения к бытию. Оно есть тем самым условие подлинной плодотворности нашей жизни. Всякая новая инициатива, всякое умение завладеть чем-либо

¹⁵ Пусть погибнет мир, но торжествует истина! (*лат.*)..

новым, доселе неизвестным и все же нам полезным, все вообще искусство правильно действовать требует умения *видеть реальность в надлежащей перспективе*. Это общее и самоочевидное положение применимо, конечно, и к выясненному и интересующему нас соотношению: умение видеть наличие неизвестного как такового, окруженность узкой сферы ясного и знакомого безграничной полнотой неизвестного – данность в опыте не-данного, скрытого, запредельного – есть и практически необходимое первое условие плодотворного и целесообразного отношения к реальности. Поскольку имеет силу старое бэконовское положение «знание есть могущество»¹⁶ – нет надобности его здесь особо доказывать, – условием нашего «могущества» или практически правильной ориентировки в жизни будет и то, что является, как мы видели, условием всего знания: видение «неизвестного», которое одно только приводит к установке «вопросания» и тем самым ведет к познанию и знанию.

Но вернемся к обсуждению существа дела. Теоретическим выражением указанной выше психологической установки «ограниченности» сознания является так называемый *эмпиризм* – учение, что все наше знание в конечном итоге сводится к совокупности «опытных данных». Если под «опытом» при этом разумеется все вообще, что *в какой-либо форме* нам «дано», нам «открывается» или «предстоит», нами «испытывается», то учение это, конечно, совершенно бесспорно. Его можно было бы в такой формулировке упрекнуть, пожалуй, в бессодержательности или совершенной неопределенности, если бы именно эта неопределенная широта формулировки не имела большой ценности, как поправка к узости и неадекватности более точных формулировок. Именно эту полезную и адекватную делу широту имеет в виду, напр., Виллиам Джемс, когда он говорит о методе «*радикального эмпиризма*»;¹⁷ и точно так же Гуссерль в своей «феноменологии» тонко и остро наметил плодотворную задачу подлинно непредвзятого описания *всего*, что действительно предстоит нам и содержится в созерцаемом предмете.¹⁸ Но обычный эмпиризм утверждает нечто совсем иное он пытается свести содержание знания (и сознания) к определенной конечной совокупности наглядно-чувственно данного. Мы не вступаем здесь в критику *сенсуалистического* момента этой теории, ложность которого уже достаточно изобличена теорией знания. Нас интересует здесь лишь одно: представление, что все, что так или иначе нам непосредственно доступно и открывается, может быть без остатка сведено к некоторой *конечной и обозримой* совокупности «данного» в смысле *ясно* предстоящего. Как бы правдоподобно на первый взгляд ни казалось это представление, оно в корне искажает действительное соотношение вещей. Если бы это утверждение было правильным, то наше знание состояло бы в каждый момент из готового, законченного комплекса содержаний, которое в следующий момент заменялось бы другим, столь же готовым и законченным; мы были бы пассивными зрителями экрана, на котором одна картина сменяется другой. Вся работа, вся динамика *познавания*, проникновения в неизвестное, его постепенного *открывания* была бы вообще немислима. Трудно себе представить «описание», менее адекватное подлинному существу дела. На самом деле это есть вообще не предвзятое описание, а произвольная конструкция, грубо искажающая факты. Действительный состав нашего знания и познавания заключается, напротив, в том, что все открыто или явно «данное» (в узком, специфическом смысле этого слова) дано лишь на фоне не-данного, неявного, неизвестного. Сам же этот «фон», не состоя из чего-то – в

¹⁶ У Бэкона: «знание и могущество человека совпадают...» См.: Бэкон Ф. Новый Органон. / Соч. в двух томах. Т. 2. М., 1972. С. 12.

¹⁷ Уильям Джемс (1842–1910) – американский философ и психолог, один из основателей прагматизма. См.: James W. Essays in radical empiricism. N.-Y., 1912. В Предисловии к своей книге «Прагматизм» Джемс пишет: «Между прагматизмом, как я его понимаю, и выдвинутой мной недавно теорией „радикального эмпиризма“ нет никакой логической связи. Учение радикального эмпиризма вполне самостоятельно и независимо. Можно целиком отвергнуть его и все-таки быть прагматистом». (Джемс У. Прагматизм. СПб., 1910. С. 8).

¹⁸ См.: Husserl E. Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. Halle, 1928.

указанном узком смысле – явно данного, тем не менее «дан» в смысле совершенно непосредственного и самоочевидного его присутствия или наличия. Мы должны, следовательно, различать в составе «опыта» в широком смысле слова, т. е. непосредственно очевидного, между «данным» («открыто» или «явно» предстоящим) и «имеющимся» или «присутствующим», содержание которого нам не открыто (ср. подробное изложение этого соотношения в книге «Предмет знания»). Эти два элемента, из которых складывается состав знания, и выражаются в двух необходимых элементах суждения: *x* и *A*. При этом все «*A*», т. е. вся совокупность явно-данного, есть как бы небольшой островок, со всех сторон окруженный океаном «неизвестного» *x*.¹⁹ Во множестве направлений мы можем проследить наличие этого «неизвестного» в составе непосредственного опыта, причем обнаруживается, что даже сравнение с островом, окруженным океаном, не вполне адекватно подлинному существу дела: дело в том, что совокупность «явно-данного» – в отличие от острова – не имеет определенных «берегов», т. е. отчетливых очертаний, отделяющих ее от океана «неизвестного», а как-то неуловимо и неопределенно «сходит на нет», неразлично-туманно сливается с неизвестным и переходит в него. Так, пространственное поле зрения не есть обрамленная картина, отчетливо отделяющаяся от «фона», на котором она нам дана. Она по краям теряет свою отчетливость и неуловимым образом сливается с тем, что находится за ее пределами. Но, хотя это «запредельное» нам не «дано» (в том смысле, в каком дано само поле зрения), для нас нет ни малейшего сомнения, что оно, хотя и будучи «скрыто» от нашего взора, «присутствует», «имеется» с предельной прочностью и самоочевидностью. Так же самоочевидно присутствует и «даль», в которую мы не можем проникнуть взором, и «глубь», скрытая от нас тем, что стоит «на первом плане» и ее заслоняет. Во временном измерении нам дано только «настоящее» – строго говоря, только математический миг настоящего; ничто «прошедшее» и «будущее» не может быть нам «дано» в *том* смысле, в каком дано настоящее. «Настоящее» и есть «предстоящее», *le présent*, *die Gegenwart*. Тем не менее для нас нет ни малейшего сомнения, что оно примыкает к «прошедшему» и «будущему», есть момент в составе сплошного безграничного потока времени, и мы не могли бы даже понимать его *как* «настоящее», если бы мы не знали с предельной очевидностью, что оно есть грань между «прошлым» и «будущим». Само же это прошлое и будущее, как уже указано, нам не «дано» в своем *содержании*: о прошлом мы либо с большей или меньшей точностью «вспоминаем», либо только догадываемся и умозаключаем (как это делают, напр., историки), а будущее мы можем в лучшем случае с большей или меньшей степенью вероятности «предвидеть», «угадывать», «предполагать». Прошлое и будущее, по крайней мере в значительной, преобладающей части своего содержания, есть для нас неизвестное. Это неизвестное, однако, с полной очевидностью и неотменимостью *есть* (конечно, в соответствующей ему форме бытия, т. е. «было» и «будет»); и опять-таки, явно данное содержание настоящего неуловимым образом переходит в прошлое, сливается с ним, как и будущее становится настоящим: и здесь, следовательно, нет отчетливой грани между явно данным и скрыто «имеющимся», а есть что-то сплошное, нераздельное (несмотря на явное различие двух этих родов самоочевидного): «остров» неразличимым образом, без отчетливых берегов переходит в «океан» и сливается с ним. Наконец, есть еще одно и притом подлинно-всеобъемлющее соотношение, в котором мы имеем тот же состав: это есть соотношение логическое, именно отношение между любым «этим», «таким» и всем «иным». Все явно данное, будучи логически фиксировано, образует содержание *понятия* и в этом качестве есть некое «это» или «такое». Но мы наперед знаем, – знаем с предельной очевидностью, хотя и не отдаем себе отчета, откуда и как мы это знаем, – что всякое «это» имеет наряду с собой и «иное» – *все иное вообще*; более того,

¹⁹ Ср.: «Дух вечно остается островом, и достигнуть его, отправляясь от материи, можно, какой бы путь мы ни избрали, только прыжком». Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма. /Соч. в двух томах. Т. 1. М., 1987. С. 310.

оно мыслимо только в этой связи: «это» значит именно «это, а не иное» – нечто, что констатируется отношением *различия*, т. е. отношением к «иному», связью отрицания – с «иным».

Как уже сказано, это последнее соотношение универсально, т. е. объемлет и все остальные (в том числе рассмотренное выше пространственное и временное отношение). В силу него всякий данный определенный состав «этого» и «такого», т. е. явно данного, какое бы многообразие он в себе ни заключал, никогда не исчерпывает того, что вообще самоочевидно присутствует и непосредственно предстоит нам: ибо за его пределами лежит предполагаемое им самим «иное» – *все иное*. Подлинный состав нашего знания есть всегда «все такое-то – и еще что-то иное, неизвестное»; он выражается не в какой-либо формуле, обозначающей что-то конечное, сполна обозримое, примерно в формуле $a + b + c$, а только в формуле: $a + b + c + \dots + x$, или, точнее, как мы теперь знаем, в формуле $a + b + c + \dots + x$.

Из этого следует одно простое, тоже самоочевидное, и все же редко отчетливо замечаемое положение: в составе «опыта» (в широком смысле слова) всегда присутствует *безграничное – бесконечное* и все конечное дано только на фоне бесконечного. Все *явно данное*, логически-отчетливо фиксированное *конечно* – уже потому, что в качестве некоего «такого», «этого» оно имеет грань, отделяющую его от иного, или, точнее, конституируется этой гранью. Но оно всегда есть *часть* чего-то иного; и это иное – либо данное лишь смутно и неотчетливо, либо совсем не «данное», а присутствующее именно в качестве неизвестного, – бесконечно; ибо «иное» здесь значит «все иное», а это последнее понятие имеет своим конституирующим признаком *неисчерпаемость*. Конечно, не все неопределенное и в этом смысле неизвестное – не все «иное, чем данное» – тем самым безгранично. Напротив, мы знаем – опять-таки с непосредственной самоочевидностью, – что в мире есть – за пределами опытного данного – бесконечное множество ограниченных, конечных «вещей», «существ» или – общее говоря – содержаний. Но в этом знании мы имеем в виду не «иное» или «неопределенное» как *такое*, а только *что-то* иное, *что-то* (при данных условиях) для нас неопределенное. Другими словами, в том, что мы обозначаем символом x , мы предвидим наличие неких (пока еще нам неизвестных) A, B, C и т. д. и, конечно, заранее знаем, что как таковые, т. е. как определенные сами по себе – и лишь для нас остающиеся неопределенными, – содержания они конечны (ибо конечность есть, как указано, признак, конституирующий содержание как определенное содержание). Но в этом случае дело идет не о самом x как таковом, а о содержаниях, которые – в данном состоянии нашего знания незримо для нас – таятся в его лоне, – не о самом «океане», а о недоступных нам «островах» в нем. Само же x как таковое (сам «океан») по самому существу своему, в качестве «неизвестного», «неопределенного», бесконечно – точнее, совпадает с бесконечным. Это не значит, конечно, что наше сознание *актуально* объемлет бесконечность это было бы так, только если бы мы могли отчетливо обзреть всю полноту содержания бесконечности. Но наше сознание *потенциально* объемлет бесконечность, что именно и обозначает, что бесконечность присутствует в нем или для него как темная, нераскрытая, непрозрачная бесконечность.

То же соотношение может быть уяснено еще и с другой стороны. Каждое суждение – следовательно, каждое предметное познание – может, как уже было упомянуто выше, быть сведено к форме экзистенциального суждения «*A есть*». Но что, собственно, означает это «*есть*»? Что мы хотим выразить, когда говорим, что что-либо *есть*? Эмпирист – и обычно согласный с ним профан – хотят уверить нас, что это «*есть*» означает в конечном счете не более, как то, что что-либо «дано в нашем опыте», «является нам», есть «содержание нашего представления». Не входя здесь в обсуждение других несообразностей этого утверждения – напр., того, что и непредставимое, чувственно неданное, как напр. «атомное ядро», а также всякого рода общая связь может в такой же мере признаваться «сущим», как и определенное по месту и времени, конкретно-чувственно данное, – мы ограничиваемся лишь указанием, что при этом теряется истинный смысл слова «*есть*», которое всегда выражает

предметную, трансцендентную значимость познанного. «А есть» означает всегда и во всех случаях: А должно быть признано наличным, присутствующим и совершенно независимо от того, наталкивается ли на него наш познавательный взор или нет, т. е. наличным также там и тогда, где и когда наш познавательный взор его не улавливает и оно не встречается в нашем опыте, *не* «дано» нам. В этом и заключается предметная значимость познания, которая составляет его смысл и вне которой нельзя и говорить о познании.

Но в предметной значимости познания, т. е. в проблеме «трансцендентности», таится, как известно, тот парадокс, что мы должны знать о том, что *per definitionem*²⁰ предшествует всякому познанию и независимо от него: как это было разъяснено подробно в «Предмете знания», предметная значимость познания как бы предполагает, что мы должны что-то *увидеть, не глядя* (именно жуткость этого парадокса ведет к искушениям всякого рода «идеализма», т. е. к бесплодным попыткам с помощью каких-либо хитроумных толкований отменить, объявить несуществующей трансцендентность предметного бытия). Здесь нет надобности решать загадку трансцендентности (это было сделано в «Предмете знания»), но полезно сосредоточиться на ее подлинном смысле.

Трансцендентность или предметность содержания познания означает, очевидно, что познание по своему содержанию совпадает с сущим-по-себе, т. е. с сущим как оно есть, когда познавательный взор не коснулся и не осветил его, – с непознанным сущим. Для того чтобы эта мысль – как указано, абсолютно необходимая и потому самоочевидно истинная – была вообще возможна, мы должны, следовательно, каким-то образом «иметь» не только познанное, но и непознанное, неизвестное, – и притом иметь его неустранимо и ненарушимо прочно. Таким образом, всякое познание не только вырастает познанное, но и содержит указание на непознанное, неизвестное, ибо весь смысл познания заключается в утверждении тождества по содержанию познанного с «сущим», – а это значит – с непознанным, с тем, что не входит в состав познания.

Загадочное «есть» всякого суждения означает, очевидно: «принадлежит к *бытию*, входит в состав *бытия*». Но само это бытие (в его первичном значении предметности вообще) есть, очевидно, не что иное, как «неизвестное», «неосознанное», «незнакомое», взятое как всеобъемлющее единство, – именно тот безграничный темный океан, который не только извне окружает все познанное, но из лона которого познанное вздымается, как «остров», и в глубинах которого оно поэтому укоренено. Но именно *это* – эта принадлежность его к непознанному (как острова – к темному всеобъемлющему океану), к неизвестному, которое *в качестве неизвестного* дано нам с первичной неотъемлемой самоочевидностью, вечно присутствует у нас или для нас, – и есть то, что мы *разумеем* под словом «есть», под трансцендентной значимостью познания. Вопреки всей кажущейся парадоксальности дело действительно обстоит так: мы действительно *обладаем* с полной очевидностью бытием как темным всеобъемлющим «неведомым» *прежде*, чем наш взор на него направлен и, следовательно, независимо от того, на что в нем и как долго он направлен и что этому взору в нем уже уяснилось. Ибо как могли бы мы вообще направлять наш взор на что-либо, чего бы мы не имели, как могли бы мы проникать в даль, которая вообще нам не предстояла бы? Таким образом, самый *смысл* познания, именно предполагаемое им трансцендентное – так же, как рассмотренная выше предметная форма познания – суждение, – содержит самоочевидное указание на наличие неведомого.

Вернемся на мгновение опять к рассмотренной уже выше психологической стороне дела, которая может быть теперь освещена еще и с иной точки зрения. Удовлетворенность познанным, чувство всеведения, претензия, что познанным и знакомым исчерпано без остатка все сущее, есть, как известно, обычно печальная привилегия невежды, человека,

²⁰ По определению (*лат.*).

который не имеет понятия об истинном существе познания и по большей части вообще не познает ничего сам, а перенимает чужие познания и удовлетворяется ими. Всякий действительно познающий сознает – и чем он значительнее, чем более способен к самостоятельному познанию, тем сильнее в нем это чувство, – что все им познанное есть лишь ничтожная, безмерно малая доля непознанного и неведомого, – более того, что и оно само познано лишь отчасти и в значительной мере остается для него темным, неясненным. Это мучительное и вместе с тем плодотворно-активное сознание недостаточности всего уже достигнутого знания, это знание собственного неведения, на которое впервые в истории человечества указал Сократ (он говорил, как известно, что *знает только одно – что он ничего не знает*, – и толковал изречение дельфийского оракула, объявившего его «мудрейшим из греков» так, что его превосходство над другими только в том и состоит, что другие *даже и этого – именно собственного невежества – не знают*), – повторяем, это знание собственного неведения есть определяющий признак всякого подлинного знания. Только тот, кто ошибочно принимает произвольное «мнение» за подлинное знание, чей взор не направлен вообще непосредственно на самый предмет, на существо дела, может предаваться иллюзии, будто он обладает окончательно завершенным, вполне готовым знанием, не требующим дальнейшего пополнения и совершенствования. Напротив, тот, чей взор направлен на самый предмет познания, всегда обладает вместе с уже познанным и всей бесконечностью неведомого. Ему всегда предносится нечто подобное приведенному нами образу «океана» с его неведомыми далями и глубинами. Ньютон – великий испытатель природы, постигший законы движения небесных тел, т. е. как бы проникший в тайны мироздания как целого, говорил в этом отношении так просто и прекрасно: «Я не знаю, что будут думать обо мне грядущие поколения, но я сам представляю себе ребенком, который на берегу океана нашел несколько выброшенных на сушу раковин, тогда как сам океан во всей своей неизмеримости и неисследимости по-прежнему стоит перед его взором, как великая неразгаданная тайна».²¹

2. Неведомое как непостижимое для нас

Но, спросят нас, какое отношение имеет все предыдущее размышление к собственной теме нашего исследования, к «непостижимому»? Ведь совершенно очевидно, что «неизвестное», постоянное присутствие которого в качестве основы и «фона» всякого нашего знания мы обнаружили, не совпадает с «непостижимым». Все неизвестное, неведомое ведь для того и существует, чтобы быть познанным и постигнутым нами – хотя бы частично: именно это и означает, что оно есть «предмет» знания; будучи еще непознанным, незнакомым, оно есть именно то, что подлежит познанию и постижению. Познание его непрерывно подвигается вперед, наш познающий дух овладевает все новыми частями того, что до того ему было неизвестно, и то, что познается, тем самым теряет свою тьму и чуждость, как бы вырывается нами из бездны «неведомого»; и нет, по-видимому, грани, которая принципиально преграждала бы путь этого движения духовно-познавательного овладения неизвестным и его озарения.

Но еще и в другом отношении неведомое, по-видимому, отнюдь не совпадает с «непостижимым». А именно, если мы отвлечемся от фактической относительной ограниченности нашего знания и наших познавательных способностей и попытаемся уяснить вопрос чисто принципиально, то все неведомое представится нам по крайней мере потенциально *постижимым*, т. е. в принципе доступным постижению, и притом *исчерпывающему, совершенному* постижению. Ибо само по себе – без отношения к нашему фактическому познанию

²¹ Слова Ньютона, сказанные незадолго перед смертью, в передаче Спенса. См.: Spence J. Anecdotes, Observations, and Characters of Books and Men. London, 1820, p. 54.

– все неизвестное представляется нам не как что-то по своему существу темное, а, напротив, как совокупность совершенно однозначных содержаний, как точно, т. е. внутренне ясно и отчетливо расчлененное единство многообразных содержаний. Пусть это расчлененное многообразие остается *для нас* необозримым и неуяснимым; *само по себе* оно ведь существует с полной, однозначной определенностью; ведь в противном случае наше познание не имело бы всегда присущего ему *предметного* значения – значения уловления, озарения для нас того, что само по себе и без этого озарения всегда было и есть. Для Бога – для некоего бесконечного сознания и опознавательного могущества – по-видимому, в этом отношении во всяком случае не могло бы быть ничего непостижимого. Напротив, само по себе – как бы рассматриваемое в свете самого бытия – все, по-видимому, существует с однозначной ясностью. Таким образом, тот простой и бесспорный факт, что мы не всеведущи, – что, говоря словами Гете, «vor unserer Nase gar bleibt viel verschlossen»,²² – сам по себе, очевидно, не дает нам права отождествлять непознанное, неведомое с «непостижимым».

Это последнее возражение мы сможем надлежащим образом оценить лишь позднее, когда мы приступим к обсуждению возможности «непостижимого в себе». Оставаясь здесь в пределах обсуждения «непостижимого для нас», мы ограничиваемся рассмотрением первого из приведенных сомнений.

Что не всякое в данное время нам не известное содержание бытия – непознаваемо и непостижимо для нас – это, конечно, совершенно бесспорно и понятно само собой. И так как неизвестное совпадает с предметом познания и наше познание может двигаться вперед безгранично далеко, то «неизвестное», по-видимому, совпадает с «познаваемым», «постижимым» и есть, следовательно, прямая противоположность «непостижимого». Однако как бы это ни казалось парадоксальным на первый взгляд, понятия «постижимого» и «непостижимого для нас» лишь мнимым образом противоречат друг другу. Напротив: «постижимое» *может* одновременно быть и «непостижимым для нас» – более того, оно *должно* им быть. В самом деле, хотя движению вперед и расширению нашего познания нельзя наперед поставить никакой непреодолимой преграды и оно в этом смысле потенциально беспредельно, все же наше познание всегда остается фактически *конечным, ограниченным*; и так как неизвестное, неведомое, как мы видели, по самому существу своему *бесконечно*, то на всякой, даже максимально высшей ступени познания – или, точнее, именно ввиду невозможности абсолютно высшей ступени познания – сохраняется остаток – и притом *бесконечный остаток* – непознанного; и непознанное совпадает очевидно в этом отношении с непознаваемым или непостижимым.

Но эта бесконечность непознанного – и в этом смысле, именно в *качестве* бесконечности, не могущего быть познанным, – окружает и пронизывает нас со всех сторон, и лишь практическая привычка не обращать на это внимание заставляет нас не замечать этого. Мы имеем перед собой прежде всего *пространственную бесконечность*, которая ведь всегда стоит у нас перед глазами, если мы только не разучились, – как это, к сожалению, так часто случается, особенно с городскими жителями – сознательно глядеть на небо, если мы за спешными делами не забываем о небе и за уличным освещением – о звездах. Что такое эта окружающая нас со всех сторон бесконечность, среди которой мы, прилепленные к маленькому вращающемуся комочку, называемому земным шаром, являемся какими-то исчезающе-маленькими существами? Какой смысл имеет вся наша жизнь, со всеми ее скорбями, тревогами и радостями, перед лицом этого бесконечного пространства, молчание которого повергало Паскаля в трепет?²³ Но пространственная бесконечность столь же непостижима и страшна и в бесконечно малом. Можно ли конкретно понять, как все доступные нам и

²² От нашего носа очень многое остается скрытым (нем.).

²³ У Паскаля: «Вечное молчание этих бесконечных пространств ужасает меня». (Указ. соч. С. 258).

интересующие нас, образующие или затрагивающие нашу личную жизнь события и явления мира слагаются из действия неуловимо-малых – выразимых лишь на бумаге в ничего не говорящих словах и цифрах каких-то миллионных долей миллиметра – атомных ядер, электронов и ионов? Не является ли, собственно, совершенно непостижимым, что наша судьба, счастье и несчастье нашей жизни, свойства нашего характера – все, что мы называем нашим «я», – определены строением каких-то неуловимо-малых «генов» или «молекул»?

Но с такой же жуткой очевидностью нам открывается и непостижимость временной бесконечности. Прежде всего, мы стоим, как перед темной бездной, перед непроницаемым будущим – все равно, есть ли это отдаленное будущее человечества и мира или только ближайшее будущее нас самих и наших близких. Что ждет нас самих и тех, кто нам дороги, в ближайшем году – а может быть, уже завтра? Когда нам и им предстоит смерть? И где тот мудрый политик, который мог бы точно предсказать, когда, напр., разразится новая мировая война и к чему она приведет? Что, собственно, мы знаем – что знают даже ученейшие и мудрейшие из нас – о будущем? Если оставить в стороне явления, которые основаны на самых грубо-общих закономерностях, вроде солнечных затмений – и то только при допущении, что какая-нибудь комета не столкнется с нашей солнечной системой и не разрушит ее, чего мы тоже не можем знать, – и также некоторые элементарно-общие тенденции (вроде того, что каждое живое существо должно расти, стариться и умереть) – тенденции, которым всегда могут противодействовать неведомые нам другие силы, – мы не знаем о будущем решительно ничего. Будущее есть всегда великое x нашей жизни – неведомая, непроницаемая тайна.

Иначе, конечно, обстоит дело с прошедшим: будучи недоступно непосредственному опыту, оно открыто нашему познанию – пережитое нами самими прошлое через воспоминание, прошлое за пределами нашей жизни через следы всякого рода, которые оно оставляет после себя. Но что значит даже и несколько тысячелетий исторического прошлого, которые изучены или могут быть изучены, по сравнению со всем неизмеримо долгим прошлым человечества? И что значит все, что в них исследовано и познано, по сравнению с бесконечностью всего, что в них было? Или что значат наши ограниченные палеонтологические, геологические и космогонические знания по сравнению со всем необъятным для нашего ума прошедшим нашей планеты и всего мироздания, со всей полнотой того, что здесь совершалось и было? Из непостижимой тьмы бесконечного прошлого выступает короткий, относительно обозримый промежуток времени, как светлая полоска земли из необозримого океана.

И если мы, обратившись к другому измерению бытия, взглянем на наше внутреннее бытие, на нашу собственную душевную жизнь, то она предстанет нам еще более жутко окруженной с обоих концов времени – прошлого и будущего – непостижимым. Откуда, собственно, мы приходим? Где и как мы были, прежде чем началось то, что мы здесь на земле зовем нашей жизнью? Или нас вообще не было, как это принимает «здравый смысл» как нечто самоочевидное? Но что означает небытие нашего я, нашего бытия-для-себя – противоречащее, казалось бы, самому существованию той реальности, которую мы здесь имеем в виду? И что ждет нас в будущем? Что будет с нами после нашей смерти? Бездна неведения здесь еще более очевидна – тьма непостижимого еще неизмеримо более непроницаема. Кто решится утверждать, что может достигнуть здесь достоверного знания и выразить его в ясных понятиях?

Так познаваемый мир со всех сторон окружен для нас темной бездной непостижимого. Но и этим дело отнюдь не исчерпано. Дело обстоит не так, что мы можем познать что-либо, и даже безгранично многое, и притом познать с последней, совершенной ясностью, хотя при этом всегда сохраняется еще бесконечный остаток непознанного и в этом смысле фактически непознаваемого. Так как неведомое, как мы видели, не только окружает со всех сторон познанное, но и смешано с ним и как бы пронизывает его и так как (как это подробно пока-

зано в «Предмете знания») всякое познание есть в конечном счете познание всеобъемлющего целого, т. е. всякое *частное* знание есть *частичное* знание целого, то тем самым все познанное есть именно лишь частично познанное и остается, следовательно, отчасти – и притом в бесконечно большей своей части – *непознанным*. Таким образом, наше знание в любом его состоянии и в любой области, к которой оно относится, не только *сопровождается* незнанием, но и внутренне с ним смешано. Следовательно, бытие всегда и во всяком своем отрезке познаваемо и *одновременно* непостижимо. *Все познанное, знакомое, известное не перестает оставаться для нас непостижимой тайной*. Чем более предмет укоренен в последних глубинах бытия – или, по крайней мере, чем более сознается нами эта его укорененность (следовательно, напр., в конкретной реальности больше, чем в отвлеченных содержаниях, в живом существе больше, чем в неорганическом теле, в человеческой душе больше, чем в растении или животном), – тем яснее мы ощущаем таинственное и непостижимое даже и того, что ясно познано и хорошо нам знакомо.

Заслуживает внимания, что наш язык символически пользуется для обозначения этого отношения словами, заимствованными из пространственного созерцания, – такими словами, как «глубина», «нутро», «даль» и т. п. Мы говорим, например, о недостижимых для нас «глубинах» или «нутре» души или о том, что люди душевно «далеки» друг от друга. Но и всякое иное бытие может обладать для нас недостижимой «глубиной», непроницаемо скрытым от нас «внутренним составом», недосыгаемой «далью». Всякое познание чего-то ранее неизвестного ощущается как «раскрытие» («открытие») того, что ранее было заперто или скрыто от нас, как проникновение в «глубину», в «нутро» вещей, тогда как то, что нас не удовлетворяет в знании, мы называем «поверхностью», или «близорукостью», или «ограниченностью». В особенности усилие постигнуть самые общие и основоположные связи бытия – то, что называется «метафизикой», – производит на нас впечатление проникновения в «глубину» или раскрытия таинственного «нутра» реальности. Во всех этих случаях дело идет о сознании такого слоя реальности, который непосредственно остается скрытым или недостижимым для нашего познающего взора. Дело идет, следовательно, о реальности, о которой мы с очевидностью знаем, что она *есть*, но не знаем, *что именно* она есть. И мы сознаем, что во всем – даже в предметах, особенно хорошо нами познанных и наиболее нам знакомых, – есть такой недостижимый для нас или скрытый от нас слой бытия. Конечно – как уже упомянуто, – вообще говоря, отнюдь не исключено, что мы когда-нибудь достигнем этой «глубины», что «скрытое» «откроется» нам, – словом, что наш познавательный взор проникнет когда-нибудь в то, что доселе ему остается недоступным. Но, не говоря уже о том, что – как указано выше – все же во всякий момент и для всякого состояния знания фактически сохраняется такой бесконечный остаток неведомого, – отнюдь не может считаться *заранее самоочевидным*, что наш познавательный взор способен действительно достигнуть *всего* скрытого или удаленного от него. Остается всегда по крайней мере *мыслимым*, что позади или в глубине всего, что либо дано непосредственно наглядно, либо может быть косвенно умозаключено в связи с данным и по аналогии с ним, имеется еще безусловно недостижимый для нас слой реальности, который остается для нашего *предметного* познания неразрешимой загадкой (как в этом отношении обстоит дело с другими возможными формами знания, об этом нам придется говорить лишь позднее, в другой связи). Остается возможным, что потенциальная бесконечность нашего познания не совпадает по своему объему с актуальной бесконечностью реальности; остается мыслимым, что наше познание улавливает не все, а только некоторые измерения бытия. И поскольку мы имеем основания признать познавательную способность человека не только количественно, но и *качественно* ограниченной, указанное допущение становится для нас необходимым.

Так возникает у нас основная идея того, что Кант называл «вещью-в-себе», Ding an sich. С дальнейшим ходом нашего анализа нам уяснится, что «непостижимое» – в том смысле, в

котором мы употребляем это понятие, – отнюдь не совпадает с этим кантовским понятием «вещи-в-себе». Здесь, однако, мы хотели бы обратить внимание на другую сторону дела: на то, что правомерно в самом замысле этого понятия (хотя и с другим обоснованием, чем у Канта) и что, напротив, неправомерно и поверхностно в обычном возражении против него. Поскольку – как это обычно имеет место – «обладание» предметом, его «присутствие» у нас или для нас отождествляется с его *познанием*, – поскольку это «обладание» или «присутствие» признается возможным только через прикосновение нашего *познавательного взора* к предмету или направленность нашего взора на него, – понятие «вещи в себе» – реальности, сущей за пределами познавательного горизонта, – кажется внутренне противоречивым. Однако это отождествление, как уже было разъяснено, само противоречит предметному смыслу познания и потому должно быть отклонено, как ложное. Присутствие неизвестного, неведомого, скрытого от познавательного взора есть, как мы убедились, очевидный факт; обладание им, очевидность его для нас, именно *в качестве* неведомого и скрытого, есть нечто совсем иное, чем *познавательное овладение* им (хотя бы только частичное) и даже чем сама познавательная направленность на него; и последнее само возможно только на почве первого. Поскольку же это так, мысль о реальности, которая остается недоступной не только данному фактическому уровню познания, но и всякому направленному на предмет познавательному взору, не содержит ни малейшего противоречия и хотя не может быть достоверно доказана, но преподносится нам как нечто правдоподобное и вероятное. Это, конечно, не мешает тому, что такого рода реальность могла бы все же раскрываться нам на совсем ином пути, именно *не* через свое предстояние предметному познанию; ведь и у самого Канта, как известно, то, что безусловно недоступно «теоретическому разуму», как-то косвенно приоткрывается «практическому разуму». Об этом, как уже указано, речь впереди; здесь достаточно кратко указать, что, поскольку человеческий дух сам принадлежит к реальности и внутренне связан с ней и ей сроден, – *в том измерении бытия, которое лежит во внутреннем бытии человеческого духа*, между последним и всеединством бытия вообще не может быть никакой безусловно непроницаемой преграды. Но, поскольку мы оставим в стороне это последнее соотношение, сохраняет смысл и значимость утверждение, что для нашего познавательного взора, направленного на реальность как на предстоящий ему предмет, всегда существуют недоступные ему «глубины» и «дали» – что в нашем опыте (в смысле *всего*, что мы как-то «имеем», что как-то «присутствует» для нас) во всякое время и повсюду самоочевидно находится и *непостижимое для нас*.

Поскольку мы сознаем это вездесущие непостижимого для нас, мы отдаем тем самым себе отчет в высшей степени существенном общем факте, определяющем все отношение нашего знания к самой реальности. Мы формулируем это общее положение так: *всякая вещь и всякое существо в мире есть нечто большее и иное, чем все, что мы о нем знаем и за что мы его принимаем*, – более того, *есть нечто большее и иное, чем все, что мы когда-либо сможем о нем узнать; а что оно подлинно есть во всей своей полноте и глубине* – это и остается для нас непостижимым. Лишь тупое филистерство может упускать из виду этот фундаментальный факт; кто еще сохранил подлинное чувство реальности, тот его всегда ощущает. Сколь бы мудр, опытен, учен ни был человек – всякая частица реальности, если только он способен увидеть ее в ее подлинном существе, не искаженном и не умаленном его слепотой и гордыней, говорит ему об этом. Лучше всего могут поведать нам об этом поэты; и нет поэта, который не исходил бы из именно такого восприятия бытия: ибо быть поэтом и значит в конечном счете не что иное, как быть в состоянии выразить в словах и дать нам почувствовать непостижимое и несказанное. Поэт боится обычных людских слов: «они не видят и не слышат, живут в сем мире, как впотьмах» (Тютчев);²⁴ «они обо всем говорят так

²⁴ Строки из стихотворении Ф.И.Тютчева «Не то, что мните вы, природа...»

отчетливо: это – собака, а то – дом, здесь – начало, а там – конец...; они знают все, что было и будет; нет горы, которая была бы им чудесна» (Р.М.Рильке)²⁵. Напротив, поэту известно: «Но бытие еще по-прежнему волшебное; во множестве мест оно рождается из своего источника, есть игра чистых сил, к которым никто не соприкоснется, кто не умеет преклонить колена и восхищаться. Слова нежно исходят из несказанного» (Р.М.Рильке)^{26, 27}.

Таким образом, неведомое – предмет, на который направлен наш – частично его открывающий – познавательный взор, – взятый во всей полноте и глубине его реальности, всегда остается для нас непостижимым.

²⁵ Sie sprechen alles so deutlich aus: und dieses heisst Hund, und jenes heisst Haushund hier ist Beginn, und das Ende ist dort... Sie wissen alles, was wird und war Kein Berg ist ihnen mehr wunderbar. (Rilke. Frühe Gedichte)

²⁶ Aber noch ist unser Dasein bezaubert; an hundert Stellen ist es noch Ursprung. Ein Spielen von reinen Kräften, die keiner beruehrt, der nicht kniet und bewundert. Worte gehen noch zart am Unsaeglichen aus. (Rilke. Sonnete an Orpheus)

²⁷ Ср.: Франк С.Л. Мистика Рейнера Мария Рильке. //Путь. 1928. № 12. С. 47–75; № 13. С. 37–52.

Глава II

НЕПОСТИЖИМОЕ ПО СУЩЕСТВУ В ПРЕДМЕТНОМ БЫТИИ

Теперь нам надлежит обсудить вопрос, в какой мере правомерно упомянутое нами выше воззрение, что предмет знания, во всяком случае *сам по себе*, по своему существу или своей природе – или, что то же самое, для (гипотетически мыслимого) всеобъемлющего и бесконечного познающего сознания, – не может быть непостижимым, – что, напротив, всякая реальность *в принципе «изъяснима»*, т. е. выразима в «ясных и отчетливых» понятиях.

Поскольку мы представляем себе предмет знания, неизвестное для нас бытие, во всей его полноте, не чем иным, как совокупностью (хотя бы бесконечной и потому для нас недостижимой) однозначно определенного, расчлененного многообразия содержаний, – *per definitionem* очевидно, что мы не имеем здесь дела с чем-либо по существу непостижимым. Мы мыслим при этом целокупное бытие как некую сумму частей – или как совокупность членов – хотя бы и бесконечно многих членов; и иначе мы и не можем его мыслить, поскольку мы должны отождествлять все сущее в его собственном существе с идеалом исчерпано познанного, и притом познанного в понятиях. Ибо этот идеал и означает сумму или систему (хотя бы и бесконечную) *определенностей*, так что неизвестное как целое – х как таковое – должно мыслиться нами состоящим само по себе из совокупности определенных содержаний A B C D ... Y Z. Более того, только потому, что мы воспринимаем бытие как совокупность таких *определенностей*, т. е. безусловно однозначно *определенных в себе* (хотя частично от нас скрытых и нами не определенных) *содержаний*, реальность впервые становится для нас *предметной*. Дело в том, что под «предметом», или «предметным бытием», или – что пока для нас то же самое – под «действительностью», под «тем, что *есть на самом деле*», мы именно и разумеем то, что мы мыслим как сущее с непоколебимой прочностью и однозначной определенностью, – то, что есть *«именно то, что оно есть»*; и задача нашего познания, как восхождения от смутных и бессвязных представлений к ясным, отчетливым и без пробела внутренне связанным между собой понятиям, есть именно задача уяснения *для нас* сущего в своей определенности предмета. И под «истиной» мы разумеем при этом именно *adaequatio intellectus et rei* – совпадение наших понятий с сущей в себе определенностью самой предметной реальности.

Сколько бы верно ни заключала в себе такая мысль, с другой стороны, остается все же совершенно очевидным, что ею не исчерпывается полнота и истинный смысл того, что мы называем предметным бытием. Если последнее и должно мыслиться *обладающим* совокупностью точно определенных *в себе* – т. е. независимо от их познания нами – «содержаний», как бы таящем их в своем лоне, то все же оно не *совпадает* просто с ними. Оно *имеет* эти содержания, но не *есть* просто их совокупность. Поскольку мы не даем себя спутывать «идеалистическим» предубеждением и рассматриваем дело непредвзято и свободно, стараясь дать себе точный отчет в истинном соотношении, совершенно очевидно, что то, что мы разумеем под «предметным бытием», «действительностью» или «реальностью» (употребляя эти слова здесь как синонимы), есть что-то совсем иное, чем всякое логически – в понятиях – фиксируемое «содержание». Если бы оно было само по себе таким «содержанием», то оно совпадало бы с чем-то вроде сущего в себе «образа» или «картины»; но оно не есть образ – оно есть именно *бытие*. Мы сразу же чувствуем, что имеем здесь дело с каким-то хотя и труднообъяснимым, но опытно самоочевидным моментом, который в предметном бытии *привходит* ко всем логически в понятиях фиксируемым его содержаниям и образует самое существо того, что мы зовем *предметным бытием*. Бытие есть не *содержа-*

ние как *содержимое*, а *содержащее* – или, по крайней мере, оно есть единство того и другого. Если мы, например, вдумываемся в «идеалистическое» утверждение Беркли, что реальный хлеб, который нам нужен для нашей жизни, есть «собственно» не что иное, как совокупность «идей» – все равно, наглядно ли созерцаемых или мыслимых «содержаний», – то мы сразу же чувствуем, что эта есть какая-то насмешка над истинным смыслом предметного бытия.²⁸ Хлеб *дает* нам ощущения зрительные, осязательные, вкусовые, «пищеварительные», но – вопреки Беркли – не *есть* эти ощущения (даже если подразумевать под последними не душевные процессы, а сами испытываемые при этом «содержания»); *дающий* не может совпадать с *даваемым*. А именно, в предметном бытии к содержаниям понятий (или «представлений» и «ощущений») привходит что-то, что мы как-то можем обозначать словами «полнота», «первичное внутреннее единство», «конкретность», «массивность», «жизненность» и т. п., – все то, что отсутствует в содержаниях понятий как таковых; и притом именно этот избыток – как бы трудно ни было его точно определить – образует существо того, что есть для нас предметное бытие; этот избыток и есть то, что «содержит» или «имеет» эти содержания, есть их «носитель».

Но так как этот избыток по самому своему существу выходит за пределы всякого «содержания понятия» – ибо есть не *содержимое*, а *содержащее*, – то он есть нечто *трансрациональное*, нечто, что – предваряя дальнейшее, более точное его определение – мы можем назвать *непостижимым по существу*.

Если мы сосредоточим наш взор на этом трудноуловимом «нечто», что в предметном бытии привходит к его логически фиксируемым «содержаниям», то мы встретимся в нем с рядом моментов, которые мы должны рассмотреть каждый в отдельности.

1. Металогичность бытия

При рассмотрении первого, самого общего из этих моментов, который мы называем «металогической природой бытия», мы можем просто сослаться на итоги исследования, произведенного нами в книге «Предмет знания». Мы вынуждены здесь дать краткое изложение этих итогов, поскольку они необходимы для нашей темы.

То, что мы называем «отвлеченным знанием» («знанием в понятиях») и в чем выражается то, что обычно подразумевается под словами «познание», «объяснение», «постижение», содержит в себе два определяющих момента, или основывается на двух моментах. Эти моменты суть: *определенность* и *обоснованность*. *Определенность* знания предполагает дифференцирование содержания бытия, непосредственно предстоящего нам в смутных, расплывчатых представлениях или мыслях, на прерывный, расчлененный ряд определенностей А, В, С..., из которых каждая однозначно отличается от другой и выделяется из общего состава. *Обоснованность* знания состоит в том, что эти расчлененные элементы – как бы части, на которые мы разняли бытие, – связываются или объединяются нами в систематическое единство, так что мы улавливаем *связи* между ними. Каждый из этих двух моментов мы должны рассмотреть в отдельности, причем в интересах дидактической ясности полезно начать со второго.

На первый взгляд кажется, что нет ничего легче, как «установить», «усмотреть» необходимую связь между двумя явлениями или содержаниями – все равно, какого бы рода ни была эта связь. Перед нами, напр., резиновый мячик, скажем, черного цвета. Мы видим его шарообразность и видим его черный цвет, мы осязаем его мягкость и упругость; и – одновременно мы «видим», что все это как-то связано между собой, дано совместно. Не иначе, казалось бы, дело обстоит по существу со всеми вообще «связями», если психологически

²⁸ См.: Беркли Дж. Три разговора между Гиласом и Филонусом. / Сочинения. М., 1978. С. 323.

мы и не всегда улавливаем их с такой же непосредственностью и простотой. Мы видим треугольник; если мы при этом и не усматриваем «сразу», что сумма его углов равна двум прямым, то все же при посредстве вспомогательных линий и направления анализирующего внимания, в лице его итогов – ряда мыслей – мы можем в конечном счете «усмотреть» и эту связь. Или мы наблюдаем постоянную, повторяющуюся связь во времени двух явлений, напр. огня и тепла, и таким путем приходим к усмотрению связи, которую мы называем «причиной»: «огонь дает тепло» или «жжет».

Однако если мы оставим в стороне чисто случайные смежности (в пространстве и во времени) двух явлений (смежности, которые в строгом смысле нельзя назвать «связями»), то при более внимательном отношении обнаруживается, что не так то легко найти основание для того, что заслуживает названия подлинной «связи», именно *необходимой* совместности двух явлений или содержаний – в чем бы ни заключалась эта совместность: в причинной ли связи – т. е. закономерной последовательности во времени, или закономерной одновременной смежности, или, наконец, в той *необходимой* связи, которую мы называем «логической». Что касается прежде всего связей *реальных* (логически, через анализ самих содержаний недоказуемых связей в пространстве и времени), то на всех них распространяемы итоги, к которым пришел Юм в своем неопровержимом анализе причинной связи.²⁹ Опыт дает нам знание только единичных случаев, которые в лучшем случае могут быть лишь частыми и повторяющимися: но по самому существу дела никакой опыт не может нам дать знания о всеобщей или *необходимой* закономерности. «Связь» есть ведь только фигуральное выражение для того, чему в опыте соответствует лишь «соседство» или «смежность»; а *необходимость* или безусловное постоянство «соседства» или «смежности» никогда не могут быть даны в опыте по той простой причине, что опыт говорит лишь о том, что фактически в нем встречалось, т. е. всегда о единичном и прошлом, но никогда не может содержать в себе указания на *необходимость* того же в будущем – в том, что еще не было предметом. А что, с другой стороны, реальная связь не может быть обоснована логически, не вытекает из общего содержания мыслимых понятий – ясно из самой природы этой связи, именно как реальной, т. е. не «логической»: из понятия «огня» нельзя вывести, что он «жжет», из понятия «материального тела» – что оно имеет «тяжесть» и т. п.

Иное, казалось бы, имеет силу в отношении логических связей, «вытекающих», как принято думать, из содержания самих понятий: достаточно, по-видимому, вдуматься в понятие «22», чтобы достоверно знать, что эта величина равна 4; достаточно вдуматься в понятие «материального тела», чтобы знать, что оно «протяженно». Более внимательный анализ, однако, показывает с очевидностью, что дело и здесь обстоит не так просто, как нам кажется, и что мы и здесь наталкиваемся – в иной форме – на ту же самую трудность. Это может быть показано чисто схематически для всех видов знания. Всякое осмысленное суждение – всякое суждение, которое нас чему-то научает, из которого мы что-то узнаем, – *по своему логическому смыслу всегда синтетично*: это значит, что его сказуемое (предикат) содержит что-то новое по сравнению с подлежащим (субъектом). В общей схеме суждения «А есть В» В есть всегда нечто, что не содержится в А кактаковом: ибо А как таковое, т. е. содержание понятия А, есть именно только А и *не* есть В. Суждение «А есть В» всегда значит: «А связано с В», «к А присоединяется В». Но если это так, то из анализа или созерцания готового, замкнутого в себе А никак и никогда нельзя вывести или усмотреть его связь с В. Но даже из *совместного* созерцания А и В, взятых как таковых, т. е. как отдельные определенные содержания, нельзя вывести или усмотреть их *необходимой* связи. А есть *только* А, а не Б; и В есть *только* В, а не А; ни на одном из них, так сказать, не «написано», ни в одном из них не содержится, что оно должно быть «связано» с другим.

²⁹ См.: Юм Д. Трактат о человеческой природе. / Соч. в двух томах. Т. 1. М., 1965.

Итак, поскольку мы исходим из знания в понятиях – из знания, уже фиксированного в отвлеченных содержаниях А, В, С..., – *никакая* вообще связь между этими содержаниями не может быть «обоснована», усмотрена с необходимостью. Откуда же берется в таком случае обоснованность нашего знания, или – что то же – знание необходимых связей между содержаниями? На это может быть дан только один ответ (подробно уясненный нами в «Предмете знания»): подлинной исходной точкой знания служат не отдельные содержания А, В, С..., к которым потом *присоединились* бы связи между ними, а целостные комплексы или единства abc, которые, напротив, *разлагаются* нами на содержания А, В, С, стоящие в связи между собой. И содержания понятий, и связи между ними (или явлениями, которые в них улавливаются) суть одинаково и одновременно *итог анализа* некоей *целостной картины* бытия, в которой, как таковой, все дано или мыслится сразу – т. е. в которой, как таковой, еще нет отдельно *ни* фиксированных содержаний, *ни* связей между ними, а есть лишь некое *целостное сплошное единство*.

Но теперь, далее: чтобы понять, что, собственно, значит это целостное сплошное единство, надо сосредоточиться на *первом* из упомянутых выше свойств отвлеченного знания – на его *определенности*, т. е. его дифференцированности и фиксируемости в ясных и отчетливых понятиях. *Определенность* знания – его состав как совокупности логически фиксированных содержаний А. В. С... – покоится, как известно, на так наз. логических законах или принципах «тождества», «противоречия» и «исключенного третьего». Форма отвлеченного содержания А означает: 1) что А есть именно оно само, нечто внутренне тождественное («А есть А» – принцип «тождества»), 2) что оно не есть нечто другое, что оно выделяется из всего другого («А не есть не-А» – закон «противоречия») и 3) что этим отличием от всего другого, своим выделением из него оно *однозначно определено* («все, что не есть не-А, есть А» – или, как это обычно формулируют «все мыслимое есть или А, или не-А, и третьего быть не может» – закон «исключенного третьего»).

В «Предмете знания» подробно показано – и мы отсылаем интересующегося читателя к этой книге (гл. VI), – что эти три логических «закона» (точнее – «принципа»), в нераздельной совместности образующие *принцип определенности*, не имели бы никакого смысла – что мы просто не понимали бы, о чем они говорят, – более того, что они сами были бы противоречивы и невозможны, если бы они не означали принципа *анализа*, разложения некоего сплошного целого на ряд отдельных определенностей, иными словами: рождения совокупности определенностей А, В, С из сплошного единства бытия, которое мы, чтобы отличить его от того, что из него возникает как совокупность определенностей, символически обозначаем малыми буквами как единство abc... Но если так, то это единство – это *доно*, из которого в силу принципа определенности возникает расчлененная совокупность отдельных определенностей, – само *не подчинено* указанным логическим принципам или законам, а возвышается над ними или, лучше сказать, лежит *глубже их*, составляет более первичный слой реальности. Этот слой мы называем *металогическим единством*. Мы видим, таким образом, что анализ *определенности* знания приводит нас к тем же итогам, как и анализ его обоснованности. И дифференцированность (расчлененность на понятия) знания – т. е. его предмета, – и его связанность одинаково объяснимы и проистекают из самой природы бытия как сплошного, внутренне-слитного единства – из природы бытия как *металогического единства*.

В бытии все связано или, точнее, сплетено или слито между собой. Оно само по себе не составлено из частей, которые мыслимы были бы до конца, во всем без остатка, что их составляет, в отдельности, одна без другой. Бытие можно скорее уподобить спутанному клубку – и притом не клубку, который можно было бы развернуть в одну простую нить, а клубку, который, будучи развернут, оказывается сложным взаимно переплетающимся узором. Начало и конец всякого частного явления или содержания принадлежат не ему самому,

а лежат в другом – в конечном счете, в целом как таковом. Именно поэтому всякое частное знание есть, как мы уже указывали, частичное знание целого: чтобы отчетливо иметь перед глазами хоть малейшую часть нити, из которой сплетен узор бытия, нужно – хотя бы в известной мере – уже развернуть весь клубок бытия. Но само по себе это «развертывание» предполагает *антиципирующее, предваряющее обладание* тем, что потом будет нам дано в развернутом (всегда, впрочем, только «полуразвернутом») виде. Это и есть металогическое единство бытия, как мы должны как-то непосредственно его иметь до всякого его «определения» и в качестве необходимой основы всякого определения.

Чтобы наглядно иллюстрировать уясненное нами соотношение, мы можем сказать: всякое отвлеченное знание – знание, выраженное в понятиях и суждениях, – опирается на некое *созерцание* образов бытия, конкретной его «картины». Это в буквальном смысле имеет силу – как это понятно само собой – в отношении *опытного знания*: всякое опытное знание предполагает некое восприятие конкретной реальности как таковой, – восприятие, которое не только психологически, но и логически (т. е. по своему содержанию) предшествует всей совокупности суждений, в которых мы фиксируем и выражаем воспринятое. Но это в переносном смысле имеет силу и в отношении знания через мышление, напр. математического знания. И предмет математического (и всякого ему подобного) знания *конкретен* в том смысле, что не адекватен ни отдельному суждению, ни даже целой (всегда ограниченной) системе суждений; то, что в отвлеченном знании усматривается и выражается как (какого-либо рода) логическая связь между А и В (напр., какая-либо отдельная закономерность числовых и геометрических отношений или даже целый комплекс таких закономерностей), – этот предмет сам по себе существует и первично-непосредственно усматривается («созерцается») нами как некое *единство*, которое, с одной стороны, и вширь и вглубь бесконечно и неисчерпаемо и, с другой стороны, носит характер органической – т. е. до конца неразложимой – целостности. Именно поэтому мы можем проникать в него все глубже, выражать его в системе знания все более адекватно, никогда, однако, не исчерпывая его не доходя в этом направлении до последнего конца. В этом смысле и предмет мысли – а, стало быть, предмет всякого знания – *конкретен*, – в отличие от «отвлеченности» всех наших понятий и суждений о нем. А это, как указано и значит, что бытие как таковое *металогично* и именно в этой своей металогичности предстоит нам и доступно нашему созерцанию. И именно это непосредственное «узрение» или созерцание металогического существа или образа бытия как такового есть первоисточник всякого предметного знания.

Отсюда проистекает основной вывод, существенный для нашей общей темы. Мы имеем не одно, а как бы два знания отвлеченное знание о предмете, выражаемое в суждениях и понятиях, – знание, как мы видели, всегда вторичного порядка – и *непосредственную интуицию предмета в его металогической цельности и сплошности* – *первичное* знание, на котором основано и из которого вытекает отвлеченное знание. Это первичное знание выражается нами в знании вторичном, отвлеченном, и в этом смысле «выразимо» в понятиях и суждениях. Но «выразимость» эта означает здесь способность «отразить», «транспонировать» его на язык понятий. Между тем, что выражается, и самим выражением – или между первичным и вторичным знанием – нет отношения логического тождества, а имеет силу лишь отношение, которое мы называем «металогическим соответствием» или «сходством» и которое, как всякое сходство, предполагает также и «различие» (само собой разумеется, не логическое различие по содержанию – таковое возможно только в случае заблуждения, т. е. ложного суждения, – а опять-таки «металогическое несходство»).

Поскольку нам уясняется до конца и совершенно конкретно изложенное выше соотношение, мы осознаем тем самым, что как раз то, что есть источник и первооснова всего нашего знания, само по себе, в своем собственном существе есть нечто *несказанное* и *непостижимое* (*неизъяснимое*) – и притом не вследствие слабости или ограниченности наших

познавательных способностей, а по *самому своему существу*. Конкретный образ бытия переключается нами на язык понятий – примерно как мы имеем в клавираусцуге³⁰ схему музыкального содержания оркестрового произведения или в чертеже на плоскости схему материального трехмерного тела. Именно в этом – но и *только* в этом смысле – мы «отдаем себе отчет» в конкретном, созерцаемом нами (чувственно или умственно) образе бытия. Но этот «отчет» не есть, как указано, то же самое, что сама реальность, которую он передает или отражает. Наряду с этим отчетом мы «имеем» и саму эту реальность в ее собственном существе. Чтобы понять это, достаточно сравнить, напр., живое впечатление о человеке со всем, что мы можем «высказать» о нем в наших суждениях и понятиях, или конкретное восприятие художественного произведения со всем, что даже лучший и самый тонкий критик может о нем высказать. Поскольку при этом наши суждения верны – как говорится, «падают в точку», – существует известное точное *соответствие* между их содержанием и самой реальностью. Но это соответствие есть, повторяем, не тождество, а лишь «металогическое сходство»: ибо вместо конкретной реальности во всей ее полноте и всем ее единстве мы имеем – в лице наших *понятий* – здесь лишь некоторые застывшие, частичные, никогда не связанные сполна между собой осадки этой живой реальности. «Познавать (в понятиях)», «отдавать себе отчет» в реальности и значит перед лицом созерцаемого высказывать схематические положения, находящиеся в определенном соответствии с предметом созерцания, и тем делать последний в известной мере доступным и без непосредственного созерцания. То, что мы при этом *высказываем*, есть все же всегда нечто иное, чем то, что мы *имеем в виду* и к чему *относится высказываемое*. Мы обыкновенно не замечаем этого различия потому, что этот «отчет в понятиях» есть обычно вообще единственная форма, в которой мы можем задним числом «выразить» реальность, хотя при внимательном наблюдении мы ясно улавливаем или чуем различие между самой реальностью – даже как она сохраняется в нашей памяти – и всем, что мы *о ней* «высказываем». Только художнику слова дана способность не говорить о реальности, а заставить нас в той или иной мере *увидать ее самое*. Наше отвлеченное знание, напротив, хотя и имеет целью как можно ближе подойти к реальности, как можно точнее ее воспроизвести, но никогда не достигает этой цели до конца – подобно тому, «как» никакой вписанный (или описанный) многоугольник с конечным числом углов и сторон – как бы велико ни было это число – не может совпасть с неразложимо простой фигурой круга в ее качественном своеобразии.

Итак, поскольку слово есть средство выражения *мысли* – познания в понятиях, – реальность сама, в ее живой конкретности, остается безусловно *несказанной, неизъяснимой*. Мы говорим и мыслим о ней, но не можем высказать и мыслить *ее самое*. Созерцательное знание, которое мы при этом имеем и которым руководимся, есть то, что Гете называл «*тихим лучшим знанием*» («*das stille bessere Wissen*»).³¹ Оно есть *немое, молчаливое, несказанное знание*. Но это и значит, что оно есть знание *непостижимого*, – реальности в ее подлинной – именно металогической – природе.

Реальность в ее конкретности, т. е. в ее металогическом единстве, непостижима, конечно, отнюдь не в том смысле, чтобы она была недоступна нам или скрыта от нас, что мы не могли бы ничего о ней знать. Напротив, все наше знание истекает из нее и относится к ней. Созерцательное обладание реальностью есть именно *вторая* форма (наряду с обсужденной выше формой «неведения»), для которой предмет есть *x*), в которой является нам предмет знания – то, на что направлен наш взор. Созерцание есть первичное *знание*, хотя, как указано, оно как таковое остается *немым, молчащим, несказанным* знанием.

³⁰ Иначе *клавир* – переложение оркестровой пьесы, оперы, симфонии и т. п. для пения и фортепьяно или только для фортепьяно.

³¹ См., например: Гете И.В. Счастливые события. /Избранные философские произведения. М., 1964. С. 67. Ср.: Франк С. Гносеология Гете. // Живое знание. Берлин, 1923. С. 27–70.

И все же эта область металогического, сверхрационального знания может быть названа областью *непостижимого*. Наряду с непостижимым *для нас*, как «темным», «скрытым», «недостижимым», лишь «искомым», мы улавливаем в интуитивном металогическом знании *непостижимое в себе* – непостижимое, как бы явную, светло озаренную, видимую *тайну*, которая не перестает быть тайной от того, что *открыто стоит перед нами и нами созерцается*.

Наше ориентирующее, руководимое практически-утилитарными потребностями сознание редко отдает себе отчет в этом основном факте. Мы лишь редко – именно лишь при эстетической или же подлинно философской установке – сознаем отчетливо, что то, что явно, без всякого покрывала предстает нашему взору и непосредственно нам дано, не перестает быть чем-то *непостижимым, чудесным, таинственным* – более того, что в этой непостижимости и чудесности *состоит само существо реальности как таковой*. – То, что отличает ее самое от всех наших понятий о ней. Величайший, самый пронизательный и сведущий ученый – человек, которому ведомы в мире содержания и связи, остающиеся тайной для других, – должен – поскольку он сохранил в себе способность вообще видеть саму реальность, как она есть, – глядеть на мир тем же изумленным, восхищенным, полным благоговения взором, которым глядит на нее маленький ребенок. Все в мире – сколько бы в нем ни было познано и постигнуто – остается одновременно *вечно-непостижимой тайной* не только в том смысле, в каком мы об этом говорили в предыдущей главе – в смысле того, что оно есть всегда нечто большее и в этом отношении и иное, чем все, что мы о нем знаем, – но и в том, гораздо более глубоком и существенном смысле, что всякая реальность в ее конкретности *металогична* и потому сверхрациональна, непостижима по своему существу. Поэтому и все ведомое нам и нам знакомое остается лишь ведомой и знакомой *стороной* реальности, ведомым и знакомым ее «явлением» или «отображением», тогда как сам источник и носитель всего ведомого – сама реальность как таковая, – будучи открыта нашему созерцанию, *именно в этом созерцании* усматривается как *по существу непостижимое*. Она непостижима, таинственна и чудесна в этом смысле, повторяем, не по слабости наших познавательных способностей, не потому, что скрыта от нашего взора, а потому, что *ее явно нам предстоящий состав сам по себе, по своему существу превосходит все выразимое в понятиях и есть в отношении содержания знания нечто безусловно инородное*. Именно в этом смысле оно *непостижимо по существу*.

Из самого существа дела здесь вытекает, что этого основоположного факта, собственно, совсем нельзя *доказать* в смысле очевидного вывода умозаключения из каких-либо признанных посылок, т. е. суждений и понятий. Его можно только просто *показать*, обратить внимание на него, побудить людей увидеть наконец то, что стоит – если позволено вульгарное выражение – «прямо перед их носом» и что, раз будучи замечено, обладает предельной очевидностью и не требует особых доказательств. Это есть простая ссылка на опыт – но опыт еще не рационализированный, не препарированный и тем как бы высушенный в понятиях, а, напротив, совершенно первичный и непосредственный, во всей сочности и жизненности того, что он нам говорит.

2. Момент иррациональности

а. Иррациональное как субстрат и основа металогической конкретности

Попробуем теперь подвинуться еще на шаг в глубь исследуемого нами соотношения. Спросим себя: как можно было бы точнее определить, в чем, собственно, состоит элемент

чудесного, непостижимого в самой реальности как созерцаемом конкретном предмете или, как мы можем теперь сказать, как в металогическом единстве? Он заключается, очевидно, прежде всего в характере реальности как некоей безусловно нераздельной сплошности, как некоего исконно первичного *целого*. Это целое не только, как было уже показано, остается во всей своей полноте и глубине для нас всегда недостижимым, но и само по себе, как таковое, по своей *модальности*, т. е. по характеру своего бытия, содержит в себе что-то иное, чем всякое содержание наших понятий. Его *конкретное содержание* лишь «выражается», «отражается», «транспонируется» в содержаниях *наших понятий*, но не совпадает с ними³². Если мы теперь мысленно отделим в этом целом то, что в нем соответствует логически фиксируемым содержаниям, от того, что выходит за их пределы и к ним не принадлежит, то – в лице этого последнего элемента – мы будем иметь – лишь таким отрицательным образом определимый момент – *иррационального*. Это иррациональное мы должны мыслить чем-то вроде *субстрата* или *materia prima*³³. Этот субстрат и есть то, что имеет логически фиксируемые содержания и, как бы пропитывая и связывая их своим соком, придает им характер металогического единства. Само собою разумеется, что это соотношение нельзя себе представлять так, как если бы конкретная реальность была механической суммой, состоящей из логически фиксируемых содержаний и присоединяющегося к ним иррационального субстрата. Такое рационализирующее гипостазирование субстрата приводит к туманному, внутренне противоречивому понятию «*субстанции*»; и можно сказать, что ничто не внесло в философскую мысль столько путаницы и смуты, как это – никогда ясно не осуществимое – понятие субстанции. Поскольку под субстанцией разумеется при этом что то вроде «носителя», «подставки», «фундамента» «носимых» им содержаний или качеств, наша мысль, руководимая наглядным образом пространственно-механического соотношения, явно противоречит подлинному соотношению, имеющему здесь место, – именно тому факту, что «носимое» неотделимо здесь реально от «носителя», – то, что «держится на подставке», от самой «подставки». Поскольку этот момент «субстанции» сублимируется в рационализме Декарта и Спинозы в понятие «того, что есть (и мыслится сущим) само в себе, не нуждаясь для своего бытия и своей мыслимости в чем либо ином» (в отличие от содержаний, как качеств или отношений, которые суть и мыслятся всегда в другом), – это понятие становится конкретно совершенно неосуществимым. Ибо *на свете нет и не мыслимо ничего, что могло бы быть само по себе, без всякой связи с чем-либо иным*.³⁴ Бытие есть всеединство, в котором все частное есть и мыслимо именно только через свою связь с чем-либо другим – в конечном счете со всем иным. В этом отношении даже понятие Бога составляет лишь мнимое исключение; и Бог, строго и точно говоря, не обладает тем признаком, который схоластика обозначила словом *aseitas*, т. е. не есть *ens a se*.³⁵ Ибо именно потому, что он мыслится «первоосновой», «творцом», «вседержителем» мира и вообще всего остального, он *не мыслим* без отношения к тому, что есть его «творение». Обо всем этом нам придется еще говорить подробнее в другой связи.

Здесь нам достаточно подчеркнуть подлинный характер соотношения, прямо противоположный представлению о конкретной реальности как о чем-то механически слагающемся из «носителя» («субстанции») и «носимых» им «качеств» или «содержаний». *Первичным* здесь является именно металогическое единство как конкретное, безусловно нераздельное единство рационального и иррационального; и лишь в нашей мысли нам удастся различить

³² Немецкий язык выражает это различие между конкретным и логически-фиксированным содержанием в различии смысла слов «Gehalt» и «Inhalt».

³³ Первая материя (*лат.*).

³⁴ Спиноза Б. Этика. М. – Л., 1932. С. 1 (Определения)..

³⁵ От-себя-(бытие); сущее благодаря себе (*лат.*). Ср. с. 357 наст. издания

в нем «задним числом» эти два момента как *особые* (и только в этом смысле отдельные) моменты. В природе самих вещей, самой реальности не существует *ни* рационально-логически уловимых «содержаний», которые, напротив, суть только абстрактные осадки конкретной реальности в итоге ее мысленного расчленения, *ни* иррационального субстрата как такового. Последний, как нечто безусловно неопределимое, «бессодержжательное» (так как *per definitionem* он *не* есть содержание или есть «не-содержание») есть что-то вроде *сущего ничто*, что никогда не может мыслиться сущим отдельно от своей рационально-качественной компоненты. Мы можем только отрицательно определить его как «нечто», что *не* есть содержание, т. е. *не есть качественно определенное «нечто»*. Мы улавливаем его вообще, как говорит Платон, посредством некоего $\lambda\omicron\upsilon\iota\delta\mu\acute{o}\varsigma \nu\acute{o}\theta\omicron\varsigma$, некоего «незаконнорожденного познания». Дело в том, что мы никогда не можем фиксировать его как таковой; напротив, направляя наш взор на рационально-логически уловимый, качественный элемент реальности, мы встречаемая как бы на периферии нашего поля зрения с доступным лишь некому нашему косящему видению иррациональным, – с субстратом, который «имеет» содержания или образует их «фон», их «задний план». Но так как этот субстрат остается в нераздельно-первичном единстве с рационально-определимыми содержаниями, то он и придает им ту сплошность, ту полноту и глубину, то внутреннее единство, в силу которых они в самой реальности имеют характер металогического единства.

Через свою внутреннюю связь с иррациональным реальность есть нечто, что хотя и *определимо* в том смысле, что мы приближаемся к ее конкретному содержанию (*Gehalt*) через уловление ею отвлеченно-определенных содержаний (*Inhalt*), но само по себе не совпадает ни с каким комплексом определенностей. Если мы употребим для обозначения момента логически определенного и определенного название *дефинитного*, то конкретная металогическая реальность будет иметь для нас всегда характер *трансдефинитного*. Трансдефинитное хотя и есть конечная цель нашего отвлеченного познания – то, на что оно направляется, – но оно есть эта цель лишь в смысле *путеводной звезды*: оно никогда не может быть само уловлено в итоге этого познания – в системе определенностей. Мы должны всегда как бы созерцательно нащупывать трансдефинитное, перед лицом трансдефинитного всегда пополнять, исправлять, усложнять систему наших понятий, усиленно выправлять и выгибать ее посредством поправок, чтобы приспособить, приладить отвлеченные связи к конкретности трансдефинитного. Дело в том, что отношения между частными элементами реальности – все равно, идет ли речь об эмпирических отношениях в узком смысле этого слова, т. е. о пространственно-временном порядке явлений, или о внутренних отношениях между самими содержаниями как таковыми, – будучи определены их укорененностью в иррациональном, никогда не вытекают логически из отвлеченных признаков, образующих содержания понятий, и потому не совпадают ни с какой рациональной системой понятий.

Поэтому наше отвлеченное познание никогда – даже и в области вневременных связей содержаний – не есть чистое созерцание в смысле какого-то чтения, того, что непосредственно дано, а есть трудная, никогда до конца не удающаяся работа «транспонирования» несказанного, трансдефинитного, во всегда в конечном счете ему неадекватное тональное качество дефинитного, т. е. логических определенностей. Трансдефинитный момент реальности ведет к тому, что наше мышление, поскольку оно служит именно познанию реальности, должно всегда оставаться *диалектичным*, т. е. имеет своей движущей силой именно сознание неадекватности своего рационального существа и должно пытаться – в форме рациональности, которая одна ему доступна, – все же всегда преодолевать односторонность всего рационального (о чем подробно ниже, в другой связи). И тем не менее мы всегда остаемся при том, что даже самая тонкая и точная теория соответствует трансдефинитной сущности реальности лишь так, как (употребляя образ Гете) «изрядно сколоченный крест» годится для живого тела, которое на нем распинается.

Этим достигнуто более точное уяснение сущности того, что мы называем «непостижимым по существу». Реальность, которая через свое причастие иррациональному, трансдефинитному имеет характер конкретности, т. е. металогического единства, именно поэтому – по самому своему существу, а не только по слабости нашей познавательной способности – есть то, о чем мы уже говорили выше: *нечто большее и иное, чем все, что мы можем познать в ней*. Мы можем *касаться* этого металогического существа реальности, *улавливать* его – именно в этом смысле оно предстоит и дано нам, – мы можем его *истолковывать* (что и значит «познавать» и «постигать»), но никогда мы не можем вполне адекватно *овладеть* им.

в. Индивидуальность

Но то, что нам уяснилось, содержит в себе еще другую, в высшей степени существенную мысль. Реальность, будучи в своем несказанном конкретном содержании неразложимо целостным единством, есть всегда нечто *единственное* – и притом не только реальность как всеобъемлющее единство, но и каждый частный ее отрезок. Каждая такая частная реальность стоит, правда, в многообразных отношениях сходства и несходства к другим реальностям, но сама по себе, в изложенном выше эминентном своем существе, никогда не есть «частный случай», «экземпляр» объемлющего ее общего. Правда, наше отвлеченное знание, подводящее индивидуальное под общие понятия и именно в этой форме его улавливающее, т. е. изображающее реальность как сложную систему родов и видов, бесспорно имеет объективную значимость; т. е. его основание лежит не в субъективном устройстве нашего мышления, а в самой реальности. Общее есть объективное, а отнюдь не только субъективное единство; в этом смысле логический «реализм» бесспорно прав. И все же реальность в ее конкретном содержании есть сама по себе нечто совершенно иное, чем сеть понятий, в которую мы пытаемся ее уловить в нашем отвлеченном познании. Дело в том, что если мы сосредоточимся на ее характере как неразложимой целостности, т. е. на неприменимости к ее эминентному содержанию отношений частичного тождества и различия, то нам сразу же уяснится, что и общее и единичное в ней всегда *конкретно*. Роды и виды с этой точки зрения сами являются конкретными единствами, созерцаемыми через единично-конкретное, – наряду с которым единично-конкретное как таковое сохраняет свою полную значимость, как нечто неповторимо и незаменимо единственное. *В конкретном содержании реальности безусловно отсутствует множественное число*. Начиная с всеобъемлющего всеединства бытия и кончая мельчайшей песчинкой – все в реальности существует в единственном числе, есть нечто единственное. В этом смысле Гете мудро заметил, что, если боги говорят, их язык – язык, адекватный самой реальности, – состоит из одних «имен собственных».³⁶ Ибо «нарицательное имя» берет реальность как частный случай чего-то общего, как одно из многого – что именно и неадекватно самой реальности. Объективная значимость множественного числа есть ее значимость для того производного, внешнего слоя или облика реальности, который соответствует в ней началу определенности, т. е. тому, что улавливается отвлеченным знанием в системе понятий. За этими пределами, т. е. в отношении к реальности в ее конкретной полноте, множественное число безусловно неприменимо и теряет всякий смысл.

Но все единичное – индивидуальное как таковое – безусловно неуловимо в понятиях. Его нельзя понять в смысле подведения под понятия, его нельзя в этом смысле «понять» или «постигнуть»: его можно только воспринимать, созерцать как тайну и чудо, ибо оно есть по самому своему существу нечто безусловно новое и незнакомое. Ибо знакомо и потому понятно для нас только то, что повторяется и может быть «узнано», – что является и воспринимается нами как «*то же самое*». Для «трезвого» рассудочного наблюдения – для наблю-

³⁶ См., напр., Гете И.В. Избранные философские произведения. С. 141.

дения, которое направлено на логический, выразимый в понятиях облик вещей, – представляется самоочевидным, опытно данным фактом, что все на свете повторяется или может повториться. На этом именно основана возможность «трезво» констатировать все на свете. Даже нечто само по себе безусловно непостижимое, как, напр., смерть живого человека, есть для опытного врача, для привычной сестры милосердия или для участника войны не что иное, как именно один из «случаев», тождественный в основе своей всем другим случаям этого рода, – «то же самое», – давно знакомое, что мы можем только регистрировать. Для естествоиспытателя данное растение или животное есть именно лишь экземпляр определенного рода или вида, для этнографа данный, единичный китаец или негр есть не что иное, как единичный представитель определенной расы, объемлющей много миллионов экземпляров, для военачальника отдельный солдат есть лишь единица в числе тех сотен тысяч, которые образуют армию.

С первого взгляда кажется – и так это часто считается, – что именно эта точка зрения одна лишь совершенно объективна, тогда как противоположная установка – установка любви к данному единичному существу как единственному и неповторимому – обременена субъективно-эмоциональными переживаниями, которые искажают объективный состав реальности, привносят в него нечто ему чуждое. Дело обстоит, однако, как раз наоборот. Упомянутая выше «трезвая» установка основана на том, что в ней мы «отвлекаемся» от индивидуального как такового, не обращаем на него внимания, игнорируем его, хотя оно не только вообще принадлежит к объективному составу реальности, но, как мы видели, образует подлинную сущность ее в ее конкретности; именно это *игнорирование* бесконечно многого и самого существенного делает для нас все понятным, постижимым, превращает реальность в «предмет познания», исчерпываемый общими содержаниями. Но это удастся нам лишь потому, что здесь для нас дело идет не о целостном, объективном составе соответствующего явления, не о конкретной его полноте, а лишь об его отвлеченном содержании, выражаемом в понятиях. Напротив, там где мы – как в отношении, определенном любовью, – направлены на конкретную целостность реальности, она для нас есть всегда вечно неповторимо единственное и потому непостижимое. Мы спокойно регистрируем необозримо большое число «смертных случаев» среди людей вообще; нам не мешает веселиться или заниматься текущими нашими делами тот общеизвестный факт, что примерно каждую секунду на земном шаре умирает какое-нибудь человеческое существо; мы привыкли в наше смутное время спокойно читать донесения о массовых убийствах – даже женщин и детей – в сражениях международных и гражданских войн. Мы знаем, что все это есть привычное, знакомое явление и что умершие будут замещены новорожденными. Но когда смерть отнимает от нас любимое существо, то мы *знаем*, что никто и ничто на свете не может нам его заменить. Но лишь такое любовное отношение подлинно адекватно существу реальности, ибо оно одно направлено на всю полноту ее конкретного содержания в разъясненном выше смысле.

Таким образом, безусловно «непонятное», ибо неуловимое в понятиях и потому «необъяснимое», существо единичного как неповторимо индивидуального есть основоположный признак реальности в ее конкретном трансдефинитном существе. Обычно мы различаем понятия индивидуального и единичного. Не все единичное индивидуально. Последний термин мы склонны употреблять скупой, приберегая его для редких, как нам представляется, случаев подлинно неповторимого, качественно единственного. Но мы видели, что для более глубокого анализа, проникающего в трансдефинитное существо реальности, *все* конкретно-единичное в этом смысле тем самым индивидуально. Эта индивидуальность, будучи, как указано, по самому своему определению «необъяснимой» и «непонятной», есть, таким образом, как бы наглядный показатель *непостижимого* в существе реальности.

с. Трансфинитность реальности

Но этим отнюдь не исчерпана металоогическая природа реальности, основанная на моменте иррациональности. Достигнутое нами доселе оставляет неразрешенным одно сомнение. Поскольку момент иррациональности определяет металоогичность реальности, его сущность и действие, по-видимому, состоит лишь в том, что он есть корректив к ограниченности всего частного как *дефинитного*. Но дефинитность каждого частного отрезка реальности определена принципом отрицания, в силу которого каждый частный момент реальности, именно как нечто «такое», отличается от всего «иного», выделяется из него и конституируется как *определенность*. Можно было бы поэтому думать, что изложенное выше («модальное») различие между конкретной реальностью и логически определенным в понятии содержанием существенно только для *частных* моментов или элементов реальности. Другими словами, могло бы показаться, что все изложенное выше различие есть лишь различие во взаимном отношении между частями внутри целокупной реальности: через причастность иррациональному, как бы через погруженность в субстрат, каждый частный элемент реальности как бы связывается незримыми нитями с целым, становится от него неотделимым – и тем самым становится носителем полноты и глубины, неисчерпаемой в логических определенностях, – в противоположность определенным в понятиях частным содержаниям отвлеченного мышления, которые резко однозначно отделяются одно от другого. Но все это различие могло бы, по-видимому, совсем не касаться целостной реальности как таковой, в ее всеобъемлющем единстве. Эта реальность как целое – даже включая ее иррациональный момент – есть ведь, казалось бы, *именно то, что она есть*; а это и значит, что ее понятие совпадает с ее реальной сущностью и адекватно последней. Из изложенного выше анализа металоогической природы, реальности, казалось бы, следует, что всеединство реальности, если ему и не присуща раздельная дифференцированность систематического единства, во всяком случае, как целое, есть «нечто вообще» – т. е. однозначно определенное «нечто». Мы могли бы сказать, что металоогическое единство хотя и не определяется принципом отрицания (законами «противоречия» и «исключенного третьего») и потому не дифференцировано, не распадается на раздельное многообразие содержаний А, В, С..., все же остается подчиненным принципу *тождества*, в силу которого оно есть «нечто вообще», как бы «всеобъемлющее содержание», т. е. сверхвременно тождественное и тем самым однозначно определенное содержание. Его можно было бы уподобить художественному произведению, скажем, картине, которая ведь тоже есть нечто большее и иное, чем совокупность всех ее частных содержаний – отдельных красок и линий, – и может быть воспринята лишь как целостное единство, и все же именно *в качестве такового единства* имеет совершенно определенное содержание.

Но можно ли действительно воспринять подлинно всеобъемлющее конкретное целое как *определенное* целое? Или, что то же самое, можно ли считать принцип тождества началом, реально отделимым от других принципов определенности (связанных с моментом отрицания и выражающих его), и мыслить независимо от них? Мы должны здесь опять сослаться на то, что выяснено в «Предмете знания». Все тождественное есть строго замкнутое единство, оно дано как бы сразу, как «именно такое»; оно, правда, может заключать в себе многообразие, но охватывает его твердыми границами, как бы железными скобками, так что становится тем самым строгим единством, числовой *единицей*. Но «единица» совершенно немислима без отношения к чему-то иному за ее пределами, ко «второму», к другой единице. Таким образом, общая форма «вневременности» или тождества хотя и может быть отвлеченно отличима от «выделения», «различения» как особый момент, но настолько неотрывно-тесно связана с последним, что как бы неудержимо переливается в него, т. е. прини-

мает характер *определенности*. Именно в этом лежит наиболее глубокое основание того, что интуиция конкретного всеединства как бы сама собою, в силу некой внутренней тенденции, превращается в систему понятий, почему она и может функционировать лишь как потенция, ведущая к отвлеченному знанию.

Отсюда следует очень существенный вывод. Лишь *частное* содержание, лишь нечто качественно «особое» – которое *именно потому* есть нечто особое, что *обособляется* от всего «иноного», – которое, другими словами, есть «*такое*» *именно потому*; что оно есть «такое, а не иное»; – может быть адекватно понято как нечто *тождественное* или, что то же – как нечто *сполна определенное*. Именно поэтому и все единично-конкретное – поскольку мы воспринимаем его как нечто совершенно самостоятельное, т. е. поскольку мы отвлекаемся от его связи со всем остальным, с конкретным всеединством, – необходимо представляется нам чем-то тождественным, т. е. в себе определенным. Но стоит лишь нам попытаться мыслить некое подлинно и абсолютно *всеобъемлющее* целое, которое уже действительно ничего не имеет вне себя, не стоит ни в каком отношении к чему-либо «иному», – как нам при внимательном отношении к тому, что мы здесь имеем в виду, не удастся мыслить его в форме *тождественности*. Или же, поскольку «мыслить» и означает иметь что-либо как сверхвременно-тождественное единство, как определенное, неизменное «нечто такое», – подлинное всеединство вообще не может «мыслиться» в обычном смысле этого слова, а должно быть нам дано и доступно в какой-то иной, именно *металогической* (в буквальном смысле этого слова) форме. Совершенно безнадежно пытаться уловить всеобъемлющее целое, металогическое единство, как нечто определенное; и если бы мы думали, что это для нас достижимо, то мы заблуждались бы. Ибо быть определенным значит, в конечном счете, всегда быть ограниченным. Металогическое единство не есть «нечто определенное», напротив, оно есть нечто безграничное, беспредельное, и в этом смысле *неопределенное*. Если мы внимательно фиксируем то, что мы здесь имеем в виду, то мы уже не в шутку, а совершенно серьезно можем сказать, что здесь дело идет «*de omni re scibili et quibusdam aliis*», о всем мыслимом и *еще чем-то сверх того*.

Реальность в качестве металогического единства не только *трансдефинитна* – она *сверх того и трансфинитна*. Выражаясь математически: она больше всякой данной, т. е. определенной, величины, сколь бы большой или объемлющей мы ни мыслили эту величину. А это значит: не только в том смысле, в котором «постигать» значит «определять» и «обосновывать», но и в том смысле, в котором «постигать» значит вообще мысленно «*улавливать*» или «*охватывать*», иметь перед собой вневременную сущность, металогическое единство есть нечто *непостижимое* – и притом *по существу непостижимое*. Оно не может быть определено мыслью именно потому, что *оно в себе неопределенно*, – хотя – или скорее: именно потому, что – оно есть источник всех определенностей. Бытие как целое, как единство и всеобъемлющая основа, хотя и содержит, заключает в себе и все определенное – а тем самым и самое начало определенности, – но само не есть *что-то определенное*, потому что оно содержит и все иное, и выходит за пределы всего определенного. Начало определенности содержится в нем, подчинено ему, но оно само *именно поэтому не подчинено началу определенности*. Его сущность как *трансфинитного* состоит в том, что оно есть единство *определенности* и *неопределенности*, – ибо различие между тем и другим есть различие в *пределах* самого бытия (как и любое иное различие). В этом именно – а отнюдь не только в его единстве и сплошности – состоит его подлинная конкретность. Конкретность реальности заключается в ее *жизненности*, в ее характере целого, которое не может быть *завершенным* и *объятым*, а выходит всегда за пределы всего определенного и в этом смысле застывшего, закостеневшего. Будучи *трансфинитным*, бытие и как всеобъемлющее целое всегда есть *нечто большее и иное, чем все мыслимое*, более того: *оно есть нечто большее и иное, чем все, что оно как бы в готовом, законченном виде уже есть*. Оно есть реальность

как сущая возможность и *того, что оно не есть*. В качестве таковой, реальность не только неуловима в понятии, она и не доступна созерцанию; она не может быть усмотрена – она может быть лишь *пережита*. В этом живом обладании реальностью как безусловно необозримой, неопределенной бесконечностью трансфинитного, как чем-то, что всегда переливается через свои собственные края, мы имеем подлинную *непостижимость по существу* реальности.

Мы предвидим, однако, здесь одно возражение. Все это – могут сказать нам – может быть справедливо и верно, но касается только бытия как целого в его бесконечности. Это бытие в его бесконечности есть, быть может, излюбленный предмет мысли философа, но во всяком случае не интересует никого другого: то, с чем мы имеем дело в жизни – и в научном знании, – есть всегда конечные, частные вещи и реальности. К последним же, очевидно, неприменимо все, что мы говорим о трансфинитности реальности. Вся эта тема оказывается, таким образом, несущественным для реального знания предметом праздного любопытства философа.

Однако сколь ни убедительным показалась бы это возражение на первый взгляд, оно по существу неверно. Мы оставляем в стороне тот факт, что понятие бесконечного – бесконечно большого и бесконечно малого, – очевидно близкое к тому, что мы выяснили под именем трансфинитного, – играет существенную роль в математическом знании и даже имеет в нем не только теоретическое, но и прикладное значение. Принципиальное значение имеет для нас здесь только следующее. Выясненная нами трансфинитность бытия как целого определяет природу бытия не только в направлении его *экстенсивности*, но и его *интенсивности*. Трансфинитность бытия как целого – то, что оно выходит за пределы, как бы переливается за края всего, что в готовом, законченном виде *есть*, – касается не только его внешнего объема, но и его внутренней *глубины*. Бытие не есть только общий фон, объемлющий все частное, или общая почва, в которой укоренено все частное; оно вместе с тем как бы пронизывает все сущее, присутствует как таковое в мельчайшем отрезке реальности. Поэтому все сущее в его конкретности пропитано потенцией бытия как такового – ибо именно это – эту укорененность в бытии и пропитанность им, это внутреннее обладание бытием – мы и имеем в виду, когда говорим о конкретности. Но именно поэтому переливающаяся через край, избыточная полнота бытия или та его глубина, в которой она выходит за пределы всего законченного и определенного, – то, что мы называем трансфинитностью бытия, – *присутствует во всяком его отрезке, во всякой частной реальности*, сколь бы малой или ничтожной она ни казалась по своему объему или содержанию. *Во всякой точке бытия* внимательному, проникающему в подлинное существо взору *открывается неизмеримая и неопределимая бездна трансфинитного*.

d. Становление

Это обнаруживается в одном явлении, полную непонятность и непостижимость которого мы только потому по большей части совсем не замечаем, что оно есть общая черта всего нашего опыта, постоянная атмосфера, в которую погружена вся наша жизнь. Мы имеем в виду *время*, или *становление*. Если мы возьмем понятие конкретного в его специфическом и общеупотребительном значении, именно в отличие от абстрактного как вневременного, то мы можем сказать, что все конкретное стоит во времени или, вернее, протекает во времени, подчинено *становлению* в широком смысле этого слова, т. е. возникновению, изменению, уничтожению. Здесь не место обсуждать проблему времени во всей ее полноте и глубине³⁷; достаточно лишь указать на загадочность, непонятность, непостижимость по существу того,

³⁷ Ср. «Предмет знания», гл. X.

что мы называем «временем» или «становлением». «Пока я не задаюсь вопросом, что такое время, я очень хорошо понимаю, что под ним разумеется; но как только я ставлю себе этот вопрос, я ничего больше не понимаю», – тонко замечает в одном месте «Исповеди» бл. Августина³⁸ (та же мысль встречается, впрочем, уже у Плотина, *Enn.* III, 7, 1). Откуда берется этот непрерывный поток, это течение, которое увлекает за собой и пронизывает всю нашу жизнь и с непреодолимой силой несет нас к бездне) Куда оно идет? И в особенности: что такое, собственно, есть это непостижимое «что-то»; что мы выражаем в очевидно неадекватном образе «потока времени»? Древний Зенон, руководимый идеалом однозначного определения в понятиях и созерцая становление на примере пространственного движения, был в этом смысле – несмотря на некоторую наивность и беспомощность его формулировок – совершенно прав, когда доказывал «невозможность прохождения» тела через определенное место:³⁹ ибо это прохождение или движение не может быть постигнуто ни как бытие, ни как небытие тела в данном месте; и все попытки *рационального* опровержения этой аргументации остаются безрезультатными. Если наука и рациональное познание может определять и измерять движение и вообще познавать становление, то это осуществимо для него лишь тем способом, что оно рассматривает становление как уже *ставшее, совершившееся*, как в готовом законченном виде данное в аспекте *прошлого* и определяет именно то, что в этом образе определимо – напр., длину пройденного пути (ведь и само время измеряется длиной пути, пройденного часовой стрелкой или солнцем) или закономерную смену одного состояния другим при изменении и т. п. Собственное существо становления *как такового* – момент динамичности в нем, то, что нечто при этом «*делается*», «*совершается*», – остается при этом вне поля зрения. Все, что может уловить и «понять» рациональное мышление, есть нечто статическое, неподвижное; ибо для мышления в понятиях все является как вневременное «содержание», как нечто *тождественное*, что, будучи проецировано на план времени, представляется неизменным, покоящимся. Но именно потому само становление в его собственном существе должно необходимо ускользать от него; отвлеченное мышление просто проходит *мимо* существа становления и времени. Существо становления как такового нельзя ни разложить на отдельные элементы, ни свести к чему-либо тождественному. Хотя в нем есть и стороны, в которых встречается нечто тождественное, и именно с этих сторон оно и может быть уловлено мышлением (напр., *порядок* смены состояний и все, что остается *неизменным* в изменяющемся), но все тождественное не есть самый момент становления как таковой, – ибо как таковое⁴⁰ оно именно и есть *изменение*. Это столь, по-видимому, простое, универсальное и потому до банальности привычное и знакомое нам явление – впервые в наше время уловленное и замеченное Бергсоном – остается все же безусловно непонятным, непостижимым. Мы можем обозначать его, вместе с Гегелем, как «беспокойство в себе»⁴¹ или, вместе с Плотиним, как «хлопотливую сущность, которая всегда неудовлетворенно стремится к пополнению»,⁴² – сами эти слова, свидетельствуют о непостижимости того, что здесь нам открывается. В лице становления во всем конкретно-сущем обнаруживается – правда, в особой форме, своеобразии которой нам нет надобности здесь особо рассматривать, – тот момент «переливания через край», «выходения за пределы самого себя», который присущ всеединству – бытию как целому – и образует существо непостижимости последнего. Время так же непостижимо, как вечность, ибо оно подобно последней

³⁸ Августин. Исповедь, кн. XI, глава 14.

³⁹ Речь идет о знаменитой апории *Зенона* о «несуществовании движения» (Аристотель). См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 382.

⁴⁰ У Франка – «*таковой*», очевидно, опечатка.

⁴¹ См., например: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М., 1977. С. 275.

⁴² Плотин. Эннеады, III, 7, 11.

(Платон называл его «подвижным образом вечности»,⁴³ а Ангел Силезский говорит: «Время есть то же, что и вечность, и вечность – то же, что время, если ты сам не будешь делать различия между ними»⁴⁴). Оно подобно вечности в том отношении, что оба они превосходят все завершенное, определенное и выходят за его пределы. Дело обстоит так, как если бы абсолютно непостижимая тайна, заключенная в том, что мы называем «сотворением мира», имела здесь, на земле, свое – правда, искаженное – отображение в вечном творческом беспокойстве становления. Поскольку нам удастся забыть чувство «знакомости», привычности, повседневности этого явления или, точнее, этого всеобъемлющего начала всего конкретного бытия и именно в силу этого суметь внимательно и остро взглянуться в его сущность, нас охватывает трепет. Ведь все, что мы называем существующим, *включая нас самих*, совсем не *есть* на самом деле, не стоит на твердой почве; как говорит Платон, весь этот видимый мир (а с ним и мы сами) «*только* возникает и гибнет, а по-настоящему совсем *не есть*» (γυγόμενον χαί ἀπολλόμενον, ὄντως δέ οὐδέποτε ὄν⁴⁵). Все наше бытие совершается, как бы подхваченное вихрем, есть бегство – бегство из одной непостижимой бездны в другую.

Так, в лице становления и времени мы стоим во всем конкретно-сущем и во всякий момент нашей самой будничной жизни перед обнаружением непостижимого по существу в бытии.

е. Потенциальность и свобода

Но из сказанного тем самым следует, что в составе иррационального – а следовательно, и определенной им металогической природы бытия – нам открывается еще нечто иное и очень существенное. Поскольку бытие мыслится не данным или наличным в законченной форме, а содержащим в себе момент становления, оно есть *потенциальность*, сущая *мочь*⁴⁶. Этим обнаруживается, что понятие «*возможности*» совсем не есть – как принято думать в новой философии – лишь чисто рефлексивная категория, как если бы все сущее как такое совпадало с «действительным», в готовом виде наличествующим, а идея «возможного» принадлежала только к нашей субъективной, познающей и объясняющей установке в отношении бытия, – а есть, напротив, как думал Аристотель⁴⁷, категория конститутивная, принадлежащая к составу самого бытия. Если в бытии есть становление, то бытие есть нечто большее и иное, чем все, что уже наличествует в готовом виде, – а именно, оно есть и то, *что еще будет* или *может быть*. Выхождение за пределы себя самого, «переливание через край», возникновение доселе не бывшего, т. е. *творчество*, мыслимо лишь в той форме, что бытие таит в своем лоне неопределенность, которая имеет тенденцию породнить нечто определенное, развиться в определенность. Именно это мы называем *потенциальностью*, *мочью*. В нашей связи (в которой нам вообще приходится исключать обсуждение многих вопросов, с которыми мы соприкасаемся) мы можем оставить в стороне (существенное само по себе) различие между потенциальностью в пассивном и активном смысле слова, между присущей «сырому материалу» «возможностью» под посторонним активным воздействием принять определенную форму и «возможностью» (точнее – «мощью») самой формирующей

⁴³ См.: Платон. Тимей, 37d.

⁴⁴ Angelus Silesius. Cherubinischer Wandersmann. Kritische Ausgabe. Stuttgart, 1984, S. 34. (I, 47). *Ангелус Силезиус* (наст. имя Иоган Шэфлер, 1624–1677) – немецкий философ-мистик.

⁴⁵ Платон. Тимей, 28a.

⁴⁶ Слово «мочь» (имеющее, конечно, другой смысл, чем «мощь») употребляется теперь в русском языке обычно только как глагол и лишь в редких случаях (в таких оборотах, как «не в мочь», «мочи моей нет» и т. п.) – как существительное. Чтобы выразить понятие, для которого на немецком языке употребляется слово «das Können», мы должны – вполне в духе русского языка – возродить старинное русское слово «мочь» как существительное.

⁴⁷ См.: например: Аристотель. Метафизика, кн. 3, глава 6 (1003a5); кн. 5, глава 12 (1019a15).

силы как бы «задумать» и вылепить эту форму – пользуясь сравнением Аристотеля, между «возможностью», заключенной в глине, из которой лепится статуя, и «мощью» творческого замысла художника, который ее лепит.⁴⁸ Так как в самой природе – или, точнее говоря, в бытии – «художник» или «творец», как говорит Аристотель, находится сам «внутри формируемого им материала», то – повторяем, в контексте нашего размышления – мы можем оставить в стороне это различие и ограничиться общим констатированием, что «неготовое» обладает способностью стать «готовым», т. е. что вообще существует бытие как «еще не готовое» – будь то как «материал» или как «замысел».

Человеческая рациональная мысль, правда, постоянно впадает в искушение найти такое истолкование бытия, которое как бы отменяет, отрицает момент металогики, заключенный в трансфинитном существе реальности и делающий ее по существу непостижимой; это совершается в той форме, что все возникающее мыслится без остатка обусловленным, «предопределенным» тем, что уже в готовом, законченном виде существует или наличествует. Внимательно вдумываясь в понятие причинности, которым при этом пользуются, легко убедиться, что его существо заключается в попытке мыслить становление и возникновение, т. е. переход от старого, уже наличного, к новому, еще не бывшему, так, чтобы оно без остатка было подчинено категории *тождества*; лишь таким образом можно, казалось бы, сделать становление «попятным», «объяснимым». Новое, впервые возникающее должно быть понято так, чтобы мы могли усмотреть, что оно, *собственно говоря*, есть не что иное, как простое «продолжение» старого. Эта мысль не только определяет физические принципы «сохранения» материи и энергии и вообще все воззрение механистического (теперь уже, впрочем, поколебленного или уже даже рухнувшего) естествознания, она не только отчетливо формулирована в рейде новых философских теорий причинности, но она ясно высказана уже в античной философии (напр., в античном атомизме, у Демокрита и в особенности у Лукреция); она есть основная предпосылка «элеатизма» и в зачатке уже заключена в понятии ἀρχή («начала») древнейших ионийских «физиологов».

Однако эта попытка несет свой приговор в самой себе. Продуманная последовательно, она сводится к пониманию бытия как «консервативной системы» (А.Риль),⁴⁹ в которой, «*в сущности*», вообще *ничего не изменяется*; другими словами, она сводится (как у древних «элеатов») вообще к решительному отрицанию всякого изменения и становления. «Из А вытекает В» должно здесь означать: «*собственно говоря*», А и В суть *одно и то же*. В действительности, однако, если «из А вытекает В», то при всей проблематичности этого отношения, ясно во всяком случае одно: В не может без остатка быть тождественным А, мыслиться как простое «продолжение» А – иначе оно вообще не было бы В, а было бы прежним А и ничто ни из чего бы не «вытекало». Это и есть одно из тех «объяснений», которые за невозможностью объяснить предпочитают просто отрицать то, что подлежит объяснению; по остроумному сравнению Шеллинга, это похоже на врача, который, не умея вылечить больную часть тела, предпочитает ее отрезать.

То, «из чего» вытекает В, во всяком случае не может быть А, как законченная, чистая определенность; из определенности вообще ничто не может «возникнуть», ибо существо ее, как чистой «*тождественности*», несовместимо с тем, что мы называем возникновением (или «изменением»). Пользуясь употребленным нами в гл. I (и подробно обоснованным в «Предмете знания») обозначением, мы должны сказать, что В возникает не из чистого А как такового, а из Ах – что, собственно (опять-таки по аналогии со сказанным в гл. I), означает, что то и другое, *и А и В*, или, точнее, сама связь А-В возникает из некоего х, причем во временном порядке А предшествует В, так что В может возникнуть из х только после того, как

⁴⁸ См.: Метафизика, кн. 7, глава 8 (1033b; кн. 9, глава 1).

⁴⁹ Речь идет о книге А.Риля «Введение в современную философию» (СПб., 1904).

из него уже возникло А. Однако «х» есть здесь символ не только просто еще неопознанного, неизвестного или даже непостижимого для нас, но вместе с тем и непостижимого в себе, именно трансфинитного существа реальности, поскольку оно обнаруживается в становлении, есть – мыслимое сверхвременно – именно *потенциальность, суццая мочь*. Мы говорили выше, что все сущее есть всегда *нечто большее и иное, чем все, что оно в готовом, законченном виде есть*. Это и обнаруживается воочию в факте становления и возникновения. Этот факт как бы с самоочевидностью свидетельствует, что все сущее *есть и то, что оно еще не есть*.

Но этим полагается твердый предел всякому рациональному детерминизму – и тем самым всякому рационально-причинному «объяснению». Если все возникающее «следует» или «вытекает» не из уже бывшего *определенного* бытия, а из трансфинитного существа реальности, если оно рождается из темного – и притом не только для нас, но и в самом себе темного – лона потенциальности, то оно, правда, возникает не «из себя самого» и не из «ничего», т. е. не без основания, но вместе с тем оно все же возникает не из «*определенного* основания», а именно лишь из трансфинитного существа реальности, из неопределенной и неопределимой потенциальности. Само собою разумеется, дело обстоит не так, что во всякое время и при всяких условиях все вообще мыслимое было бы реально возможно. Безусловно неопределенная, т. е. бесконечная мочь принадлежит лишь целому как таковому – бытию как всеобъемлющему всеединству. К существу же всякого частного момента или частного элемента бытия принадлежит то, что он есть нечто определенное. Ведь он есть часть именно потому, что он как-либо и в каком-либо отношении отличается от всего иного и определен этим своим отличием. Поскольку имеет силу причинная связь между А и В (для простоты мы и здесь оставляем в стороне всю остальную проблематику этого соотношения, напр., вопрос, в какой мере вообще мыслимо утверждать зависимость какого-либо явления от только *одной* причины), это означает, что явление В вытекает не непосредственно из безусловно всеобщей и неопределимой потенциальности х, а лишь из потенциальности, поскольку она специфицирована и тем самым уже частично определена наличием А. Явление В вытекает как бы из ответвления А всеобщей потенциальности, и потому из этого ответвления может возникнуть не все возможное вообще, а именно только В. Из желудя может вырасти только дуб, а не какое-нибудь другое растение или живое существо вообще. Но так как такое специфицированное ответвление потенциальности остается все же укорененным в универсальной потенциальности как таковой – другими словами, так как реальность, обозначаемая как А, не безусловно и без остатка определена, а содержит вместе с тем в себе и неопределенность, – то причинная связь отнюдь не означает здесь, что готовый дуб во всех деталях своего облика и своей природы уже «предопределен», лежит «преформированным» в желудь. Напротив, лишь «до известной степени», «в известной мере» (или скорее – в мере, никогда *точно* заранее не известной) потенциальность приурочена к наличному, в готовом виде данному условию, т. е. к *определенной* причине; всегда здесь имеется и некий остаток, который остается неопределенным.

Научная мысль, т. е. сознание, направленное на систематически-связное и максимально полное отвлеченное познание мира, конечно, в таких случаях руководится регулятивным принципом, что каждое явление в конечном итоге может быть без остатка объяснено через учет *всех* других привходящих его условий, каждое из которых есть нечто сполна определенное. Этот постулат и правомерен, и необходим для научной мысли; как известно, именно он есть движущая сила ее прогресса. Но философское размышление не должно давать сбивать себя этим с истинного пути. Для него это есть именно не более, как постулат – рабочая гипотеза, точнее, вспомогательная фикция, полезная для научной работы. Для сознания, направленного на реальность в ее целокупности, остается все же в силе положение, что исчерпывающее объяснение любого конкретного явления «определенными»

основаниями остается невозможным, – и притом не только потому, что оно неосуществимо вследствие фактической ограниченности нашего познания или – что то же – вследствие бесконечности числа условий, подлежащих здесь учету, но и потому, что все конкретно-сущее возникает из лона *неопределенной в себе* и именно поэтому рационально неопределимой потенциальности бытия. Наука имеет право и обязанность «работать» так, *как если бы* все было рационально определимо; в этом и заключается ее творческий пафос, и ей не нужно – и даже вредно – ставить и обсуждать вопрос, так ли это на самом деле. Но раз этот вопрос поставлен, то обоснованный, адекватный существу дела ответ на него может быть *только отрицательным*.

Но если даже оставить в стороне то существенное обстоятельство, что наука есть нечто иное, чем философия, – что она, руководясь постулатом всеобщей определимости явлений, совсем не ставит *вопроса* о правомерности по существу этого постулата и потому *в качестве науки* просто остается в стороне от всякого конфликта по решению этого вопроса, – если даже допустить, что имеет место конфликт между научной установкой, постулирующей исчерпывающую постижимость мира, и установкой философской, усматривающей в трансфинитности и потенциальности источник непостижимости бытия во всей его глубине и полноте, – то надо еще учесть следующее. Конфликт этот на практике разрешается просто тем, что наука имеет своим предметом, в конечном счете, всегда бытие в уже готовом виде наличествующее, актуализированное. Короче: наука имеет дело всегда с *прошлым*, с бытием уже прошедшим. Ведь и предстоящее в опыте настоящее в этом смысле уже принадлежит прошлому; уже в процессе восприятия, апперцепции, миг настоящего прошел, удалился в прошлое, есть то, что *было* (хотя бы «только что»). «Сова Минервы» не только «вылетает в вечерние сумерки», – как тонко выразился Гегель⁵⁰ (критикуя тем замысел, чтобы познавательная мысль сама формировала реальность), – но она и *видит* лишь уже прошедшее – содержания истекшего дня, как они неподвижно и застывши покоятся в сумеречном свете вечера, подобные неподвижным, бесплотным призракам. «Ewig still ruht die Vergangenheit», – говорит поэт;⁵¹ прошедшее и *есть* ведь не что иное, как то, что уже *прошло* и потому больше не движется, – бытие, застывшее в неизменной более определенности и потому предстоящее нам как нечто сполна, без остатка *законченное*. Как уже сказано, даже когда наука изучает процессы, она анализирует не то, что *совершается, делается*, а то, что уже *совершилось* и что поэтому уже лишено момента динамизма, а предстает как готовая, неподвижная картина. Напротив, само по себе все конкретно-сущее не есть законченное, в завершенной определенности предстоящее «нечто», а содержит в себе возможность *стать* чем-то, что в данный момент остается еще логически не определенным, не определенным в понятии. Оно содержит в себе потенциальность, имеет некое ядро, которое само в себе есть нечто неопределенное, и что оно содержит или имеет, то оно и *есть*. Это не препятствует возможности предвидения будущего, на которой основывается, как известно, все практическое значение научного (или даже обыденного) знания. Но это предвидение касается только *статического* и именно потому рационально определимого составного момента бытия, который во времени выражается в повторяемости определенных сторон явлений; и в этом и состоит истолкование будущего в свете прошедшего. Напротив, во всей своей конкретной полноте и форме будущее – именно *в качестве* будущего, т. е. доколе оно еще не осуществилось, – не только не определимо, но и само в себе неопределенно, именно потому, что оно есть то, чему еще *предстоит осуществиться* и тем самым *определиться*; взятое в перспективе сверх-временности, оно есть сама потенциальность, которая по самому своему существу есть нечто неопределенное.

⁵⁰ Гегель Г.В.Ф. Философии права. / Сочинения. Т. VII. М. – Л., 1934. С. 18.

⁵¹ «В вечном покое пребывает прошлое» (нем.)

Но это означает, что потенциальность совпадает со *свободой* в самом общем смысле этого слова. Понятие «свободы», разумеется, может употребляться в самых различных смыслах; некоторые из них нам еще предстоит рассмотреть ниже, в дальнейшей связи. Здесь для нас речь идет о свободе в самом общем ее смысле, в котором она есть признак всего конкретно-реального, поскольку оно содержит в себе момент *динамичности*. Динамизм – момент «делания», «совершения» или «становления» – и состоит ведь, как мы видели, именно в том, что все возникающее не может рассматриваться как простое продолжение уже существующего, т. е. проистекает не из *определенного* основания, а из сущей в себе неопределенности. Выше мы мимоходом, не углубляясь в вопрос, заметили, что в возможности или потенциальности можно различать пассивный и активный моменты. Здесь мы лишь так же коротко добавим, что то, что мы называем возможностью в пассивном смысле – гибкость, податливость, формируемость «сырого материала», – конкретно никогда не бывает пассивным в абсолютном смысле слова, т. е. бездейственно-мертвым, неподвижно-покойным и потому покорным. Всему конкретно-сущему присущ некий динамизм, все само по себе бесформенное есть не мертво-неподвижная масса, а скорее динамическая сила неопределенности и бесформенности, бурление *хаоса*, то, что Яков Беме называет «Ungrund» или «вожделением»⁵² и в чем он усматривает последнюю первозданную глубину реальности; тогда возможность в активном смысле слова – мощь или действенный замысел – противостоит ему как первичная формирующая сила, – как *работа определения*, совершаемая над неопределенным материалом и из него самого. Существует, таким образом, момент динамизма самой неопределенности, как бы динамизм *беспорядочности*, и наряду с ним динамизм определения, *упорядочения*. Не углубляясь и здесь в проблематику этой первозданной связи, мы ограничиваемся констатированием, что именно в этом неразрывном двуединстве состоит существо, потенциальности как первичной свободы, которая конституирует *трансдефинитность* и *трансфинитность* реальности. Иррациональное в качестве субстрата бытия именно не пассивно, не *есть* в готовом (хотя и неопределенном) виде (поскольку вообще мыслимо сочетать признаки «готовности» и «неопределенности»); оно динамически-активно. Оно есть необузданная сила – хаотическое стремление, из себя самого влекущееся к формированию, завершению, осуществлению. Поскольку бытие уже оформлено, уже осуществлено, уже *есть* в готовом, законченном виде – в нем царит *необходимость*; ибо необходимость есть именно не что иное, как определенность бытия, проявляющаяся в определенности его связей. Необходимо все, что уже – в законченной форме – есть; ибо оно есть именно *такое* – значит, не может быть иным; а это, и ничто иное, и значит в конечном счете «быть необходимым»; всякая необходимость, сводится в последнем счете, к простому «так оно *есть*», и в этом слове «*есть*» таится смысл некой каменной, неизменной и непреодолимой твердыни. Но поскольку бытие есть потенциальность, т. е. творческая *мочь совершающегося* в глубинах неопределенности *определения*, оно именно и есть первичная свобода. Поэтому бытие как целое может быть понято только как трансрациональное единство рациональности и иррациональности, т. е. необходимости и свободы. И то, что уже застыло в чистой необходимости, может иметь значение лишь мертвого осадка этой непостижимой жизненности бытия. Бытие как целое не неподвижно-статично – как мы уже не раз говорили: *не есть только то – и ровно столько, – что и сколько оно уже есть; оно, напротив, пластично*, оно не только *есть*, но и *делается*, как бы *творит само себя*; оно растет, изменяется, формируется. И все это потому, что в его последней основе лежит потенциальность, мочь стать тем, что оно еще не есть; а именно это мы и называем свободой. Но так как все конкретно-сущее, как уже не раз указывалось, укоренено в бытии как всеединстве

⁵² Яков Беме (1575–1624) – немецкий философ-мистик. См.: Бердяев Н. Из этюдов о Якове Беме. Этюд 1. Учение об Ungrund'е и свободе. //Путь. 1930, № 20. С. 47–79.

и пропитано его соками, то во всем конкретно-сущем (в различной мере) наличествует и этот элемент первичной свободы. Если натуралистический детерминизм принципиально не хочет признать этого, то это есть только ложное предвзятое мнение. Это предвзятое мнение и заблуждение проистекает в последнем счете из рационалистического предрассудка, что вся сущность реальности исчерпывается без остатка моментом *рационального, однозначно определенного*, – моментом, образующим существо нашего отвлеченного знания (знания в понятиях). Этому предрассудку должно быть с полной решимостью и категоричностью противопоставлено самоочевидное усмотрение момента *иррационального*, который есть источник *непостижимости* в себе реальности, как она открылась нам в соображениях, развитых в этой главе.

Глава III

НЕПОСТИЖИМОЕ КАК БЕЗУСЛОВНОЕ БЫТИЕ И РЕАЛЬНОСТЬ

Мы обнаружили выше наличие непостижимого по существу – того, что выходит за пределы принципов рационально-отвлеченного знания, – в составе *предметного бытия*. Мы убедились в том, что в «мире», в самой «действительности», в том, что предстоит нам как сущее в себе, независимо от нас, «предметное бытие», – все эти термины означают для нас предварительно одно и то же – наличествует элемент, и притом основоположный элемент, и силу которого предметное бытие содержит в себе нечто непостижимое – и не только непостижимое *для нас*, но и по существу непостижимое. Но теперь возникает вопрос, можно ли включить этот элемент по существу непостижимого без остатка в состав того, что мы зовем «предметным бытием», или же он содержит в себе нечто, что как бы расшатывает или взрывает само *понятие* «предметного бытия» и выходит за его пределы. Наш анализ момента металогичности и в особенности моментов трансфинитности и свободы как будто уже содержит указание на этот последний вывод. В самом деле, под «предметным бытием» мы разумеем ведь то, что есть *само по себе*, что как бы стоит перед нами, как некое прочное, покоящееся в себе, замкнутое и самодовлеющее целое. Уже этимологический смысл слова «предмет» – *objectum* – в особенности соответствующее немецкое слово для этого: *Gegenstand* – по-видимому, указывает на то, что под ним разумеется нечто точно очерченное, как бы неподвижное, что, как таковое, есть предстоящая нашему познанию цель («мета») или *стоит* перед нами, как бы по образцу твердого тела, на которое мы наталкиваемся. Мы, однако, усмотрели позади этого твердо очерченного, устойчивого содержания слой металогичности и иррациональности, сравнимый скорее с текучей массой, в которой одно без отчетливых граней и очертаний переливается в другое и которая сама по себе как бы переливается за свои собственные пределы. Поскольку бытие неопределенно *само в себе*, оно явственно выходит за пределы того, что нам предносится как предметное бытие. Ибо в последнем счете предметное бытие необходимо мыслится нами как совокупность всего того, что *определенно в себе*, и в этой своей однозначной, неотменимой, независимой от нас определенности стоит перед нами. Но этот вопрос мы должны теперь точнее исследовать.

1. «Действительность»

Предметное бытие предстоит нам и воспринимается нами ближайшим образом как «действительность». Мы не будем пока пытаться дать точное определение того, что, собственно, мы разумеем под этим словом. Нет надобности определять, что такое есть «действительность», чтобы непосредственно сознавать то, что мы имеем в виду, употребляя это слово. Из этого непосредственного сознания мы здесь и исходим. «Действительность» есть то, что явственно, как бы осязаемо отличается от всего «кажущегося», «иллюзорного», от содержания фантазии, снов и мечтаний, от всякого рода явлений «субъективного» порядка. Действительно есть то, что прочно утверждено в себе, что в своей неотменимой и неумолимой фактичности противостоит нашим мечтам и желаниям и с чем мы должны просто «считаться» для того, чтобы существовать. Нет надобности философствовать, чтобы ясно понимать и чувствовать всю непреодолимую и по большей части трагическую бездну различия, отделяющую то, что действительно есть, от того, что нам хотелось бы и о чем мы мечтаем, – чтобы понять, напр., различие между деньгами, которые фактически лежат у меня в кармане, и деньгами, о которых я мечтаю, или различие между действительной старостью и

немощностью и навеки исчезнувшей от меня, живущей лишь в воспоминании молодостью и силой. Действительность есть – как говорит у Достоевского «человек из подполья» – каменная стена, о которую мы расшибали себе лоб и которая именно поэтому так импонирует большинству из нас.⁵³

Но теперь возникает вопрос: что, собственно, в подлинном смысле «действительно», что входит в состав того, что мы называем действительностью?

Ни первый взгляд, нет ничего легче, как ответить на этот вопрос в общей форме. «Действительно» именно все непреложно и жестоко *фактическое*, и действительность есть совокупность всех фактов, с которыми мы должны считаться не только теоретически, но и практически в нашей жизни и наших действиях как с препятствиями и вместе с тем с опорными точками нашей жизни или как с средствами для наших целей. Но здесь прежде всего возникает одна трудность, которая легко может смутить и запутать нас. Не все фактически наличествующее в равной мере может служить препятствием или опорной точкой для нас: наряду с прочным и твердым, с неотменимым и длительным есть на свете много гибкого, пластичного, легко проходящего и изменчивого; и наряду с явственно нам предстоящим есть много шаткого, туманного, ускользающего, неуловимого. Так «ова», прежде всего, наша «внутренняя жизнь» – и внутренняя жизнь других людей, с которыми мы встречаемся. Спрашивается: такие явления, как «мнения», «настроения», «прихоти» (наши и чужие), – вся область того, что мы называем «субъективным миром», – принадлежит ли в том же смысле к «действительности», как дома, камни и горы? С одной стороны, они как будто суть прямая противоположность действительности, а с другой стороны, нам иногда приходится считаться с ними именно как с фактически весьма существенной действительностью. Такие явления, как «плохое настроение», «капризность», «самодурство» и т. п. – мое собственное или чужое, – могут часто быть для меня труднее преодолимыми препятствиями или помехами на моем жизненном пути, чем все чисто внешние трудности, т. е. трудные для меня факты внешнего мира. Такие страшные, определяющие всю историческую судьбу человечества «реальные факты», как, напр., мировая война или революция, конкретно сами зависят от «настроений», «чувств», «мнений» – словом, неких, казалось бы, мимолетных субъективных явлений в сознании людей, управляющих государством. Мы видим: одно и то же явление может одновременно и противопоставляться «действительности», как относящееся к области чистой субъективности, и входить несмотря на это в состав действительности. Но есть и явления такого рода, которые то представляются нам в форме мимолетных, субъективно обусловленных и потому зависящих от нашей воли событий, то, напротив, в форме неотменимо и неуловимо устойчивых фактов внешней действительности. Если, напр., мимолетная прихоть, заблуждение, влечение сгущается и крепнет, превращается в то, что мы называем «тяжелым характером», или в то, что мы называем «губительной, ослепляющей страстью», или даже в неизлечимую душевную болезнь – то то, что прежде менее всего причислялось к действительности, а, напротив, явно ей противопоставлялось, становится для нас неуловимо-суровой, горькой, непреодолимой для нас действительностью. Или возьмем, напр., такое явление, как государство. С одной стороны, оно ведь есть в конечном счете, казалось бы, создание нашей собственной воли; но, с другой стороны, в неуловимой строгости своих требований, в своей равнодушии к нашей личной жизни оно выступает в нашей жизни практически часто как сила гораздо более суровая, требовательная, влиятельная, чем любое явление природы, ощущается нами иногда, говоря словами Ницше, как «холоднейшее из всех холодных чудовищ».⁵⁴ Принадлежит ли государство к «действительности», к «предметному миру» в том же самом смысле, как явления материального мира? Мы видим: вся область

⁵³ Имеется в виду повесть Ф.М.Достоевского «Записки из подполья».

⁵⁴ Выражение из произведения Ф.Ницше «Так говорил Заратустра». Часть 1, глава «О новом кумире».

душевных и духовных явлений нелегко укладывается в обычную схему «действительности», заключает в себе что-то, что делает для нас понятие действительности каким-то неотчетливым и неопределенным. Поэтому так называемые «реалисты» – люди, для которых «действительность» есть важнейшее или даже единственное признаваемое ими бытие, – суть в большей или меньшей степени «материалисты» или «натуралисты» и этим искусственным сужением умственного горизонта обретают умственное равновесие и кажущуюся ясность мысли.

Уже эти предварительные и еще довольно неопределенные соображения приводят нас к двум заключениям. *Во-первых*, то, что мы зовем «действительностью», совсем не совпадает с «бытием вообще» или «с реальностью» (употребляя пока последние два понятия как синонимы), а есть лишь какой-то *отрезок* из всеобъемлющей совокупности сущего. Ведь и все то, что мы противопоставляем действительности как «недействительное», «*только субъективное*», тоже как-то и в каком-то смысле *есть*. Когда мы отрицаем «действительность» таких явлений, то мы правы, поскольку мы отвергаем их притязание входить в состав того, как бы избранного круга реальности, который мы называем действительностью; но мы впали бы сами в грубейшее заблуждение, если бы отрицали их реальность вообще. Ибо все, что каким-либо образом переживается нами, как-либо дано нам в опыте, – в каком-то смысле непосредственно *есть*. Если я ошибочно принимаю звон в моих ушах за звонок в дверь или то, что мне приснилось, за то, что случилось «на самом деле», то я вправе и обязан исправить это заблуждение, т. е. исключить из состава действительности эти явления. Но и «звон в ушах» и «сон» все-таки есть не ничто, а реальность – хотя и «субъективного» порядка. «Действительность» есть как бы здание, в состав которого входят только подходящие к нему, удобно укладывающиеся в него камни; но рядом с этим зданием остается еще хаотически разбросанная куча неподходящих, не использованных для построения здания камней. Реальность в ее полноте, таким образом, всегда шире «действительности». Вместе с поэтом мы можем сказать:

Как океан объемлет шар земной,
Так наша жизнь кругом объята снами.⁵⁵

Континенты, твердая почва – это есть «действительность»; океан же, со всех сторон объемлющий земной шар, это – «сны», явления «субъективного порядка», которые однако *есть*, принадлежат к реальности, хотя и не входят в состав действительности. В оценке этого соотношения, в нашей установке к нему мы можем впасть в двоякое заблуждение: романтически-мечтательные натуры не будут отчетливо различать твердую почву действительности от окружающего ее «океана снов» или – употребляя сравнение, которым мы уже пользовались выше, – будут склонны вообще отрицать существование «островов» в океане – может быть, попытаются, подобно несведущим мореплавателям, проехать кораблем напрямик, не ведая о мелях и сушах, и потому легко могут сесть на мель или разбиться о береговые скалы. Напротив, «реалисты», натуры «трезвые», хорошо знающие, что по неровной каменистой почве можно двигаться лишь по точно определенным путям и только на колесах, откажутся вообще от всякого мореплавания на кораблях, совсем не подозревая, что острова или континенты окружены океаном. То и другое, конечно, одинаково неверно и потому может оказаться и практически одинаково вредным, как всякое заблуждение.

Но этим дело не ограничивается. Как уже мимоходом упомянуто выше, мы должны прийти еще к тому *второму* заключению (еще более интересному и существенному), что это деление на «твердую почву» и безбрежный вольный океан совсем *не однозначно*, что,

⁵⁵ Неточная цитата. У Тютчева: Как океан объемлет шар земной, Земная жизнь кругом объята снами.

напротив, смотря по «точке зрения», одно и то же явление может причисляться то к одному, то к другому – то к «действительности», то к миру «субъективности». Само это деление оказывается в каком-то смысле условным и относительным (а в дальнейшем мы убедимся в этом еще яснее). Поставим себе вопрос: отчего, собственно, это происходит? Нетрудно найти по крайней мере ближайший ответ на этот вопрос. Все, что представляется нам как *предмет суждения*, имеющий определенное *содержание*, оказывается в каком-то смысле частью объективного бытия, т. е. «действительности» (что и понятие объективного, или «предметного», бытия, собственно, шире понятия «действительности» – об этом мы будем говорить ниже; пока мы употребляем оба эти понятия как равнозначные); и с этим согласуется то, что только суждение обладает так наз. «связкой», т. е. только в нем употребляется слово «есть». Напротив, поскольку что-либо просто «переживается», дано или присутствует в непосредственном опыте, мы о нем еще не говорим, что оно «действительно есть», хотя всякое содержание опыта тем самым есть в общем смысле некая «реальность». Переживаемый или пережитый сон есть *только* сон, а не «действительность», но если я *мыслю* этот же факт и говорю «я имел такой-то сон», то в этом аспекте я уже говорю о факте, принадлежащем к *действительности*; вырванное из непосредственного опыта, это явление становится для меня предметом мысли, – и тем самым частью «действительности», чем-то, с чем я должен считаться как с неустрашимым, неотменимым *«фактом»*. Вся область материального мира уже как бы сама собой, непосредственно предстает нам как предмет мысли через посредство суждения, что нечто *«есть»* (почему это так – в это нам нет надобности здесь углубляться); и потому она без колебаний причисляется нами к сфере *действительности*. Напротив, душевные переживания и явления духовного порядка ближайшим образом предстанут нам как содержания непосредственного опыта, и лишь позднее, в рефлексии – и всегда лишь частично – могут стать предметом суждения. Поэтому они то относятся нами к сфере «субъективности» – принадлежат к той беспорядочной «куче камней», которые только окружают строящееся или построенное здание, не входя сами в его состав, – то, напротив, по крайней мере частично включаются в состав самого здания, т. е. причисляются к «действительности». Лишь в двух словах добавим здесь, что явления опыта становятся для нас предметом суждения, когда наша мысль, наше внимание усматривает в них *определенное* содержание (содержание, которое в силу принципа определенности конституируется для нас как некое тождественное в себе и отчетливо отличное от всего иного содержание А). Таким образом, область «действительности» совпадает для нас с совокупностью явлений с той их стороны, с которой они образуют связную систему определенностей. (Необходимые оговорки к этому положению будут приведены ниже.) Другим путем и в другой формулировке мы приходим, таким образом, к тому же выводу, к которому мы пришли уже в прошлой главе: действительность есть лишь отрезок *рационального* (и рационализованного нами) в составе реальности, т. е. рационально постижимого; за его пределами простирается темный океан иррационального, непостижимого, только переживаемого и непосредственно опытно данного, что, будучи реальностью, выходит за пределы «действительности».

Если в предыдущей главе мы вынуждены были усмотреть слой иррационального в составе самого предметного бытия, то здесь мы сосредоточиваемся на другой стороне соотношения: мы видим, что все иррациональное, не укладывающееся без остатка в связную систему определенностей, как бы тем самым взрывает саму систему предметного бытия или действительности и выходит за ее пределы, не переставая тем самым быть в общем смысле реальностью. Оба этих вывода, с первого взгляда противоречащие друг другу, все же согласимы потому, что сам «предмет» или – что для нас здесь одно и то же – сама «объективная действительность», конституируясь для нас как система объективных, т. е. определенных, содержаний, есть вместе с тем, в качестве ее *носителя*, и нечто большее и иное, именно темная бездна непостижимого, иррационального, – того специфического момента, который мы

зовем «бытием». Смотря по тому, какая сторона этого соотношения выдвигается для нас на первый план, иррациональное то противостоит «действительности» как что-то «субъективное», то воспринимается как непостижимая, темная почвенная глубина самой связно-упорядоченной системы предметного бытия. И с этой точки зрения мы вновь приходим к тому, что «действительность» не есть что-то раз навсегда законченное, некое замкнутое целое определенного объема, а есть нечто *пластическое, гибкое*, – нечто, что как бы внутренне «дышит», то расширяясь, то вновь сужаясь – смотря по тому, с какой стороны мы к нему подходим. Область того, что мы зовем «действительностью», во всяком случае, *не может быть однозначно-определенно очерчена* – и опять-таки не только по слабости наших познавательных способностей или фактической ограниченности нашего знания, а по самому существу *понятия* действительности. Выражаясь парадоксально, «действительность» в качестве сферы всего, что *«объективно есть»*, сама не имеет объективных, т. е. точно и однозначно определенных *очертаний*; или, иначе говоря, *будучи сферой того, что есть объективно, «на самом деле», сама действительность не укладывается в свою очередь в понятие объективно-сущего*, так как она лишена основного признака объективно-сущего – однозначной определенности содержания.

К тому же выводу мы можем прийти и с совсем иной стороны, именно через усмотрение трудностей, на которые мы наталкиваемся при попытке уяснить отношение того, что мы называем действительностью, к нашему сознанию *времени*.

Принадлежит ли к действительности только то, что *есть*, или и то, что *было и будет*? Конечно, то, что *было*, было *тогда*, в свое время действительностью, и будущее тоже некогда *станет* действительностью, и потому в *каком-то смысле* мы, очевидно, должны включить их в состав действительности. Однако даже и независимо от того, что будущее, как мы владели, в известной мере не предопределено однозначно, не определено в себе, а, напротив; *может* сложиться по-разному, – прошлое и будущее не есть нечто, с чем мы должны считаться в том смысле, в каком это необходимо в отношении настоящего. Им недостает поэтому наиболее существенного признака действительности. Прошлое как таковое, правда, для нас неизменимо, но оно уже *прошло*, исчезло, отодвинулось в некую безразличную нам даль; оно тем самым ушло из круга действительности; оно похоронено и нас больше не касается – разве лишь его последствия в настоящем. Будущее же есть, по крайней мере до известной степени, именно то, что мы сами создаем или строим, что зависит от нашей воли, есть итог нашей собственной деятельности; в этом смысле оно, очевидно, есть прямая противоположность тому, что мы зовем действительностью. Или же, поскольку и будущее, напр., в его космическом содержании, предстоит нам роковым, неизмеримым образом, оно есть если и не нечто осуществляемое нами, то во всяком случае то, чему еще лишь *предстоит* осуществиться. Коротко говоря: *прошлого уже нет и будущего еще нет*; оба не «существуют», а лишь «представляются» нами – прошлое мы вспоминаем или с большей или меньшей вероятностью узнаем лишь постепенно, по его следам, о будущем мы только догадываемся и строим предположения; ни то, ни другое не «дано» нам, не соприкасается с нами в опыте и не действует на нас как настоящее, т. е. как то, что непрекаемо *«действительно»*.

На первый взгляд могло бы показаться, что вся трудность здесь носит характер чисто терминологический. Мы имеем, очевидно, не одно, а *два* понятия «действительности». Под действительностью в узком и эминентном смысле мы разумеем *действительность настоящего*, «предстоящую» нам в опыте, – действительность того, с чем мы соприкасаемся, что мы воочию чувственно воспринимаем и что одно лишь имеет для нас практическое значение. «Действительность» же в более широком, распространенном смысле охватывает, напротив, и то, что когда-либо было и будет. В первом смысле картина реальности отдаленных геологических и исторических эпох и даже картина жизни наших дедов представляется нам по сравнению с «осязаемой» действительностью настоящего чем-то нереальным; во втором

же смысле мы включаем и все это в состав всеобъемлющей космической или исторической действительности; и то же можно сказать об отношении «действительности настоящего» к «будущей действительности». Различие это примерно такое же, какое мы делаем в отношении пространственного измерения бытия между «ближайшим, окружающим нас миром» и «всем миром» во всей его полноте.

Все это было бы очень просто, если бы мы были в состоянии отчетливо различать между этими двумя понятиями действительности. На самом деле, однако, имеет силу обратное. Ведь в строгом смысле слова настоящее есть не что иное, как лишенная всякой временной длительности идеальная граница между прошедшим и будущим – миг, в который будущее, *еще* не бывшее, становится прошлым, *уже* бывшим. В этом строгом смысле слова, очевидно, не существует вообще никакой действительности настоящего. Все, что сознается нами как настоящее, уже в момент его осознания стало *прошлым*; все, на что направляется наш взор в нашей заботе или нашей мечте, есть *будущее* – будь то будущее ближайших лет, или ближайших дней, или даже – по евангельскому завету – сегодняшний день – очевидно, еще предстоящая, неосуществленная его часть. «Настоящим» в конкретно-психологическом смысле для нас является некий ближайший – в отношении математического *мига* настоящего – отрезок из прошлого и будущего. Однако понятие «ближайших» к нам частей прошлого и будущего – понятие «теперь» – очевидно, произвольно растяжимо и совершенно относительно. В одной жизненной связи оно может означать сегодняшний день, или нынешний месяц, или нынешний год, а в другой оно может охватить целую историческую эпоху, которая в свою очередь может означать и ближайшие нам десятилетия, но и несколько ближайших нам веков (как «напр.», когда историки начинают «новое время» с эпохи Ренессанса).

С этой точки зрения в строгом научном смысле можно было бы говорить, собственно, только о действительности в широком, времяобъемлющем смысле, о чем-то вроде всеобъемлющей космической действительности, тогда как всякая иная более узкая действительность имела бы значение только неопределенного, чисто относительного, обусловленного нашей психологической установкой отрезка совокупной действительности. Этот вывод существенен для нас ближайшим образом в том отношении, что в противоположность всему, что нам кажется на первый взгляд, под действительностью в этом последнем, точном смысле мы должны разуметь нечто лишь «мыслимое», а не чувственно данное как таковое. В том, что только чувственно «дано», нет никакой «действительности», а есть лишь беглое, текучее, бесформенное и неуловимое переживание, т. е. нечто, что не может притязать на именование «действительностью».

Однако совокупная времяобъемлющая «действительность» не только остается, очевидно, для нас необозримой по своему содержанию; она даже, в сущности говоря, невысказана. Согласно известной (и никем не опровергнутой) кантовской «антиномии», мы не можем мыслить или представить себе реальность ни подлинно бесконечной во времени, ни имеющей во времени какое-либо первое, абсолютное начало.⁵⁶ Поэтому если мы захотим называть действительностью только всеобъемлющее целокупное бытие, то действительность станет для нас совершенно неосуществимой мыслью, потому что она именно невысказана как законченное, замкнутое в себе целое; она есть тогда, напротив, что-то беспредельное, что в обе стороны – в сторону прошлого и будущего – как-то «сходит на нет», теряется в бездне невысказанного и *ничто*.

Существенно для нас здесь в этой проблематике только одно. Бытие, как целое, очевидно, не совпадает с «действительностью» просто потому, что действительности как законченного, замкнутого в себе целого *вообще не существует*. Этим подтверждается с другой стороны вывод, к которому мы выше пришли иным путем. То, что мы называем действитель-

⁵⁶ См.: Кант. Критика чистого разума. III, 404–407.

ностью, по самому своему существу есть что-то по своему объему совершенно неопределенное, безграничное, не в смысле актуальной бесконечности, а в том смысле, что оно лишено каких-либо точных, замыкающих и объемлющих его граней; оно необходимо остается расплывчатым и расплывающимся. Смотря по нашим интересам и нашей установке, по точке зрения и по остроте зрения, оно может быть и большим и меньшим, причем мы вынуждены признать, что эта относительность и расплывчатость принадлежит к самому существу того, что мы называем «действительностью». Если под тем, что «существует» или «принадлежит к действительности», мы разумеем нечто, что во всяком случае в себе самом определено, то сама действительность *не существует*. Бесспорно существует для нас *действительное*, – «нечто» *действительное*, – отрицать это значило бы впасть в мечтательный идеализм, который в корне подорвал бы возможность всякого реального знания, всякой деятельности, основанной на трезвой ориентировке. «Действительное» есть – неопределенный по своему объему и границам – отрезок реальности, который на основании опыта предносится нам как качественно-определенный в себе комплекс и как таковой частично нами познается. Это есть – чтобы снова прибегнуть к уже использованному нами образу – «остров, со всех сторон окруженный океаном», причем сами береговые очертания острова не точно определены, а незаметным и неуловимым образом сливаются с океаном. И это, очевидно, так по самому существу того, что мы разумеем под действительностью.

Мы выразим то же соотношение лишь в другой форме, если, ссылаясь на выясненное в предыдущей главе, скажем: не существует законченной всеобъемлющей действительности, которая совпадала бы с целокупностью бытия, потому что все действительное рождается из лона возможного как реальной потенциальности, или *сущей мочи*. Сама же потенциальность, или мочь, хотя и принадлежит к реальности и образует ее первичную глубину, но никак не может быть названа «действительностью». Ибо «действительность» есть понятие, мыслимое лишь в соотносительной связи с «возможностью»: то, что актуально *есть*, отличается, как таковое, от того, что *может быть*, и предполагает за своими пределами последнее. Поэтому целокупное бытие не может быть «действительностью», а может быть только сущей потенциальностью, рождающей из себя действительное, – «*potest*» или «*posse ipsum*», как его именует Николай Кузанский,⁵⁷ – основа бытия, объемлющая в себе и актуально, и потенциально сущее – и то, что уже есть как действительность, и то, что лишь *может* быть. Именно потому, что – как выше разъяснено – все определенное, а тем самым и все действительное, в собственном и строгом смысле, возникает не *из* чего-либо другого определенного и действительного, а лишь из неопределенности потенциального, – не существует всеобъемлющего связного целого или системы действительности, а лишь неопределенное по своим граням «действительное», рождающееся из лона этого первобытия.

2. Идеальное бытие

Однако то, что нам уяснилось доселе, строго говоря, само по себе еще не дает нам права на утверждение, что этим мы уже вышли за пределы «предметного бытия». Доселе мы употребляли последнее понятие в смысле, синонимичном понятию «действительности». В пропедевтических целях мы сознательно следовали при этом не обычным, не философским воззрением. Для полноты и безупречности хода наших размышлений мы должны внести теперь одну существенную поправку. *Понятие предметного бытия по своему содержанию шире понятия действительности*. Дело в том, что и сущая потенциальность может –

⁵⁷ У Кузанского: «А случается возможность оттого, что бытие-от, зависимое от первого бытия, не может быть полной, простой и абсолютной действительностью. По этой причине и актуальность здесь определяется возможностью, так что абсолютно существует только в потенции, и потенция не абсолютна, а всегда определена актуальностью». (См.: Николай Кузанский. Об ученом незнании. I, 121).

и, по-видимому, и должна – мыслиться *предметно сущей*. Это обнаруживается в том, что то, что – в отношении конкретной действительности – есть лишь «возможное», «*могущее быть*», может предстать как определенное, ясно очерченное содержание, на которое наш познавательный взор может так же направляться, как и на конкретную действительность. В этом смысле оно «имеет силу» или «есть» в предметном, смысле этого слова, т. е. «само по себе», «независимо от нас». Мы имеем в виду идеальные, вневременные элементы и связи между отвлеченно-мыслимыми «содержаниями» или «сущностями». Новейшая теория знания (главная заслуга принадлежит здесь, как известно, Гуссерлю, наряду с которым надо упомянуть и нашего русского философа Н.О.Лосского) выяснила с полной очевидностью – и притом избегая всяких гипотез «метафизического» характера и имея в виду только чисто логическую сторону вопроса, – что учение Платона о «мире идей» содержит некую безусловно правомерную и бесспорную мысль. Такие элементы бытия, как числа, геометрические формы и фигуры, цвета, звуки, и – идя дальше – все вообще общие, отвлеченные содержания понятий, взятые именно как чистые, сущностные *содержания*, и такие необходимые, имеющие вневременную силу связи между ними, как формулируемые, напр., в суждениях «дважды два четыре» или «красное есть цвет», – принадлежат очевидно также к составу «предметного бытия», суть в каком-то смысле независимые от нас, имеющие силу самих по себе и в этом смысле подлинно сущие реальности; но, будучи лишены всякого временного определения, они не могут считаться «конкретными реальностями», не суть ни «вещи», ни «существа», ни «процессы» и в этом отношении выходят за пределы того, что мы называем «действительностью». Это есть именно Платоновое царство «истинно сущего» (*ὄντως ὄν*), в отличие от того, что «возникает и разрушается» (*γινόμενον καὶ ἀπολλόμενον*). Конечно, тут тотчас же возникает трудная проблематика соотношения между этими «двумя мирами», – проблематика, со времени Платона и до наших дней неустанно занимавшая и занимающая философскую пытливость. Эта проблематика нас интересует здесь, однако, не сама по себе, а лишь поскольку она имеет отношение к нашей основной теме, как и вообще весь вопрос об «идеальном бытии» мы затрагиваем лишь для полноты и ясности рассмотрения соотношения между рациональным и трансрациональным, «по существу непостижимым» элементом бытия.

Дело в том, что по крайней мере эта реальность идеального мира может представиться нам царством безусловно в себе определенного, покоящимся в себе, предстоящим нам в законченной, завершенной форме. В таком случае вся обнаруженная нами проблематика понятия действительности совершенно не затрагивала бы указанного царства «идеальной реальности» и мы имели бы в его лице некую замкнутую в себе систему предметного бытия, в которой все само в себе рационально определено и потому рационально определимо, – некую твердую почву с ясными внешними очертаниями и отчетливо различимым внутренним строением, мыслимую вне всякого отношения к темному «океану» неопределенного и непостижимого. Примерно так представлялось дело Платону в средний период его творчества, когда он выработывал впервые учение об «идеях» в той его форме, которая позднее приобрела характер «классического» платонизма (теперь нам известно, что в позднейших своих произведениях Платон сам осознал сложную проблематику этой темы, которую он сначала упустил из виду).⁵⁸

Здесь мы снова должны сослаться на результаты исследования, представленного нами в книге «Предмет знания». В двух отношениях это царство «идей», или чистых «сущностей», представляется нам на первый взгляд самодовлеющим, замкнутым в себе, внутренне

⁵⁸ В последние годы жизни учение об идеях «подвергалось» у Платона, по словам А.Ф.Лосева, – «пифагорейской обработке. Платон хотел найти источник для самих идей, который он и увидел теперь в „идеальных числах“». (См.: Философская энциклопедия. Т. 4. М., 1967. С. 265).

безусловно определенным и потому данным нашему мышлению как «предметное бытие». *Во-первых*, всякая отдельная «идея», или «сущность», будучи тем в реальности, что соответствует содержанию понятий, кажется чем-то замкнутым в себе, делимым от всего иного – чем-то, что свободно от всякого «переливания одного в другое», которое мы усмотрели в конкретной реальности, а также от потока временного изменения, и что поэтому как бы предметно предстает нам как некая пластическая, завершенная форма. И *во-вторых*, царство идей, взятое и как *целое*, по-видимому, подобно вечно-неподвижной картине, которая по самому своему существу – именно в качестве вневременного бытия – совершенно свободна от обусловленной временем реальности с ее запутывающей нас текучестью. Это «идеальное бытие» логически (и потому онтологически) «предшествует» в качестве «образца» конкретной действительности, почему Платон и изображает дело так, что мир был сотворен или устроен демиургом, «взирающим» при этом на «идеи». ⁵⁹ Существует ли царство идей «само по себе», как у Платона, или «в божественном духе», как у Плотина, ⁶⁰ – это для нас предварительно несущественно; во всяком смысле оно в *том* смысле есть «само по себе», т. е. предметно, что есть независимо от конкретного, подчиненного времени мира, в котором оно «отображается» или «воплощается».

Нетрудно, однако, показать, что обе эти предпосылки, сколько бы верного они в себе ни заключали (доля истины в них уяснится нам позднее, в совсем иной связи), во всяком случае не исчерпывают существа идеального бытия и потому не передают его адекватно и что при более глубоком анализе все это соотношение должно нам представиться все же в существенно ином виде.

Что касается, прежде всего, *первой* предпосылки, то после сказанного в предыдущей главе нет надобности особо повторять, что всякое отдельное содержание А – и тем самым всякая отдельная «идея» – все же имеет свое подлинное существо лишь в своей связи со всем остальным (как в единстве «А – не-А», так и в единстве «АВСD...»). То, что там было сказано, касалось ведь непосредственно именно *содержаний понятий* – и тем самым именно «идеального бытия» – и лишь через его посредство имело значение для всего мыслимого вообще. Поскольку «идея» мыслится как то, что тождественно содержанию понятия, ее «самодовление», «законченность» или «замкнутость», правда, в известном смысле абсолютно самоочевидны, но только потому, что это утверждение есть тавтология – именно простое повторение смысла принципа определенности. В этом смысле любое А есть именно только А, а не что иное, и ему «нет дела» ни до чего иного. Это отнюдь не препятствует, однако, тому, что, как показано выше, всякое А, с одной стороны, конституируется отрицанием, т. е. своим отношением к поп-А, что, следовательно, разделяющее «не» есть вместе с тем начало связующее или почва, из которой впервые вырастает А, – и что, с другой стороны, А мыслимо только как член единства многообразия АВСD..., т. е. как производное от металогического единства. Именно поскольку мы имеем в виду не *наглядный образ* «красного» или «треугольника» и т. п., а его лишь мыслью уловимую «сущность», эта сущность нам открывается ведь лишь в ее «определении», т. е. в сведении ее к чему-то «иному», и, значит, в ее единстве с «иным». Разумеется, открываемые при этом связи между идеями в свою очередь постигаются ближайшим образом тоже отвлеченно, именно в понятиях отношений, т. е. в их «идеальной сущности»; но в конечном итоге мы наталкиваемся на последнее (точнее, первичные) связующие моменты как начала «не», впервые конституирующего определенность как таковую, так и начала «есть», соответствующего «связке» суждения; но и то и другое есть уже не «идея», а нечто совсем иное, что мы уже не мыслим пластиче-

⁵⁹ У Платона: «Если демиург любой вещи взирает на неизменно сущее и берет его в качестве первообраза при создании идеи и потенции данной вещи, все необходимо выйдет прекрасным...» Тимей, 28а.

⁶⁰ См., например: Плотин. Эннеады, II, 4, 4–5. (Антология мировой философии в четырех томах. Т. 1, Ч. 1. М., 1969. С. 540–541)

ски-образно, о чем подробнее тотчас же ниже. Коротко говоря, идеальное бытие содержит в себе всю проблематику, которая открылась нам при анализе суждения и понятия и привела нас к усмотрению металогического единства. Таким образом, и «царство идей» может мыслиться «сущим само по себе» не иначе, как на основе металогического единства, т. е. единства слитного, неопределенного, выходящего за пределы всякой определенности и всякого ограничения и в конечном счете переливающегося за пределы самого себя. Идеальное бытие не простирается перед нами наглядно, по образцу географической карты, как совокупность точно отграниченных сущностей, как то склонна предполагать современная «феноменология» в ее классическом направлении. Оно поэтому не только бесконечно, но имеет и глубину; поэтому кое-что в нем остается скрытым от нас; и никакое развертывание, никакой анализ, как бы далеко он ни шел, не может до конца проникнуть в это измерение глубины, как бы преодолеть «атмосферический» характер этого мира и транспонировать его на плоскость, чтобы он предстал нам как сполна обозримое многообразие самодовлеющих «сущностей». Мы должны и здесь понять, что не существует волшебного средства, обнажающего тайны бытия – в том числе и идеального бытия, – как бы одним взмахом срывая с него покрывало Изида. Но на основании всего сказанного выше это означает не только, что бесконечность идеального бытия для нас необозрима фактически и в этом смысле непостижима, но также и то, что она выходит за пределы всего в себе определенного и потому совсем не может иметь характера самодовлеющего, замкнутого в себе мира.

Все это, в сущности, как бы уже само собой очевидно на основании наших предыдущих размышлений. Существеннее усмотреть недостаточность *второй* предпосылки касательно идеального бытия, именно утверждения его абсолютной независимости от подчиненного времени конкретного бытия и его приоритета в отношении последнего. Здесь надо сказать прямо: обычное представление, чуждое тонкому умозрению платонизма и без рассуждений ощущающее идеальные сущности лишь как итог абстракции от полноты конкретной реальности – несмотря на полную неадекватность и неудовлетворительность его формулировки, до некоторой степени все не вернее улавливает истинное соотношение, чем отвлеченно-философское учение о предметном бытии «идей». Укажем прежде всего на то простое обстоятельство, что идеальное бытие, будучи *вневременным*, очевидно, основано на *отрицании* времени, на мысленном устранении момента времени. Но так как отрицание, разделяя, вместе с тем связует – именно предполагает отрицательное отношение к мыслимому при этом «иному», а следовательно, и к единству одного *и* другого, – то «вневременное» бытие уже тем самым предполагает за своими пределами временное и саму временность и потому сполна и исчерпывающим образом мыслимо лишь в связи с последними. Правда, на это может последовать возражение, что отрицание содержится здесь лишь в словесном выражении или в психологическом процессе возникновения понятия «вневременного», а не в существе самой реальности – подобно тому как Декарт признавал «бесконечное» лишь в словесном отношении продуктом отрицания конечного, по существу же чем-то безусловно положительным («максимальной полнотой»).⁶¹ На самом деле это, однако, не так. Что *вневременное* бытие (общее содержание, напр. «краснота», «число два» и т. п.) *мыслимо* независимо от бытия временного – это опять-таки очевидно лишь постольку, поскольку это есть тавтология – потому что «мыслить» и значит «сознавать как вневременное содержание». Но если мы примем во внимание, что все мыслимое приобретает для нас подлинный смысл не в отдельном содержании понятия, а лишь в суждении «А есть В» (в конечном счете, как мы видели, в суждении «х есть А»), то мы имеем в этом наряду с содержанием понятий упомянутое выше загадочное связующее и обосновывающее «*есть*» (или отношение к х) – что уже не есть содержание понятия. Правда, можно было бы указать на то, что и это связующее

⁶¹ См.: Декарт Р. Начала философии. / Избр. произведения. С. 437–438.

начало все же тоже вневременно, так как суждение имеет вневременную значимость. Однако это не совсем так. Вневременным в строгом смысле слова может быть только тождественное себе содержание: форма вневременности именно и совпадает с формой тождества, с категориальным условием, конституирующим определенность. Но момент «есть» сам не есть ни определенность, ни тождество – он есть связь *между* определенностями (или между определенностью и единством, из которого она возникает), *переход* от «одного» к «другому» – тот загадочный и глубочайший динамический, жизненный момент идеального бытия, который Фихте называет словом «Durch» («через») («Wissenschaftslehre», 1804). Конечно, его нельзя просто отождествлять с психологическим актом связывания или перехода как с реальным процессом мышления – ибо это означало бы незаконное *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*.⁶² Тем не менее этот момент «есть» в качестве связи между определенностями и вместе с тем в качестве момента, обосновывающего определенность в бытии, содержит нечто, что выходит за пределы чистой вневременности определенности и в чем-то сходно с конкретностью временного бытия. Это есть единство, выходящее за пределы всякой определенности и в этом смысле «неопределенное», как бы «материя» самого идеального мира, как ее признавали позднейшие платоники. Но если этот момент не есть нечто отвлеченно-вневременное и, с другой стороны, принципиально отличается от всякого временного процесса или акта, то остается только одна возможность: он должен быть конкретно *сверхвременным*, *времяобъемлющим*. Но такое бытие «идеи» во всеобъемлющем целом, которое само уже не есть идея, мы можем мыслить только в одной форме: именно признав, что оно предполагает, правда, не отдельный временной психологический акт мышления, но *сверхвременное бытие в мысли*, а тем самым и мысль как универсальную потенцию, – потенцию, которая сама есть уже не в отвлеченно-логической форме ее содержания, а в форме некой всеобъемлющей конкретности. В этом смысле надо вместе с Платином – *против* Платона или классического платонизма – признать, что «мир идей» мыслим сущим лишь в «божественном духе» – во всеобъемлющем единстве, которое не отвлеченно-вневременно, а конкретно-сверхвременно. Но в этом сверхвременном единстве как-то заключено и само время, а следовательно, и все временное бытие.

То же можно показать еще и иным путем. «Царство идей», сущее в смысле обладания вневременной значимостью, в отношении эмпирического, подчиненного времени бытия есть царство «возможности». Именно его *независимая* от эмпирической действительности значимость имеет тот смысл, что оно есть то, что *возможно само по себе*, т. е. независимо от его эмпирического осуществления. Поэтому может показаться, что позади и вне «действительности» утверждено независимое от нее, автономное царство чистой «возможности». Выше мы говорили, что в глубине действительности лежит сфера сущей потенциальности, или «мочи». Это последнее понятие не должно, однако, быть смешиваемо с абстрактным понятием возможности, на которое мы здесь наталкиваемся. «Возможность» в этом последнем, абстрактном смысле означает просто не что иное, как *непротиворечивость* или проще говоря, *мыслимость*. Что чисто логически «возможность» в этом абстрактном смысле «автономна», т. е. независима от всякой эмпирической действительности или от конкретной осуществимости, – это очевидно просто потому, что в этом и состоит самый смысл рассматриваемого понятия «возможности». Истина « $2 + 2 = 4$ » сохраняла бы смысл, даже если бы в мире не было четырех конкретных предметов; ибо она означает лишь то, что четыре предмета (взятые как дважды два предмета) именно «возможны», т. е. мыслимы. Суждение «сегодня может быть дождь» не становится ложным от того, что дождя фактически не было. Дождя не было, но он *мог* быть. Все это ясно само собой и есть почти тавтология.

⁶² Переход в другой род (*греч.*).

Это не препятствует, однако, тому, что под «возможностью» мы разумеем все же, с другой стороны, именно возможность *осуществиться*. Пусть «возможность» в рассматриваемом смысле еще не означает активную динамическую потенцию осуществления (в какой мере «царство идей» в платоновском смысле «совпадает» с царством «действенных форм» в аристотелевском смысле – этот вопрос – которого мы мимоходом коснулись уже выше, при рассмотрении сущей потенциальности, – мы можем оставить здесь в стороне). Во всяком случае, «возможность» была бы понятием, лишенным смысла, если бы она не означала именно *возможность* (хотя и не необходимость) *осуществиться, вступить в сферу действительности*. Отсюда ясно, что понятие возможности все же содержит в себе *отношение к действительности* и немислимо вне его; и даже неосуществившаяся возможность конституируется этим отношением к действительности как бы как тенденция к последней, задержанная на полпути. И здесь, таким образом, дело обстоит так, что разделяющее «не», различие «одного» от «другого» (в данном случае – «возможности» от «действительности»), на чем основана определенность каждого из этих двух понятий, есть вместе с тем *связующее* начало, – что даже полная «независимость» вневременно-идеальных содержаний и связей от эмпирической действительности есть лишь специфическая форма их положительного отношения к действительности (подобно тому как понятие суверенного, т. е. независимого, государства конституируется все же именно моментом *международного* положения этого государства). В применении к понятию возможности это означает следующее: «мыслимое», т. е. логически необходимое, правда, не совпадает с «действительным», т. е. реально необходимым. Но так как логическая необходимость есть *необходимость возможного*, возможность же, в свою очередь, означает *возможность осуществления*, то логическая необходимость может быть понята лишь как частичный момент безусловной или абсолютной необходимости, вне которой она совершенно немислима в полномесном металогическом (а стало быть, в онтологическом) смысле. На этом именно основан полный, исчерпывающий смысл связки суждения – слова «*есть*»: его два частичных значения как того, что «фактически наличествует», и того, что «необходимо есть» в смысле *немислимости иного*, суть именно лишь нераздельные моменты его полного значения как выражения безусловного сверхвременного бытия вообще. Лишь в совершенно условном смысле логический реализм, утверждающий «царство идей» сущим в себе, более прав, чем эмпирический реализм, который не хочет знать никакой иной реальности, кроме реальности конкретного, т. е. единичных вещей, подчиненных пространству и времени. Его правомерность заключается, как уже сказано, лишь в том, что «логически необходимое», взятое в отрицающей абстракции от потока времени, как таковое действительно «мыслимо». Эта логическая необходимость, или *аподиктичность* вневременных связей, – так же, впрочем, как и реальная необходимость *категорического*, – «фактичности», которую эмпиризм отождествляет со всей полнотой бытия, – есть лишь частный момент безусловного, сверхвременного бытия, конкретного всеединства. Как логический реализм («рационализм», «идеализм»), так и эмпиризм обретают подлинное осуществление своего стремления к подлинной реальности лишь в *абсолютном реализме*, как «*идеал-реализме*», для которого время и вневременность суть неразделимо связанные между собой измерения всеобъемлющего конкретно-сверхвременного бытия. Этим одним преодолевается также общеизвестная трудность логического реализма – отыскать *обратный* путь из «царства идей» в царство временного бытия – объяснить, как последнее возникло из первого.

Из отвлеченной *мыслимости* вневременно-идеального следует, конечно, что эта область обладает относительной «автономностью», т. е. внутренней закономерностью связей между идеальными содержаниями (так же, как существует, с другой стороны, относительная автономность чисто эмпирических связей в составе «действительности»). Для того, чтобы быть хорошим математиком, т. е. правильно ориентироваться в области математиче-

ских знаний, нет надобности иметь какой-либо опыт о реальных вещах и связях. «Автономность», «самозаконность» идеальных содержаний имеет силу как бы «сама по себе», без всякого отношения к конкретной реальности; и на ней именно и основана возможность всех наук об идеальных связях, лучшим образцом которых служат математические науки. При этом имеешь дело как бы с свободно витающими, в более глубоком смысле «необоснованными», потому что «безосновными», фрагментами бытия, от дальнейших отношений которых к полноте реальности мы «отвлекаемся», как бы отрывая их от почвы, в которой они в конечном счете укоренены; и в этой «безосновности», в свободном витании в сфере чистой «возможности» (в смысле «мыслимости») и заключается все бытие «само по себе», вся «самостоятельность» таких областей (математики, как известно, отдают себе полный отчет в этой «безосновности» области их исследований). Философское сознание – т. е. сознание, направленное на постижение или уловление бытия в его целостной полноте, – вынуждено все же отыскивать на каких-либо обходных путях нити, связующие эту область с конкретным всеединством, с реальностью как таковой. Самодовление, самозамкнутость идеального, таким образом, не абсолютна, а только относительна; она означает сама не *отсутствие* каких-либо вообще связей его с остальным бытием, а лишь *своеобразие* этих связей. Ибо ничто вообще, кроме самого всеобъемлющего всеединства, не мыслимо как нечто абсолютно самодовлеюще.

Но для чего нам, собственно, нужны все эти соображения? Мы возвращаемся здесь к нашей основной теме. Если более глубокому познавательному взору, преодолевающему отвлеченное мышление в понятиях, идеальное бытие открывается лишь как неотделимый частный момент конкретного всеединства, имеющий своим другим соотносительным моментом подчиненное времени эмпирическое бытие, – то понятие «предметного бытия» даже в том более широком смысле, в котором оно не совпадает с «действительностью», становится невозможным в качестве понятия безусловно-автономной, самодовлеющей, замкнутой в себе реальности. И в этом расширенном смысле «предметное бытие» оказывается, напротив, – так же, как мы это установили в отношении «действительности», – «островом, со всех сторон окруженным океаном»; предметное бытие как бы вырастает из лона *безусловного бытия* и мыслимо лишь укорененным в последнем. Само же это безусловное бытие в этом своем сверхвременном конкретном всеединстве не только не есть «действительность», но не есть уже вообще «предметное бытие». Поскольку мы мыслим бытие предметно, оно, так сказать, безнадежно распадается для нас на подчиненную времени реальность конкретных вещей и процессов и на вневременно-сущую область «идеального бытия». Ибо форма определенности, необходимая, как было указано выше, для конституирования «предметности», момента «независимости» бытия от нас, его предстояния как «сущего по себе» (хотя предметность, как тоже уже было указано выше, отнюдь не исчерпывается этим моментом), требует – поскольку она воспринимает все как логически фиксированное «содержание» – резкого, ничем не смягченного *распадения* бытия на временное и вневременное. При этом мы – в пределах отвлеченного знания, т. е. соотносительного ему восприятия бытия именно как предметного – не можем согласовать между собой эти две половины бытия, усмотреть до конца их внутреннее соотношение, их реальную связь между собой; они остаются, напротив, для нас отрывками, бессвязными «кусками» бытия; мы не можем уловить их внешних очертаний, границ, в которых они соприкасаются друг с другом и через которые они внутренне связаны. Поскольку же мы преодолеваем эту непреодолимую двойственность, в своих собственных пределах не поддающуюся окончательному синтезу, и, возвышаясь над имманентной ограниченностью, присущей отвлеченному мышлению, улавливаем первичное, исконное единство этих двух сторон бытия, – мы уже выходим за пределы познания *предметного бытия* и возносимся к восприятию безусловного бытия. Безусловное бытие, конкретное всеединство уже не есть «сущая по себе», извне, «предметно» предстоящая нашему позна-

вательному взору реальность; оно не есть некий «мир», как бы широко и глубоко мы ни мыслили это последнее понятие; оно не есть ни предмет мышления, ни даже предмет «созерцания»; оно есть нечто совсем иное, неизмеримо более объемлющее и глубокое. И поскольку нашей мысли вообще раскрылась,⁶³ хотя бы в самой смутной, неопределенной форме, эта идея безусловного бытия, – конкретного, подлинно всеобъемлющего единства, – мы и до всякого ее уяснения имеем непосредственное ощущение, что безусловное бытие есть нечто вроде безбрежного океана с неисследимыми темными глубинами.

3. Безусловное бытие

Но что же может быть еще более объемлющим и глубоким, чем все предметное бытие во всей его полноте? На первый взгляд может показаться, что здесь есть только один выход – именно выход *идеализма*: если вся полнота предметного бытия укоренена еще в чем-то ином и мыслима лишь произрастающей из него, то это «иное», казалось бы, не может быть ничем иным, кроме «мышления» или «сознания», в отношении которого то, что представляется нам предметным бытием, есть его имманентное содержание.

Элемент правды, содержащийся в этой конструкции, нам еще придется учесть ниже. Ближайшим образом мы должны здесь лишь подчеркнуть, что всяческий «идеализм» не есть простое непредвзятое описание подлинного соотношения вещей, имеющего здесь силу, а есть именно насильственная и потому ошибочная «конструкция». В нашей книге «Предмет знания» мы подробно показали его ошибочность и противоречивость. Здесь нам достаточно короткое указание, что «мышление» или «сознание» ведь в свою очередь в каком-то смысле *есть* – значит, входит в состав *бытия* и ему подчинено. И идеализм есть, следовательно, сам некоего рода – хотя и очень ограниченный – *реализм* и опирается на *абсолютный реализм*, – а потому не может сам представлять какое-либо объяснение последнего. *Бытие* или *реальность* есть момент *более* глубокий и первичный, чем понятие «мышления» или «сознания».

Но мы можем пойти дальше и сказать в общей форме: всякая попытка точнее определить безусловное бытие через уяснение его общего содержания или его качественной определенности содержит внутреннее противоречие. Всякое «что» – будь то «дух», «мышление», «сознание», или «воля», или «сила», или «материя», или что-либо еще иное – мыслимо именно лишь – как *содержание* некоего «*нечто*», которое как *такое* вообще не есть определенное и определимое «*что-то*». Если всякое отвлеченное знание (знание в понятиях) выразимо, как было показано, в суждении «*x* есть *A*», то постановка вопроса: «что такое есть *само x* как *такое*?» по существу лишена смысла, так как противоречива. Само *x*, как было показано, безусловно самоочевидно в смысле *безвопросности*, т. е. в том смысле, что сама установка вопрошания в отношении его бессмысленна. И при этом речь идет, как опять-таки уже было разъяснено, не об *x* как «неизвестном» или «непостижимом для нас», а об *x* как символе металоогически-трансфинитного и в этом смысле по самому своему существу «неопределенного» бытия. Поэтому о безусловном бытии мы не можем высказать ничего иного, кроме того, что оно есть «нечто», которое хотя и содержит в себе все мыслимое «что», но само не есть никакое определенное «*что-то*», не будучи, однако, в силу этого бессодержательным «ничто».

В ряде языков есть оборот речи, который – обычно употребляемый без осознания его подлинного смысла – при внимательном отношении оказывается непосредственным выражением исконной народной мудрости, улавливающей именно то, что нам теперь уяснилось. Для выражения всякого констатирования – а всякое познание есть в конечном счете констатирование – или наличия, присутствия чего-либо немецкий язык употребляет оборот «es

⁶³ В книге: «*раскрылось*».

gibt» («оно дает», с винительным падежом), французский – «il y a» («оно там имеет»), английский – «there is» («там есть»); по-русски это примерно соответствует обороту «имеется». Но это «оно» или это «там», которое *имеет* или *дает* нам что-либо (в конечном счете, все вообще), совсем не есть пустое слово, лишенное смысла; все, что мы знаем или констатируем, в конечном счете проистекает из того, что мы стоим в какой-то связи с «оно» или с «там»; и это «оно» или «там» действительно *имеет* и *дает* нам все отдельное «это» и «то», оно обогащает нас бесконечными дарами – всем, что в нем *имеется*. И все эти дары остаются также непоколебимо и неотрывно прочно укорененными в этом «оно» или «там», когда мы познавательное овладеваем ими. Но это *«оно»*, или то всеобъемлющее место, которое обозначается как *«там»*, не есть нечто вроде «мироздания», не есть вообще какое-либо предметно предстоящее нам определенное бытие. Оно именно и есть не что иное, как «нечто вообще» или единство «всего вообще» – неопределенное само по себе (хотя и содержащее в себе и рождающее из себя все определенное), всегда избыточествующее, переливающееся через край и в этом смысле творчески *безусловное бытие*. Это есть темное материнское лоно, в котором впервые зарождается и из которого берется все то, что мы зовем предметным миром, – как в его вневременном идеальном «содержании», так и в его временном течении.

Но это и означает, другими словами, что то, что мы теперь осознали как безусловное бытие, есть именно не что иное, как *непостижимое по существу* в смысле *трансрационального*, которое отличается от всего «определенного», мыслимого в понятии, присущим ему и образующим его существо иррациональным остатком. То, что привходит к «содержанию» и отличает *«реальное»*, *«сущее»* от «лишь мыслимого», – то, что мы подразумеваем под словом *«есть»* в экзистенциальном суждении, есть не что иное, как *непостижимое по существу*. В том и состоит, в конечном счете, упомянутая выше ошибка всяческого «идеализма», что он противоестественно и насильственно приравнивает *реальность* – которая по самому своему *смыслу* совпадает с *трансрациональностью*, с *непостижимостью по существу* – рационально мыслимым, уловимым для отвлеченного мышления «содержаниям». Всяческий идеализм оказывается несостоятельным в качестве (явного или скрытого) *рационализма* перед лицом трансрационального существа реальности – перед лицом того факта, что бытие вообще – безусловное бытие – есть такое, в себе неопределенное *«нечто»* или *«все»*, которое есть по существу нечто *совсем иное*, чем любое определенное «что-то», «это» или «то». Головокружительный, почти приводящий нас до грани безумия вопрос: «что, собственно, мы подразумеваем под словом *«есть»*? что это значит, что что-либо или все вообще *«есть»*?» – этот вопрос разрешается сам собой через усмотрение, что *выход за пределы всего постижимого и выразимого в понятии и есть существенный определяющий признак именно того, что мы разумеем под реальностью*.

Бытие как таковое, т. е. в его безусловности, и *тайна* есть просто *одно и то же*. При этом «тайна» означает здесь не загадку, которая требует разрешения (хотя бы это разрешение фактически было для нас невозможно), а «таинственное» по самой своей природе, т. е. трансрациональное – то, что по своему *существу* противоположно всему постижимому. Мы только потому не замечаем этого, что бытие есть безусловно всеобъемлющий фон и всепронизывающая среда всего нашего опыта и именно потому, подобно всему неизменно-постоянному, безусловно привычному, вездесущему, естественно ускользает от нашего внимания. Но стоит нам воспринять его *как таковое*, как бы раскрыть глаза и увидеть его, как мы ощутим вечное и вездесущее присутствие в нашем опыте, во всей нашей жизни безусловно непостижимой *тайны*.

Трансрациональность и тем самым непостижимость бытия имеет двойной смысл или содержит в себе двоякое. Если взять бытие как *таковое*, в *отличие* от всего, что в нем содержится, – то оно есть безусловно неразложимое первичное простейшее единство – как указано, *«нечто»*, что *не* есть *«что-то»*. Его существо – то, *что* оно есть, – просто совпадает

с его *наличием*, с тем, что оно *есть*. По сравнению со всяким содержательным «что» оно есть *ничто*. В качестве такого неразложимого, лишенного всяких признаков единства оно может быть именно только *пережито*, как бы являть нам свое бытие и быть нами обладаемым, но не может быть уяснено каким-либо умственным анализом. Но вместе с тем это единство есть, с другой стороны, единство *всего*; оно не только объемлет и содержит в себе все, но и как бы насквозь все пронизывает; и бытие в *этом* смысле есть не то, что остается *за вычетом* всего остального, а именно единство всего вообще – единство всяческого «что» и его бытия. Так как оно есть в этом смысле «все» именно *в качестве единства*, то в нем самом все *есть* единство. Всякая совместность, всякое соседство, всякая связь многообразия есть в нем *слитность, совпадение* различного в трансрациональном тождестве. В силу этого безусловное бытие есть *coincidentia oppositorum*, совладение противоположностей; так как бытие *есть* все, что оно имеет и содержит, то в нем мирное соседство или сожитительство превращается в *антиномистическое совпадение противоположностей*. Поскольку мы пытаемся выразить это соотношение рационально, в понятиях и суждениях, мы не можем это сделать иначе, как сказать, что то, что само по себе несогласимо между собой, все же совместно имеет силу в безусловном бытии, – и притом не в различимом отношении, как это может быть в частной реальности, а *безусловно* – именно потому, что дело здесь идет о безусловном и неразделимо-простом бытии. Безусловное бытие выходит за пределы всего постижимого и логически-определенного не только в том смысле, что оно металогично, трансдефинитно и трансфинитно, но и в том смысле, что оно трансрационально в смысле непостижимости в строгом смысле слова, т. е. *непонятности*. Это уяснится нам в следующей главе еще точнее.

И тем не менее трансрациональное, непостижимое по существу, как мы видели, не лежит где-либо далеко или скрыто от нас. Так как оно совпадает с бытием в его безусловности, то оно, напротив, наличествует во всяком сознании реальности с последней, абсолютной очевидностью, если у нас только есть глаза, чтобы увидеть его. Самое знакомое, то, что со всех сторон окружает и проникает нас, то, в чем мы живем, движемся и есмы, – реальность как таковая – совпадает с непостижимым. И все постижимое и понятное, все уловимое в понятиях укоренено в нем и имеет смысл лишь в связи с ним.

Но именно поэтому все постижимое и познаваемое в понятиях – даже поскольку при этом содержания бытия уловлены вполне адекватно – остается все же неадекватным *самой реальности*. В этом заключается более глубокий и вполне правомерный смысл всякого *скептицизма*. Только в своей грубой и беспомощной форме скептицизм сводится к утверждению, что бытие – которое при этом мыслится определенным в себе и потому *в принципе* допускающим исчерпывающее постижение его в понятиях – как бы заслонено от нас густым, непроницаемым покрывалом, которое нам фактически не удастся поднять или отодвинуть, и потому навеки *скрыто* от нас. Это грубое утверждение опровергается, как давно известно, простым указанием на его внутреннюю противоречивость. Дело в том, что, поскольку оно выступает как осмысленная теория, с притязанием быть подлинной *истиной*, оно *само* уже есть метафизическое знание, проникновение «в глубь вещей». Скептик должен был сам уже ощупать покрывало и даже *заглянуть за него*, чтобы с достоверностью убедиться и в его непроницаемости, и в наличии скрытого за ним бытия. Но дело в том, что в действительности *именно это и имеет в виду* скептик, хотя по большей части он не сознает этого отчетливо и потому плохо выражает свою мысль. Скептик есть человек, *ведающий* некую тайну, которая ускользает от метафизика с его высокомерным замыслом все постичь и познать в понятиях. Но что именно знает, во что «посвящен» скептик? Почему он так хитро улыбается в сознании своего превосходства, как человек, который в опыте набрел на что-то, воочию увидел что-то, о чем другие могут только строить неудовлетворительные теории и гипотезы? Он постиг именно *непостижимость*, имманентно присущую самому бытию как таковому, он в опыте ее уловил и потому *видит* то, что «догматик» не хочет и не может увидеть: трансраци-

ональность, неизъяснимость, несказанность, образующую само существо реальности. И он с достоверностью знает, что перед лицом этой трансрациональности бытия все человеческие суждения и теории остаются безусловно неадекватными. Все эти суждения и теории затрагивают только *поверхность* бытия – его «покрывало», – а не саму реальность, скрытую за ним. Сама эта реальность, правда, тоже с очевидностью дана и уловима для нас (это последнее обстоятельство скептик именно обычно и забывает упомянуть в своей «теории»), – но она дана и уловима *именно как непостижимое по существу*. Ведающее, умудренное *неведение*, которое проповедует скептик, само есть более глубокое *ведение*.

4. Реальность

Но непостижимое в себе в качестве безусловного бытия обладает еще одним признаком или может быть прослежено в своем конкретном составе еще дальше. Поскольку оно не только не совпадает с постижимым в понятиях, но – как было указано – и выходит за пределы всякого предметно-мыслимого бытия, оно не может совпадать и ни с каким «созерцаемым» бытием. Ибо созерцаемое предполагает вне себя само созерцание и созерцающего; оно является нам все же как-то аналогично предметному бытию, как нечто, что «стоит» как-то «перед» нами и к чему мы как бы подходим извне, чтобы уловить его нашим познавательным взором. Подлинно безусловное бытие должно, напротив, мыслиться как подлинно всеобъемлющее единство и основа всего остального вообще; поэтому вне его не может оставаться решительно ничего.

Мы усмотрели только что основной недостаток всяческого идеализма в том, что он не улавливает, что само «мышление» или «сознание» есть тоже нечто *сущее*, т. е. принадлежит к составу безусловного бытия. Но если это так, если «мышление», «знание», «сознание» тоже принадлежат к бытию, то это суждение может быть обращено, и мы обязаны подчеркнуть, что мы лишь постольку улавливаем подлинно безусловное бытие, поскольку мы учитываем в нем и этот элемент «мышления», «знания» или «сознания».

Уже выше, при анализе идеального бытия, мы как бы непроизвольно натолкнулись на точку, где мы не могли удовлетвориться одним «мыслимым», в смысле *объективного*, и где мы, напротив, в самом «мыслимом» с очевидностью заметили следы чего-то иного – именно *самой «мысли»* – правда, не как человеческого душевного процесса, а как универсальной «потенции мысли». Совсем не случайно слово «идея» имеет двойной смысл того, что «мыслится», «находится в мысли», и той в себе пребывающей «сущности», которая лишь улавливается в мысли или открывается мысли. Непрерывающийся в течение веков спор между логическим «реализмом» и «номинализмом» (или «концептуализмом») (подлинно осведомленный в истории философии знает, что этот спор, начавшийся со времени Сократа и Платона, продолжает и доселе волновать умы), – спор, «существует» ли «идея» только в «сознании», в «мышлении» или она должна быть признана за «реальность» и вне мышления, – этот спор имеет своим источником то обстоятельство, что «идея» одновременно предполагает и то, и другое – что она есть реальность, как бы стоящая на пороге между «бытием в мышлении» и «бытием в себе». Но так как идеальное бытие есть неустранимый составной элемент безусловного бытия, то невозможно ориентироваться в последнем, уловить его в его целостности, поскольку мы не учтем при этом саму потенцию «мышления» или «познания».

Этот момент «познания», идеального «обладания» содержанием бытия, мыслимый как особая реальность, обычно обозначается словом «субъект познания», причем последнее понятие как-то отождествляется с понятием «я». Известно, что Декарт (и еще гораздо раньше бл. Августин) в истине *cogito ergo sum* усмотрел последнюю очевидность бытия именно в этой реальности «познавшего». Что собственно означает «я» – или, точнее, «я есмь» – об этом нам придется говорить в дальнейшей связи. Проблематика «теории знания»,

как она развивалась в философии из точки зрения Декарта вплоть до немецкого идеализма и неокантианства, во всяком случае свидетельствует, что отождествление самоочевидного непосредственного бытия «с субъектом познания» и последнего – с «я» наталкивается на множество неясностей и трудностей. Уже сам Декарт должен был считаться с этим, признав необходимым условием бытия ограниченного «я» первичную самоочевидность «Бога» как безусловно бесконечного бытия, а немецкий идеализм и позднейшее неокантианство вынуждены были пойти по тому же пути и заменить «я» «абсолютом» или «духом» или «сознанием вообще». Не углубляясь здесь во всю эту проблематику, мы ограничиваемся простым констатированием, что при этом с совершенной бесспорностью был найден в потенции «мышления», «знания» или «сознания» момент безусловного бытия, который улавливается не в форме «дано», «есть», «имеется» (в форме, которая, как было показано, указывает на глубину, из которой возникает предметное бытие), а в совершенно иной форме *данности-самому-себе*, или «обладания». Форма «дано» ведь очевидно предполагает и того, *кому* «дается», и самый факт «обладания». Безусловное бытие есть тем самым «*бытие-для-себя*», ибо вмещает в себе не только все, что дано, но и того, кому оно дано, и само это отношение данности, или обладания. Это, конечно, отнюдь не означает, что безусловное бытие должно мыслиться как некое всеобъемлющее «сознание» по образцу индивидуального сознания, т. е. как нечто вроде «мировой души» или «мирового я». Ему присуща именно лишь *потенция* мышления, или сознания, и в этом смысле оно содержит момент «субъективности», но в какой форме и в каких конкретных точках бытия обнаруживается и осуществляется эта потенция – это остается еще совершенно непредрежденным. При правильном понимании здесь с очевидностью открывается только одно: безусловное бытие не есть нечто, что должно было бы быть раскрыто и освещено *извне*, какой-либо инстанцией бытия, *внешней* по отношению к нему (и что может вообще быть *вне* и *за пределами* самого безусловного, всеобъемлющего бытия?); оно, напротив, таково, что *имеет само себя*, так что есть истинное единство «*имеющего*» и «*имеющегося*», или единство бытия как *бытия-для-себя*, как «идеального» *обладания самим собой*.

Прежде чем оценить значение этого соотношения для нашей собственной темы, мы должны здесь коротко констатировать, что в постижении момента бытия как «*имеющего*», – момента субъектности, именно в качестве неотделимого интегрального момента самого безусловного бытия, нам открывается *ключ к разрешению проблемы трансцендентности*. Выше, в гл. I, мы показали, что истинный *смысл* отношения «трансцендентности» заключается в том, что наше познание предполагает «имение» нами или «присутствие» у нас неизвестного – *х* – как того, на что может направляться познавательный взор и в чем он открывает познаваемые содержания. Но в силу чего и как возможно само это «имение» или «обладание» – этот вопрос мы оставили там без ответа. Теперь мы видим, что это обладание имеет свое основание в самом безусловном бытии. «Я есмь» не есть замкнутая в себе, автономная и самодовлеющая сфера бытия; оно есть *самооткровение* в нас момента «обладания», «имения», который сам принадлежит к безусловному бытию; поэтому с каждым «я есмь» само собой непосредственно дано и «оно (бытие объекта) есть» в качестве второго соотносительного момента бытия – не *моего* бытия, а всеобъемлющего бытия вообще. Это всеобъемлющее бытие всегда и неотъемлемо *с нами, при нас и для нас* – совершенно независимо от границ того, что в нем «открывает», «уясняет» в каждый данный момент наш познавательный взор, – именно потому, что *мы сами есмь в этом бытии*, возникаем из него, погружены в него и сознаем себя самих лишь *через его собственное самооткровение в нас*. Поэтому безусловное бытие – и тем самым бытие всего, что есть за пределами нас самих, – с предельной самоочевидностью и неотмыслимостью сопредсуществует в каждом акте нашего самознания.

Это разъяснение загадки трансцендентности – подробно изложенное в «Предмете знания» – нужно нам здесь в связи с нашей общей темой только постольку, поскольку оно содействует лучшему пониманию того, что мы разумеем под *бытием в его безусловности*. Но так как у большинства из нас есть произвольная и неискоренимая склонность понимать слово «бытие» в смысле бытия того, что «есть само по себе», «независимо от нас», то это слово мало подходит для обозначения того, чего мы теперь достигли. Отныне мы будем поэтому обозначать это безусловно всеобъемлющее бытие словом «реальность» (в особо выразительном смысле этого слова), отличая его тем от «бытия» в обычном смысле (что и этим еще не достигнут истинный, глубочайший, подлинно всеобъемлющий и всеобосновывающий смысл реальности – это мы увидим в позднейшей связи). Только реальности присущ признак *абсолютности*: в конкретном, для-себя-сущем всеединстве, которое не только объемлет всяческое бытие, но содержит его лишь как один из своих моментов наряду с его самооткровением, его данностью самому себе или его познавательным обладанием самим собой, достигнуто подлинное всеединство. Реальность как единство *бытия и истины*, сознаваемого или переживаемого бытия с самим началом сознания или жизни есть сама *непосредственность* как безусловно невыразимое, несказанное существо того, что для нас в последнем счете означает реальность. Лишь в этом слое окончательно преодолено все предметное знание, а тем самым и все предметное бытие – именно потому, что здесь оно сменено непосредственным *самовидением себе самой открывающейся реальности*.

Этим мы еще глубже проникли в сущность реальности как непостижимого по существу. О реальности как таковой уже ничего не может быть высказано не только в упомянутом выше смысле, что она есть само *x*, которое как таковое всегда есть только подлежащее и никогда не может быть сказуемым, т. е. выразимым в понятии содержанием суждения; и реальность есть не только созерцаемая за пределами всякого отвлеченного знания основа всех содержаний, уловимых в понятиях. Усмотренный нами теперь смысл реальности в ее абсолютности идет еще дальше. О реальности ничего не может быть «высказано» еще и в том смысле, что само «высказывание» становится в отношении ее понятием неосуществимым – не только в качестве суждения с логически определенным содержанием, но и как *осознание вообще*, относящееся к чему-либо иному вне его самого. Эта реальность вообще уже не «дана» нам: она дана *лишь самой себе* – и нам лишь постольку, поскольку мы сами есмь эта реальность. Она не есть предмет созерцания, рассмотрения, размышления; лишь в немом, несказанном переживании *она сама молча высказывает себя*. В этом смысле она аналогична форме бытия «я есмь», самоочевидной реальности этой формы бытия, которая ведь тоже *сама себя высказывает*; но только при этом – опять-таки в противоположность всяческому идеализму – не надлежит забывать, что эта реальность все же не исчерпывается формой «я есмь», а осуществляется или раскрывается только в безусловно первичном и несказанном единстве «*есмы-есть*».

Все слова здесь неизбежно остаются неподходящими; можно только дать понять, что здесь имеешь в виду, или, точнее, можно только призывать к тому, чтобы человек через сознательное соучастие в этой самооткрывающейся реальности уловил ее несказанное существо. Здесь нет ни вопроса, ни ответа – ни знания, ни незнания. Безусловно непостижимое существо реальности как истинного всеединства открывается – как Бог, по слову Исаии, – тем, кто ее не ищут и о ней не вопрошают, ибо те, кто ее ищут и о ней вопрошают, предполагают ее наличие где-то далеко, вовне и потому так же неизбежно не находят ее, как мы не могли бы найти наших собственных глаз, если бы стали искать и думали найти их где-то вовне перед нами.⁶⁴ Непостижимое существо реальности открывается лишь тем, кто, не

⁶⁴ См.: Ис. 6: 9 – 10.

ища, просто *имеют* и *вкушают* его, кто сами в нем *суть* – и вместе с тем все же умеют *держат свои глаза открытыми*.

Эта реальность есть то, что открылось индусской мысли как *брахман*, как то, что познается не познающим, а тем, кто не познает, и что вместе с тем совпадает с последней бездонной глубиной нашего собственного внутреннего бытия – *«атмана»*.

Но мы предвидим, что нетерпеливый читатель уже давно имеет свое чисто практическое возражение. Какое дело нам, живым людям, до этой глубочайшей и всеобъемлющей сущности реальности, до этого индусского «брахмана», в котором безнадежно тонет и растворяется все конкретное, единичное, что составляет истинный смысл и содержание нашей жизни? В размышлении об истинном существе реальности мы, по-видимому, достигли таких высот абстракции, на которых, как в стратосфере, уже почти невозможно дышать, и оставили где-то далеко под собой весь конкретный мир вещей и живых существ, среди которого протекает наша жизнь. Однако как ни естественно такое возражение, как ни легко оно возникает в нашем сознании – оно *ложно*, – так же ложно, как ложно обычное мнение, что философия вообще занимается «абстракциями», удаляясь от всего конкретного. Дело обстоит как раз наоборот: реальность в том ее существе, которое здесь нам раскрылось, есть нечто в максимальной мере *конкретное*, по сравнению с чем все остальное, что мы обычно называем конкретным, есть лишь абстракция. И хотя *общее существо* реальности в этом смысле и соприкасается с тем, что индусскому мышлению открылось в лице «брахмана», но реальность эта присутствует совсем не только в опыте отрешенного, углубленного в себя созерцателя, а образует самое существо ежедневного и ежемгновенного опыта каждого из нас. Нам надлежит еще хоть вкратце показать это.

Выше, обсуждая понятие «действительности», мы пришли к выводу, что действительность не исчерпывает собою всего состава нашего опыта, а есть лишь слаженное, упорядоченное «здание», за пределами которого остаются, подобно беспорядочной груде камней рядом со строящимся зданием, неиспользованные (в качестве элементов действительности) реальности, которые мы поэтому называем «субъективными». Но этот образ, вполне подходящий для уяснения понятия «действительности», оказывается совершенно неадекватным, поскольку мы мним исчерпать им структуру нашего непосредственного опыта. Поскольку реальность сознается нами вполне конкретно, т. е. дана действительно в *непосредственном* опыте, она совсем не *распадается* на отвлеченно мыслимую, упорядоченную систему «действительности» и на окружающие ее хаотические обрывки неиспользованного сырого материала. Она, тем самым, совсем не распадается на «внешний мир» и окружающие его или ему сопутствующие «субъективные внутренние переживания». Напротив, эта реальность во всей ее конкретности – и не только реальность, как всеобъемлющее всеединство, а любое частное содержание опыта – непосредственно воспринимается и переживается нами как *некая конкретная полнота и органическое единство*. Наслаждаюсь ли я прекрасным ландшафтом, воспринимая сияние солнца, синеву неба и моря, зелень растительности, аромат цветов, – или вхожу в комнату, окидывая общим взором ее убранство, ее стиль, образуемый всей совокупностью вещей в ней, и воспринимая душевные флюиды, исходящие от ее обитателей, – или общаюсь с отдельным человеком, причем и его внешний облик, и его внутреннее существо вместе с его словами и действиями как-то «входят в меня», – во всех этих и бесчисленных других случаях *непосредственная реальность*, данная мне в конкретном опыте или, точнее, присутствующая для меня и мною переживаемая, *не* есть «действительность», – не есть внешнее для меня *предметное бытие*, а есть *целостное единство* сознания и сознаваемого, переживания и его содержания – коротко говоря, есть – в приложении к ограниченному, частному отрезку бытия – та самая несказанная, сама себе открывающая«ся», сама себя сознающая реальность, сущность которой в ее общем виде мы описали выше. Реальность в этом смысле совпадает просто с *жизнью* в самом полном и конкретном смысле этого слова

– не с *моей* жизнью, которую я противопоставлял бы чему-то иному, внешнему вообще, – а с *жизнью* вообще, в состав которой вхожу и я сам, – можно сказать, с вселенской жизнью в данном ее частном отрезке. Вид ночного звездного неба с загадочно-прихотливым узором светящихся и мигающих на нем точек, с таинственным молчанием темных непроницаемых небесных бездн, с объемлющим меня благоговением и чувством и моего одиночества перед лицом этого неба, и моего сродства с ним – все это, взятое вместе как нераздельное единство, есть в *большей* мере *реальность*, чем астрономическая «действительность», предносящаяся мне в астрономической теории (всегда к тому же – по крайней мере в деталях – оспоримой).

Мы живем всегда, в сущности, в двух планах: в плане *ориентирования в «действительности»* как мысленно, т. е. всегда отвлеченно, выделенной нами и рационально, в понятиях, выраженной *части* реальности (части, которая, как мы видели, всегда остается к тому же неопределенной по своему объему) и соответствующей установки по отношению к этому «миру действительности», – и одновременно в плане непосредственной *реальности* в ее всеобъемлющей и всепронизывающей конкретной полноте. «Действительность» есть то, что *постижимо* в реальности (хотя, как было указано, и в ее составе мы наталкиваемся на момент непостижимого по существу именно потому, что она не есть замкнутое в себе самодовлеющее целое, а как-то погружена в темный «океан» и по своим краям и в своей глубине с ним сливается); но сама *реальность*, из которой всплывает эта действительность, – именно в силу совпадения с самой конкретностью – есть *непостижимое по существу*. Мы можем иметь ее, участвовать в ней – или, вернее, мы не можем не участвовать в ней; но ее существо как «живой жизни» (употребляя прекрасный термин Достоевского), не будучи предметом мысли, не предстоя нам извне, а только вливаясь в нас и проступая из нас, совпадает, как мы видели, именно с тем, что мы назвали «непостижимым по существу». Это есть вечно таинственное, в чем и чем мы живем, – не далекое и скрытое от нас, а явственно воспринимаемое, точнее, переживаемое – реальность, сама себе открывающаяся, – но открывающаяся в своей вечной, сущностей таинственности. И эту реальность мы имеем, она нам открывается совсем не только на разреженных высотах философского созерцания, которое направлено на всеобъемлющее всеединство; ибо всеединство не было бы таковым, если бы оно не присутствовало как целое и во всякой частной точке, в любом малейшем отрезке бытия. Философское размышление исполняет здесь – пользуясь бессмертным образом Сократа – только скромную роль акушера,⁶⁵ помогая родиться в оформленном, облеченном в слова виде тому, что несказанно мы всегда имеем уже в себе и при себе, что само *есть* в нас и для нас в каждый миг нашей жизни или, точнее, что есть самое *существо* того, что мы разумеем под словом «есть», – или еще точнее, как уже указано выше: что мы разумеем под невыразимым единством «есть-есть», которое и есть сама реальность. И кто не понимает этой самоочевидности реальности в ее непостижимости – кто не понимает радикального различия между *самой реальностью* и «*действительностью*», – тот есть просто слепорожденный.

* * *

Могло бы показаться, что, достигнув этого понятия реальности в его всеобъемлющем смысле, выходящем за пределы того, что в обычном смысле разумеется под «бытием», мы этим уже исчерпали нашу тему – уяснение «непостижимого». На самом деле это не так. Уловив реальность в ее непосредственности и конкретности как открывающееся самому себе, переживаемое и живое непостижимое, мы стоим лишь на пороге, позади которого нам впервые становится доступной истинная реальность в конкретных формах ее проявления и

⁶⁵ Майевтика (*греч.*) – буквально: повивальное искусство, с которым герой платоновских диалогов Сократ сравнивал свой метод философствования.

откровения. Но прежде чем вступить на путь, ведущий нас в эту область, мы должны оглянуться и поразмыслить над *методической* природой того, что нами доселе достигнуто.

Глава IV

ОБ УМУДРЕННОМ НЕВЕДЕНИИ (DOSTA IGNORANTIA)

Мы проследили доселе непостижимое в ряде его слоев или форм его обнаружения. Но что это значит и как, собственно, это было возможно? О «непостижимом», казалось бы, per definitionem нельзя высказать вообще ничего, кроме именно того, что оно – непостижимо. И все же нам в течение наших размышлений казалось, что мы ясно познали непостижимое как таковое, нашли в нем ряд отдельных сторон или моментов без того, чтобы оно из-за этого перестало быть непостижимым. И при этом нельзя сказать, чтобы мы впали в эту трудность как бы случайно, ненароком, по неосмотрительности и были одиноки в этом затруднении. Мы разделяем в этом отношении судьбу всех созерцательных, философствующих мистиков. Все они единогласно утверждают в отношении Бога, что Он – непостижим, неисследим, невыразим, несказанен, – и вместе с тем подробно рассказывают нам именно об этом таинственном и несказанном существе Бога. По-видимому, имеется все же возможность познавать и определять непостижимое *именно как таковое*. Но как понять и уяснить такую возможность?⁶⁶

1. Преодоление отрицания

Постараемся снова дать себе отчет, что собственно означает «познавать». Основоположное условие всякого познания есть *различение*, орудием же различения служит *отрицание*. Нечто познано, поскольку нами усмотрено, что оно есть некое «*такое*»; «такое» же оно есть в силу того, что оно есть «*не иное*», что оно «отличается» от всего иного, выделяется из него, причем это «иное» не предшествует здесь «такому», а оба возникают одновременно именно через это взаимное свое различие, через отделение одного от другого. Но и момент «тождественности самому себе», «пребывания одним и тем же» всего познанного, как мы видели (гл. II), оказывается в неразрывной связи с этой конституирующей формой «*неинаковости*». Познавать – значит определять, улавливать как определенность; а форма определенности вырастает впервые из отрицания. В этом и заключается – употребляя выражение Гегеля – «огромная мощь отрицания», что оно есть универсальное орудие познания.

Непостижимое – то, что недоступно познанию, – должно, очевидно, лежать по ту сторону отрицания, находиться за его пределами. Но как же в таком случае оно может быть определено и познано *именно как непостижимое*?

Ближайший ответ на это должен быть, очевидно, таков. Если всякое определение и познание основывается на отрицании, то это, очевидно, должно иметь место и здесь; но только здесь отрицание должно очевидно выступать и функционировать как *потенцированное отрицание* – именно, как *отрицание самого отрицания*. Ибо когда мы говорим, что непостижимое лежит *вне* пределов отрицания, что отрицание к нему *неприменимо*, – и даже когда мы просто выражаем его в слове «непостижимое», мы определяем при этом то, что мы мыслим, очевидно, также через момент «*не*»; но только это «*не*» направлено здесь *на само «не»*. В этом и заключается поистине безграничная сила отрицания, что оно сохраняет силу, даже *направляясь на само себя*, на начало, его конституирующее. И если отрицание единичного отрицания, т. е. какого-либо отрицаемого отдельного содержания, – как бы суммирование двух отрицаний – типа суждения «А не есть не-А» – согласно началу «исключенного третьего», не ведет ни к чему новому, а только завершает подлинную, окончательную

⁶⁶ Ср. с «максимой» Гете: «Человек должен верить, что непостижимое постижимо: иначе он не стал бы исследовать». Гете И.В. Избранные философские произведения. С. 326.

положительность содержания, которое впервые конституируется именно через отрицание того, что содержит его отрицание (так что *А есть именно то, что не есть не-А*), – то отрицание *самого отрицания*, начала отрицания – *потенцированное* отрицание вводит нас в совершенно новую область бытия. Впрочем, то и другое – двойное, суммированное отрицание, конституирующее определенность, и отрицание самого отрицания (*потенцированное* отрицание) – находятся в теснейшей связи между собой. Если мы выше (в гл. I) убедились, что определенность возникает – именно через посредство двойного отрицания, в силу того, что оно воспринимается как «такое, *а не иное*», – из металогического единства и немыслимо вне связи с последним, то теперь мы можем выразить то же соотношение в той форме, что все определенное, в качестве «такого, *а не иного*», предполагает саму категориальную форму «*неинаковости*» («*non aliud*», в котором Николай Кузанский усматривает высшее формирующее начало знания и бытия⁶⁷). Но сама эта «неинаковость» и есть не что иное, как раскрывшееся нам непостижимое, которое мы улавливаем и познаем именно тем путем, что *отрицаем* в отношении его *отрицание*. Именно таким способом, очевидно, непостижимое постригается как таковое, неопределенное определяется именно *как* неопределенное. Если все определенное как таковое утверждено на начале «*либо одно, либо другое*» («*aut-aut*», «*entweder-oder*») – на выборе между «одним» и «другим», на отвержении одного в пользу другого или предпочтении одного за счет другого, то мы *отрицаем* теперь само это начало «*либо-либо*» и заменяем его, тем самым, началом «*и то, и другое*» («*sowohl – als auch*»). Тогда мы именно и имеем непостижимое как *всеобъемлющую полноту*, как бесконечное – в отличие от всего определенного, которое как таковое есть *ограниченное*, исключаящее из себя все иное, как бы изгоняющее и отталкивающее его от себя. В этом представлении «непостижимого» как безграничной, всеобъемлющей полноты непостижимое является нам не в пустом бессодержательном смысле, как то, о чем ничего нельзя высказать, а в *полновесном положительном своем значении*. И то, что нам казалось простым неведением, оказывается особым родом ведения, и притом как раз самым глубоким и адекватным ведением.

Так как отвлеченное знание имеет, как мы видели, своей истинной основой усмотрение выходящего за его пределы металогического единства, то всякое «*либо-либо*», образующее существо *понятия*, само укоренено в начале «*и то, и другое*». Оставляя здесь вне рассмотрения популярное значение отрицания как простого отвержения заблуждения (значение, соблазнившее немало число философов; к нему еще придется вернуться), мы еще раз указываем, что в своем логическом или предметном смысле отрицание означает различие, усмотрение в реальности различного и различающегося. Но различие «одного» от «другого», очевидно, ведь предполагает наличие того и другого и связь между ними – и тем самым высшее металогическое единство обоих. Поэтому если для всякого отвлеченного знания – знания в понятиях – и для всякой обусловленной им практически-действенной установки – имеет универсальное значение начало «*либо-либо*» – решительное и ясное утверждение и приятие *одного* через столь же решительное отрицание и отвержение *другого*, – то при этом все же не нужно упускать из виду, что здравый, разумный, осуществимый смысл установки «*либо-либо*» *сам* предполагает более широкую перспективу, более духовно-объемлющее видение, выражаемое в принципе «*и то, и другое*». Это не только есть практическая заповедь – заповедь терпимости, духовной широты, восприимчивости, некого чутья и к чужому, отвергаемому, для нас неприемлемому – духовной атмосферы, которой должна быть обвеена всякая идейная борьба, чтобы не вырождаться в бессмысленный, губящий жизнь фанатизм; это есть вместе с тем основоположная чисто теоретическая онтологическая истина. Таким образом, всякое отрицание, образующее именно существо начала «*либо-либо*», *само* предполагает и *отрицание отрицания*, в силу которого нам раскрывается

⁶⁷ См.: Николай Кузанский. О неинном. II, 188–191.

область действия начала *«и-то-и-другое»*. Если отрицание есть вообще принцип определения и постижения, то мы *определяем*, что такое собственно есть само отрицание, *постигаем* отрицание как таковое *тоже* только посредством отрицания – именно посредством отрицания самого отрицания. *Отрицание отрицания есть положительное усмотрение основы и смысла отрицания.*

Но поскольку мы вступили на путь усмотрения непостижимого как области отрицания отрицания, мы обязаны идти по нему до конца, последовательно осуществить эту умственную установку. Однако здесь мы наталкиваемся на своеобразную трудность. Прежде всего, категориальная форма *«и-то-и-другое»* оказывается совсем не адекватным итогом этой преодолевающей отрицание металогической установки. Принцип *«и-то-и-другое»* предполагает ведь, очевидно, наличие *«одного»* и *«другого»*, наличие многообразия; целое или всеобъемлющая полнота является тогда чем-то вроде суммы или совокупности всех ее частных содержаний. Но реальность в ее металогическом существе есть несомненно нечто совершенно иное, чем простая совокупность ее отдельных частных содержаний; эти содержания *«отдельны»* вообще лишь поскольку они суть *уже определенности*, т. е. поскольку они уже подчинены началу определенности, а тем самым, как мы теперь знаем, – началу различения, т. е. отрицания. Категориальная форма *«и-то-и-другое»*, предполагая *«то»* и *«другое»*, очевидно, сама в такой же мере предполагает форму *«либо-либо»* (которая именно и конституирует реальность как *«то»* и *«другое»*), как эта последняя форма предполагает первую. Форма *«и-то-и-другое»* в форма *«либо одно, либо другое»* оказываются просто соотносительными моментами, как бы лежащими на одном и том же уровне, в одном и том же плане бытия; в лице этой формы *«и-то-и-другое»* мы, значит, совсем не проникли в искомую глубь бытия. Поскольку мы стремимся действительно – через отрицание отрицания – проникнуть в более глубокий слой бытия, именно в его металогическое единство, мы так же мало можем его определить через начало *«и-то-и-другое»*, как через начало *«либо-либо»*. Этот глубинный слой, будучи первичным единством, должен быть чем-то безусловно простым, внутренне единым (хотя он и есть единство единства и многообразия и из него проистекают и все различия между частными содержаниями). В этом смысле непостижимое, очевидно, не есть *ни «и-то-и-другое», ни «либо-либо»*; оно не есть *ни то, ни другое*; или, поскольку мы подлинно осмыслим достигнутое теперь нами, мы должны сказать: непостижимое основано на третьем начале – именно на начале *«ни-то-ни-другое»*. Оно есть бытие безусловно отрешенное, – не всеобъемлющая полнота, а скорее *«ничто»*, *«тихая пустыня»* (*«die stille Wüste»* Мейстера Эккарта⁶⁸) – абсолютное единство, которое хотя и обосновывает, как бы порождает из себя многообразие всего, но само именно *в качестве* чистого единства возвышается над всяким многообразием. В этом смысле Николай Кузанский справедливо говорит, что отдельные определения не присущи Абсолютному *ни раздельно* (в форме *«либо-либо»*), *ни соединительно* (в форме *«и-то-и-другое»*).⁶⁹ Абсолютное есть сама *«неинаковость»*, само *«non aliud»* – *несказанное*. Так перед нашим взором внезапно преобразуется облик непостижимого. Только что нам казалось правомерным определить его как всеобъемлющую полноту. Теперь же вынужденные воспринять его глубже, именно через начало *«ни-то-ни-другое»*, мы видим его как *ничто*; и наше знание о нем есть знание некоего *ничто* и в этом смысле чистое *незнание*. Лишь в этой форме нам, по-видимому, удастся проникнуть в непостижимое – понять его как абсолютное именно в его безусловной отрешенности (в согласии с первичным смыслом слова *«абсолютное»*, которое, как известно, и значит *«отрешенное»*).

⁶⁸ Мейстер Эккарт (ок. 1260–1327/28) – немецкий мыслитель, представитель философской мистики позднего средневековья. См.: Мейстер Экхарт. Проповеди и рассуждения. М., 1912. Глава «О разуме и молчании его».

⁶⁹ Терминология С.Л. Франка. Кузанский в книге «Об ученом незнании» употребляет термин *«абсолютный максимум»*. Бог, то есть сама абсолютная максимальность, есть свет». (Николай Кузанский, I, 55). См. также «Диалог о становлении» (Николай Кузанский, I, 335–357).

И все же мы здесь опять впадаем в запутывающую нас антиномию. На пути *отрицания* отрицании мы как-то незаметно пришли к *утверждению абсолютного отрицания*. Пытаясь преодолеть всякое разделение и самый принцип разделения, мы в итоге утвердили нечто условно отделенное, отрешенное, изолированное. Все слова, которыми мы при этом пользовались – «отрешенное», «от-деленное», «не содержащее многообразия», «ничто», «предмет неведения», – содержали в себе отрицание. Да и нетрудно понять, как, собственно, мы пришли к этому парадоксальному выводу. Мы, правда, отрицали *отрицание*, но мы при этом его именно *отрицали*. Для *преодоления* отрицания мы сами воспользовались *отрицанием* – тем самым началом, которое мы хотели преодолеть; и это начало как бы отомстило нам за себя. Ведь одно надо признать с полной очевидностью: отрицание отрицания само тоже есть во всяком случае отрицание, подходит под общее понятие отрицания, – следовательно, само также содержит в себе момент *ограничения, исключения «иного»*. Более того, лишь в этом отрицании, которое мы не случайно назвали *потенцированным*, впервые обнаруживается с безграничной силой «огромная мощь отрицания» и отрицание превращается во все-разрушающую силу. Ибо если обычное отрицание хотя и определяет и окрашивает собою все, конституируя, как бы пронизывая все мыслимое содержащимся в отрицании моментом *ограничения*, то оно все же именно этим выявляет все богатство *положительного* содержания во всем его многообразии. Здесь же, где мы мнили преодолеть отрицание через отрицание его самого, оно выросло перед нами в некое чудовище *всеразрушающего, всепоглощающего отрицания*. То, чего мы искали – положительный смысл непостижимого, – должно было поэтому явиться нам как *ничто* – как бы как сущее отрицание. Но если оно есть *ничто* – и не есть ничего, кроме *ничто*, – то оно имеет все остальное, всю полноту положительного бытия *вне себя*. Но тогда оно совсем не есть абсолютное, не есть всеобъемлющая полнота, всеединство, которого мы искали.

Так карается наш замысел преодолеть отрицание новым отрицанием, т. е. с помощью силы самого отрицания. Другими словами: поскольку отрицание образует конституирующий принцип логического или отвлеченного познания, оно и в своей потенцированной форме, именно как отрицание самого отрицания, непригодно для постижения сверхлогического, трансрационального как такового. Или, еще иначе выражаясь: когда мы, отрицая отрицание, *заменяли* начало «либо-либо» началом «и-то-и-другое», мы, очевидно, сами подпали власти *иного* «либо-либо»: а именно, мы сами заняли позицию *выбора* одного из этих двух начал (выбрав начало «и-то-и-другое» и тем *отклонив* соотносительное другое начало «либо-либо») и тем самым *подчинились* тому самому началу, которое мы решили отклонить. Именно поэтому принцип полноты – поскольку мы пытались уловить и постигнуть его в его *чистом*, т. е. логически ограниченном, отрешенном существе – испарился перед нами в начало «*ни-то-ни-другое*» – в чистое *ничто*. Начало «либо-либо», по-видимому, обнаружило свою подлинно безграничную силу как раз в нашей попытке его избежать – ибо, убегая от него, мы были гонимы им же самим, были движимы его же силой. Непостижимое в качестве абсолютного было тем самым поставлено в резкую противоположность к относительному – воспринято только как *не-относительное*. Лишь так казалось возможным мыслить и определить его, – в согласии с тем, что всякое мышление и определение строится на основе отрицания – на основе *отвержения* всего не принадлежащего данному предмету и ему противоречащего. Но при этом обнаружилось, что *понятие* абсолютного – или абсолютное как «*понятое*», постигнутое в понятии – противоречит самому *существо* абсолютного.

Но как же нам преодолеть эту трудность? Должны ли мы путем дальнейшего потенцирования отрицания в отношении абсолютного *отрицать* в свою очередь и отрицание отрицания, т. е. как бы дойти до отрицания в *третьей* степени? Это, на первый взгляд, может показаться заманчивым, и аналогия с диалектикой Гегеля, которая в своем подъеме по трем ступеням завершается синтезом, казалось бы, указывает нам на этот путь. И этим как будто

достигается нечто положительное и ценное в отношении абсолютного как непостижимого. В самом деле, существо абсолютного тогда постигалось бы так, что в нем одновременно сохранялось бы то и другое – *и* начало «и-то-и-другое», *и* начало «либо-либо». То, что ближайшим образом – именно для отвлеченной мысли – представляется противоречием, – именно *совместное* действие начала «и-то-и-другое» и начала «либо-либо», или – что то же – единства *и* многообразия, должно очевидно быть утверждено *и здесь* через мужественный выход за границы определенности и обуславливающий его закон противоречия. Мы скажем тогда: непостижимое, в качестве абсолютного, возвышается и над противоположностью между связью и разделением, между примиренностью и антагонизмом; оно само не есть ни то, ни другое, а именно непостижимое единство обоих. В силу этого оно одновременно *и* отрешено от всего, *и* все объемлет и вездесуще, оно есть ничего *и* все. Оно истинно абсолютно в том нераздельно-двойственном смысле, что оно есть то, что *не* относительно, и вместе с тем имеет относительно не *вне* себя, а объемлет и пронизывает его. Оно есть несказанное единство единства и многообразия, и притом так, что единство не привходит как новое, иное начало к многообразию и объемлет его, а так, что оно *есть* и действует в самом многообразии. Непостижимое есть в этом аспекте несказанное единство *и* безусловно бессодержательного, как бы точкообразного единства, *и* бесконечной, всеобъемлющей полноты, – что совпадало бы с нашим усмотрением сущности безусловного бытия (см. выше, гл. III, 3).

Все это, повторяем, может показаться весьма заманчивым и правдоподобным. Нетрудно, однако, с другой стороны, усмотреть, что этот путь все же не приводит нас к искомым цели. Уже имея за собой опыт, в какой тупик мы зашли на пути отрицания отрицания, нетрудно теперь трезво вспомнить, что отрицание и в третьей степени все же остается *отрицанием* и потому содержит в себе все ограничение, необходимо присущее всякому отрицанию как таковому; и это простое соображение с неопровержимой ясностью приводит нас к сознанию, что мы при этом вращаемся в порочном кругу. Если бы мы захотели остаться на этом пути, мы принуждены были бы, в свою очередь, дойти до отрицания отрицания и в этой третьей степени, потому что нам нужно было бы устранить содержащуюся и в нем ограниченность. Так, можно было бы примерно показать, что и *единство* единства и многообразия, простоты и полноты не должно браться только как простое, отвлеченное единство, а посредством нового его отрицания должно быть понято и как *различие* этих двух аспектов. Но на этом пути мы могли бы и должны были бы идти бесконечно далеко, мы должны были бы дойти до отрицания четвертой, пятой, шестой степени и т. д. без конца. И каждая такая новая степень отрицания имела бы для нас уловимый и разумный смысл – какого бы умственного напряжения она ни стоила нам; ибо каждая новая ступень отрицания имела бы значение поправки или отмены того ограничения, которое заключено в ближайшей ей низшей степени отрицания; ее задачей было бы отклонить абсолютную, рационально-логическую, как бы замыкающую в рамки отвлеченного понятия функцию предыдущего отрицания. Но именно в силу этого мы должны прийти к убеждению, что на этом пути мы бесплодно вращаемся в кругу, что все дальнейшие отрицания, в сущности, хотят высказать только то самое, к чему мы уже стремились в первом отрицании – отрицании отрицания и что должно было составлять его *подлинный* смысл – именно преодоление отвлеченности понятия, выход к подлинной конкретности. И, с другой стороны, мы, как указано, все же не можем и в дальнейших степенях отрицания избежать ограничения, которое присуще *всякому* отрицанию как таковому и образует его смысл.

Мы должны поэтому умственно оглянуться назад и отдать себе ясный отчет в том, что мы, собственно, разумели уже под первым отрицанием отрицания, к чему мы стремились с его помощью. Тогда мы скажем: его целью было устранить то разрушающее или абсолютно разделяющее действие, которое имеет обычное отрицание, но отнюдь не то *положительное*, что содержится и мыслится в отрицании; оно должно было не уничтожить момент *связи*

различного, из которого вытекает богатство многообразия, а, напротив, сохранить и упрощить его. Эти два противоположных момента в отрицании, как бы тесно они ни были связаны между собой, должны именно отчетливо быть различаемы в нем. Отрицание совсем не должно быть отрицаемо, поскольку под этим вторым отрицанием мы разумеем чистое уничтожение, как бы бесповоротное и совершенное изгнание отрицания из состава реальности, как это выражается в жестоком принципе «либо-либо». Если мы подлинно хотим преодолеть этот принцип «либо-либо», то мы должны, напротив, *сохранить* положительный онтологический смысл, положительную ценность отрицания. Можно сказать, что именно *отвлеченное* понимание отрицания, в сущности, отвергает его онтологический смысл. В самом деле, согласно этому (мимоходом уже выше упомянутому нами) пониманию, функция отрицания состоит исключительно в *отвержении ложного*, т. е. того, чему вообще нет места в бытии и что только неправоммерно пробралось в объективное бытие из состава нашей субъективности. Раз реальность очищена от всего ложного – этим исчерпано дело отрицания, и в самой реальности тогда остается только положительное. Отрицание есть здесь нечто вроде метлы, которою выметают сор из комнаты, но которую саму неуместно оставлять в комнате в качестве ее убранства. Это воззрение, таким образом, с одной стороны, приписывает отрицанию мощь абсолютного уничтожения, а с другой стороны, рассматривает его как нечто неподобающее, что само предназначено к уничтожению. «Мавр сделал свое дело – мавр может уйти». В противоположность этому мы уже выше должны были подчеркнуть, что истинный смысл отрицания заключается в *различении*, различение же означает усмотрение различия, дифференцированности бытия как его *положительной онтологической структуры*. Отрицаемое совсем не изгоняется за пределы всей сферы реальности; напротив, путем отрицательного определения ему указывается определенное место в составе реальности. Имеет ли отрицание смысл непосредственного различения как функции чистого логического определения («А не есть В» в смысле «А как таковое есть нечто *иное*, чем В») или смысл констатирования противоположности, антагонизма, несовместимости («А не есть В» в смысле «А несовместимо с В», «где есть А, там не может присутствовать В») – в обоих случаях отрицание имеет тот смысл, что оно определяет истинное место А и В в *пределах бытия* посредством *различения* (либо различения как простого проведения *границы* между двумя содержаниями как чистыми определенностями, – либо же различения как указания необходимого *расстояния* между ними, необходимой удаленности одного от другого). В том и другом случае отрицаемое не уничтожается, не «выбрасывается вон» из бытия вообще. Как простое различие, так и противоположность и несовместимость суть реальные, положительные онтологические отношения или связи. «Отрицание» – точнее, «отрицательное отношение» – принадлежит, таким образом, к составу самого бытия и в этом смысле *отнюдь не может быть отрицаемо*.

Мы приходим здесь к в высшей степени существенному выводу, который уже предносился нам при рассмотрении отношения между началами «либо-либо» и «и-то-и-другое» и который мы можем теперь ясно сформулировать. Поскольку отрицание не есть просто отклонение ложных мнений, а есть ориентирование в самих соотношениях реальности, всякое отрицание есть одновременно *утверждение реального отрицательного* отношения и тем самым – самого отрицаемого содержания. Улавливая истинный смысл отрицания и тем возвышаясь над ним, мы утверждаем реальность и в *форме негативности*. Мы возвышаемся до универсального «да», до полного, всеобъемлющего *приятия бытия*, которое *объемлет* и *отрицательное отношение*, и само отрицаемое в качестве, так сказать, *правомерной и неустрашимой реальности*.

Эта точка зрения не есть просто и только единственно правомерная *логическая теория*; это есть вместе с тем единственно адекватное *духовное состояние*, одно лишь соответствующее существу реальности, как всеобъемлющей полноты. Ибо это есть усмотрение совместности различного и разнородного, глубинной согласимости и примиримости в пол-

ноте всеединства всего противоборствующего и эмпирически несовместимого – усмотрение *относительности* всякого противоборства, всякой дисгармонии в бытии. Это есть необходимая поправка и дополнение к той обычной позиции, обусловленной отвлеченным пониманием бытия и практической установкой в нем, для которой отрицание чего-либо означает его абсолютное отвержение, «борьбу не на живот, а на смерть» и которая вместе с тем мечтает, что после победоносного истребления отвергаемого в мире установится чистая, так сказать, гладкая абсолютная гармония, не запятнанная уже более никаким противоборством, никаким столкновением антагонистических начал. Как отвлеченное понимание отрицания в качестве логической теории, с одной стороны, приписывает отрицанию значение полного отвержения, извержения из бытия и, с другой стороны, предполагает, что выполнением этой функции исчерпывается весь смысл отрицания, так что за устранением заблуждений в бытии остается одна лишь позитивность, – так и обычная, внутренне сродная этой теории духовная установка сочетает беспредельную ярость в уничтожении всего враждебного с наивной верой в осуществимость абсолютной гармонии, «царства Божия на земле» после того, как дело уничтожения будет закончено. Горький опыт жизни учит, что цель такой духовной установки просто неосуществима, т. е. что сама она ложна: самое радикальное, яростное уничтожение всего незаконного, неправомерного, отвергаемого все же не может в корне его уничтожить – реальность остается реальностью; и новый порядок, к которому при этом стремятся, никогда не есть совершенная гармония, безусловная согласованность всего, а сам полон противоборства, столкновения антагонистических начал. Заблуждение и рассматриваемой логической теории, и определенной ею духовной установки – одно и то же. И теоретическая отчетливость различения – проведения ясных границ между различным, размещения разнородного, не допускающего близости, по надлежащим местам, – и практическое напряжение борьбы со всем незаконным, неправомерным, захватившим ненадлежащее ему место – то и другое закономерно и необходимо, ибо соответствует и дифференцированности бытия, и однозначности его «нормальной», т. е. онтологически обоснованной, структуры. Но и то и другое должно иметь смысл не абсолютного *уничтожения* того, что – теоретически или практически – отрицается и отвергается, а упорядочения нашего познания бытия – или самого бытия. И вместе с тем и то и другое должно исходить из сознания, что и отрицательное суждение, и позиция борьбы и противодействия, отвечая самой структуре бытия, никогда не могут исчезнуть без остатка и смениться слаженной, слитной, окончательно примиренной позитивностью. *Начало «либо одно, либо другое» правомерно само лишь на своем надлежащем ему месте* – именно в совместности с началом «и-то-и-другое» или – в отношении абсолютности его притязаний – с началом «ни-то-ни-другое». Отрицание – как мы это выяснили – само не может быть в абсолютном смысле отрицаемо, но оно должно быть *преодолено* в своей абсолютности, с сохранением своего положительного значения.

Возвращаясь к нашей общей теме, мы должны сказать: «*отрицание* отрицания» было, таким образом, с самого начала лишь ложным и грубым выражением того, что мы собственно имели в виду. Оно было для нас лишь первым, несовершенным орудием, чтобы высвободиться из стеснительных пут отвлеченного знания и наметить саму задачу достижения абсолютного как непостижимого. Наша подлинная задача заключается не в том, чтобы *уничтожить* отрицание, а в том, чтобы так его *преодолеть*, чтобы, возвысившись над ним, мы могли усмотреть его истинное значение. В этом истинном своем значении отрицание сохраняется в качестве конститутивного начала бытия, но теряет свое жало, причиняющее ограничение познавательного горизонта, слепоту в отношении отрицаемого. В этом именно и заключается подлинное преодоление отрицания, открывающее нам глаза на непостижимое как металоогическую и трансрациональную реальность.

2. Трансцендентальное мышление

Попытаемся теперь воспринять рассматриваемую проблему еще с другой стороны – что даст нам возможность подтвердить итог, к которому мы пришли доселе, в более общей форме. Всякое мышление есть суждение, уловление реальности в логических определениях, т. е. конституируется некой рационализацией. Спрашивается: каким же образом возможно тогда мыслящее восприятие непостижимого в качестве *трансрационального*?

На это мы отвечаем: это возможно в силу того, что мысль направляется на основное условие самой себя, именно на принцип рациональности. Этим она отличается от предметной мысли, т. е. от мысли, направленной на предмет как на реальность, уже рационально оформленную. Предметное мышление пользуется рациональностью как своим орудием, но не замечает самого орудия, которым оно при этом пользуется, а как бы дает ему, не сознавая того, воздействовать на итог мышления и проявляется в его содержаниях. В противоположность этому мышление, направленное на саму рациональность, *«трансцендентально»*; оно направляет свой взор на *общие условия предметности* как итога мышления, т. е. имеет предметом своего рассмотрения саму *глубину*, из которой проистекает мышление, мыслящее овладение реальностью. Именно с этим различием между двумя установками мысли мы только что ознакомились, усмотрев различие между нерелефлексивным, «отвлеченным» употреблением отрицания и осмыслением самого *существования* отрицания.

Кант видел, как известно, истинную задачу философии в *«критике»* «разума». Если оставить в стороне специфические своеобразия, определяющие *содержание* системы *Канта*, и иметь в виду одну лишь ее методическую установку, то это означает не что иное, как именно только что намеченный нами поворот познавательного взора с уже оформленной предметной реальности к основным условиям, впервые конституирующим, как бы создающим саму «предметность». В особенности в «трансцендентальной логике» *Кант* дал попытку в лице «категорий» и соответствующих им «основоположений» вскрыть *a priori* предметного познания и соотносительного ему предметного бытия. Повторяем, мы не хотим здесь входить в рассмотрение особой структуры системы *Канта*; уяснение той систематической связи, которая нас здесь интересует, может обойтись и без этого. Мы хотели бы здесь подчеркнуть лишь два момента, в которых мы должны выйти за пределы того, что представляется нам неправомерным и произвольно ограничительным в воззрении *Канта*.

Первый момент нам пришлось уже упомянуть выше, в иной связи. Это – ложность или неудовлетворительность идеализма в качестве «субъективизма» (мы употребляем этот необычный термин, чтобы избежать многосмыслия обычного термина «субъективизм»). Вскрыв основные условия предметности в структуре самого знания, *Кант* – на основании искусственных, отнюдь не однозначно убедительных соображений, которые сами опираются на ряд предвзятых предпосылок, – приходит к выводу, что эти условия предметности должны быть приписаны сфере познающего субъекта, которая при этом мыслится им стоящей вне сферы самой реальности. Но, не говоря уже о том, что при этом ему не удастся избежать неясного смешения «субъекта» как конкретного познающего существа – «человека» – с самой *потенцией познания*, – познание, как уже было указано выше, есть само реальная, принадлежащая к реальности потенция. Поэтому мыслящее ориентирование в «познании» или «мышлении» останется все же – вопреки воззрению *Канта* – ориентированием в самой реальности. Начала, из которых возникает или которыми создается предметность бытия, проистекают не из отрешенной, замкнутой в себе сферы субъективности, а из глубины самой реальности. Не субъект познания, не познающий человек творит предметный мир, предметный облик реальности; и этот предметный облик не есть иллюзия – хотя бы всеобщая и необходимая – человеческой мысли, не результат того, что субъект смот-

рит на бытие через особые, как бы цветные очки и тем произвольно окрашивает бытие в цвет своих очков; предметность, предметная форма бытия «творится» *самой реальностью*, в которой она укоренена. Поэтому «трансцендентальная логика» должна быть не анализом субъективных (точнее, «субъектных») условий мышления, а *логикой самого бытия*; хотя она есть самосознание мышления, она все же – или, вернее, именно потому – есть осознание самих основ бытия. Поэтому всякая философия есть по самому своему существу онтология, потому что вне реальности в широком, всеобъемлющем ее смысле вообще нет ничего; трансцендентальная логика выходит только за пределы онтологии в узком смысле слова – за пределы онтологии *предметного* бытия – именно потому, что реальность объемлет нечто гораздо более глубокое и широкое, чем одно лишь предметное бытие. Философия есть ориентирование как бы в беспредельно разлитой *атмосфере* бытия, как в общем фоне, на котором вырисовывается предметное бытие и особенностями которого определена сама его предметность. Ее можно было бы сравнить с «ПЛЕНЭРИЗМОМ» в живописи – с искусством воспринимать и изображать самый «воздух», а не отдельные предметы без учета того вида, который они имеют, погруженные в воздух; точнее говоря, она воспринимает и изображает конкретное целое, в отношении которого «предметы» суть лишь обусловленные им частные элементы. В качестве таковой философия есть не «критика» и не анализ отрешенного от реальности «разума», а – пользуясь недавно введенным термином – «*фундаментальная (основоположная) онтология*»⁷⁰ или – употребляя старое, простое и хорошее обозначение Аристотеля – «*первая философия*».⁷¹

Теперь – *второе*. В трансцендентальной логике Канта отношение «категорий» в собственном смысле к *логическим формам* мысли, т. е. к началам, конституирующим *рациональность*, остается все же неясным. Несмотря на известную «дедукцию» «таблицы категорий» из «форм суждения» и несмотря на то, что и такие формальные определения, как «единство», «множество», «бытие» и т. п., причислены к составу «категорий», дело обстоит, по-видимому, все же так, что формальные начала мысли, напр. «тождество» и «различие», не стоят ни в какой внутренней связи с категориями, конституирующими «предметность». Коротко говоря, основоположные логические начала рациональности остаются незатронутыми трансцендентальной логикой в ее кантовской форме. Кант не только – правомерно – различал вообще «трансцендентальную» логику от «формальной», но и – неправоммерно – думал, что можно построить первую, совсем не затрагивая последней; в отношении «формальной» логики он, как известно, полагал с величайшей наивностью, что со времени Аристотеля она «не смела сделать ни шагу назад и не могла сделать ни шагу вперед».

Нам нет никакой надобности входить здесь подробнее в рассмотрение проблематики отношения между логическими принципами и «категориями» в кантовском смысле – как вообще мы должны воздержаться от усложнения хода наших размышлений историко-критическими изысканиями. Нам достаточно здесь снова подчеркнуть, что принципы определенности – и тем самым принципы рациональности – имеют основоположное значение в конституировании предметности. Отсюда следует, что подлинное «трансцендирование», «выхождение» за пределы предметного мира или – что то же – усмотрение условий предметности – именно той первоглубины реальности, из которой и в силу которой возникает сама предметность, – предполагает осознание начал рациональности. А так как осознание и означает трансцендирование за пределы того, что при этом осознается, то мышление в этой потенцированной форме – в которой оно и образует истинное существо философии как «*первой философии*» – есть мышление, трансцендирующее за пределы рациональности и почерпающее свои итоги в сфере *трансрационального*.

⁷⁰ Имеется в виду основное понятие философии М.Хайдеггера, введенное им в работе «*Sein und Zeit*» (1927).

⁷¹ Так Аристотель назвал «метафизику».

Но это трансцендирование, выхождение за пределы рациональности, есть мышление совершенно особого рода. Совершающееся при этом расширение познавательного горизонта заключается не в том, что мы как бы просто пространственно расширяем поле нашего зрения и открываем *перед* нашим взором новый предмет, на который мы должны теперь его *направить*. Сфера трансрационального, достигаемая при этом трансцендировании, хотя и прозревается и в глубинах самого предметного бытия или как бы отражается в них (как мы это видели в гл. II), но сама по себе никогда не может быть «дана» мысли «предметно», и мысль не может непосредственно и прямо направляться на нее. Ибо все предметное как таковое уже рационально оформлено, а трансрациональное как таковое, напротив, как мы уже видели, не предметно. То же самое мы можем выразить и в иной форме. В обычном, банальном утверждении, что непостижимое нельзя «постигнуть», бесспорно верно одно: действительно нет никакой возможности *мысленно уловить* непостижимое как таковое, прямо направляя на него умственный взор, – именно потому, что противоречиво пытаться *определить трансрациональное*. Трансцендирование есть поэтому не достижение чего-либо трансцендентного, а осознание *трансцендентального*, как бы «пограничного», и именно потому оно есть «трансцендентальное мышление». Осознание основы рациональности как бы тем самым делает косвенно видимой «атмосферу», из которой проистекает рациональность и которая сама трансрациональна; нам нет надобности – да это было бы и невозможно – самим перенестись за пределы этой атмосферы, как бы занять позицию *вне* ее, чтобы извне направить наш взор на нее и ее увидеть. Напротив, живя сами в ней, как бы вдыхая ее и вместе с тем держа открытым наш умственный взор, мы совершенно имманентно через переживание и самооткровение убеждаемся в ее присутствии, и лишь в этой форме она становится нам очевидной. Чтобы достигнуть абсолютного, трансрационального, непостижимого, мы не должны покинуть, оставить за собой относительное, рациональное, постижимое; напротив, первое именно *просвечивает* сквозь последнее, имманентно дано *в* нем и *вместе* с ним и лишь в этой форме нам доступно – более того, лишь в этой форме вообще осмысленно мыслимо. «Трансцендентальное мышление» не есть предметное познание; оно есть *имманентное самопознание*, позднее, задним числом логически оформляемое отдавание себе отчета в имманентно открывающейся нам – сквозь область рационально-логического – трансрациональной реальности.

Но из этого следует еще иное. Предметное познание во всех его областях есть нечто вроде отпирания замкнутого, проникновения в первоначально неведомую, скрытую от нас глубину, разгадывания загадки, преследования скрывающейся, ускользающей от нас добычи. Оно руководимо *любопытством*; оно должно дать ответ на вопрос: «Что собственно тут скрывается? какова реальность, когда доберешься до нее и снимешь покрывающую ее оболочку?» Формулируя это логически, мы должны еще раз сказать, что предметное познание осуществляется в суждении, самая общая формула для которого есть «*x* есть *A*». В *x*, в неизвестном предмете открывается, обличается некое *A*, и само *x* этим «определяется» «*как*» *A*; и именно этим удовлетворено наше любопытство. Именно по этому образцу всякая «догматическая» – теперь мы можем точнее сказать: «рационально-предметная» – «метафизика» мнит угадать и последнее существо вещей, удовлетворить наше ненасытное любопытство, «разгадать» последнюю и глубочайшую тайну бытия. Но это есть тщетный, внутренне-противоречивый замысел. Мы видели это уже ранее: *x как таковое* – т. е. непостижимое по существу, трансрациональное – не может быть «разгадано», ибо «разгадать» значит «рационально определить», а это противоречит самому его существу. Поэтому нет такого суждения, которое непосредственно касалось бы *x как такового*; так как непостижимое бесспорно в смысле «безвопросности» (*fraglos*), то в нем нет места ни для вопроса, ни – тем самым – для ответа. Здесь нет места для руководимой любопытством потребности раскрыть, обнаружить что-то, проникнуть во что-то скрытое. Достижимое здесь знание есть

как бы некое без усилия и искания с нашей стороны нам даруемое *целомудренное обладание без вождения* – не *добыча*; а чистый *дар*. Значение есть здесь не суждение, а чистое *созерцание*; и само созерцание есть здесь не созерцание чего-то, что стояло бы перед нами и могло бы быть наблюдаемо нами, а созерцание через переживание; мы имеем здесь реальность в силу того, что она в нас есть или что мы есмы в ней – в силу имманентного самооткровения реальности именно в ее непостижимости. Так как всякое суждение и определение здесь по существу невозможно и неуместно, то знание непостижимого есть, как таковое, *неведение*; но так как нам открывается при этом с очевидностью само непостижимое, то это неведение есть именно *ведающее, умудренное неведение*. Необходимый здесь по существу дела отказ от сущего, определяющего познания не есть вынужденная резиньяция, которая обрекла бы нас на познавательную нищету, на отречение от мечты достигнуть желанной последней истины. Напротив, необходимое здесь интеллектуальное *смирение*, которое состоит в усмотрении неправомерности и бессмысленности, в применении к этой области, нашего обычного познавательного влечения, руководимого любопытством и жаждой открытий, дарует нам полное, единственно адекватное обладание самой истиной. Именно в этом ведающем неведении, через преодоление предметно-направленного, *ищущего*, беспокойно допытывающего познания наш взор впервые раскрывается для восприятия всей полноты и положительности реальности. Именно это имеет в виду Гете, когда он говорит, что не надо ничего искать *позади* явлений, а удовлетворяться наподобие детей чистым опытом, ибо он сам есть истина. Дело обстоит совершенно так же, как в нашем отношении к живому человеческому существу. Поскольку мы пытаемся познать его как «предмет», вскрыть его внутреннее существо в комплексе определений, – от нас ускользает именно подлинное существо его личности. Истинная тайна человеческого существа открывается лишь при установке любви и доверия, чуждой всякому «сыску» и несовместимой с ним; и лишь так мы достигаем живого знания непостижимой реальности, подлинно образующей существо личности. Что это есть больше, чем простая аналогия, – в этом мы убедимся в позднейшей связи.

3. Умудренное неведение как антиномистическое познание

Но этим поставленный нами вопрос, каким образом удастся философски все же постигнуть непостижимое – или, что то же самое, каким образом трансрациональное уловимо для мышления, к существу которого принадлежит рациональность, – еще не разрешен окончательно. Исходя из нашего последнего размышления, мы можем и так формулировать этот вопрос: поскольку непостижимое как таковое раскрывается только в живом знании, в знании-жизни, и в отношении к нему отвлеченное знание, осуществляемое в суждениях, невозможно и неуместно – каким образом оно все же может быть познано трансцендентальным мышлением, которое, в качестве мышления, очевидно ведь тоже выразимо лишь в суждениях? На основании всего вышеизложенного с самого начала ясно, прежде всего, что *никакое* вообще мышление не может непосредственно адекватно выразить созерцательно переживаемое непостижимое, а что здесь происходит как бы некое транспонирование непосредственно открывающейся реальности в иное тональное измерение, которое по существу ей неадекватно, – как бы дается упрощающий, приблизительный клавираусцуг сложной оркестровой симфонии. Но как же возможно само это транспонирование? Как возможно, чтобы мышление – повторяя приведенный выше нами образ – как бы само погрузилось в «атмосферу» трансрационального, вдыхало ее в себя и тем в ней ориентировалось?

Прежде всего мы должны твердо держаться того, что уже достигнуто нами. Всякое суждение, т. е. всякое познание, состоящее в предикциировании логически (в понятии) определенного содержания, безусловно неадекватно самому существу непостижимого – более того, в отношении непостижимого противоречиво и в этом смысле бессмысленно. Если мы

попытаемся выразить этот итог в общей логической форме, то мы должны будем сказать: всякое суждение, субъектом (подлежащим) которого является непостижимое и которое о нем что-либо утверждает, т. е. осуществляется в форме «А есть В», должно быть отклонено. Отклонение это совершается, очевидно, в форме отрицательного суждения: «А („непостижимое“) не есть В». Поскольку это отрицательное суждение не хочет быть ничем иным, кроме именно отклонения ложного утверждения «А есть В», оно, очевидно, совершенно правомерно. Так, например, в богословии усмотрение непостижимости Бога выражается в отклонении всех вообще мыслимых предикатов, которые пытаются приписать Богу, – в форме т. наз. отрицательного богословия. Но трудность или неудобство заключается здесь в том, что это отклонение имеет в свою очередь форму *суждения*. Всякое же суждение имеет притязание быть *познанием*, т. е. высказывать нечто о самой реальности. Если *непосредственный* смысл приведенного только что отрицательного суждения и заключается лишь в отклонении, отвержении противоположного ему положительного суждения, то такое отвержение по общему правилу (нами самими выше установленному) – т. е. в соответствии с самим существом отвлеченного знания – может опираться лишь на усмотрение самого соответствующего *реального* соотношения: отвержение суждения «А есть В» основано, следовательно, на усмотрении, что *само А как реальность* – в нашем случае: само непостижимое – «действительно» не есть В; мы видели ведь, что отрицание имеет онтологический смысл, принадлежит к самому существу реальности. Но в этом смысле отрицательное суждение не только отвергает ложное мнение, но и высказывает о самом непостижимом, имеет смысл отрицательного предикатива в отношении его, отрицательного его определения. Но в таком случае оно само подпадает суду принципа, на основе которого оно само возникло и которое оно само высказывает, – именно, что суждение о непостижимом, предикативное какого-либо логически определенного содержания в отношении его – все равно, в положительной или отрицательной форме – внутренне противоречно и невозможно.

Утверждение «А („непостижимое“) не есть В», взятое как полновесное суждение, очевидно предполагает принцип противоречия: «А или есть, или не есть В» (точнее: «А есть либо В, либо не-В»). Но мы уже знаем, что начало «либо-либо» не имеет силы в отношении непостижимого как абсолютного. К существу непостижимого мы приближаемся через преодоление этого начала, сначала через посредство принципа «и то, и другое», а потом – еще более интимно – через посредство принципа «ни то, ни другое» (а наиболее адекватно, впрочем, лишь через *совмещение* обоих этих последних принципов – через *преодоление* отрицания). Поэтому, поскольку под утверждением «А не есть В» мы разумеем отрицательное суждение о самом непостижимом, оно, очевидно, столь же ложно и противоречно, как и соотносительное ему положительное суждение. О непостижимом можно только высказать, что оно одновременно есть *и В, и не-В*, и, с другой стороны, что оно не есть *ни В, ни не-В*. В этом смысле Дионисий Ареопагит говорит (во второй главе первой части своего «Мистического богословия»): «В первопричине бытия нужно утверждать все, что где-либо утверждается в сущем и ему приписывается как качество – ибо она есть причина всего этого; и опять-таки все это надо отрицать в ней, в собственном смысле, потому что она возвышается над всем этим; и не надо думать, что здесь отрицания противоречат утверждениям, ибо первопричина, возвышаясь над всякими ограничениями, превосходит и все утверждения и отрицания». ⁷²

Но мы видели, что это отрицание отрицания, в сущности, безгранично и никогда не приводит окончательно к цели. В этом и состоит усмотрение, что непостижимое в собственном смысле не может быть уловлено *ни в каком вообще суждении*. Поскольку же нам все

⁷² 5, 1046d – 1048b. Ср. перевод С.С.Аверинцева: Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 2. М., 1969. С. 609. Дионисий (или Псевдо-Дионисий) Ареопагит – христианский мыслитель 5 или нач. 6 в., представитель поздней патристики.

же необходимо, чтобы познание непостижимого совершалось в суждении (ибо иначе *мыслить* мы вообще не можем) – точнее говоря: чтобы оно отображалось в плане суждения, – это осуществимо только одним способом: в утверждении несказанного и непостижимого, и все же очевидного – *единства утвердительного и отрицательного суждения*, причем это единство, как уже было сказано, выходит за пределы как принципа «*и то, и другое*», так и принципа «*ни то, ни другое*» – более того, за пределы и всех возможных дальнейших усложнений этих логических форм связи понятий. Отображение непосредственного восприятия непостижимого как самооткрывающейся трансрациональной реальности *визмерении судящего познания, т. е. мышления*, совершается, следовательно, через усмотрение безусловно неразрешимого, непреодолимого никакими новыми, высшими понятиями, *антиномизма* в существе непостижимого. Адекватного выражения этого познания в форме суждения, собственно, не может быть. Но если принять во внимание, что онтологический смысл всякого суждения – все равно, утвердительного или отрицательного – состоит в утверждении логически уловимого *соотношения вещей*, в уловлении чего-то *положительного*, то необходимо прийти к убеждению, что соответствующая отвлеченному знанию форма выражения этого трансрационального единства есть двойное утверждение – как *положительного*, так и *отрицательного* соотношения, – т. е. имеет форму *антиномизма*.

Так мы приходим к выводу, что мышление – именно в качестве трансцендентального мышления, осознающего условия самой рациональности, – хотя и никогда не достигает адекватно самого непостижимого, но улавливает его отображение в форме *антиномистического познания*. Именно эта форма познания есть логическая форма умудренного, ведающего неведения. Элемент *неведения* выражается в ней именно в антиномистическом содержании утверждения, элемент же *ведения* – в том, что это познание обладает все же формой *суждения* – именно формой двух противоречащих друг другу суждений. При этом надо суметь противостоять естественному искушению (которое с точки зрения отвлеченного знания как бы навязывается нам принудительно, с полной очевидностью) – именно искушению выразить оба противоречащих друг другу суждения в логической форме соединительного суждения (по принципу «*и то, и другое*»). Ибо этим было бы опять-таки высказано притязание все же адекватно выразить трансрациональную истину в логически фиксированной форме. Антиномистическое познание выражается, как таковое, в *непреодолимом, ничем более не преодолеваемом витании между* или *над* этими двумя логически несвязанными и несвязуемыми суждениями. Трансрациональная истина лежит именно в невыразимой *середине*, в *несказанном* единстве между этими двумя суждениями, а не в какой-либо допускающей логическую фиксацию связи между ними. Она есть непостижимое, логически невыразимое единство познаний, которые в сфере отвлеченно-логического синтеза остаются безусловно *несогласимыми*. С точки зрения притязаний отвлеченной мысли мы сознательно *смиряемся*, предаемся *резиньяции*: наша мысль отказывается от всякого логического синтеза, в котором она могла бы найти избавление от неустойчивого витания между «тезисом» и «антитезисом». Для привычного нам, именно отвлеченного, знания это есть жестокое, как бы невыносимое требование, ибо для отвлеченного знания последовательность, прозрачная логическая связь есть безусловно необходимый постулат и всякое противоречие есть признак неудачи познания, неясности мысли. Но в этом и заключается принципиальное различие между познанием предельного, абсолютного, непостижимого и всяческим познанием частных содержания бытия: в последнем случае колебания между двумя противоречащими друг другу суждениями есть лишь выражение нашего бессилия – ведь «на самом деле», в природе вещей *есть, имеет силу либо одно, либо другое*, и мы не имеем *права* отказаться от требования преодоления или устранения противоречия. Напротив, здесь, в области умудренного, ведающего неведения, наша резиньяция совершенно *сознательна* и опирается на усмотрение ее внутренней убедительности и правомерности. И дело идет здесь поэтому

совсем не о беспомощном, бессильном *колебании* или *шатании*, а об – основанном на твердом решении и самоочевидно ясном узрении – *свободном витании* в середине или в единстве двух познаний – о витании, которому как раз и открывается последняя истина. Более того: эта трансрациональная позиция – будучи, в отношении объединяемых ею противоречащих отвлеченных познаний, «*витанием*» *между* или *над* ними – сама по себе есть совершенно *устойчивое*, твердо опирающееся на самую *почву* реальности *стояние*. О нем Николай Кузанский говорит: «Великое дело – быть всостоянии твердо укрепиться в единении противоположностей» (Magnum est posse se stabiliter figere in coniunctione oppositorum).

Этот вывод нужно подчеркнуть с особой силой. *Всякий окончательный, сполна овладевающий реальностью и ей адекватный синтез никогда не может быть рациональным, а, напротив, всегда трансрационален*. Его, правда, можно не только как-либо смутно чувствовать и о нем лишь догадываться; напротив, он обладает высочайшей очевидностью. Но его очевидность безусловно невыразима в словах и в мысли; он остается несказанным и «неизъяснимым», он доступен лишь через *некое немое соприкосновение, через несказанную внутреннюю охваченность* им. И это есть не какой-либо его недостаток, а, напротив, его достоинство. *Мы* не можем говорить о высшей правде, высказать ее саму в наших понятиях – но только потому, что *она сама* – молча говорит *о себе*, себя высказывает и открывает; и это ее собственное самооткровение мы не имеем ни права, ни возможности выразить сполна *нашей* мыслью; мы должны умолкнуть перед величием самой правды.

Это есть последний итог философского самосознания, вне которого вся философия есть лишь суетное, неосуществимое по своему высокомерию начинание. Философия есть по своему первоначальному замыслу – все равно, в филогенетическом или в онтогенетическом своем развитии, в своем первом зарождении в истории человеческой мысли вообще или в первом своем замысле в каждом человеческом сознании, одержимом пафосом философствования, – попытка постигнуть, выразить адекватно в связной системе понятий все бытие без остатка. Но как только она доходит до осознания самой себя, до ясного узрения, своего значения перед лицом самой реальности – исторически с полной отчетливостью в лице Сократа, но по существу уже в лице изумительного мудреца Гераклита и – в другом конце мира – в лице индусской мудрости Упанишад – она с очевидностью осознает неосуществимость этого своего первоначального замысла. Но именно в этом осознании *впервые осуществляется сполна подлинный замысел и подлинное высокое назначение философии*. Ибо лишь этим она доводит человеческую мысль до ее высшего, последнего достижения, до состояния *умудренного, ведающего неведения* – того неведения, которое есть высшее и сполна адекватное *ведение*. Ибо сознание, что и глубочайшая *мысль*, именно в *качестве* мысли, имеет свою имманентную последнюю границу, лишь *за которой* нам открывается живая и полноценная реальность, – *эта мысль, преодолевающая всякую мысль*, ибо основанная на узрении запредельного мысли, – именно и есть последнее и единственное адекватное достижение человеческой мысли. В этом заключается вечный смысл сократовской «иронии» – в улыбке сожаления о заблуждении, которое таится во *всякой* человеческой мысли, поскольку она притязает быть абсолютной правдой, и в полном любовного снисхождения обличении этого заблуждения. Перед этой иронией Сократа все гордые построения философских систем, мнящие себя абсолютной истиной, разваливаются, как карточные домики. Единственная истинная философия, заслуживающая этого имени, есть *философское преодоление* – в уяснившемся нам смысле – *всякой рациональной философии*.

То, что нам здесь уяснилось – именно одновременная антиномистическая значимость в отношении непостижимого противоречащих друг другу суждений, – есть лишь иной аспект того, что нами было достигнуто уже выше – именно необходимости в отношении непостижимого *не отрицать* в обычном логическом смысле отрицание, а через осознание его существования так преодолеть его, чтобы оно оставалось сохраненным на надлежащем ему месте.

Поскольку отрицание есть дифференцирование, *разделение*, а отрицание отрицания, напротив, есть «неинаковость», всмысле *простого, слитного, недифференцированного единства*, металогическое преодоление отрицания, будучи отвержением обоих членов этой альтернативы, ведет к *единству разделения и слитности (взаимопроникновения)*; и именно в этой форме нам необходимо должно предноситься бытийственное содержание антиномистического, «витающего» познания непостижимого. Если мы обозначим символом А какое-либо конкретно воспринимаемое содержание трансрациональной реальности и символом В – некое другое, соотносительное первому содержанию, то А, с одной стороны, не есть В и в этом смысле через посредство «не» *отделено границей от В, отмежевано* от него (но не *обособлено*, так как отношение отрицания в его трансрациональном значении есть вместе с тем положительная связь). С другой стороны, эти два отдельных, отмежеванных друг от друга содержания совпадают между собой, ибо в области антиномистического знания суждению «А не есть В» противостоит столь же правомерное суждение «А есть В». Мы можем это выразить лишь так, что А и В одновременно *слиты* или стоят в отношении *взаимопроникновения*. Раздельное, которое в этом качестве образует *двоицу*, вместе с тем есть *одно*. И притом речь идет здесь не о рационально постижимом и в этом смысле самоочевидном двуединстве двух членов соотношения, а о подлинном взаимопроникновении, которое выражается в «*неинаковости*».

«В том и состоит великое чудо, что Бог из одного сделал два, и эти два все же остаются одним» (Яков Беме⁷³).

Этим мы приведены к высшей степени важному итогу, именно, что для умудренного неведения, поскольку оно выражается в антиномистическом познании, единственно адекватная онтологическая установка есть установка *антиномистического монодуализма*. О каких бы логически уловимых противоположностях ни шла речь – о единстве и множестве, духе и теле, жизни и смерти, вечности и времени, добре и зле, Творце и творении, – в конечном итоге мы всюду стоим перед тем соотношением, что логически раздельное, основанное на взаимном отрицании вместе с тем внутренне слито, пронизывает друг друга – что *одно не* есть другое и вместе с тем и *есть* это другое, и только с ним, в нем и через него есть то, что оно подлинно есть в своей последней глубине и полноте. В этом и заключается антиномистический монодуализм всего сущего, и перед его лицом всяческий монизм, как и всяческий дуализм, есть ложная, упрощающая и искажающая отвлеченность, которая не в силах выразить конкретную полноту и конкретную структуру реальности.

Но поскольку мы вправе понять или взять это трансрациональное единство единства и двойственности, тождества и различия, слитности и раздельности как особый высший принцип – причем после всего сказанного вряд ли нужно еще напоминать, что эта «особость» не есть обычная, т. е. логическая, «инаковость», – этот антиномистический монодуализм принимает для нас характер *триадизма, троичности* реальности. В этом и заключается самое глубокое и общее основание, почему человеческая мысль постоянно, в самых разнообразных философских и религиозных своих выражениях приходит к идее *троичности* как выражению последней тайны бытия. Но в этой троичности – мы подчеркиваем это еще раз, и здесь мы стоим в прямой оппозиции к философии Гегеля, – третья, высшая ступень – «синтез» – именно безусловно трансрациональна, невыразима ни в каком суждении и понятии, а есть как бы само воплощение «непостижимого». *Положительный смысл, положительное существо* этого синтеза доступны нам не в какой-либо неподвижной фиксации его самого

⁷³ Böhme J. *Mysterium magnum...* Cap. 7. См. также: Беме Я. AURORA, или Утренняя заря в восхождении. М., 1914. Глава III. О преблагословенной, торжествующей, Святой, Святой, Святой Троице, Боге Отце, Сыне, Духе Святом, Боге едином. Ср. противоположное, явно негативное (по сравнению с Франком) отношение к Я.Беме о. Сергия Булгакова. Булгаков видел в Беме прежде всего представителя «линии оккультизма», находившегося, по его словам, в плену у «духа системы». См.: Булгаков С. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. [М], 1917. С. 163.

как такового, а, как указано, только в свободном *витании* над противоречием и противоположностью, т. п. над антиномистическим монодуализмом, – в витании, которое открывает нам горизонты трансрационального единства.

Конкретные проявления этого фундаментального онтологического принципа трансрационального антиномистического монодуализма уяснятся нам в дальнейшей связи наших размышлений.

Часть вторая

НЕПОСТИЖИМОЕ КАК САМООТКРЫВАЮЩАЯСЯ РЕАЛЬНОСТЬ

*Prius sibi ipse homo reddendus est, ut illic quasi gradu facto inde surgat atque attollatur ad Deum.*⁷⁴

Бл. Августин

Глава V

НЕПОСТИЖИМОЕ КАК НЕПОСРЕДСТВЕННОЕ САМОБЫТИЕ

После методического размышления, которому мы посвятили предыдущую главу, мы возвращаемся, обогащенные им, к рассмотрению существа нашей проблемы. Мы постигли непостижимое в конечном итоге как абсолютную реальность, которая состоит в единстве «есть-есть» или в единстве момента бытия как такового с тем началом, для которого оно есть или которое его «имеет». В качестве такового единства непостижимая реальность есть *реальность, сама себя себе открывающая*. Непостижимое было бы действительно в абсолютном смысле для нас непостижимым и непознаваемым – столь безусловно, что мы *ничего* не могли бы знать о нем, не могли бы замечать самого его наличия, – если бы не имел места тот основоположный факт, что оно *само* – именно в своей непостижимости – открыто или открывается себе самому и, тем самым, нам, поскольку мы в нем соучаствуем. Как это уже было в своем месте нами упомянуто, это отнюдь не должно уже тем самым означать, что реальность есть нечто вроде «мировой души» или «абсолютного духа»; напротив, мы еще сохранили за собой право и обязанность точнее определить, *как* собственно осуществляется это *для-себя-бытие* непостижимого, это его *откровение себя самому себе*.

Не входя пока еще в систематическое рассмотрение этого вопроса, мы отмечаем прежде всего, что есть форма бытия, в лице которой это соотношение – до которого мы дошли с большими усилиями и сложным путем все более углубляющихся размышлений о сущности реальности в ее абсолютности – предстает нам совершенно явно, как бы с очевидностью факта каждодневного опыта. Это – то бытие, которое обыкновенно называют «внутренним», «душевым» или «психическим» и которое мы – чтобы не предвзято никаких дальнейших определений и не поддаваться внушению традиционных ассоциаций, связанных с этими общеупотребительными терминами – предпочитаем называть непосредственным бытием-для-себя или – еще менее определенно – *непосредственным самобытием* (по-немецки: *unmittelbares Selbstsein*).

1. Непосредственное самобытие как само себе открывающееся бытие

Область или форма бытия, данная нам в лице непосредственного самобытия, лежит за пределами всякого предметного бытия. Более того, в каком-то нам еще не уяснившемся

⁷⁴ Прежде всего человеку нужно вернуться к самому себе, с тем чтобы, словно сделавши шаг, подняться и вознестись к Богу (*лат.*).

смысле она как бы лежит за пределами *реальности*, по крайней мере в том ее составе или смысле, с которым мы доселе ознакомились. Ведь в пройденном нами пути нашего исследования, на котором мы, казалось, обрели реальность во всей ее полноте как единство *всего вообще*, мы все же фактически прошли мимо этой области, не заметив ее. И вообще, именно потому, что непосредственное самобытие лежит ближе всего к нам – точнее: совпадает с нами самими, оно менее всего известно и чаще всего остается незамеченным.

Отчего происходит, что человек обычно вообще не замечает этой области в той своеобразной *форме бытия*, которая ей присуща и в которой она непосредственно выступает? Наше сознание настолько заполнено предметным бытием и приковано к нему, что оно с самого начала склонно воспринимать все вообще, что как-либо ему доступно и открывается, как составную часть предметного мира. Этой склонности как бы идет навстречу само непосредственное самобытие: оно имеет естественную, как бы непосредственно бросающуюся в глаза форму своего проявления или обнаружения в предметном мире. А именно оно является в нем как «внутреннее» бытие, которое, в противоположность внешнему, пространственно-физическому миру (а для имеющего философскую выучку – и в противоположность всякому «идеальному бытию»), обозначается как бытие «душевное» или «психическое». В *таком* своем качестве или роде бытия оно, конечно, хорошо известно не только «философствующему» сознанию, но и всякому человеку. Такие реальности, как хорошее или плохое настроение, чувства и желания всякого рода, мечты и сны, явственно отличаются от всякого рода «внешнего» бытия. В противоположность последнему, «психическое» бытие представляется «внутренним», потому что оно противостоит всему «внешнему», т. е. пространственному бытию и потому что оно как будто находится где-то «внутри» человека – очевидно «внутри» человеческого тела (причем обычно не замечают, что эти два определения – непространственность и локализованность внутри человеческого тела – в сущности, явно противоречат друг другу). Этим определением «душевного» бытия как «внутреннего» оно отнюдь не изымается из состава предметного мира; напротив, оно помещается в составе последнего. В нем оно тогда оказывается небольшой, относительно незначительной и подчиненной его частью. Наивное сознание поскольку оно вообще начинает философствовать, настроено всегда более или менее материалистически или натуралистически (в самом общем смысле этих понятий). Видимый и осязаемый, т. е. материальный, мир представляется ему всегда чем-то наиболее первичным и существенным – чем-то массивным, фундаментальным, что есть основа и общий фонд для всего остального вообще. «Психическое» бытие предполагает с этой точки зрения в качестве своей основы всю неорганическую и органическую природу, проявляется лишь в жизни животных и, в особенности, в жизни человеческого тела, и притом в виде какого-то «придатка» или – как звучит научный термин – «эпифеномена» последнего. Полная, всесторонняя обусловленность «психического» бытия бытием физическим и физиологическим бросается в глаза. Удар по голове, достаточно сильный, чтобы вызвать трещину черепа, или прием внутрь тела одной капли цианистого калия может уничтожить самую богатую душевую жизнь. Просто отлив крови от мозга приводит к обмороку, т. е. к перерыву душевной жизни. Физические состояния и процессы всякого рода оказывают могущественное воздействие на нашу душевную жизнь. Нет, по-видимому, ничего более бессильного, ничтожного, хрупкого, чем наша душевная жизнь. В составе физического бытия она представляется чем-то вроде тлеющей искорки, которая при известных условиях возгорается, колышется от всякого дуновения ветерка, чтобы в конце концов вскоре погаснуть, – какой-то ничтожной, подчиненной деталью, каким-то слабосильным и хрупким растением, вырастающим на почве физической природы.

Но и для многих философов предметное бытие – хотя и в расширенном составе – часто остается общим и всеобъемлющим фоном всего сущего вообще. Ибо – как мы уже знаем – все *мыслимое* тем самым есть предмет или предметное содержание; но что же еще, казалось

бы, могло быть нам доступно, что стояло бы вне этой формы «мыслимости»? С этой точки зрения – весьма распространенной и в философских кругах, и даже среди мыслителей, прошедших через школу Кантова критицизма, – «философия» есть не что иное, как исследование самых общих качеств и связей предметного бытия, ибо «бытие» и «предметное бытие» именно и совпадают между собой; и с этой точки зрения «внутреннее» или «душевное» бытие представляется – хотя бы и в несколько более утонченной и усложненной форме – все же в конечном итоге частью предметного бытия и излучается именно в этой форме своего проявления. При этом часто совсем не догадываются, что как философия вообще, так и, тем самым, познание подлинного существа так наз. «душевного бытия» именно как *непосредственного самобытия* впервые *начинается* лишь там, где мы уже вышли за пределы всего предметного.

По сравнению с такой философской установкой оказывается уже богаче и адекватнее даже обычное, нерелфлексированное самосознание. Если обыденное сознание при первой попытке философской рефлексии почти неизбежно подпадает под власть натуралистической схемы, то человек в своем непосредственном самосознании – вне всякой философской рефлексии – обладает все же чувством или опытом непосредственно переживаемого, «внутреннего» бытия как чего-то, принадлежащего к какой-то совсем иной области, чем вся совокупная «объективная», предметная действительность. Это есть область внутренней душевной жизни – не так, как она предстает извне холодному наблюдению и истолкованию, а как она⁷⁵ непосредственно изнутри открывается в самом ее переживании. Тогда весь совокупный бесконечный мир представляется чем-то имеющим смысл и значение лишь в связи с этим потаенным внутренним миром, который есть единственное истинное средоточие бытия вообще, единственно подлинное бытие-в-себе. Предметный мир есть тогда то, из чего наша внутренняя жизнь почерпает свой материал, к чему она должна приспособляться или что ей надлежит преодолевать как препятствие. Человек живет, таким образом, как бы попеременно в двух мирах – в общем для всех, открыто видимом всеми, как бы в «публичном» предметном мире, в составе которого его собственное бытие есть лишь малая, несущественная, подчиненная частная реальность, – и в «интимном», извне невидимом «внутреннем» мире его мечтаний, радостей, страданий и желаний – в мире всего того, что образует истинное существо человеческой жизни, ее истинное *средоточие*, и по сравнению с чем всеми видимый и признаваемый, как бы предназначенный «для всеобщего употребления» предметный мир имеет лишь производную, утилитарную, чисто относительную ценность. Поэты и беллетристы описывают нам эту интимную, внутреннюю жизнь различных людей именно в том ее существе, в котором она непосредственно, как бы до и вне всякого ее истолкования, открывается в самом переживании. Но замечательно, что является все же скорее исключением, чтобы человек отдавал себе в полной мере отчет в этом своеобразном внутреннем бытии, т. е. ясно сознавал его именно как подлинную непосредственную *реальность*. Ибо по сравнению с предметным бытием, которое как бы целиком захватывает наше сознание и представляется нам как бы единственным образцом подлинного, обоснованного, прочного, неустраимо «объективного» бытия вообще, внутренний мир кажется нам сферой «субъективного» – сферой всего ненастоящего, как бы мнимого, чем-то вроде мира сновидений и иллюзий – словом, противоположностью истинного бытия или «объективности». Что в этой установке есть своя доля истины – только превратно истолкованной или обоснованной – это мы увидим в позднейшей связи. Здесь же мы должны подчеркнуть предварительно только одно: необходимо особое духовное напряжение, особое внимание, чтобы в этом, как бы подобном сновидению, ускользающем и туманно-расплывчатом бытии увидеть все же то, что оно, во всяком случае, есть на самом деле, именно некое *бытие*, некую непосредственную откры-

⁷⁵ у Франка «*оно*».

вающуюся и потому недоступную отрицанию и сомнению *реальность*. Как говорил тонкий немецкий мыслитель Лотце, «душа» *есть* именно то, «за что она себя выдает».⁷⁶

Поскольку философская рефлексия отдает себе отчет в этой двойственности между извне, через посредство предметного познания и мышления предстоящим нам предметным миром и миром, непосредственно изнутри открывающимся самому себе, она ближайшим образом склонна – по крайней мере со времени Декарта – истолковывать это внутреннее бытие тоже как бытие «субъективное», точнее «субъектное» – как бытие самого *познающего, субъекта* познания – как бытие *того*, кто (или «что») направляется на предметный мир и есть носитель или отправная точка познавания. Тогда это внутреннее бытие как бы сжимается в точку – в «чистый», бессодержательный «субъект познания». Ибо все, что образует многообразное живое содержание этого внутреннего мира, представляется тоже как нечто, что «дано» внутреннему взору; а это «дано» обыкновенно истолковывается как «предметно дано». Поскольку содержание бытия отождествляется с содержанием предметного бытия, за пределами последнего остается только чистый, «субъект познания», за пределами познаваемых содержаний – только само познавание, – познавательный взор, направленный на сущие содержания, – бессодержательная точка бытия, существо которой исчерпывается именно тем, что она есть отправная точка познавания или неведомый «кто-то», соотносительный акту и содержанию познания. Старое декартовское воззрение, согласно которому непосредственно и первично достоверное бытие заключается только в познающем или «мыслящем» сознании, в *cogito*, и это *cogito* исчерпывает собою все *sum*, – в принципе и по существу, как нам думается, еще доселе не преодолено с полной ясностью в философской литературе. Однако по существу это есть глубокое заблуждение – и притом заблуждение гибельное, которое натворило безмерно много вреда не только в теоретическом самосознании философии, но и вообще – в форме «интеллектуализма» – в духовной жизни европейского человечества.

Правда, совершенно бесспорно, что загадочная область «внутреннего бытия» есть *также* и та точка, из которой познающий взор направляется на предметный мир, – другими словами, что тот или то, кто или что для себя самого есть непосредственное самобытие, есть также *тот* или *то*, кто или что познает все остальное, – *для кого* или *чего* в познании открывается предметное бытие. И это есть, конечно, не случайное совпадение, а выражение глубокой бытийственной связи: откровение реальности как всеединства самой себе совершается в сфере бытия, которую мы имеем в лице непосредственного самобытия, очевидно, вследствие внутреннего сродства обоих. И все же «субъект познания» есть некоторым образом именно лишь *точка*, лежащая *внутри* непосредственного самобытия; дело познавания примыкает к самобытию, совершается в нем или исходя из него; но эта точка отнюдь не исчерпывает внутреннего бытия и с ним не совпадает. Если брать познающего как совокупную конкретную реальность, которая осуществляет познание, или из которого возникает познавание, то она, с одной стороны, совсем не есть абстрактная, бессодержательная точка, а нечто весьма сложное и богатое содержанием; и, с другой стороны, она есть реальность, *форма* или *характер бытия* которой совсем не имеет своим существенным определяющим признаком познавание. Поскольку мы обозначаем внутренний характер непосредственного самобытия словом «я» (в какой мере такое обозначение действительно уместно – это нам придется обсудить позднее), нужно подчеркнуть, что употребление того же слова «я» для обозначения субъекта познания совершенно неуместно. Мыслимая как субъект познания абстрактная точка – отправная точка познавательного взора – не может совпадать с каким-либо полноценно-конкретным реальным «я». Познавательная «интенция» есть общая черта, присущая всем «сознаниям» вообще; взятая как «чистая мысль», она есть нечто наиболее

⁷⁶ Рудольф Герман Лотце (1817–1881) – немецкий философ, врач. Цитата из книги: Лотце Р.Г. Основания психологии. СПб., 1884. С. 120.

безличное в личном бытии. Более того, взятая в своем чистом существе, она вообще не исчерпывается своим присутствием в множестве конкретных сознаний, а предносится нам как некая *единая* всеобъемлющая инстанция, «*сознание вообще*», «*логос*», познающий *свет*. Где жизнь человека уходит сполна в чистое созерцание и мышление, как бы растворяется в нем, там личность ступшевывается, как бы угасает и кажется вообще более несуществующей, как это имеет место в типической индусской духовной установке.⁷⁷ Чистое «*его*», как оно мыслится в декартовском «*cogito ergo sum*», не имеет ничего общего с живой человеческой личностью, с индивидуальной внутренней жизнью. Если внимательно фиксировать процесс познавания в состава живого личного бытия, то ему будет адекватен только грамматический оборот вроде «*мне дается в удел познание*», «*мне открывается нечто*» (как мы говорим: «*мне думается*»), а никак не фраза: «*я познаю*». На долю активности индивидуальной человеческой душевной жизни приходится лишь *стремление* к познаванию и *усилие* познания; самый акт *осуществленного познания* есть чистый *дар*, обретаемый личностью извне, – акт *приобщения* личности к свету, сущему вне ее.

Но и попытка понять область внутреннего бытия, непосредственное самобытие как «сознание» не приводит к цели вследствие многозначности этого слова. Точно отграниченный смысл слова «сознание» имеет лишь, поскольку мы под ним разумеем идеальное «обладание» чем-то, что в качестве «обладаемого» отличается от самого обладания, – т. е. то, что называется «интенциональностью» – направленностью на реальность, которая как бы «стоит перед нами». Хотя такое «обладание» или такая «направленность» и по времени, и по существу предшествует познанию, оно все же, подобно последнему, есть «предметная» установка – установка, для которой «обладаемое» является «предметом». Направляется ли при этом взор на что-либо «внешнее» в узком смысле слова, т. е. на «физическое» (а также и объективно «идеальное») бытие, или на «внутреннее» бытие человека – это совершенно несущественно: ибо именно под этим взором и все «внутреннее» превращается во «внешнее», становится чем-то стоящим «перед нами». Но уже тот бесспорный факт, что в непосредственном самобытии есть и «бессознательное» или «подсознательное», свидетельствует о том, что непосредственное бытие как таковое не совпадает не только с «познанным», но и с «сознанным», «обладаемым». Еще более существенно, что оно не совпадает и с самим процессом или состоянием «обладания». Все, что только что сказано о несовпадении «субъекта познания» с непосредственным самобытием, имеет силу и в отношении понятия «сознания» как «обладания» или «направленности». Для непосредственного самобытия, напротив, существенно именно *отсутствие* в нем самого различия, самой притиволожности между «обладающим» (или «обладанием») и «обладаемым», между «субъектом» и «объектом». Ведь очевидно, что непосредственное самобытие как таковое – т. е. именно в своей непосредственности – не совпадает ни с вторичной, чисто интеллектуальной установкой «самонаблюдения», «внутреннего восприятия», «психологического познания», «самоанализа», «познания самого себя», ни даже с той обостренной, интенсифицированной душевной установкой, которую мы называем «самосознанием», – с особо повышенным и ясным сознанием своей «самости», своего «я»; напротив, непосредственное самобытие предшествует всем этим – в отношении к нему лишь вторичным – установкам: чтобы последние могли вообще осуществиться или даже быть мыслимы, должно уже наличествовать непосредственное самобытие как таковое, в первичности своего элементарного существа. В какой бы форме мы ни брали «сознание» – оно заключает в себе момент *рефлексии*,

⁷⁷ Имеется в виду состояние «нирваны» (*санскр.* букв. – угасание, затухание). Одно из центральных понятий индийской религии и философии. См.: Щербатской Ф.И. Концепция буддийской нирваны. Избр. труды по буддизму. М., 1988. С. 199–262.

раздвоения, обращенности чего-то на что-то иное, т. е. уже предполагает в качестве своей основы нечто более первичное и непосредственное.

Поэтому если мы хотим адекватно уловить своеобразие этой формы или области бытия, то мы можем только сказать, что в нем «бытие» и «обладание» – и, тем самым, «объект обладания» и само «обладающее» – совпадают между собой, т. е. *вообще не наличествуют* в качестве отдельных моментов, а растворяются в нераздельно-непосредственном единстве. Правда, можно было бы попытаться все же назвать эту форму бытия «сознанием» – именно сознанием как *внутренним состоянием* в отличие от интенционально-предметного сознания. Но не говоря уже о неудобстве и невыгодности употреблять слово с прочно укорененным традиционным значением в другом, новом смысле и не говоря также о том, что при этом как-то затушевывается, не учитывается надлежащим образом так наз. «бессознательное» или «подсознательное» в непосредственном самобытии, – в слове «сознание» (даже употребляемом в смысле некоего «состояния») остается отмеченным и подчеркнутым лишь *один* момент непосредственного самобытия, а не его полная конкретная реальность. Ведь непосредственное самобытие есть в первую очередь некое *бытие* – правда, форма бытия, к существу которой принадлежит, что она сама себя *имеет* (более или менее ясно), но которая наряду с этим моментом «обладания» и реально неотделимо от него и *есть то, чем* она «обладает». Или, выражаясь иначе: существо непосредственного бытия не исчерпывается тем, что оно есть сам себя освещающий *свет*; оно есть также и освещаемая светом *темнота*, и даже корень или первоисточник самого этого света есть темнота. Именно в качестве чистого бытия – бытия как такового – оно есть темнота, хотя, как уже указано, элемент «света» и «освещенности» в известной, часто минимальной степени тоже неотделимы в его существе. Именно поэтому неуместно отождествлять непосредственное самобытие как таковое, в полноте его конкретной реальности, с «сознанием» даже в измененном и утонченном смысле этого слова. Скорее здесь подходило бы слово «жизнь» в самом первичном его смысле бытия как непосредственного опыта о себе, как единства «переживания» с «переживаемым». Существенно лишь одно: мы должны уловить, понять непосредственное самобытие как *для-себя-бытие*, как бытие *себе самому открывающееся* или *сущее в форме самооткровения себе самому*.

Но теперь возникает вопрос: какая именно реальность обнаруживается нам в этой своеобразной форме бытия? При всякой попытке ответить на этот вопрос прежде всего существенно помнить одно: все качественно определенные или определяемые содержания непосредственного самобытия суть всегда лишь нечто, что в нем или в связи с ним встречается или бывает, что оно «несет» в себе и воплощает, но не нечто, образующее само его *существо*. Ибо по своему *существованию* непосредственное самобытие есть не «*содержание*» (или «содержимое»), а «*содержащее*» – не определяемая по своему качественному содержанию *область* бытия (в качестве таковой – именно в качестве «психического» бытия – оно только выступает в своей проекции в предметном мире), а именно *род, способ* или *форма* бытия и, тем самым, форма *бытия реальности* как таковой. Но все слова, которые мы употребляем для определения бытия как такового, а тем самым и разных форм или способов бытия, могут в лучшем случае лишь как бы символически намекать на то, что мы при этом разумеем, – потому что все человеческие слова имеют первично предметный смысл, выражают содержание понятия и потому необходимо остаются неадекватными подразумеваемой здесь *форме* бытия, которая, в качестве формы *бытия*, не покрывается никаким логически, в понятии, фиксируемым содержанием.

И все же эта форма бытия – раз только нам удалось внутренне уловить и фиксировать ее, есть во всей своей этой несказанности нечто совершенно явственное, очевидное. Непосредственное самобытие есть просто бытие, как оно нам – в конечном счете себе самому – непосредственно открывается, – *бытие в форме непосредственности*. Но мы видели, что

бытие, в качестве трансдефинитного и трансфинитного, в качестве несказанного единства эминентного «ничто» с всеобъемлющей полнотой, совпадает с трансрациональным – с тем, что нам раскрылось как *«непостижимое по существу»*. В лице непосредственного самобытия мы имеем, следовательно, *непостижимое в его непосредственности* – так, как оно являет или открывает себя без посредства стремящейся к его уяснению мысли. То, до чего мы дошли напряженным усилием мысли в первой части нашего размышления, здесь просто явственно само себя открывает, как бы само представляется нам, и мы никогда не дошли бы до него на пути мысли, если бы не имели его в этой форме до и независимо от всякой мысли. Мы имеем здесь непостижимое на тот лад, что сами *есмы* оно.

Но это и означает, что именно самое ясное познание того, что здесь имеется в виду, ведет к знанию его невесомости или непостижимости. Лишь умудренное, *ведающее неведение* – сознательно-отчетливое *видение* неведомого, непостижимого как такового – адекватно тому, о чем у нас идет речь. Всякая «психология», которая действительно *видит* свой предмет и отдает себе отчет в его своеобразии, должна быть *«отрицательной психологией»* (по образцу «отрицательного богословия»), т. е. должна сознавать, что существо познаваемого ею предмета именно и выражается в неадекватности ему всех качественных определений, в том, что оно есть, – как говорится в «Упанишадах» об абсолютном *«не то и не то»*. Все, что психология открывает как положительные определения и связи в составе душевного бытия, касается не самого характера душевного *бытия*, а лишь явлений, приуроченных к нему и в нем проступающих. И все эти открытия были бы, к тому же, не только бесполезны, но вели бы даже к совершенно ложным, искажающим реальность выводам, если бы они не сопровождались сознанием, что позади всех этих явлений стоит само непосредственное бытие как непостижимое – и притом не как пассивный и безразличный общий их фон, а как конкретная, полновесная и потому определяющая действенная сила.

Но познание непосредственного самобытия есть более, чем умудренное неведение, – более, чем осознание подлинного, именно непостижимого существа бытия. Так как здесь субъект совпадает с объектом или, точнее: так как здесь, собственно, нет ни того, ни другого (то и другое лишь вводится сюда вторичной рефлексией и словесным выражением), то умудренное, ведающее неведение есть здесь вместе с тем *неведающее ведение*. Будучи опытом, переживанием, самооткровением бытия как непостижимого, оно есть неведение, которое из себя самого, из своей собственной стихии, из глубины непостижимого, с которым оно совпадает, бытийственно черпает ведение.

Существует лишь один словесный оборот, который адекватен этому неведающему ведению, потому что именно в этом обороте выражается форма непосредственного самобытия в ее противоположности всему предметно-имеемому нами бытию. Это – словосочетание «я есмь»; или, точнее, – так как то, что обозначается словом «я», остается еще для нас проблематическим – простое слово *«есмы»* (что в нем с очевидностью и неустранимо имеется от момента «я», то уже содержится в самой этой глагольной форме). *Непосредственное самобытие есть форма «есмы» (Bin-Form) бытия*. На этот лад лучше всего выражается форма бытия как самораскрытия бытия самому себе, – форма, образующая существо непосредственного самобытия. Момент *«есмы»*, на который мы натолкнулись выше в иной связи, на долгом и трудном пути исканий, как на момент в составе непостижимого, являет себя здесь, как уже сказано, с полной непосредственностью и очевидностью непрерывно-ежесекундного опыта.

2. Непосредственное самобытие как двуединство непосредственного бытия и самости

Если форма «*есмы*» непосредственного самобытия есть форма бытия и обнаружения непостижимого, то возникает тотчас же вопрос: идет ли здесь речь *действительно о том же самом* непостижимом, которое открылось нам в лице металогического единства и безусловного бытия или реальности в ее всеединстве? Согласно соображениям, развитым нами там, дело ведь, по-видимому, обстоит так, что вообще может существовать только *одно* непостижимое – непостижимое *как таковое*. Но если непосредственное самобытие просто совпадает с непостижимым как таковым, то этим мы, по-видимому, утверждаем в двойном отношении рискованное и необоснованное положение: а именно мы, казалось бы, утверждаем, с одной стороны, что существо или содержание внутреннего человеческого бытия равнозначно реальности как таковой, во всей ее абсолютности, – и, с другой стороны, что вся совокупная реальность бытия должна быть понята и истолкована в духе некоего «панпсихизма».

Это сомнение может быть адекватно разрешено только одним ответом, вытекающим из уже достигнутого нами итога размышления о логическом своеобразии непостижимого и реальности как таковой. А именно, мы должны напомнить, что категориальное отношение «*либо-либо*», которое лежит в основе этого сомнения или вопроса, *вообще не имеет силы в отношении непостижимого*. Надлежит именно вспомнить, что непостижимое в своем трансдефинитном и трансфинитном – короче, трансрациональном – существе вообще лежит *по ту сторону* категорий *тождества* («того же самого») и *инаковости* ивыразимо лишь в антиномистическом единстве того и другого. Поэтому поставленный выше вопрос вообще не допускает *одного определенного ответа*; мы должны, напротив, сказать, что непосредственное бытие есть *как* то же самое, что непостижимое всмысле абсолютной реальности, *так* и нечто иное; или же – что оно не есть *ни* то же самое, *ни* иное. Из существа непостижимого как такового следует, с одной стороны, что оно вообще не может мыслиться многим, а только *единственным*. В этом отношении все сущее без исключения есть соучастник *бытия как такового*, его обнаружение или конкретное выражение. В этом смысле и непосредственное самобытие есть именно не что иное, как просто *само бытие*, т. е. само непостижимое в его непосредственности, в его самооткровении или явлении себя. Кому еще доселе это не стало ясным, кому по-прежнему тотчас же предносится обычное, мыслимое в составе предметного бытия, определенное по своему содержанию понятие «психического» как совершенно своеобразного рода реальности, – того мы уже бессильны переубедить. Но, вместе с тем, и с другой стороны, из трансдефинитного и трансфинитного существа непостижимого как абсолютной реальности следует, что оно никогда не есть *то же самое*, т. е. нечто неизменно тождественное самому себе, а, напротив, выходит за пределы всякого тождества и потому в каждое мгновение и в каждом своем конкретном проявлении есть нечто безусловно новое, единственное, неповторимое. Отсюда само собой следует – что здесь нам особенно существенно, – что могут существовать различные *модальные* формы бытия, различные способы или степени самообнаружения или самоосуществления бытия. Форма «*есмы*» – форма бытия непосредственного бытия – есть поэтому одна из этих различных модальностей бытия, которые еще будут нами рассмотрены ниже. В этом смысле форма бытия непосредственного бытия есть нечто *иное*, чем непостижимое как абсолютное всеединство, – или оно есть *то же самое* непостижимое, но на *иной лад*. Мы имеем здесь первый конкретный пример *антиномистического монодуализма*, который уяснился нам в нашем методологическом размышлении: исконное единство обнаруживает себя в двойце разного, не переставая от этого быть самим собою, т. е. единством. Перед лицом этой антиномистической трансрациональности бытия оказывается одинаково ложным как абсолютизировать человеческое

«внутреннее бытие», напр., на фихтевский лад отождествлять «я» с «абсолютным», так и мыслить человеческое бытие (напр., подводя его под понятие «твари») в безусловной противоположности абсолютному (что нам еще точнее уяснится позднее). Единственная адекватная установка будет здесь, как уже сказано, заключаться в том, что мы скажем себе: человек в его внутреннем существе, в его непосредственном самобытии, не есть *ни* сама абсолютная реальность как таковая, *ни* нечто безусловно, т. е. в логическом смысле – *иное*, или же, что то же самое, – он и *есть* и *не есть* абсолютная реальность. И здесь *витание между* или *над* двумя противоречащими друг другу определениями, достижение трансрационального единства между ними есть единственная форма мысли, в которой нам открывается истинное соотношение. Непостижимое, в качестве абсолютной реальности как таковой, как бы дифференцируется, рождая в себе самом, именно в форме «есмы» непосредственного самобытия, инстанцию, которая противостоит ему самому; и все же то и другое пребывает во внутреннем единстве, так что в своей *последней глубине* непосредственное самобытие все же как-то совпадает с абсолютной реальностью, не переставая тем самым быть самостоятельным видом или самостоятельной инстанцией бытия. Или – виной, уже ранее достигнутой нами формулировке: отношение между непосредственным самобытием и абсолютной реальностью как таковой мыслимо только в форме *единства раздельности и взаимопроникновения*.

Но теперь нам надлежит – за пределами этой общеметодологической или формально-онтологической связи – глубже проникнуть в подлинную структуру бытия как непосредственного самобытия. В нашем словесном обозначении этого способа бытия как «непосредственного самобытия» уже намечено в нем некое *двуединство* – именно двуединство между бытием как чистой *непосредственностью* и бытием как «*самостью*». То и другое мы должны теперь точнее фиксировать⁷⁸.

Есть состояния непосредственного самобытия или черты в нем, в которых его существование сродство или единство с непостижимым как с реальностью в ее слитном, недифференцированном всеединстве выступает наружу с полной очевидностью. Одно из них есть сумеречно-сонное состояние душевной жизни, напр., бессмысленно-неподвижное пребывание ее в себе, или дремота, как переход от сознания к чистому самозабвению во сне без сновидений. (Это состояние с изумительной выразительностью и глубиной мысли описано Тютчевым в стихотворении «Тени сизые смешались...», к которому мы здесь отсылаем читателя, не цитируя его.) В этом состоянии «душа», т. е. непосредственное самобытие, просто слито с бытием в его всеобщности и непосредственности в одно нераздельное и необозримое целое: «все во мне – и я во всем». Но есть состояние и как бы прямо противоположного рода, в котором мы, однако, испытываем то же сущностное сродство нас самих с хаотической всеобщностью бытия. Когда страсть – будь то в счастье или страдании, в испуге («*паническом*» страхе) или гнев, в любви и ненависти – настолько овладевает нами, что мы в состоянии «экстаза» как бы «выходим из себя» и теряем из виду ограничивающую наше «я» предметную действительность, то наше «я», наше «самобытие» как бы тонет и исчезает в бурном потоке всеобъемлющего хаоса. Это жизненное чувство имеет в виду тот же Тютчев, когда описывает, как в вое ночного ветра ему слышится призывный крик, на который откликается «хаос» в нашей душе («О чем ты воешь, ветер ночной?...»). Когда стихия внутреннего бытия либо тихо, незаметно, как бы в форме стоячей воды, затопляет свои берега и безгранично расплывается, либо же несетя бурным потоком, также все затопляющим вокруг себя, – мы имеем смутное чувство сущностного сродства и единства этого нашего внутреннего бытия с темной бесконечностью всеединой реальности. В обоих случаях как бы стираются грани, отделяющие отчетливо-зримую, утвержденную в самой себе, извне нам пред-

⁷⁸ В дальнейшем, как отчасти уже в предыдущем, мы должны вкратце повторить мысли, уже высказанные нами в нашей книге «Душа человека. Введение в философскую психологию» (Москва, 1917).

стоящую действительность предметного мира от того, что мы сознаем в противоположность ей как наше внутреннее бытие; то и другое сливается в неразличимое хаотически-безбрежное единство бесформенного бытия вообще. Такие состояния суть явные свидетельства того, что что-то в нас действительно проистекает из этой темной бесконечности исконно-непосредственного бытия вообще и образует с ним единство. Единство это как-то испытывается во всяком мистическом экстазе; отчетливее всего оно выражено в отождествлении «брахмана», абсолютного, с «атманом», с глубочайшей основой души, в индусской мистике «Упанишад». То, что здесь речь идет о неких исключительных, относительно редких состояниях, само по себе не может быть возражением против онтологической их важности и поучительности; ибо именно в исключительных состояниях может обнаруживаться и открываться нам нечто очень существенное, имеющее общее значение.

С другой стороны, однако, совершенно очевидно, что своеобразие таких состояний заключается в ослаблении или даже потере нашей «самости», т. е. именно одного из существенных признаков того, что мы обозначаем как «непосредственное самобытие». «Самость» здесь как бы исчезает, испаряется и оставляет за собой только самую *непосредственность* бытия, которая тогда как-то совпадает со слитным безграничным единством безусловного бытия вообще; то и другое неразличимо сливается в некое безличное «оно» или «нечто». Под «самостью» мы разумеем здесь не «субъект» или «я» как «носителя» или «субстанцию» непосредственного самобытия, и тем более не «личность»; все понятия такого рода опирались бы уже на слишком специфические и определенные предпосылки – предпосылки, которые мы отчасти еще совсем не рассматривали или же смутность и произвольность которых нам уже уяснилась. Но и за устранением всех более специфических признаков, присущих этим понятиям, мы сохраняем сознание, что в лице непосредственного самобытия мы имеем дело с чем-то – в известном смысле – все же совсем иным, чем непостижимое, в качестве реальности некоего слитно-всеобъемлющего недифференцированного и безграничного всеединства. Именно в этой *инаковости*, которая часто выражается в *противоположности* всему остальному, в противодействии ему, в упорном *самоутверждении*, заключается специфический момент бытия как *самобытия*. Самобытие есть именно *собственное бытие* – «*мое собственное бытие*»; оно содержит в себе некий момент упорства или упрямства единично-сущего в его сознании своего самобытия (на немецком языке понятие упрямства и выражается в слове «*Eigensinn*» = «*Sinn für das Eigene*», чувство того – или воля к тому, – что есть мое «собственное» существо или из него истекает). Это есть тщательно охраняемая отдельная, «мне принадлежащая» сфера бытия, против отчуждения которой или смешения с «внешним», со всем, что не принадлежит к ней самой, мы всегда решительно восстаем. Эта «самость» осуществляется всегда как-то в одиночестве, в замкнутости и не может быть исчерпана ни в каком общении, сообщении, самообнаружении, – не может без остатка осуществиться, высказаться и разрешиться в них. Поскольку мы действительно сознаем наше непосредственное самобытие – что, как уже указано, бывает далеко не всегда и, собственно, встречается лишь довольно редко, – мы сознаем себя чем-то в точнейшем смысле слова «*не от мира сего*», чем-то молчаливым, недоступным для всего остального – словом, сферой бытия, которая есть именно только *для себя самой* – и ни для кого другого.

Вместе с тем, однако, эта самость есть по своему существу бытие, которое внутренне – *для себя самого* – есть нечто абсолютное или, точнее, само абсолютное – единственное, основа и средоточие для всего остального, – ибо все остальное существует именно *для* «самости», приобретает уловимую реальность, смысл и ценность лишь в своем отношении к ней. «Самость» в этом качестве есть бесконечность, неизмеримо-всеобъемлющее царство, некий космос для себя, который по своему существу безграничен и все объемлет. Для себя самого она *вечна*, ибо непосредственное самобытие есть именно чистое *бытие* и совсем не может мыслить себя несущим. В своей последней глубине самость сознает свою непосред-

ственную связь, свое сущностное единство с абсолютным, имеет самое себя как абсолютное. И все же она, с другой стороны, *не есть* всеединство, а, напротив, как уже указано, противостоит и противопоставляет себя ему, отделяется от него и имеет себя именно только в этой своей отдельности и отделенности. «Самость» есть *некое* всеединство, *одно* из всеединств, которое, однако, *не есть всеединство вообще – всеединство как таковое* – и имеет себя именно вне последнего.

Если мы попытаемся фиксировать в понятии это двойственное существо «самости», то мы можем сказать, что этот самый общий смысл самобытия заключается, очевидно, в том, что в его лице *безграничное* выступает в конкретной форме *ограниченного*. Объемля бесконечно многое, самобытие вместе с тем *конечно, ограничено* чем-то иным; оно есть, нечто, что в каком-то смысле есть *все* и вместе с тем есть все же только *единичное* существо. «Душа, – как говорит Аристотель, – есть некоторым образом „все“; но она есть „все“ именно *только* «некоторым образом»; ибо одновременно она именно и *не* есть все, а есть только единичное.⁷⁹ «*Все*» – *всеединство бытия, – взятое как единичное, и есть именно то, что мы разумеем под непосредственным самобытием*. Будучи в каком-то смысле всеобъемлющим, абсолютным, оно все же такое абсолютное, которое отделяется от всего остального и имеет его вне себя; оно как бы сжимается, уходит вовнутрь себя и именно в этой умаленной, стиснутой форме бытия – именно в качестве лишь *одного* среди многого иного – имеет себя, есть бытие-для-себя, или «самобытие». И каждое «самобытие» есть не только одно среди многого иного; оно есть вместе с тем само нечто абсолютно «иное», т. е. *единственное*, неповторимое и незаменимо своеобразное. Именно поэтому оно в известном смысле абсолютно одиноко, не может без остатка исчерпать, выразить, осуществить себя ни в каком обнаружении для другого, ни в каком общении; оно содержит в себе и есть нечто – именно самый момент «самости», – что все же остается всегда несказанно-немым *в себе и у себя самого*. Но именно в этом отношении оно опять-таки подобно и внутренне сродно самому Абсолютному – безусловно единственному; вот почему влечение человеческой души к Абсолютному, к Богу, есть – по меткому слову Плотина – бегство единственного (одинокого) к единственному (одинокому), $\phi\upsilon\gamma\eta\ \tau\omicron\upsilon\ \mu\acute{o}\nu\omicron\nu\ \pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\omicron\nu\ \mu\acute{o}\nu\omicron\nu$.

Ниже, в дальнейшей связи, нам еще уяснится значение этого соотношения, в силу которого самобытие, будучи единственным и для себя самого как бы абсолютным и первичным средоточием всего остального, вместе с тем мыслимо лишь как *одно среди многого другого, ему подобного*; именно, отсюда нам станет ясным, что то, что мы зовем «я» и что мы теперь наметили как самобытие, как бытие в форме «*есмы*», в конечном счете неосуществимо без выхождения за свои собственные пределы, именно без имманентной связи с тем, что зовется «ты», – с соотносительно иной формой бытия «*еси*» («*Bist-Form*»). Не касаясь здесь еще этого вывода, мы отмечаем только общеонтологический смысл достигнутого нами в связи с тем, что нам уже ранее уяснилось.

В непосредственном бытии, очевидно, осуществляется момент *разделения* или *раздельности*, лежащий в существе Абсолютного, как единства раздельности и взаимопроникновения. Лишь на первый взгляд непостижимое в качестве Абсолютного может быть отождествлено с безраздельной, слитной, безграничной, бесформенной полнотой всеединства, с «брахманом» – есть то, что нам открывается в момент чистой непосредственности нашего самобытия. Напротив, трансрациональная сущность непостижимого предполагает в нем *монадообразную* форму бытия. Ибо всеединство не есть просто сплошной однородный фон или всеобъемлющее пространство, которое равномерно и безразлично объемлет все многообразие, имеет его в себе и, тем самым, поглощает его; всеединство в качестве Абсолютного – как метко сказал Гегель – не есть «ночь, в которой все кошки серы». Ибо если бы оно было

⁷⁹ Аристотель. О душе, кн. 3, глава 8 (431b20).

таким и только таким, оно вообще не было бы всеединством, потому что в этом случае то, что мы воспринимаем как многообразие, как совместное бытие многого и отдельного и что, будучи нам дано с первичной непосредственностью, в каком-то смысле во всяком случае тоже *есть*, – все это находилось бы *вне* его. Всеединство в качестве истинного единства есть, напротив, как мы уже видели, единство единства и многообразия, – такое единство, которое не только объемлет в себе все свои части и точки, но так их внутренне пронизывает, что вместе с тем содержится как *целое* в каждой своей части и точке; так что каждая точка бытия, имел все остальное *вне* себя, вместе с тем на своем месте и на свой лад есть само целое, само всеединство. Будучи чем-то единичным *наряду* со всем другим, все сущее конституируется своей *раздельностью*; но имея все также и в себе и вместе с тем стоя в связи со всем другим, все сущее на этот двойной лад – в себе и для себя – имеет все имманентно: оно *пронизано* всем и все собой *пронизывает*. Таким образом, единство раздельности и взаимопроникнутости, как оно конкретно обнаруживается в непосредственном самобытии, именно в присущем ему моменте «самости», есть обнаружение реальности как таковой – именно, как непостижимого. Именно тот момент в непосредственном самобытии, в силу которого оно *отделяется* от всепоглощающего единства безусловного бытия и противопоставляет ему себя, – момент «самости» – оказывается наиболее адекватным выразителем глубочайшего существа непостижимого как *конкретного всеединства*. Сохраняя в силе все, что сказано о «непостижимости» Абсолютного – об его трансрациональности, – мы имеем все же право в известном смысле сказать, что конкретное всеединство есть *царство духов*; определяя его так, мы не рационализируем его, ибо оба момента, посредством которых мы определяем его существо, – и момент «царства», и момент «духовного» бытия – сами трансрациональны и непостижимы в себе. Но мы имеем все же возможность усмотреть, что присущий самому всеединству момент «есмы» – момент самобытия, откровения себя самому себе, бытия-для-себя – осуществляется в нем в множестве взаимно отличающих себя друг от друга и приуроченных друг к другу «самостей». Идея единого всеобъемлющего «сознания» или единой абсолютной «самости» мыслима сама лишь так, что это всеобъемлющее для-себя-бытие *включает* в себя, *содержит* в себе, *порождает* из себя и множество отдельных взаимосвязанных и взаимно ограничивающих друг друга частных «самостей».

С тем же трансрациональным единством раздельности и взаимопроникнутости мы встречаемся и при рассмотрении *внутреннего* соотношения между моментами «непосредственности» и «самости» в составе самого непосредственного самобытия. Чтобы усмотреть это, нужно прежде всего попытаться несколько точнее определить непосредственное самобытие, форму «есмы» бытия – что, впрочем, само собой разумеется, может быть осуществлено лишь в понятиях, которые сами суть не что иное, как выражения умудренного неведения – в данном случае, следовательно, «отрицательной психологии». Непосредственное самобытие есть – как его так метко изобразил Бергсон – по своему существу процесс, «делание», динамика, живая длительность, «временность» или – что то же самое – *свобода*.⁸⁰ Все эти слова не должны означать ничего иного, кроме того, что непосредственное самобытие по своему конкретному содержанию не есть что-либо в готовом виде пребывающее, определенное, законченно-данное, а есть по существу нечто неготовое, потенциальное, лишь нарождающееся и творимое – бытие в форме становления, мучи, стремления и осуществления. Оно есть *сущая потенциальность* или *мочь*, на которую мы натолкнулись уже при рассмотрении корней или подпочвы предметного бытия и которую мы имеем непосредственно-опытно лишь в непосредственном самобытии, в котором она сама себе открывается.

Поскольку мы для обозначения этой потенциальности или спонтанности пользуемся словом «свобода», весьма существенно усмотреть, – в связи с тем, что уже было ска-

⁸⁰ См.: Бергсон А. Непосредственные данные сознания. (Время и свобода воли). Собр. соч.: В 5 т. Т. 2. СПб., 1913.

зано в отделе «Потенциальность и свобода», – что здесь мы имеем дело с двумя родами или двумя инстанциями свободы. Гегель определял, как известно, свободу как «бытие-у-себя-самого» (*Bei-sich-selbst-sein*).⁸¹ Это обозначение уместно и метко, лишь поскольку мы возьмем момент «самого себя» в самом широком смысле, в котором он совпадает с непосредственностью, с интимно-внутренним бытием, с для-себя-бытием вообще. Но если мы мысленно абстрагируем момент «самости» от непосредственного бытия в его конкретной целостности, то свобода в качестве «бытия-у-самого-себя» может обозначать лишь высшую форму свободы, а не свободу в ее общем существе. Свобода в первичном смысле может быть выражена вообще только как-то отрицательно: под ней мы подразумеваем *неготовое, незаконченное, несвязанное, витающее, колеблющееся, беспочвенное*, – чистую потенциальность, отсутствие опоры и определяющего основания – *безосновность* («*Ungrund*»), – и притом все это, мыслимое как *динамика*, как внутреннее беспокойство, волнение, влечение. Именно это начало *необузданности, ан-архии* и составляет первичное элементарное существо непосредственного самобытия – тот «*хаос*», который, по слову Тютчева, «шевелится» в глубине души.⁸² Существо этого момента в качестве как бы общего *субстрата* душевного бытия глубоко ощущал во всей его значительности и ярко изображал Достоевский. Истинное существо непосредственного самобытия как глубинной подпочвы человеческого существования, как оно дано самому себе, состоит именно в чистой иррациональности, в неразумии, безосновности и необоснованности – и притом в качестве динамической жизненной силы. Все *бессмысленное*, проистекающее из глубины непосредственности, всякий каприз и всякая дикая страсть, всякое «*самодурство*» (превосходный в своем первичном этимологическом значении термин!) есть выражение этой первичной свободы как субстрата внутреннего самобытия. При этом здесь обнаруживается некая внутренняя диалектика, проистекающая из нераздельного антагонистического двуединства между непосредственным самобытием и «самостью». Именно там, где неограниченно властвует эта первичная, слепая свобода, человек становится *несвободным*: ибо тогда он «двигаем», «гоним» этой свободой, а не есть *сам* движущее, направляющее начало. Слепая свобода есть начало безличности, начало «оно» во внутренней жизни, которое уничтожает или берет в плен нашу «самость», то, что мы в себе называем «я сам». Здесь царит дикая, необузданная сила экспансии, здесь что-то толкает, гонит нас выйти за пределы нас «самих», перестать быть «самими собой»; и это «что-то» ускользает из-под власти внутренне объемлющего, формирующего и направляющего начала «самости». Первичная, необузданно-анархическая свобода есть не бытие-у-себя-самого, а, напротив, именно *бытие-вне-себя-самого* – свобода, которая вместе с тем есть внутреннее рабство, изгнанничество из родины «самости».

Этой первичной свободе, в которой мы гонимы силами нашего собственного внутреннего бытия и попадаем в рабство к ним, противостоит другая, высшая свобода, которая исходит из нашей «самости». «Самость» в качестве направляющей, и формирующей инстанции непосредственного самобытия добивается или по крайней мере стремится добиться истинной свободы и спонтанности нашего внутреннего самобытия в борьбе против слепой первобытной силы влечений, – добиться свободы как активного начала самоформирования, как подлинного бытия и прочного пребывания «у-себя-самого» или, проще, «самим собой». Слепое упорство первичной свободы – то чувство «мне так хочется» (по-немецки выражаемое, как уже было указано, словом «*Eigen-sinn*»), которое как таковое чуждо и «самости» («*Eigen*»), и «осмысленности» («*Sinn*») самобытия и грозит растворить нашу «самость» в «не-самости», потопить ее в общем неопределенном «оно», – это упорство первичной свободы, будучи преодолено «самостью», впервые этим превращается в подлинно «*самостоя-*

⁸¹ См., например: Гегель Г. В. Ф. Эстетика. Т. 1. М., 1968. С. 105; Феноменология духа. Сочинения. Т. IV. М., 1959. С. 314.

⁸² Из стихотворения Ф.И.Тютчева «О чем ты воешь, ветер ночной?»

тельное» и «осмысленное» самобытие. Эта свобода осуществляется, таким образом, через *самоопределение*. О ней именно говорит Гете: «Von der Gewalt, die alle Wesen bindet, befreit der Mensch sich, der sich überwindet»⁸³. Правда, она совсем не есть еще последняя и высшая, в подлинном смысле «истинная» свобода, которая никогда не может истекать из одного лишь человеческого внутреннего бытия, из непосредственного самобытия как такового, в его отрешенности, и о которой нам придется говорить лишь позднее, в иной связи. Она не есть *полная* свобода, ибо есть свобода лишь в форме *борьбы*, постоянного противодействия нападающему противнику, ограждения осаждаемой крепости. Но все же она есть истинная свобода, поскольку она есть *самоопределение*.

Парадоксальность этого соотношения, что *самоопределение* осуществимо только через *самопреодоление*, лишь отчасти разрешается тем, что момент «самости» употребляется здесь в двух разных смыслах – именно, что «самость», которая при этом преодолевается, есть собственно лишь «непосредственность» и, как таковая, отличается от истинной, т. е. преодолевающей и формирующей «самости». Ибо, с другой стороны, эти два различных момента все же не суть две реально отделимые друг от друга инстанции, а суть, напротив, нераздельное единство – именно единство «непосредственного самобытия», в котором непосредственность так же принадлежит к самобытию, как самобытие – к непосредственному бытию. Намеченные нами две свободы – первая и вторая, слепая необузданность и формирующая сила – суть в конечном счете все же одна свобода – свобода вообще, как *мочь*. И притом – не только в том смысле, что обе они суть разновидности одного общего понятия свободы – что было бы простым трюизмом, – но и в том смысле, что первая, слепая свобода все же вместе с тем есть уже первое элементарное действие *самобытия* и что вторая, формирующая свобода содержит в себе всю *непосредственность* «влечения» и есть именно последнее выражение непосредственности нашего внутреннего бытия. Дело в том, что единство непосредственности и самости столь интимно-неразрывно, что и «самость» не может вообще иначе обнаружиться и прийти в действие, как в *самом субстрате* первичной свободы и силами его самого. Всякая попытка оставить в стороне, покинуть этот субстрат, одолеть его только *извне*, не использовать его как медиум всяческой нашей действительности, с своей стороны опять-таки приводит к уничтожению *подлинной* – именно подлинно-*непосредственной* – «самости» и, в сущности, даже совершенно невозможна, так как непосредственность, в качестве первичной свободы, есть предпосылка *всякого* внутреннего самобытия. «Самость» – противостанция первичной свободы – обретаема сама только внутри последней, только в ней может загореться и потому может преодолеть ее только через нее же самое, средствами ее самой. «Zwei Seelen leben, ach! in meiner Brust»⁸⁴ – это может, собственно говоря, сказать о себе *каждый* человек; и все же он вместе с тем сознает, что эти «две души» совместно суть лишь *одна душа*, что они не только извне неразделимы и неотрывно связаны между собой, но и внутренне укоренены в некоем столь глубоко-интимном единстве, что каждая из них может себя осуществить только с помощью другой, как бы в лоне, в стихии другой. Так и здесь обнаруживается трансрациональное единство раздельности и взаимопроникнутости – принцип *антиномистического монодуализма*, который управляет всей конкретной реальностью и который здесь, в интимной глубине нашего внутреннего бытия, обнаруживает себя в постоянной драматической парадоксальности нашей жизни.

⁸³ Над силой той, что естество связует, Себя преодолевший торжествует.

⁸⁴ Ах, две души живут в груди моей (нем.). Гете И.В. Фауст, ч. 1, сцена 2. У городских ворот.

3. Непосредственное самобытие как субъективность

Мы исходили в этом нашем размышлении о природе непосредственного самобытия из того факта, что как обычное, так и философски ориентированное сознание имеет склонность вообще не видеть в непосредственном самобытии подлинной реальности, а замечать в нем только либо его отражение и обнаружение в составе предметного мира, либо его функцию как субъекта познания. Мы долины были показать ложность обоих этих воззрений и подчеркнуть в противоположность им обоим, что непосредственное самобытие на свой лад есть по своему существу подлинная реальность – более того, непосредственное откровение реальности вообще, как таковой. Но теперь мы должны направить наше внимание на еще не учтенный нами доселе момент в непосредственном самобытии, из которого мы можем усмотреть все же относительную правомерность основной тенденции господствующего воззрения (хотя и с совершенно иным обоснованием).

Дело в том, что лишь отчасти эта господствующее воззрение объяснимо психологически тем, что человеческое сознание обычно стоит под подавляющим влиянием предметного мира (или – при идеалистической ориентировке – направляет свое внимание преимущественно на функцию познания). Отчасти же это воззрение выражает – хотя и неправильно обосновывает – некое первичное и само по себе в каком-то смысле очевидное чувство или сознание, что непосредственное самобытие все же не есть «настоящая», «подлинная», полновесная или полноценная реальность, а есть нечто, что приобретает полноту бытия лишь в связи с какой-то другой, более подлинной, глубже фундаментированной реальностью. Обычное, но большей части лишь полусознательное, как бы инстинктивное обоснование этого сознания – именно, что «внутреннее», душевное бытие – область наших мечтаний, чувств, настроений, желаний, снов – по сравнению с объективной реальностью все же лишь «субъективно», т. е. лишь мнимо реально и должно рассматриваться как некоторого рода иллюзия или заблуждение, – это обоснование содержит в себе, конечно, грубую ошибку мысли. «Субъективными» в смысле ложности и заблуждения, несоответствия объективной реальности могут ведь быть лишь наши мнения и суждения или, вернее, – даже не они сами как факты, а то, что в них утверждается, поскольку оно имеет притязание быть правильным усмотрением или отображением объективной реальности; но никакие факты вообще, ничто как-либо данное, предстоящее, наличное не может как таковое, т. е. в его простом внутреннем составе, быть «ложным» и в этом смысле «субъективным». Но если такое обоснование и совершенно ложно и даже бессмысленно, то лежащее в основе такого суждения непосредственное чувство содержит в себе все же зерно истины.

Мы усмотрели момент динамичности, потенциальности, неустойчивости, незаконченности стремления как существенный определяющий признак непосредственного самобытия. Этим уже сказано, что всякое «делание», всякая активность внутри непосредственного самобытия долины оставаться, собственно, безрезультатными, потому что в его составе динамизм «стремления» или «делания» не может устранить себя самого посредством окончательного достижения цели стремления, именно положительности и покоя обладания. Именно это основоположное соотношение, очевидно, предносилось Шопенгауэру, когда он изображал принципиальную, из существа дела вытекающую неосуществимость, безнадежность «воли к жизни», которая никогда не может достигнуть своей цели, а сравнима лишь со змеей, которая, извившись в кольцо, кусает свой собственный хвост.⁸⁵ Своеобразная форма бытия непосредственного самобытия есть форма *потенциальности мучи, становления* (что, конечно, не должно быть смешиваемо с творческой актуальностью реальности); это есть

⁸⁵ См.: Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1900. С. 113.

некоторым образом бытие в форме *стремления к бытию*. Но именно в этом, при правильном понимании, и заключается его «*субъективность*». Оно стоит как бы на пороге между небытием и бытием и в этом смысле может быть в *порядке аналогии* уподоблено чему-то вроде «тени» или «сна». Как это гениально коротко выражает Шекспир: «Мы сделаны из того же материала, как сны».⁸⁶ Или даже, пользуясь словами античного поэта: наше существование есть только тень, видимая во сне, – «сон тени», οὐχίς ὄναι. Эта форма бытия как бытия «призрачного», как бы промежуточного между бытием и небытием, есть специфическая, присущая именно непосредственному самобытию как таковому трансрациональность. Она трансрациональна, непостижима по существу именно потому, что может быть выражена лишь антиномистически – как нечто, что есть, *не будучи бытием*, или как нечто, что сразу и есть и не есть. Именно поэтому это своеобразие непосредственного самобытия остается с обычной точки зрения «загадочным», ускользает от сознания, руководимого критерием рациональности.

Несмотря на то, что непосредственное самобытие отнюдь не есть что-либо ничтожно малое, что могло бы иметь силу лишь как «придаток» объективной реальности, а, напротив, само по себе есть неизмеримо великая и богатая содержанием реальность, как бы особая бесконечная в себе вселенная, – ему все же, повторяем, присуще то свойство, что оно в пределах самого себя, собственно, *не может осуществить себя*. Поэтому оно и не может оставаться внутри самого себя, пребывать в себе, а по самому своему существу, так сказать, имеет потребность в *дополнении* или в том, чтобы *прислониться* к чему-либо иному, *опереться* на что-либо иное, чем оно само, и может лишь в *ином* или примыкая к *иному* достигнуть своей цели, своего истинного существа. Оно по своему существу есть орудие или среда для чего-то иного, чем оно само, и лишь в связи с этим иным выполняет свою функцию и тем достигает подлинного бытия. Если понятие «*кажущегося*» брать не в смысле «мнимого», т. е. в смысле заблуждения или ложного мнения, которому ничто вообще не «соответствует в реальности, а в смысле именно «*кажущегося бытия*», т. е. бытия непрочного, беспочвенного, призрачного, тенеподобного, – в противоположность *истинному бытию, подлинному* или *сполна существу, ὄντως ὄν*, то непосредственное самобытие именно и не есть ὄντως ὄν, а есть такого рода беспочвенное, витающее, призрачное бытие. В этом и заключается смысл его «*субъективности*». Где человек как бы противоестественно и противосмысленно пребывает в пределах одного лишь непосредственного самобытия, – другими словами, где непосредственное бытие замыкается в самом себе, не выполняя своей функции быть средой или путем к *объективности*, там мы уже имеем дело с его заболеванием, именно с *безумием*.

К существу непосредственного самобытия необходимо принадлежит, таким образом, *трансцендирование*, выходение за пределы самого себя, переход через границы своей собственной области бытия. Ибо лишь когда оно овладевает чем-то иным и как бы льнет, прилипает или прикрепляется к чему-либо иному, оно приобретает прочную основу и его потенциальность может достигнуть прочности актуальности и тем самым своей подлинной цели. Здесь в самом общем смысле имеет силу слово, что лишь тот сохранит свою «душу», кто отдаст или потеряет ее ради чего-то иного.⁸⁷

Но есть различные способы или формы этого трансцендирования. Первая и самая общая его форма, которая в известном смысле и до известной степени (от обсуждения в подробности этого соотношения мы должны здесь воздержаться) образует общую раму или фон для всех иных форм трансцендирования, есть трансцендирование в *познавательной интенции*, в «идеальной» направленности «взора» на реальность, которая в силу этого становится нашим идеальным «достоянием» и предметно познается нами. Если мы выше должны

⁸⁶ Шекспир У. Бурия, IV, 1.

⁸⁷ См.: Мф. 10: 39.

были отклонить господствующее мнение, что познавательная интенциональность есть определяющий признак *собственной формы бытия* непосредственного самобытия, то, с другой стороны, все же совершенно очевидно, что познавательная интенциональность есть существенный признак формы его функционирования, его действительности. Действительность непосредственного самобытия осуществляется на основе того, что ему нечто «дано», что оно стоит «перед» чем-то, «встречается» с чем-то, на что оно – в не допускающей дальнейшего анализа форме – «идеально» «направляется» так, что «содержание» данного ему на этот лад ему «открывается», «уясняется», им «познается».

Но этот род трансцендирования именно в силу его «идеальности», несмотря на всю его необходимость, собственно, не есть «реальное» трансцендирование непосредственного самобытия как такового. То, что «трансцендирует», т. е. «переступает границу», в чистой познавательной интенции, познавательной направленности на предмет, не есть, в сущности говоря, само непосредственное самобытие как таковое, а лишь чистый луч «света», исходящий из него или проходящий сквозь него и достигающий объекта. Можно сознать или даже отчетливо познавать окружающий нас мир и все же оставаться совершенно «равнодушным» к нему, – в своей «душевной жизни» оставаться замкнутым в себе, т. е. не переступить пределов непосредственного бытия – продолжать, как говорится, «вариться в собственном соку». В пределе можно представить себе ясное познание окружающего нас бытия, причем последнее – ввиду отсутствия какого-либо нашего деятельного или эмоционального участия в нем – будет для нас чем-то вроде сновидения или театрального «зрелища», притом внутренне нас ни в малейшей мере не затрагивающего. Надо думать, что помешанные имеют – за пределами своих навязчивых идей – такого рода безучастное познание мира, оставаясь именно поэтому замкнутыми в мире своего непосредственного самобытия.

Но эта чистая познавательная интенция в соответствующей ей форме незаинтересованного, безучастного созерцания или констатирования есть в своей отрешенной форме скорее исключительное и даже патологическое явление в составе функционирования непосредственного самобытия. А именно, с познавательной интенцией обычно с самого начала связана – уже через посредство функции «внимания» (подробности дела мы опять должны здесь оставить в стороне) – интенция «чувства» и «хотения», интенция «интереса». Мы не только «познаем» предмет, но и «чувствуем» и «хотим» его, «интересуемся» им – даже и в отрицательной форме «избегания» его, «отталкивания» от него; и по большей части познавательная интенция сама практически руководима этой конкретной эмоционально-волевой интенцией. Лишь в силу этой последней интенции вещи становятся для нас вообще «существенными», «важными», приобретают «значение» – суть в практическом смысле «для нас»; и лишь отсюда возникает эминентный, именно *практический* смысл того, что мы зовем «действительностью». «Действительность» есть в этом смысле то, что *действует* на нас. Динамический элемент непосредственного самобытия направлен при этом и вовне; и присущая непосредственному самобытию противоположность между его собственной, внутренней безграничностью и внешней ограниченностью проявляется в стремлении воспринять «внешнее», «иное» в себя, подчинить его себе, или прислониться, прильнуть к нему, или бороться против него, ограждать себя от него. В силу этого непосредственное самобытие есть вместе с тем *бытие-в-мире, бытие-с-миром*. И эта связь с миром (и бытие в нем) настолько определяющая в конкретном осуществлении непосредственного самобытия, что, как мы видели, она обычно прикрывает собой, заслоняет, делает невидимым подлинное внутреннее существо непосредственного самобытия как такового.

Но и эта живая, эмоционально-волевая интенция есть лишь как бы промежуточная ступень, нечто среднее между чисто идеальным трансцендированием в познавательной интенции и подлинно *реальным* трансцендированием самого непосредственного самобытия как такового. Ибо, хотя эта живая интенция есть подлинная форма обнаружения и действительности

непосредственного самобытия, подлинная *реакция* на «мир» последнего как такового, – она все же не есть подлинное *трансцендирование* самого непосредственного самобытия. Непосредственное самобытие, правда, при этом реально «направлено» на нечто ему внешнее, иное или переживает в себе его действие, но оно все же не выходит за пределы самого себя, не обретает подлинной почвы для себя в ином, а, напротив, пребывает в самом себе и, следовательно, в своей «субъективности», ограничиваясь лишь тем, что оно как бы выпускает из себя некие щупальцы. Заключенное в нем внутреннее противоречие или противоборство – состоящее в том, что, будучи в себе самом «все», оно лишь потенциально, скрыто, лишь «некоторым образом» есть все, оставаясь фактически, во вне, в своем конкретном осуществлении, лишь ограниченным, лишь «одним из многого», – это противоречие или противоборство остается непреодоленным и в конкретной эмоционально-волевой интенции «Действительность» даже в разъясненном только что эминентном ее смысле остается лишь внешней средой, препятствием или вспомогательным средством для существа человеческой жизни как непосредственного самобытия, которое по-прежнему остается бытийственно замкнутым в своей ограниченности. И в самой благоприятной и практически нас интересующей среде, среди полной и успешной внешней активности человек может остаться внутренне одиноким, замкнутым в себе, продолжать страдать от противоречия между внутренним своим притязанием на безграничную полноту – притязанием, образующим само его существо, – и своей фактической ограниченностью и чуждостью всему иному.

Реальное трансцендирование непосредственного самобытия, подлинная его связь и слияние с превосходящей его реальностью, подлинное обретение устойчивой почвы для своего бытия и, тем самым, реальное преодоление его субъективности совершается лишь там, где непосредственное самобытие встречает и обретает вне себя самого, за своими пределами, реальность, в каком-то смысле *сродную по существу ему самому*, с которой поэтому оно может как-то слиться или на которую оно может прочно опереться своим внутренним существом. Это может совершаться в двух измерениях: в направлении «*во-вне*» и в направлении «*во внутрь*». Первая форма есть реальное трансцендирование непосредственного самобытия в *другое «я»*; в другое «*есть*», в другую «*самость*» – в нечто, что, будучи сродно ему по роду своего бытия, есть все же не оно само, а «*другое*»; это есть трансцендирование в *отношении «я-ты»*. Вторая форма есть трансцендирование в чистую *объективность* – в смысле внутренне-самоочевидного, в себе самом основанного уже не потенциального, а актуального бытия, которое, однако, по своему содержанию сродно непосредственному самобытию, есть, как и оно само, бытие-для-себя – трансцендирование как бы в истинную, прочную, актуальную основу самого непосредственного самобытия. Это есть трансцендирование в реальность *духа*. Каждая из этих двух форм трансцендирования должна быть нами рассмотрена в отдельности.

Глава VI

ТРАНСЦЕНДИРОВАНИЕ ВО-ВНЕ: ОТНОШЕНИЕ «Я-ТЫ»

1. Откровение «ты»

Выше мы указали на то, что через трансцендирование вовне в эмоционально-волевой интенции предметный мир превращается для нас в эминентную, именно *практически* существующую «*действительность*» – будет ли то полезная, приятная, привлекающая нас или вредная, опасная, избегаемая нами действительность. В этом смысле действительность совпадает с «*моим* миром» – с внешней реальностью *моей* жизни, или с реальностью, стоящей *ко мне* в некоем существенном для *моей* жизни отношении, – с реальностью, существенно связанной со *мной*.

Можно было бы подумать, что этот момент «*моего*», «*ко мне*», «*со мной*» уже предполагает понятие «*я*». Допущение это вполне естественно и даже как бы самоочевидно с точки зрения *отвлеченно-логического анализа*; для *трансцендентального мышления*, однако, проникающего в «атмосферу», из которой впервые образуются категориальные связи, дело оказывается все же сложнее. Мы избегали доселе употреблять слово «*я*» – называть непосредственное самобытие тем именем, которое, казалось бы, более всего ему подходит. Мы делали это совершенно умышленно, ибо в противоположность широко распространенному, как бы самоочевидному воззрению непосредственное самобытие в своем внутреннем, отрешенном существе, как мы доселе его изучали и описывали, отнюдь еще не совпадает с «*я*» – со *мной* – в полном актуально-конкретном смысле этого слова. Правда, мы должны были упомянуть форму бытия «*я есмь*» при рассмотрении субъекта познания; но словоупотребление это было там лишь предварительным; и мы видели, что «*я*» как субъект познания совсем не совпадает с тем, что мы разумеем под конкретным «*я*»; для обозначения формы бытия, данной в лице непосредственного самобытия, мы предпочли употреблять глагольную форму «*есмь*», не выделяя в ней в качестве самостоятельного подлежащего «*я*» как особую инстанцию реальности. Что такое собственно означает «*я*» и как оно возникает из той лишь потенциальной реальности, которую мы назвали «непосредственным самобытием», – об этом нам придется впервые говорить именно теперь. Здесь же мы должны предварительно отметить, что моменты «*мой*», «*мне*», «*со мной*» и т. п. в известном смысле более *первичны*, чем «*я*». Психогенетически это может быть с полной очевидностью установлено на духовном развитии ребенка и его словоупотреблении. «*Мой*», «*мне*», «*со мной*» есть в некотором смысле «*я*» лишь в его потенциальном, еще не осуществленном до конца состоянии. Это есть форма, в которой непосредственное самобытие имеет себя в своем отношении к предметному бытию и в этом своем отношении *впервые начинает* себя обнаруживать и актуализировать. Но это есть именно лишь несовершенная, лишь полуготовая, незавершенная актуализация. Непосредственное самобытие усматривает в ней не свое собственное существо, а лишь свое самообнаружение в своем отношении к тому, что ему *инородно*, – к предметному бытию. Предметное бытие, взятое в его отношении к самобытию, – то, что Фихте называл «не-я»⁸⁸ и что мы можем назвать лишь «несамостью», – еще слишком неопределенно и потому недостаточно, чтобы привести «*я*» к полному раскрытию, обнаружению, к подлинной актуализации. Завершенная актуализация непосредственного самобытия, именно его раскрытие или

⁸⁸ См.: Фихте И.Г. Наукоучение. Избр. соч. Т. 1. М., 1916. С. 54–56.

развитие в «я», совершается лишь в его отношении к таинственно-загадочному, в известном смысле чудесному моменту «ты».

Общеизвестная гносеологическая проблема, как собственно «я» может познавать «ты» или даже вообще «другое я», «чужое сознание», как оно может вообще в опыте встретиться с ним, – эта проблема в такой ее формулировке совершенно неразрешима – по той простой причине, что никакого готового «я» вообще не существует до «встречи» с «ты», до отношения к «ты». Бесчисленные нелепости и трудности возникают при таком обычном, представляющемся столь самоочевидным исхождении из изолированного, в готовом виде в себе сущего «я». Уже само понятие «чужого сознания», взятое как «*другое*» или «*второе*» «я», – даже совершенно независимо от всех трудностей вопроса, как собственно мы, исходя из изолированного «я», достигаем его восприятия, – есть нелепость. В точном и абсолютном смысле слова не может быть никакого «другого» или «второго» «я» (если отвлечься здесь от жуткого призрака «двойника» – идеи, которой мы еще коснемся далее). «Я» есть для меня по самому существу нечто *единственное* – именно «*мое я*»; или, точнее, – чтобы избежать здесь логической ошибки *idem per idem* – «я» дано мне только в составе конкретного «*я есмь*», а это «*я есмь*» по существу своему неповторимо и единственно в отношении всего остального. Философы, говорящие о каком-то «я», которое будто бы «*есть*», уже в грамматической ложности предложения, в котором личное местоимение *первого* лица согласуется с глагольной формой *третьего* лица, обнаруживают неадекватность своей мысли самой реальности. Не только грамматически, но и по существу ошибочно говорить: «я есть»; правде соответствует только, что «я есмь»; и очевидно, что это «я есмь» и тем самым входящее в его состав «я» есть нечто по самому существу своему *единственное*. Или, точнее, чтобы опять не впасть в указанное только что искажение строения самой реальности, мы скажем: «я по существу *есмь* единственный»; в этом смысле словосочетание «второе я» есть явное противоречие, нечто вроде «круглого квадрата». То, что я называю «чужим сознанием», совсем не есть нелепица «второго я», а есть просто – «он». (И только потому, что я в установке рефлексии могу иметь *и себя самого* не в первичной форме «я есмь», а и в производной предметной форме «он *есть*» и затем перенести мысленно это отношение на другого «он» или другие «они», я могу психологически вообще дойти до противоестественного, как бы внутренне искаженного понятия «*многих я*».)

Но «он» есть собственно уже «ты» – именно бывшее или будущее, короче: возможное «ты», которое мы лишь в данный момент воспринимаем не как полновесно-конкретное «ты», а как некоторым образом уже ослабленное, потускневшее, потухающее «ты» – именно как «ты», которое для нас уже погружено в безлично-предметную форму бытия «*оно*». «Он» есть «ты» в сфере «оно». Но, как известно, уже понятие «он» – понятие «чужого сознания», поскольку оно берется как таковое, в готовом виде, – есть неразрешимая загадка. Ибо встречающаяся мне «извне» предметно-познаваемая «душа» (или «внутреннее бытие») должна была бы оставаться для меня безусловно скрытой и недоступной; и было бы, собственно, непонятно, как мы вообще доходим до такого понятия. «Чужую душу» нельзя ни видеть, ни осязать, нельзя вообще чувственно воспринять; а постулировать здесь «сверхчувственную интуицию» значило бы просто констатировать, что как-то сверхчувственно чужое сознание нам все же достижимо, – без объяснения, как и в какой именно форме это возможно. С другой стороны, нетрудно показать, что все попытки объяснить «познание чужой души» как некое косвенное, опосредованное познание вращаются в ложном кругу, бессознательно уже предполагая то, до чего здесь требуется еще дойти. И гипотеза познания через «умозаключение по аналогии» (по аналогии с «моим собственным я»), и гипотеза познания через «вчувствование» («*Einfuehlung*») уже предполагают – независимо от всех остальных трудностей, здесь возникающих, – само *понятие* «чужой одушевленности», т. е. наше знание о бытии чего-то подобного. Ибо через умозаключение по аналогии можно, правда, переносить признак

понятия с одного предмета на другой, с ним схожий, но никак нельзя обосновать и определить новое, дотоле еще совершенно неизвестное понятие. А то, что называется «вчувствованием» – особое сознание внешней мне по бытию, но сходной со мной по содержанию реальности, – сознание, осуществляемое в чувствах, которые я при этом испытываю как «не мои», а навязанные мне «извне», – может выходить за пределы моего «я» не как иллюзия, не как состояние моего собственного я, хотя и чужеродное мне, а как способность *познавать* другую, внешнюю мне реальность, только при условии, что соответствующая реальность мне как-либо уже дана вне и до всякого «вчувствования» в нее. Я могу, конечно, «вчувствоваться» в чужие душевные состояния, но лишь при условии, что я уже знаю, что таковые, а тем самым «чужие души» или «сознания» вообще *существуют*.

К этому присоединяется еще то, что «ты» означает нечто совсем иное и гораздо большее, чем «чужое сознание». Если мы попытаемся понять его как «объект познания», то оно есть такая «чужая душа», которая не только есть пассивный предмет моего познавательного взора, но в которой я вместе с тем познаю *ее направленность на меня самого*. Но и этого недостаточно: я должен при этом еще сознавать, что она в ее направленности на меня сознает мою направленность на нее, и притом мое познание ее как познающей меня в качестве познающего ее, и т. д. до бесконечности. Как два зеркала, поставленные друг против друга, дают бесчисленный ряд отражений благодаря тому, что луч света, преломляясь в них, пробегает расстояние между ними бесчисленное количество раз, – так и познание, некое «ты», поскольку мы толкуем его как предметное познание, должно содержать в себе бесконечное число преломляющихся и отражающихся, пробегающих взад и вперед познаний – что и совершенно неосуществимо, и противоречит явно предстоящему нам непосредственно-простому восприятию «ты»⁸⁹.

Но и всем этим трудность отнюдь не исчерпана. Ко всему остальному сюда привходит еще то, что – в противоположность обычному психологическому воззрению, согласно которому нам непосредственно даны лишь отдельные душевные явления или процессы, а отнюдь не их «носитель» – мы имеем здесь дело с как раз противоположным фактическим составом. Тот факт, что я вообще наталкиваюсь на некое «ты», что на меня направлен взор «другого существа», что я стою перед наличием вообще *какой-то* «чужой души», *какого-то* «чужого сознания», – этот факт дан мне, очевидно, гораздо более первичным и непосредственным образом, чем знание того, *что именно* происходит или содержится в этой другой «душе». Правда, это общее *наличие* «ты» дано мне совместно с некоторым усмотрением его душевного состояния в данный момент или, точнее, с качественным своеобразием его направленности на меня. «Ты» «дает мне знать» о себе, о своем бытии во враждебном или ласковом взоре, в суровости или мягкости его обращенности на меня, в соответствующих жестах, выражении лица и т. п. Но за *этими пределами содержание* этой чужой душевной жизни доступно мне лишь весьма несовершенно и с большим трудом. Мы, правда, можем – независимо от всей философской проблематики соотношения – до известной степени познавать «содержание» этой реальности, проникать «вовнутрь» чужой души. Но все это познание остается все же несколько неуверенным, неточным, шатким, более или менее смутным. «Чужая душа – потемки». Это значит, что непосредственное содержание «чужой души» остается для нас непроницаемо темным; даже самый близкий и, казалось, достаточно хорошо нам известный друг может порой удивить нас чем-либо, чего мы от него никак не могли ожидать или в нем предполагать. Таким образом, внутреннее содержание «ты» хотя в принципе отчасти и познаваемо, но по своему существу и в своей конкретной полноте остается все же для нас недостижимым и непостижимым. Но именно эта загадочная, непо-

⁸⁹ Обо всем этом ср. наш этюд «Я и мы» в сборнике в честь П.Б.Струве, Прага, 1926 и более подробно – в немецкой статье «Ich und Wir» в журнале «Der russische Gedanke», Bonn, 1928.

стижимая реальность *именно в этой своей непостижимости* – в качестве чистой реальности как таковой – каким-то образом нам «дана» совершенно непосредственно. Мы здесь снова наталкиваемся на тот основоположный факт (опрокидывающий все рационалистические теории знания), что мы с полной достоверностью и непосредственной очевидностью знаем о *существовании* того, *содержание* чего от нас – по крайней мере непосредственно – скрыто. Однако рассматриваемое нами теперь отношение не может быть просто отождествлено с уясненным в гл. I простым «обладанием» предметом, о котором мы видели, что оно предшествует познанию его содержания. Ибо здесь дело идет не о безусловно неопределенной реальности, которую я имею в такой форме, что она как бы молча *стоит* передо мной и пассивно отдается моему познавательному взору, как бы пассивно ожидая ее «раскрытия» мною. Дело идет, напротив, о реальности, которая становится мне явной, открывается мне как таковая именно в силу того, что *она направляется* на меня и затрагивает меня как луч живой динамической силы, – более того, о реальности, которую я не могу иметь иначе, чем вступив с ней, как с чем-то по существу родственным мне, внекое несказанное общение.

Таким образом, совершенно очевидно, что «ты» не есть предмет познания – ни отвлеченного познания в понятиях, ни даже предшествующего ему и его обосновывающего познания-созерцания. Оно «дает нам знать о себе», *затрагивая* нас, «проникая» в нас, вступая в общение с нами, некоторым образом «высказывая» себя нам и пробуждая в нас живой отклик. Всяческому познаванию предшествует здесь не простое «обладание» (по образцу обладания мертвыми вещами), а некоторого рода живое взаимодействие или общение – взаимообмен активностью, исходной точкой которого служит само «ты», сама реальность, здесь нам себя открывающая. Есть только *одно* понятие, которое подходит к этому соотношению: это – понятие *откровения*. Мы до сих пор употребляли слово «открываться» как в общей форме, для обозначения того, что реальность в качестве всеединства имманентна сама себе, есть сама для себя, так и для обозначения определяющего конкретного признака «непосредственного самобытия». В обоих случаях речь шла о «самооткровении», об *откровении себя самому себе*, короче – о «бытии-для-себя». Но особенно четкий и точный смысл понятие откровения приобретает лишь как *откровение для другого*, как *открывание себя, явление себя другому*, которое активно исходит от открывающегося и направляется на какое-то другое самобытие. Эта «направленность» на другого осуществляется, как известно, во внешних средствах *«выражения»*: во взоре, «выражении лица», мимике, слове. Чрезвычайно важно – вопреки всем натуралистическим навыкам мысли – уяснить себе, что при этом отношении между «внутренним» и «внешним», между тем, *что выражает себя*, и тем, *в чем оно выражается*, отнюдь не может быть понято ни как «психофизическая причинность», ни как «психофизический параллелизм»: первому противоречит одновременность, совместность «выражаемого» и «выражения», второму – явственная, никаким перетолкованием не устранимая *активность* процесса выражения как динамического стремления или *движения изнутри наружу*. Это – само по себе столь общеизвестное – явление «выражения себя», в котором нечто «внутреннее», некое самобытие просвечивает и пробивается наружу, делая себя явственным во «внешнем», есть, процесс *sui generis* ускользающий от всех категорий, применимых к предметному миру, – нечто ни с чем иным несравнимое, единственное в своем роде, первичное. Это есть именно самоочевидное и во всей своей очевидности все же загадочное и чудесное явление *откровения*.

«Откровение» в этом смысле, само собой разумеется, совсем не совпадает со смыслом этого слова в его богословском употреблении; как обнаруживается и действует описанное нами общее соотношение в области религиозной жизни – об этом будет еще речь впереди. Ввиду власти над человеческой мыслью привычной ассоциации *слова* с его обычным смыслом, мы обращаем особое внимание читателя на то, что употребляем слово «откровение» *не* в обычном, а в гораздо более широком и общем смысле. Этот *общий* смысл понятия

«откровения» определяется двумя существенными признаками. Это есть, во-первых, активное самораскрытие, самообнаружение, *исходящее от самой открывающейся реальности, направленное на «меня»* и именно тем конституирующее и открывающее мне эту реальность в качестве «ты»; в этом отношении знание, основанное на откровении, резко отличается от обычного типа познания – от познания, определенного активностью познающего субъекта, исходящего из него и имеющего направление от субъекта к предмету, И, во-вторых, это есть откровение прежде всего *реальности как таковой*, а не ее содержания – тем самым откровение *непостижимого*. То, что при этом «открывается», – даже открывшись, не перестает быть «неведомым» и «непостижимым»; напротив, оно открывается именно *в качестве* неведомого и непостижимого. Что это непостижимое принимает для нас характер «ты» – это не означает какого-либо постижения его *содержания*, а просто совпадает с самим *открыванием себя* или откровением в указанном нами смысле, *«ты» и есть не что иное*, как то неведомое «существо», которое на этот лад себя нам открывает. В лице «ты» мы имеем конкретное обнаружение непостижимого, которое не просто «стоит перед нами» или «окружает нас» или даже, как некая сплошная стихия, объемлет и пронизывает нас, а именно *извне вторгается в нас*. То, что мы называем «ты» или что стоит к нам в отношении «ты», есть по существу непостижимая тайна живой реальности, которая открывается нам на тот лад, что она соприкасается с нами, вторгается в нас, переживается нами через ее активное воздействие на нас. Все это дано просто уже в любом чужом взоре, направленном на нас, – в тайне живых человеческих глаз, на нас устремленных. Но о этом совершенно непосредственно и неотделимо связана и противоположная, исходящая от нас самих активность. Всякое познание или «восприятие» «ты» есть живая *встреча* с ним, *скрепление* двух взоров; вторжение «ты» в нас есть вместе с тем *наше вторжение в него* – как бы внешне незаметно, скромно, молчаливо, сдержанно ни было это вторжение. Встреча двух пар глаз, скрепление двух взоров – то, с чего начинается всякая любовь и дружба, но и всякая вражда, – всякое вообще, хотя бы самое беглое и поверхностное «общение» – это самое обычное, повседневное явление есть, однако, для того, кто хоть раз над ним задумался, вместе с тем одно из самых таинственных явлений человеческой жизни, – вернее, наиболее конкретное обнаружение *вечной тайны*, образующей самое существо человеческой жизни. В этом явлении совершается подлинное чудо: чудо *трансцендирования* непосредственного самобытия за пределы себя самого, взаимного самораскрытия друг для друг двух – в иных отношениях замкнутых в себе и только для самих себя существ – носителей бытия. И это есть еще иное чудо: через откровение «ты» и соотносительное ему самораскрытие *меня* непосредственное самобытие в этом трансцендировании как бы встречает и узнает свое собственное существо – в известном смысле *себя самого* – за *пределами себя самого* – именно в «другом» – в динамически-живой реальности непосредственного самобытия, которое идет, однако, в противоположном обычному направлении – в направлении *извне во-внутрь*. Здесь, именно в этой встрече, обнаруживается, что непосредственное самобытие, кроме своего собственного средоточия «внутри себя», имеет еще нечто ему соотносительное вне себя, во «внешней» реальности. Динамическое *исхождение* из себя самого здесь совладает с опытом *вхождения извне* в меня чего-то мне подобного, мне однородного – чего-то или, точнее, *кого-то*, сущностно со мной связанного на тот лад, что он есть нечто *я-подобное* за пределами *меня* и в этом смысле могущее быть названным – на неадекватном конкретному соотношению отвлеченном языке – противоестественным именем «*другого*» или «*второго*» «я». ⁹⁰

⁹⁰ Известно, что палачи и профессиональные убийцы никогда не смотрят прямо в глаза не только своей жертве, но и вообще другому человеческому существу. Вполне естественно. Так как повторяющееся убийство предполагает такую установку к человеческому существу, при которой оно есть просто внешний «предмет», чистое, безразличное «оно», то для его возможности нужно тренироваться именно в этой установке. Но любая, даже беглая встреча с живым человеческим взором, – будучи таинственным откровением «ты» – мне подобного существа, «второго я» – сразу же и в корне уничтожает

2. Соотносительность «Я» и «Ты»

Это явление встречи с «ты» именно и есть место, в котором впервые в подлинном смысле возникает само «я». Здесь именно то потенциальное бытие, которое мы называли «непосредственным самобытием» и доселе рассматривали в его незавершенном, конкретно еще не до конца осуществленном виде, актуализируется, впервые имея себя как «я». Непосредственное самобытие, испытывая себя окруженным некоей более широкой, внешней ему и все же ему родственной, втекающей в него «атмосферой», в которой оно вместе с тем узнает свое собственное существо, впервые прилагает момент *«моего»* – который через контраст с «чужим» приобретает особую яркость – к *своему собственному бытию* (а не только к вещам и явлениям, с которыми оно как-либо практически связано). Но именно всилу этого возникает «я» – лучше сказать: *возникаю* я в качестве «я» – одновременно с «ты», как точка реальности, соотносительная «ты», как член одновременно с этим конституирующегося единства «мы».

В лице отношения «я-ты» мы имеем, следовательно, дело вообще не с внешней встречей между двумя реальностями, которые существовали бы – «сами по себе» до этой встречи, – реальностями *готовых* «я» и «ты». И все указанные выше трудности постижения возможности такой встречи и такого отношения вытекали лишь из ложной постановки вопроса. Дело в том, что никакого готового сущего-в-себе «я» вообще не существует *до встречи с «ты»*. В откровении «ты» и в соотносительном ему трансцендировании непосредственного самобытия – хотя бы в случайной и беглой встрече двух пар глаз – как бы впервые совместно рождается и «я», и «ты»; они рождаются, так сказать, из взаимного, совместного кровообращения, которое с самого начала как бы обтекает и пронизывает это совместное царство двух взаимосвязанных, приуроченных друг к другу непосредственных бытия. «Я» возникает для меня впервые лишь озаренное и согретое лучами «ты»; форма бытия «есмы», о которой мы говорили выше, становится подлинным, полноценным «я есмь», лишь поскольку она имеет себя в нераздельно-неслиянном единстве с соотносительной ей формой бытия *«ты-еси»*.

Этот вывод кажется на первый взгляд величайшим парадоксом, каким-то вызывающе-грубым искажением подлинного существа реальности, о которой здесь идет речь. В самом деле, не есть ли то, что мы называем нашим «я», нечто в высочайшей мере интимное, «внутреннее», независимое в своем существе и бытии ни от чего иного, внешнего ему, – нечто по самому существу своему автономно и суверенно сущее?

Однако, несмотря на всю свою кажущуюся убедительность, это возражение при ближайшем рассмотрении оказывается все же несостоятельным, и притом по двум основаниям: с одной стороны, есть реальные факты и отношения, по меньшей мере колеблющие его достоверность; и с другой стороны, поскольку даже положительная мысль, на которую оно опирается, сама по себе истинна, возражение это все же не достигает своей цели, ибо лишь *мнимым образом противоречит нашему утверждению*. Начнем с последнего, принципиально наиболее существенного обстоятельства.

Что та инстанция бытия, которую мы испытываем как «я» и называем этим именем, в каком-то смысле есть нечто суверенное, самодовлеющее, независимое ни от чего внешнего – это само по себе вполне верно. Но с той позиции *«трансцендентального мышления»*, с которой мы здесь должны обзирать реальность, мы не вправе остановиться на простом *констатировании* этой «суверенности» или «независимости», а обязаны уяснить самый

эту чисто предметную установку, переносит нас в совершенно иную плоскость бытия, в которой эта установка уже совершенно невозможна. Вполне естественно, что при таком ремесле такая встреча с «ты» должна избегаться и инстинктивно избегается.

смысл этих признаков, т. е. образующего их *категориально-конститутивного момента*. Мы должны прежде всего вспомнить, что «суверенность бытия» в смысле *абсолютного бытия из себя самого* (*aseitas*) не присуща вообще ничему частному, а лишь абсолютному всеобъемлющему всеединству или его первооснове (позднее мы увидим, что даже это положение имеет лишь относительную значимость). «Я» как «носитель» единичного, частного «непосредственного самобытия» существует (точнее: существую) во всяком случае не как некое абсолютно-самодовлеющее божество, а лишь как момент в составе целостного всеобъемлющего бытия. «Суверенность» моего бытия есть во всяком случае суверенность «*относительная*»: она состоит в том, что я стою в *отношении «независимости»* к другим мне подобным существам, что я обладаю своим *особым – обособленным* от них – бытием. Но сама эта отдельность, особость, обособленность, независимость есть *отрицательное отношение к тому, от чего* я сознаю себя обособленным (подобно тому как «суверенность», «независимость» государства есть выражение его места и значения в «концерте держав», т. е. конституируется его положением в *международном праве*). «Автономность» конституируется своеобразным *отношением отрицания* того, что стоит «вне меня», что есть в отношении меня «внешняя мне инстанция». Но отрицание есть в данном случае не чисто логическое отрицание (конституирующее простое «отличие» одного от другого), а отрицание *живое – отвержение, отталкивание, самозащита, охрана себя* от вторжения чего-нибудь извне. Но эта «внешняя инстанция», через противоборство которой я утверждаю свою независимость, суверенность моего «я», есть именно не что иное, как – «ты». *Суверенность «я» в отношении всякого «ты» есть сама*, таким образом, некая его *реальная связь* (хотя и отрицательного содержания) с «ты». Ниже мы увидим еще точнее, как момент «я» рождается из самой позиции самоограждения от «ты», *противоборства* против «ты».

Быть может, нам возразят, что суверенность или автономность бытия «я» имеет, кроме того *отрицательного* смысла, который мы в нем усмотрели, еще и чисто положительный смысл: она означает непосредственность «*моей*» укорененности в безусловном бытии, в реальности как таковой. Само по себе это указание вполне справедливо. Но «трансцендентальный» анализ его *смысла* опять-таки приводит – другим путем – не к опровержению нашего тезиса, а, напротив, к его подтверждению. В самом деле, то безусловное бытие, в котором мы познаем себя непосредственно укорененным, есть здесь бытие как *бытие-для-себя*, как *самооткрывающаяся себе самой реальность*. Но реальность в этом своем аспекте предполагает инстанцию «*субъекта*» – того, *кто* «имеет», «сознает» ее, *кому* она открывается. Кто же этот «субъект»? Если мы скажем: «я сам», то мы впадаем в логическую ошибку *idem per idem*, в тавтологическое и вместе с тем ложное утверждение, что бытие моего «я» укоренено во «мне самом». Очевидно, мы вправе только сказать: бытие моего «я» есть его укорененность в «*царстве*» «бытия-для-себя» как таковом. Но это «царство» непредставимо и немислимо для нас иначе, как в форме взаимосвязанной *полицентрической* системы, – в форме царства «духов», или конкретных носителей «непосредственного самобытия». Таким образом, оказывается, что бытие «я» *есть его укорененность в бытии «мы»* (что нам позднее уяснится еще точнее). Но «мы» есть – «я» и «ты». Таким образом, и на этом пути мы приходим к тому же выводу. С какой бы стороны мы ни обдумывали вопрос – само существо «я» во всей «суверенности» и «непосредственности» его бытия обнаруживается как его специфическое отношение к «ты». Конкретно, то, что правомерно в этом сознании суверенности и независимости бытия «я», сводится к сознанию некой *свободы, спонтанности* и в этом смысле «*изначальности*» «я» – и принципиального «*равенства*» в этом отношении *всех* «я»; при всей непосредственности этого сознания в его состав входит, как конституирующий момент, *отношение к другим – отношение к «ты»*. (Ниже, при рассмотрении отношения между «я» и «Богом», мы убедимся, что то же самое диалектическое отношение, в силу

которого сама «изначальность» и «автономность» «я» есть не его внутренний, имманентный признак, а именно *выражение* его связи с «иным», обнаруживается еще иначе.)

Это общее принципиальное разъяснение может быть дополнено и косвенно подтверждено рядом частных соображений *реального* порядка. Если рассматривать вопрос психогенетически, то мы должны будем сказать: в новорожденном или грудном младенце сознание – в позднейшей рефлексии выражаемое словами «я есмь» (или просто словом «я»), – имение себя как особой инстанции, как внутреннего центра жизни, динамически направленного во вне, – рождается впервые из общего, смутного, недифференцированного жизненного чувства, лишь когда ребенок испытывает на себе любящий или угрожающий взор матери и отвечает на этот динамический, извне на него направленный луч жизни соответствующей живой динамикой в направлении изнутри во-вне. В этом первом нашем жизненном опыте момент «ты» (или «ты еси») *столь же первичен*, как само «я»; он просто неотмыслим от «я». А если от этого хронологически первейшего и по существу зачаточного состояния нашего жизненного чувства мы сразу перенесемся на высоты самого утонченного и изощренного аналитического мышления, то косвенно о том же соотношении будет свидетельствовать и история философской мысли. Не удивительно ли, что при наличии и большой распространенности и влияния гносеологического идеализма – учения о примате субъекта над объектом, о мире как «нашем представлении», – ни один сколько-нибудь значительный и серьезный мыслитель не осмеливался утверждать *солипсизм* – учение, отрицающее реальность «чужого сознания», реальность «ты» и «мы», хотя, с чисто логической точки зрения последовательный субъективный идеализм, собственно, должен был бы быть солипсизмом. Беркли, для которого понятие «быть» равнозначно понятию «быть воспринимаемым» («esse-percipi») и которому мысль, что, напр., хлеб, которым мы питаемся, есть нечто большее и иное, чем простой «комплекс идей», кажется только метафизическим туманом, заволакивающим простое и самоочевидное соотношение, – этот же Беркли без колебаний, как что-то самоочевидное признает существование множества «духов» или «душ». Кант, названный «всеразрушающим» («der Alleszermalmende») – точнее было бы назвать его «всепроверяющим», – точно так же, сведя всю предметную реальность к некоей картине, создаваемой субъектом на основании присущих ему «форм сознания», даже и не ставит вопроса об основаниях нашей веры в реальное бытие «чужих сознаний», а просто молчаливо разделяет эту веру и бессознательно кладет ее в основу своей теории знания (ибо «общеобязательность» как критерий истины означает обязательность *для всех*, т. е. предполагает наличие многих сознаний). Очевидно, гораздо легче представить себе «субъекта» – *меня* – без «объекта», без реального бытия *всего мира*, чем «меня» без соотносительного мне «ты».

К тому же выводу приводит и психогенетический и психологический опыт. Как известно, для мировосприятия ребенка и первобытного человека характерно, что они сознают себя всегда и повсеместно окруженными потенциями «ты-образного» характера, что для них весь мир исполнен «духов», одушевленных сил, к которым они стоят в отношении «я-ты»; и Бергсон в своих «Deux sources de la morale et de la religion»⁹¹ мастерски показал (в противоположность Леви-Брюлю), что все мы – несмотря на нашу «просвещенность» – в нашей инстинктивно-непосредственной жизненной установке остаемся «детьми» и «первобытными людьми», т. е. что здесь дело идет не об онтогенетической или филогенетической *ступени* духовного развития человека, а о постоянной, основоположной тенденции человеческого духа. Рационально-предметное сознание, заменяющее царство духов, в котором мы *соучаствуем*, миром вещей, в котором мы трезво и хладнокровно «ориентируемся», – другими словами, превращающее все «ты» в «оно», – только *наслаивается* на эту основоположную жизненную установку и заслоняет ее, но отнюдь не вытесняет и не уни-

⁹¹ «Два источника морали и религии» (1932).

чтожает. А на высочайшей ступени духовного развития – как, напр., в религиозной, жизни такого гения, как Франциск Ассизский – не только волки, птицы и рыбы, но даже солнце, ветер, даже смерть и собственное тело становятся «братьями» и «сестрами», переживаются как некие «ты».

конечно, «просвещенное сознание» имеет на это готовое возражение, что все это есть лишь чисто психологическое явление, иллюзия, в которую склонен впадать человек. Само собой разумеется, что нельзя объективно обосновать какого-либо понимания ссылкой на его психологическую распространенность или даже естественность и неизбежность. И в данном случае надо с самого начала признать, что человек может заблуждаться и в отношении того, что ему представляется как откровение «ты», – может принять *мнимое* откровение «ты» за подлинное, – *переживания «ты-образного»* характера за подлинную *реальность «ты»*. Но, прежде всего, для непредвзятой установки возникает вопрос, не склонно ли «трезвое» сознание, направленное на предметное восприятие действительности, впадать в обратное заблуждение, т. е. слепо проходить мимо подлинного откровения «ты» – отрицать «ты» и там, где оно фактически существует и открывает себя, т. е. принимать подлинное откровение «ты» за лишь мнимое. В некоторых случаях, напр., в господствующем отношении «цивилизованного» человека к животным – иногда даже к чуждым ему людям «низшей расы», – наличие такого заблуждения очевидна. Нельзя заранее отрицать возможности, что ребенок, первобытный человек, поэт в их, как обычно говорят, «одушевлении» мира глубже проникают в подлинное, глубинное, скрытое существо реальности, чем наше трезвое прозаическое и научное сознание.

С более общей, чисто философской точки зрения эта возможность превращается в достоверность, поскольку мы учтем уясненное нами выше общее положение, что позади всей предметной, т. е. рационально мыслимой, рационально оформленной действительности таится в качестве истинного существа реальности «непостижимое» и что именно это непостижимое открывает нам себя непосредственно – хотя и в особой форме бытия – в лице непосредственного самобытия. Тогда становится ясным, что в каждом переживании «ты», несмотря на все возможные его заблуждения и предвзятые, наивные, чрезмерно поспешные обобщающие заблуждения, в конечном счете содержится зерно подлинного опыта о реальности⁹². Как мы уже говорили выше, всеединство бытия есть *царство духов*; в этом смысле опыт реальности «ты» – при всех возможных частных заблуждениях в его истолковании – имеет, очевидно, универсальное значение.

Впрочем, этот метафизический вывод в его общем смысле несущественен для нашего тезиса. Важно не то, имеет ли реальную значимость *всякое* переживание «ты-образного» характера, скрыто ли на самом деле некое подлинное «ты» в каждой конкретно-сущей инстанции реальности. Важно лишь одно: что во всякое мгновение своего бытия «я» стоит – или лучше опять-таки сказать: я стою – в отношении *к какому-либо ты*, нахожусь в связи с *каким-либо ты*, и что вне этого отношения и этой связи немислимо вообще бытие и самосознание «я». И в этом отношении *сам психологический опыт как таковой* – даже если он в отдельных случаях с точки зрения рационально-предметного определения действительности содержит заблуждение – совпадает с чисто феноменологическим описанием соответствующей реальности, которую мы называем «я», и потому имманентно очевиден. Факт

⁹² Это отношение «я-ты» в его первичном смысле, как непосредственный опыт о реальности, очень выразительно изображает Тургенев на примере отношения между человеком и животным в «Стихотворении в прозе» «Собака». «Собака сидит передо мною – и смотрит мне прямо в глаза. И я тоже гляжу ей в глаза. Она словно хочет сказать мне что-то. Она немая, она без слов, она сама себя не понимает – но я ее понимаю. Я понимаю, что в это мгновение и в ней, и во мне живет одно и то же чувство, что между нами нет никакой разницы. Мы тождественны; в каждом из нас горит и светится тот же трепетный огонек... Нет! Это не животное и не человек меняются взглядами... Это две пары одинаковых глаз устремлены друг на друга. И в каждой из этих пар, – в животном и в человеке, – одна и та же жизнь жметя пугово к другой».

универсальной распространенности переживаний «ты-образного» характера, их неотмыслимости от самого существа переживания «я» – что еще точнее уяснится нам в позднейшей связи – свидетельствует сам о строгой, неразрывно-интимной связи между «я» и «ты», о необходимой соотносительности этих двух моментов или форм реальности.

Но рассмотренное нами только что возражение существенно для нас – совершенно независимо от смысла, с которым оно само выступает, – в том отношении, что оно указывает на нечто еще доселе нами неучтенное, именно на возможное различие в составе и смысле откровения «ты». Так как это различие имеет значение для дальнейшего уяснения природы непостижимого, как она нам конкретно открывается в момент «ты», то мы должны на нем подробнее остановиться. А именно, состав откровения «ты» может быть так воспринят и пережит, что в нем обнаруживается, дает о себе знать некая инстанция, лишь соотносительная мне, лишь мыслимая в *отношении меня*; в этом случае «ты» есть нечто, что хотя по своему существу и стоит «вне» меня, но лишь так, что смысл его исчерпывается его функцией «ты» в *моей* жизни; «ты» здесь совпадает с *бытием-для-меня* «другого», и совершающееся при этом трансцендирование означает дохождение до «другого», но именно лишь как *сущего-для-меня*. Но откровение «ты» содержит в себе нечто и совершенно иное, если и поскольку оно дарует нам усмотрение «ты» как *сущей в себе и для себя* реальности; хотя смысл понятия «ты» по самому его существу и заключается в том, что это есть реальность, имеющая отношение *ко мне*, устремленная *на меня*, но это отношение и эта устремленность могут быть переживаемы так, что являются для нас обнаружением и действием *сущего по себе* «ты», т. е. подлинной, по своему составу независимой от меня реальности. Но для того чтобы уяснить себе это в высшей степени существенное различие во всей его значительности, мы должны отдать себе отчет в возможных формах и моментах отношения «я-ты».

3. Две основные формы отношения «я-ты»

Дело в том, что отношение «я-ты» как таковое, т. е. в его общем существе, отнюдь не должно быть смешиваемо с чем-либо вроде «симпатии», «любви», «самоотдачи», «взаимной близости» и т. п. Мы должны, напротив, различать здесь *два типа* отношения «я-ты».

В первую очередь и в своей первичной непосредственности «ты» является мне и переживается мною скорее как нечто чуждое, жуткое, угрожающее – нечто, что я ощущаю жутким и угрожающим именно потому, что оно лежит как бы на одном уровне, в одной области бытия со мной самим. Оно есть «ты», т. е. непосредственное самобытие, и в этом смысле подобно или равно мне. Но, сверх того, оно есть «чужое» – в первую очередь не потому, что оно по своему содержанию отличается от меня или во всяком случае не только поэтому, но именно по самой *форме своего бытия*, – именно *в качестве «ты»* – в качестве «второго я», которое, противореча единственности моего «я» – *меня*, – есть «*не-мое я*», т. е. обладает всей жуткостью «двойника». Оно *не* есть «я сам», – не есть тот несказанный, единственный корень, через который безусловное бытие становится *самобытием*, раскрывается *во мне*; и вместе с тем оно как бы произвольно и неправоммерно притязает на значимость «я», хочет быть подобным «мне», требует для себя места в качестве «я» и как бы копирует *мое я – меня*. *Мое* непосредственное самобытие, имея себя в своей потенциальности безграничным, со всех сторон окруженным и обвеянным своей собственной стихией, чувствует себя смущенным и угрожаемым в этом своем самодовлении *именно в то самое мгновение*, когда оно через отношение «я-ты» впервые становится подлинным «я». Ибо оно при этом узнает границу – а следовательно, опасность. Оно, правда, и вне этого отношения имеет границу и знает противодействие в лице предметного бытия, в лице простого «не-я»; но так как в этом последнем случае оно стоит в отношении к чему-то безусловно ему инородному, лежащему на совсем ином уровне, то граница сознается здесь не так отчетливо в качестве *ограничения*; к тому же

предметное бытие не вторгается активно вовнутрь моего непосредственного самобытия, а как таковое испытывается лишь как внешняя среда, препятствие – в худшем случае как чисто *внешняя* опасность, – как вражеская сила, которая лишь как бы извне «осаждают» меня, но не может вторгнуться в меня самого. Напротив, «ты» таит в себе опасность врага, вторгающегося в меня, стесняющего саму *внутреннюю* полноту моего непосредственного самобытия как такового. «Я» при этом испытывает страх совершенно особого, эминентного рода – страх внутренней необеспеченности; поэтому оно как бы отступает вглубь самого себя – и именно в силу этого впервые осознает себя как *внутреннее* самобытие; оно замыкается в себе, чтобы защищаться от нападения. Быть может, наиболее показательным и общеизвестным конкретным выражением этого соотношения служит *застенчивость*. Устремленный на меня взор чужой пары глаз – первое непосредственное действие на меня «ты» – повергает меня в состояние несвободы, связанности, скованности моего непосредственного самобытия, – в некоторого рода паралич его самообнаружения во мне, сказывающийся и в каком-то искажении его самого в его внутренней жизни. Но вместе с тем именно в этой констелляции впервые рождается сознание я – более того, рождается само я как актуализованное бытие *в себе и для себя*. Мы уже видели выше, что основоположное сознание *внутреннего, автономного, независимого* характера бытия, «я» есть выражение этой позиции *самоограждения*, самозащиты, как бы скрывания себя от внешнего вторжения – где-то «внутри», за некими окопами или стенами. Подобно тому как какое-нибудь мирное, неорганизованное первобытное племя, внезапно наталкиваясь на внешнего врага, сразу же внутренне смыкается, организуется, группируется вокруг вождя и именно в силу этого впервые начинает сознавать себя ограниченным вовне и внутренне солидарным единством, неким коллективным целым – в чем и состоит первофеномен государства, – так и непосредственное самобытие внутренне интегрируется, теряет свою неопределенную безграничность, смыкается вокруг своего центра – «я», и тем впервые *становится «я»*, которое, как высшая центральная инстанция, есть тогда «представитель» целого. «Я» есть ближайшим образом непосредственное самобытие, отступившее вовнутрь самого себя, в страхе замыкающееся в себе и вместе с тем как бы мобилизованное для нападения, вылазки, борьбы. Сама его самозамкнутость и отчужденность всецело определена его устремленностью на «ты», его прикованностью к «ты» как к враждебному, угрожающему ему началу. «Я» возникает и существует лишь *перед лицом* «ты» как чужого, жутко-таинственного, страшного и смущающего своей непостижимостью явления *мне-подобного-не-я*. Реальность «ты», которая в качестве реальности как таковой совпадает с непостижимым вообще, здесь обнаруживается со стороны своей *непонятности, чуждости*; или – употребляя здесь меткий термин, введенный Рудольфом Отто для выражения одного из определяющих признаков религиозного переживания, – «ты» открывается здесь как *mysterium tremendum* (тайна, возбуждающая трепет).⁹³

Но именно с этой своей стороны «ты», в качестве «чужого», стоит для меня в непосредственном соседстве с «оно» – есть «ты», которое вместе с тем есть некое «оно». «Другой», поскольку он есть для меня *только «чужой»*, есть тем самым «*что-то чужое*». Поскольку я еще не испытываю «ты» как «*второе*», т. е. мне онтологически равноценное, «я», а сознаю его лишь как мне-подобную, но «не мою», направленную против меня, мне враждебную и угрожающую инстанцию, оно стоит для меня в непосредственном соседстве с предметным бытием или таинственным лоном последнего, – с «оно». «Ты», в качестве «чужого», стоит уже на границе «он». В качестве моего соперника или врага оно может быть моей добычей, рабом, орудием – или чем-то, подлежащим уничтожению. Поскольку «ты» не сознается равноценным мне, не есть для меня правомерный «*другой*» – правомерное *иное*, «я», чем «*я сам*», – оно именно тем самым есть некое «оно». («Он» есть ведь, как уже было указано,

⁹³ Рудольф Отто (1869–1937) – немецкий теолог и философ. Имеется в виду его главная работа «Das Heilige» (1917).

«ты», уже погруженное в сферу «оно».) Правда, «ты» не может при этом *без остатка, целиком* превратиться в «оно» – иначе этим было бы уничтожено само отношение «я-ты». Даже сильнейшее отталкивание от «другого», даже самая лютая вражда и ненависть есть все же отношение «я-ты», хотя и граничащее с состоянием его отсутствия; лишь презрение, ведущее к полному равнодушию, к небытию для меня «ты» как такового, превращает «ты» в безразличное «он» и тем самым уничтожает само отношение «я-ты».

Эту установку к «ты» как к «чужому» можно рассматривать – правда, лишь в известном, условном и ограниченном смысле, как мы увидим это тотчас ниже, – как первую и основоположную в порядке генетическом форму отношения «я-ты», на которой строится все дальнейшее – в частности, вторая, иная форма этого отношения. «Ты» может, конечно, иметь для меня и *совсем иной смысл*, содержать момент, прямо противоположный описанному. А именно, непосредственное самобытие узнает в «ты» успокоительную, отрадную ему реальность *сходного, сродного, родного* ему – некую свою *родину*, т. е. реальность вне себя самого, внутренне ему тождественную. Встречаясь с такого рода «ты» или улавливая этот момент в составе «ты», я сознаю себя уже не единственным, не одиноким – вне меня я нашел *мне-подобное*, сущее по моему образу. «Не-я», не переставая быть «ты», т. е. не быть «мною самим», есть «я» вне *меня* самого, и притом не на жуткий, противоестественный, неправомерный лад двойника, а так, что, не теряя и не колебля тем единственности и неповторимости моего «я» как такового, я нахожу во внешнем мире существо, исполненное стихии моего собственного внутреннего бытия. Это есть чуткое, понимающее, проникающее во-внутрь «ты» и его *раскрывающее отношение «я-ты»*, в котором впервые это отношение конституируется в его полной актуальности. Тайна другого, второго – именно вне меня сущего – бытия того, что составляет существо меня самого, не перестает быть тайной, откровением непостижимого. Но это есть уже не жуткая и устрашающая, а отрадная, сладостная тайна – не «*mysterium tremendum*», а «*mysterium fascinans*». К сущности этой тайны как тайны *любви* мы еще вернемся ниже. Здесь нам надо подчеркнуть лишь одно: если можно считать (повторяем, лишь в условном и приблизительном смысле), что сознание «я» и тем самым самобытие «я» как такового для себя самого впервые в генетическом порядке возникает из реакции на «ты» как чуждую и угрожающую мне инстанцию «другого» – на я-подобное существо вне меня самого, – то, с другой стороны, «я» как таковое впервые внутренне оформляется, приобретает прочную реальность, как бы усматривает единственность, законность, понятность своего существа, лишь когда оно видит себя в свете сродного, близкого, тождественного ему по своему существу «ты», – другими словами, лишь когда оно находит как бы подтверждение своего бытия вне себя самого, как извне данную, извне ему открывающуюся и в этом смысле «*объективную*» реальность. Вне «*уважения*» к «другому» – вне восприятия «ты» как самоочевидной, внутренне правомерной реальности – нет заколоченного самосознания, нет внутренне прочного самобытия «я».

Но теперь мы должны отметить, что дело здесь идет не только – и даже не столько – о двух разных *типах* или *формах* отношения «я-ты», но вместе с тем и о двух моментах, в известной мере и пропорции имманентно присущих *всякому* конкретному отношению «я-ты». Все различие между этими двумя конкретными формами отношения сводится, в сущности, к относительному преобладанию или степени осознанности каждого из этих двух моментов. Если мы назовем эти два типа отношения *отрицательным* и *положительным* отношением «я-ты», то мы можем сказать, что всякое конкретное отношение «я-ты» одновременно и отрицательно, и положительно. Даже в самой враждебной установке – установке самозащиты «я» от «ты», или нападения «я» на «ты» – скрыт уже опыт некой сопринадлежности, т. е. внутренней однородности «я» и «ты», ибо нечто абсолютно чужое и инородное вообще не затрагивало бы меня, так как его бытие лежало бы в совсем иной, чуждой мне сфере реальности и я не мог бы вообще столкнуться с ним на этот лад. Дол-

жен существовать, по меньшей мере, некий «интерес» «я» к «ты», некое сознание общности *рода* бытия – а это уже есть потенциально элемент близости и соединения. В пределе, конечно, мыслима «война на истребление», борьба «не на живот, а на смерть», и притом не в смысле «единоборства», а в смысле «охоты», кончающейся истреблением добычи; но в этом предельном случае вообще уже нет отношения «я-ты», а есть лишь чистое отношение «я-он», равнозначное отношению «я-оно». Напротив, всякое «единоборство» (личностей, как и народов) предполагает некий минимум «уважения» к врагу – минимум его восприятия как мне-подобного, мне-сродного «ты». И с другой стороны, во всяком «положительном» отношении «я-ты», сколь бы оно ни было исполнено любви, взаимного доверия, взаимной симпатии и внутреннего понимания, таится некий до конца, без остатка все же непреодолимый момент «чуждости», «неродственности»; и во всяком, даже любимом и родном мне «ты» есть нечто жуткое и непонятное для меня – именно потому, что в конечном счете я для себя все же есмь безусловно единственный и одинокий и не может быть речи о безусловной, безграничной и безоговорочной однородности мне какого-либо «ты». Именно поэтому вражда и ненависть может быть выражением тайной, неосуществленной любви, как и вообще любовь и ненависть неким таинственным образом сопряжены между собой. И эротическая любовь, стремящаяся к самому интимному единству «я» и «ты», вместе с тем предполагает тяжкие, иногда трагические конфликты между ее участниками; «союз души с душой родной» есть, по слову Тютчева, всегда и «их поединок роковой».⁹⁴ Отношение «я-ты» есть, таким образом, по самому своему существу – подобно религиозному отношению, как оно описано Рудольфом Отто, – некое таинственное непостижимо-трансцендентное единство «*mysterium tremendum*» с «*mysterium fascinosum*» – *единство тайны страха и вражды с тайной любви*.

4. Отношение «я-ты» как единство раздельности и взаимопроникновения

Бесконечно многообразная полнота конкретных явлений и форм отношений, развивающаяся на общей почве отношения «я-ты», исследована научно еще далеко не совершенно; можно сказать, что научная (философская, психологическая и социологическая) мысль почти еще не приступила к этому исследованию, – именно потому, что философская мысль, за редкими одиночными исключениями (Макс Шелер, Мартин Бубер, Фердинанд Эбнер,⁹⁵ – к которым из прошлого поколения можно, с некоторыми оговорками, присоединить лишь имя Георга Зиммеля), совсем не осознала еще отношение «я-ты» как особую, первичную *форму бытия*; лишь поэты, романисты и драматурги черпают из этой области свои темы. Эти конкретные дифференцированные проявления общего отношения «я-ты», как они определены, напр., моментами властвования и подчинения, активности и пассивности, степени «близости» или «интимности» отношения, сдержанности и вмешательства, свободы и связанности и т. п. – нас здесь не касаются. Для нас существенно лишь выяснить точнее общую категориальную *форму бытия* связи «я-ты», и притом лишь в той мере, в какой это имеет значение для нашей основной темы.

«Ты» есть «не-я», *par excellence*; оно конституируется привходящим к «я» моментом «не». Только здесь дело идет не о чисто логическом «не» в его общем значении, как моменте, конституирующем *различие* или *противоположность* (в смысле отвлеченно-логически уло-

⁹⁴ Цитируется стихотворение Тютчева «Предопределение».

⁹⁵ См.: Scheler M. *Wesen und Formen der Sympathie* (1923); Buber M. *Ich und Du* (1922) Ebner F. *Wort und Liebe* (1935). Обстоятельный обзор проблемы «диалогического мышления» см. в кн.: Casper B. *Das dialogischen Denken. Eine Untersuchung der Religions-philosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Buber*. Freiburg-Wien, 1967.

вимой «несовместимости»). Дело идет здесь – в согласии с рассматриваемой областью или формой бытия – о конкретном *«не», переживаемом» или открывающем себя как реальное живое отношение*. Согласно двум только что рассмотренным формам или моментам отношения «я-ты», это *«не»* – эта *раздельность* – может иметь два смысла. Раздельность может касаться только самой *реальности* «я» и «ты»; но она может затрагивать и их *внутренний состав* или *существо*. В первом случае – в случае «понимающего», основанного на «симпатии», «сочувствии» отношения «я-ты» – «ты» есть по существу лишь численно *«другой»* – находящееся *вне* меня, извне ко мне приближающееся и мне раскрывающееся, мною переживаемое непосредственное самобытие, нечто вроде настоящего второго «я». Во втором случае разделение касается и качества, состава, существа самого «ты»: «ты» есть не просто «другой» в смысле «второго», а *«иной»* – самобытие, чуждое и инородное мне; и мое отношение к нему есть отношение противоположности, противоборства, антагонизма. Но так как обе эти формы, как указано, суть два соотносительных интегральных момента *всякого* отношения «я-ты», то полный, исчерпывающий смысл рассматриваемой раздельности заключается именно в единстве обоих этих моментов. «Ты» *не* есть «я» – «я», как таковой, *есть* безусловно единственный, могу мыслить себя лишь в единственном числе; и в этом смысле всякое «ты» есть нечто совершенно иное, чем я. И, с другой стороны, «ты» *есть* вместе с тем «другое», «второе», находящееся вне меня и со мной связанное, вступающее в мою жизнь «я» или «я-подобное» существо. В этом противоборствующем двуединстве «жуткого» и «родного» и состоит загадочное существо «ты».

Но с этим связано то, что раздельность внутренне связана здесь с *взаимопроникновением*. Существо отношения «я-ты» никоим образом не может быть подведено под понятие чисто «внешнего» отношения, наподобие, напр., отношения между двумя раздельными телами. Оно есть, напротив, *«общение»*; но это столь привычное нам слово само таит загадку, смысл которой может быть как-то разгадан, стать нам понятным только через анти-комическое понятие *взаимопроникновения при раздельности* – *взаимопроникновения раздельного*. Отношение «я-ты» в каком-то смысле содержит в себе момент *«встречи»*, движения из двух разных точек в направлении друг к другу, ибо здесь скрещиваются, как указано, две динамические потенции, действующие во взаимно противоположном направлении навстречу друг другу. Но, с другой стороны, мы уже видели, что эта встреча сама была бы невозможна, если бы «я» и «ты» не сопринадлежали искони друг другу, если бы они не были искони *одно у другого, одно при другом*. Это бытие одного с другим, одного при другом не есть простое соседство и взаимодействие, даже если мы возьмем эти отношения как внутренне переживаемые, сами себе открывающиеся, сущие *для* самих себя. Действие на меня камня, который ударяется о мое тело и вызывает во мне боль и досаду, есть нечто *совершенно иное*, чем любое, даже самое антагонистическое отношение «я-ты». Ибо первый из этих процессов испытывается и переживается мною в той форме, что «действие» «извне» на меня некой реальности имеет своим последствием некоторые иные, с этой реальностью ничего общего не имеющие явления «внутри» меня, т. е. в моем непосредственном самобытии; другими словами, при этом сохраняется во всей своей силе различие между тем, что «вне», и тем, что «внутри». Два тела – и, общий говоря, две предметные реальности – остаются при всей интимности и глубине их взаимодействия друг для друга все же двумя раздельными, внешними одно в отношении другого, т. е. *непроницаемыми* реальностями.

Нечто совершенно иное мы имеем в отношении «я-ты», как оно нам непосредственно открывается в его подлинном существе. Существенный признак отношения «я-ты» состоит именно в том, что – при строго сохраняемой, никогда не исчезающей *раздельности* – в нем все же властвует некое подлинно *внутреннее* единство. Это единство по существу своему остается *двуединством*; где, как, напр., в экстатически-мистическом погружении в абсолютное и растворении в нем, теряется сама двойственность, там вместе с нею исчезает и само

отношение «я-ты». Но это *двуединство* есть вместе с тем глубоко внутреннее, до самых корней проникающее подлинное *единство*: «взаимодействие» осуществляется здесь в форме *взаимопроникновения*. Бытие одного *с* другим, действие одного *на* другое есть здесь бытие одного *для* другого; а это бытие одного-для-другого есть тем самым – несмотря на раздельность – бытие *одного-в-другом*. Сама реальность «другого» – *само* «ты» – проникает в меня; само «ты» есть для меня, переживается мною, открывается мне *внутри меня* – хотя и как реальность, *внешняя* по отношению ко мне. Или, с другой стороны, я при этом «трансцендирую», выхожу за пределы «меня самого», я переживаю «ты» как *внешнюю* – в отношении меня реальность; но в силу того, что я ее *переживаю*, она вместе с тем принадлежит к составу *моей* жизни, моего непосредственного самобытия (хотя в самом этом составе оно есть «иное, чем я сам», – именно «ты»). Лишь поскольку я рассматриваю «ты» предметно-пространственно, в качестве «чужого тела» и сопринадлежащей к нему «чужой души», оно с однозначной явственностью стоит для меня «вне» меня в буквальном, именно пространственном смысле слова: «*в другом месте*», чем «я»; не, взятое в этом смысле, оно вообще уже не есть «ты», а в лучшем случае лишь «он». В *качестве же* «ты – в качестве содержания непосредственно переживаемого самобытия, в котором мне открывается иная, другая, вне меня сущая реальность, – оно вместе с тем находится *во* мне. Как уже было указано выше (в конце прошлой главы), это есть нечто совсем иное, чем трансцендирование в познавательной инстанции; ибо в последнем я есмь лишь исходная точка или носитель исходящего из меня «светового луча», который «освещает», «открывает» *для меня* некую реальность, однозначно сущую *вне меня*, причем в остальных отношениях я, как непосредственное самобытие, остаюсь при самом себе, внутри самого себя, как и предметная реальность остается вне меня; я только *извне* соприкасаюсь с ней через мой «взор», через «луч познания». Здесь же, напротив, мы имеем дело с *реальным* трансцендированием непосредственного самобытия, с его реальным выхождением из самого себя и проникновением в другое (*в «другого» – в «ты»*); и это трансцендирование означает вместе с тем реальное проникновение в меня чужой реальности.

В лице отношения «я-ты», таким образом, трансрациональное существо реальности – *непостижимое по существу* в ней – с особой очевидностью обнаруживается как *единство раздельности и взаимопроникновения*. То, что при рассмотрении общего существа реальности вообще и непосредственного самобытия в особенности уяснилось нам как некоторого рода скрытый, достижимый лишь через проникновение в глубину, существенный признак конкретной реальности – именно превосходящее чисто логическую мысль конкретное единство раздельности и взаимопроникновения, – здесь прямо бросается в глаза. Это единство раздельности и взаимопроникновения образует самое *существо* отношения «я-ты» как *первичного рода бытия*, в котором это единство сполна актуализируется в совершенном равновесии (хотя и всегда лишь «неустойчивом»). Это совпадение «внутри» и «вне», «я» и «нея» при полном сохранении их противоположности есть наиболее выразительное обнаружение совпадения противоположного, единства двух – *антиномистического монодуализма*. Отношение «я-ты» в качестве *бытия «я-ты»* и обнаруживается тем самым в своем качестве *исконного образа бытия*, – является нам *откровением внутренней структуры реальности как таковой* – и именно в ее *непостижимости* – по ту сторону всякого постижения в понятиях. Мы имеем здесь дело с безусловно непостижимой (для логического мышления, определенного принципом отрицания) *реальной внутренней, для-самой-себя-сущей взаимопереплетенностью и взаимопронизанностью* между «одним» и «другим». И поскольку мы постигли металогическое единство реальности как конкретное всеединство, т. е. как единство единства и многообразия, – другими словами: как единство, которое во всей своей целостности присутствует в каждой своей части и пронизывает ее, – мы можем сказать, что *в отношении «я-ты» впервые явственно обнаруживается подлинное конкретное все-*

единство в его трансрациональном непостижимом существе, именно в качестве живого бытия. То, что всеединство вездесуще, что оно присутствует, как целое, в каждой своей части, открывается нам здесь во всей жизненности этого отношения в том, что единичное бытие не есть, в качестве самобытия, замкнутое в себе, обособленное, изолированное бытие, а, будучи «я», по самому своему существу приурочено к «ты», связано с «ты» и есть бытие, осуществляющее себя как бытие «я-ты». Всякое непосредственное самобытие становится «я», т. е. осуществляет само себя, лишь выходя за пределы самого себя, трансцендируя в «ты». Бытие есть царство духов, а царство духов состоит именно в том, что одно существо всегда для другого, вдругом, – выходя за свои пределы, – утверждает себя, лишь покидая себя ради другого.

5. Любовь

Трансрациональность и непостижимость непосредственного самобытия, как она обнаруживается в бытии одного-для-другого, в бытии «я-ты», открывается в своей последней глубине в явлении *любви*, в котором впервые сполна, во всей своей полноте, осуществляется отношение «я-ты». Загадка отношения «я-ты» еще не окончательно разрешена всем вышесказанным; в ней остается еще одна непреодолимая неясность. Мы уже видели, что обладание неким «ты», трансцендирование к «ты» может иметь двоякий смысл. Как мы видели, надлежит различать между простым «обладанием» неким «ты» – переживанием наличия в моем непосредственном самобытии и для него некоего извне на него устремленного, в каком-то смысле аналогичного ему динамического действия – и *усмотрением «ты» как в себе и для себя сущей подлинной реальности*. Царство себе самой открывающейся реальности, как оно обнаруживается в отношении «я-ты», само по себе есть бытие, обладающее многими соотносительными центрами; оно *полицентрично*. Но таковым оно является лишь вторичной рефлексии. Для самого непосредственного самобытия, как конкретного «я», эти центры не могут быть равноценны. *Мое «я»* есть для меня, как уже было указано, нечто безусловно единственное. Та глубинная, исконная точка бытия, которую я называю «я» – в силу которой я есмь для себя именно «я-есмы», – имеет для меня все же некое абсолютное, ни с чем не сравнимое значение. В этом смысле *я есмь единственный*; и все остальное – по сравнению с этим «я есмь», с этой самой себя озаряющей, для себя самой сущей точкой света и жизни, через которую все остальное впервые может быть *для меня*, – принадлежит все же к какой-то иной, в некотором смысле уже подчиненной сфере. Конечно, нельзя это понимать так, будто всякий человек по самому своему существу есть «эгоист» в обычном, общепринятом смысле этого понятия; такое воззрение основано лишь на смутной, запутанной мысли, беспомощно спутывающей совершенно разнородные понятия. Эта вульгарная и умственно беспомощная теория в значительной мере основана на смешении «я» как субъекта сознания и познания с «я» как непосредственным самобытием во всей сложности и непредрешенности состава его жизни. Но хотя непосредственное самобытие и есть само по себе, несомненно, нечто совершенно иное, чем, субъект познания или даже сознания, остается все не в силе, как мы уже видели, тот факт, что идеальная точка, именуемая субъектом, – точка, в которой загорается свет сознания и познания, лежит внутри непосредственного самобытия. И в этом смысле остается все-таки верным, что по самой онтологической структуре бытия, как самобытия, человек в первичном своем составе есть «эго-ист», в буквальном смысле этого слова, т. е. существо, имеющее своим абсолютным средоточием то несказанное нечто, что обозначается словом *ego*, «я». В силу этого и «ты» есть ближайшим образом именно ты-для-меня – реальность, которой я обладаю в ее действии *на меня*, в ее значении *для меня* и существо которой состоит для меня именно в этом образе ее бытия. Я не могу ведь вылезть из своей кожи и иметь «ты», которое по своему существу *не* есть я сам, в той форме и с той первичной

непосредственностью, как я имею самого себя. Таким образом, хотя для меня и возможно *обладание* «ты» – именно *мое* обладание «ты», – но, по-видимому, невозможно подлинное, от меня безусловно независимое бытие «ты» в качестве самобытия – самый момент «*еси*» суждения «ты еси» во всей его полноте и глубине, в которой «*еси*» есть мне *открывающееся чужое «есмь»*. Но последняя, подлинная тайна «ты» лежит именно в этом «*еси*» – в независимой от меня, по себе сущей реальности, в которой мне открывается непостижимое чудо *другого, второго «я»* наряду со «мною самим».

Именно это чудо осуществляется, конституируется для меня в феномене *любви*, и именно поэтому сама любовь есть явление чудесное – некое *таинство*. Любовь по своему существу не есть просто «чувство», эмоциональное отношение к другому; первичный смысл феномена любви состоит в том, что она есть актуализованное, завершенное трансцендирование к «ты» как подлинной, я-подобной, по себе и для себя сущей *реальности*, открытие и усмотрение «ты» как такого рода реальности и обретение в нем *онтологической опорной точки* для меня. Недостижимое оказывается здесь осуществленным, здесь я действительно «вылезаю из своей собственной кожи»; непосредственное самобытие, не теряя своего по существу единственного центра, становится все же подлинно двуцентричным – наряду с средоточием «я» непосредственное бытие обладает средоточием «ты» как своей *собственной* опорной точкой. «Ты» есть здесь не просто мое *достояние*, реальность лишь в *отношении ко мне*, – не есть реальность, находящаяся в моем владении и существенная лишь в пределах *моего* самобытия, в ее действии на меня. Я не вбираю «ты» в себя, – я, напротив, сам вступаю в него, «переношусь» в него, и оно становится «*моим*» только на тот лад, что я сам сознаю *себя* принадлежащим ему. Дело идет здесь о сущем трансцендировании к *реальности* другого как таковой. И поскольку в таком трансцендировании мне открывается реальность другого, этим впервые осуществляется познание *изнутри* – через сопереживание – его инаковости и *единственности*; и это познание есть тем самым и *признание*. Лишь на этом пути, через любовь, мои глаза раскрываются через признающее усмотрение инаковости «другого», «ты» – и «ты» становится для меня «вторым я».

Банальная жизненная «мудрость» говорит, что любовь «ослепляет». Эта мнимая мудрость содержит в себе долю правды лишь в том отношении, что любовь, нарушая возможность «трезвого», «хладнокровного» ориентирования в «действительности», может вести – в *сочетании* с таким ориентированием – к ошибочным *сравнительным* суждениям и оценкам (поскольку мы при этом неравномерно отдаем предпочтение «любимому» перед «нелюбимым» и лишь равнодушно наблюдаемым). Напротив, сама по себе, вне связи с предметными суждениями о других, любовь не ослепляет, а впервые открывает глаза, делает *зрячим*. А именно, впервые открывая нам «ты» в его реальном глубинном средоточии – «ты» как *личность*, – любовь тем самым впервые делает нас доступными откровению *святыни* личности, – святыни, которую мы не можем не любить благоговейно даже в самом преступном, извращенном, испорченном, озверелом человеке.

Впрочем, все слова, в которых мы пытаемся через понятия описать и определить чудо любви, остаются неадекватными ее таинственной сверхрациональной природе. Любовь есть, как обычно говорится, *единение*, пребывание в *единстве* с «*другим*». Казалось бы, нет ничего проще и понятнее, чем это явление; но в этой формуле, если мы призадумаемся над ней, дается намек на непостижимо-таинственную сущность любви. Для нашей отвлеченной мысли *два* есть именно *два*; и *два* так же не могут быть *одним*, как квадрат не может быть кругом. Здесь же вопреки этому *два* становятся все же *одним*; или *один* есть *одно* с *другим*, *вторым*. Достигая этой трансрациональной сферы реальности в ее полной жизненной конкретности, я усматриваю, что в моей последней глубине я все же не единственный, не «одинокий»: мое «*одинокество*» – не переставая быть отдельным, единственным бытием – обнаруживается вместе с тем – чтобы употребить неуклюжий на русском языке термин – как

«двоечество» («Einsamkeit» – «Zweisamkeit»; последний термин введен Ницше). Ни с чем не сравнимая, абсолютно единственная по характеру бытия реальность, которую я называю «я», переживает, имеет себя вместе с тем как член и частный момент тождественному ему по составу и характеру бытия более широкого целого. Лишь здесь внутреннее существо всеединства бытия обнаруживается как внутренне расчлененная всеобщность непосредственного самобытия. Здесь обнаруживается, что всякий «один» есть всегда все же один из *двух* в составе «двух» (или многих) и что эти «два» (или «многие») суть в последней своей глубине «одно». Истинное трансцендирование к «ты» как «мне-подобной» подлинной реальности предполагает, следовательно, исконное бытие моей самости в сфере «я-ты-бытия», в сфере живого, для-себя-сущего всеединства. Это есть как бы стремление к воссоединению того, что в последней глубине реальности исконно *едино*.

При этом речь идет здесь не о каком-либо исключительном явлении – ни об «идеальной», «романтической» любви в эротическом смысле – *le grand amour*, как говорят французы, – ни о религиозно-просветленной и углубленной любви к человеку вообще, в смысле христианской заповеди любви к ближнему, *ἀγάπη* – взятой в ее противоположности всякой иной, «земной» любви. Речь идет здесь, напротив, об основоположном общем явлении, управлявшем всей человеческой жизнью: ибо некоторым образом и в какой-то мере усмотрение и признание «ты» как равноценной мне и по характеру своего бытия мне однородной реальности образует основу всей человеческой жизни как непосредственного самобытия. Любовь в этом ее существе обнаруживается не только в эротической и супружеской любви, в материнской любви, в любви к родителям, братьям и сестрам, в истинной интимной дружбе, но и во всяком вообще отношении к «ты» как однородной мне подлинной реальности, – во всяком отношении к «ты» как к «ближнему». Всякое «сочувствие» – сострадание и сордование, – как бы поверхностно и мимолетно оно ни было, и даже простая улыбка приветия – в конечном счете даже простая «вежливость», поскольку она не есть внешняя, заученная манера, а истекает из непосредственного «уважения» к человеческой личности, – есть проявление любви в намеченной нами здесь метафизической ее сущности. И с другой стороны – если отвлечься здесь от религиозно обоснованной любви, о которой нам придется еще говорить в позднейшей связи, – не существует «совершенной» любви, не существует такого отношения «я-ты», которое было бы только «чистой» любовью в этом ее метафизическом смысле, потому что момент «чуждости» «ты», неравноценности его мне, неоднородности его со мной, или, иначе говоря, обладание «ты» лишь как необходимой или полезной – или же враждебной – мне динамической инстанцией в пределах моего самобытия всегда присутствует, как уже было упомянуто, во всякой конкретной человеческой любви. Всякое конкретное отношение «я-ты» есть колебание между двумя полюсами – между истинной любовью как *бытием «я» вместе с реальностью или в самой реальности «ты»* и простым «обладанием «ты» как фактором моего собственного самобытия.

Таким образом, лишь в явлении любви обнаруживается конкретно-жизненно в своем глубочайшем существе совпадение противоположного, *coincidentia oppositorum*, – обнаруживается основное начало реальности как ее антиномистический *монодуализм*. Здесь открывается непостижимость реальности в ее конкретном составе, за пределами различия и противоположности между «одним» и «другим» – не как логическими содержаниями, а как конкретно сущими, – *совпадение* в смысле *бытия для другого и в другом* того, что по самому своему существу есть *бытие в себе и для себя*; и притом это совпадение таково, что расчленение, взаимосвязанное многообразие бытия в себе и для себя этим не устраняется, а сохраняется и даже впервые *завершается* во всей его полноте и глубине.

6. БЫТИЕ «МЫ»

Отношение «я-ты», взятое со стороны его единства, представлено в понятии «мы». Лишь на первый взгляд может показаться, что это есть лишь другое, синонимическое обозначение того же самого соотношения. Напротив, наш язык, создав изумительное, полное глубочайшего смысла слово «мы», выразил в нем совершенно своеобразный момент реальности, особый характер или образ бытия, в котором сознательная мысль – по крайней мере в философии нового времени – едва ли вообще отдает себе отчет.

Рассматриваемое извне, с точки зрения предметного наблюдателя, бытие «мы» – бытие в общении – кажется чем-то само собою понятным. Что единичный человек, который уже биологически, по своему происхождению, обязан своим существованием соединению двух других людей – его родителей – и во всей своей материально-телесной, душевной и духовной жизни есть член некоего «общества» – или «общения» – будь то семья, народ, государство, сословие, класс, вероисповедное общество – церковь – и т. п. – это кажется на первый взгляд простым трюизмом; и, по-видимому, в настоящее время уже достаточно постигнута и обличена поверхностность и ложность некогда популярной индивидуалистической мысли, что человек есть по первоначальной своей природе обособленное единичное существо, которое лишь по соображениям целесообразности, через особое «соглашение» или «договор», вступает в общение и «основывает» общество вместе с ему подобными другими людьми. Ведь и Робинзон на своем острове живет лишь на основе общения и силами общения; то, что сохраняет ему жизнь, есть – даже независимо от того, что он спас с корабля внешние плоды общения – всякого рода орудия и средства пропитания, – внутреннее обладание навыками, умениями и способностями, приобретенными на родине, в родном обществе. Бесспорная самоочевидность этого соотношения на первый взгляд не оставляет здесь места ни для какой более глубокой философской проблематики.

Как бы верно ни было само по себе это соображение – мы должны вопреки ему вновь напомнить здесь, что бытие «мы» в его первичном внутреннем составе вообще не есть объект предметного наблюдения и познания, а дано нам лишь как переживаемая, открывающая сама себя реальность, – и, значит, вообще доступно лишь соответствующему способу его познания. Но, взятое в этом своем составе, *изнутри*, бытие «мы» оказывается неким совершенно своеобразным, в некотором смысле чудесным родом или образом бытия. Это есть, коротко говоря, обычно ускользающий от нашего внимания род бытия, в котором первичные формы бытия «*есмы*» и «*еси*» сливаются в более глубокое и по сравнению с ними инокродное единство или – точнее – открывают нам это единство как их общий корень. Кроме формы бытия «*оно*» или «*есть*» и кроме форм бытия «*я есмь*» и «*ты еси*» – даже если мы возьмем последние в их нераздельной взаимосвязи и взаимной приуроченности друг к другу, – существует еще более глубоко укорененная форма бытия «*мы*». В «*мы-бытии*» *преодолевается* – хотя и *сохраняется* (в двойном, гегелевском смысле немецкого слова *aufheben*⁹⁶) – *сама противоположность между «я есмь» и «ты еси», между «я» и «ты»*. И так как «*я есмь*» может мыслиться и быть дано лишь в единстве «*мы есмы*» (объемлющим и «*ты еси*»), то этим обнаруживается, что в противоположность обычному воззрению «*я есмь*» *отнюдь не есть первичная, адекватная и всеобъемлющая форма «внутреннего бытия», непосредственного самобытия*, а может быть признано лишь частным и производным моментом более глубокого и первичного откровения реальности в форме бытия «*мы*». «*Мы*» есть непосредственно внутренне переживаемое и открывающееся совпадение противоположностей, *coincidentia oppositorum*, в лице которого я усматриваю внутреннюю основу *моего собственного суще-*

⁹⁶ Подвешивать (нем.)

ствования – меня – в превосходящем всякое рациональное мышление единстве бытия «во мне» и «вне меня». Здесь обнаруживается, что *я есмь* и там, где не есмь *я сам*, – что мое собственное бытие основано на моем *соучастии* в бытии, которое не есть *мое*, – именно, что *я сам есмь в «ты еси»*. «Мы» как внешне видимое общение или общество, как сопринадлежность двух или нескольких человек – общество, которое меня «окружает» и к которому я как бы лишь извне «принадлежу», – есть лишь внешнее обнаружение и отображение «мы», в котором я существую на тот лад, что *оно есть во мне* или, точнее, что оно есть первичная внутренняя основа самого «я есмь».

Понимание бытия, руководимое восприятием этого истинного существа феномена «мы», встречается в некоторых мотивах античной мысли (учение Гераклита о внутренней сопринадлежности и взаимосвязанности сознаний через причастие их общему, пронизывающему их «логосу», учение стоиков о космосе как «государстве богов и людей», Платиново сравнение людей с листьями дерева, извне разобщенными, изнутри же – через посредство ветвей общего ствола – питаемых и оживляемых общим соком, идущим из корней); на этом же понимании бытия основано христианское, идущее от ап. Павла, мистическое учение о Церкви как о живом теле, внутренне сопринадлежащие члены которого – отдельные люди – образуют нераздельное единство, объемлющее и пронизывающее всю духовную жизнь.⁹⁷ Напротив, новой философии это исконное восприятие бытия осталось, в общем, по-видимому, чуждым. И все же лишь через посредство интеллектуального осознания откровения реальности в бытии «мы» – лишь в форме, которую мы могли бы назвать *социоморфизмом*, – возможна истинная онтология. Мы различали выше между самооткровением реальности самой себе в лице непосредственного самобытия – и совершающимся извне, направленным на другого – именно на «меня» – откровением «ты». В бытии «мы» мы имеем превосходящий обе эти формы и еще более первичный род откровения: в опыте «мы» направленное на меня откровение «ты» сливается, спаивается с самооткровением моего собственного бытия в *первичное единство внешнего и внутреннего бытия*, которое так открывается «мне», что это откровение есть *тем самым* самооткровение внутренней основы моего собственного бытия. В откровении «мы» нам дан радостный и укрепляющий нас опыт внутренней сопринадлежности и однородности «внутреннего» и «внешнего» бытия, опыт интимного сродства моего внутреннего самобытия с окружающим меня бытием внешним, опыт внутреннего приюта души в родном доме. Отсюда – святость, умирительность, неизбывная глубина чувства родины, семьи, дружбы, вероисповедного единства. В лице «мы» реальность открывается как царство духов, и притом через внутреннее самооткровение самой себе. Сами онтологические категории «внутри» и «вне» здесь, в сущности, – как уже было сказано – преодолены в высшем единстве. Другими словами: *единство раздельности и взаимопроникновения*, образующее трансрациональную сущность реальности как «непостижимого по существу», дано впервые лишь здесь в форме самооткровения, т. е. в качестве *истинного, безусловно первичного, самоочевидного единства*, не допускающего и не требующего никакого дальнейшего анализа.

Ясно, что адекватная своему предмету социальная философия может быть построена лишь на интеллектуальном осознании, на умственном уловлении этого первичного образа бытия как «мы». Но эта задача лежит уже за пределами предмета нашего размышления.⁹⁸ Мы можем здесь лишь вкратце наметить некоторые общие мысли, тесно соприкасающиеся о нашей основной темой и могущие еще пояснить ее.

Если бытие «мы» есть как бы не что иное, как внутренняя сторона отношения «я-ты», то вместе с тем оно все же есть, как уже было указано, и само по себе особый род бытия.

⁹⁷ См.: Еф. 1: 23.

⁹⁸ Идея построения *социальной философии* была реализована в книге «Свет во тьме».

Это конкретно сказывается в том, что бытие «мы» может парадоксальным образом как бы отрываться или отчуждаться от глубин нашего самобытия и как бы *извне предстоять* нам – именно поскольку я все же могу мысленно и даже в живом опыте отделять мое непосредственное самобытие в качестве обособленной сферы моей «внутренней жизни» от сферы бытия «мы». Тогда я имею опыт, что «я» *стою в отношении* не только к «ты», но и к «мы» как *таковому*. Моя жизнь как бы внутренне разделена на две части: на обособленную, одинокую жизнь «я» как такового, на интимную, непроницаемую для другого тайну моей внутренней жизни как единственной, неповторимой личности и на то как бы социально-оформленное «я», которое есть член единства «мы». Даже там, где дело идет о чистом отношении «я-ты», т. е. о свободном общении двух человеческих существ, при известной длительности и прочности отношения возникает еще нечто *третье*: *целое*, состоящее из «я» и «ты», которое как будто обладает неким бытием для себя, *наряду* с двумя единичными человеческими существами, входящими в его состав. Мы говорим о *начале, длительности и конце* «брака» или «дружбы», о *связи*, соединяющей в их лице два человеческих существа. Мы создаем наши обязанности не только в отношении другого живого соучастника отношения, но и в отношении самой связи как *целого*; и нередко прочность отношения определена нашим вниманием к ценности именно этого целого, самой связи как таковой. Еще яснее и эффективнее единство «мы» и отношение к нему нашего «я» выступает там, где отношение «я-ты» объемлет не двух, а трех или еще большее число лиц, – т. е. где «ты» дано во множественном числе, как «вы», *Tres faciunt collegium*.⁹⁹ В самом деле, где мне противостоят по крайней мере два «ты» – сами связанные между собой отношением «я-ты», – там я стою не только в отношении к каждому из них как к единичному существу, но и в отношении к самой объединяющей их связи, к их *двуединству*, к бытию «мы» *их обоих*. Всякое «вы» есть отчуждившаяся от меня, *извне* мне предстоящая часть «мы». Единство «мы» живет здесь, следовательно, не только в отношении «я-ты», есть не только само это отношение, взятое как целое, так что я мог бы сознать себя только находящимся *внутри* его, по и выступает мне навстречу как что-то внешнее мне и требует от меня *отношения* к нему самому. А где отношение объемлет многих людей – напр., в лице «союза», «полка» и т. д. и, в особенности, где целое вообще не создается, не основывается отдельными людьми, а существует искони, так что я уже рождаюсь *в нем* – рождаюсь принадлежащим к нему – напр., в лице «народа» или «государства», – там отношение «я-ты» как отношение к отдельным людям уже совершенно отступает на задний план перед отношением к самой «группе», к самому «коллективу» как к *единству* участвующих в нем людей. Здесь существенно уже не то, что я – один из «многих», а только то, что я принадлежу к самому *единству*. Лишь косвенно и производно – именно через посредство целого как такового – я стою здесь в отношении к отдельным «ты»; в прямом и непосредственном отношении я стою только к целому, к живущей и действующей во всех членах вместе, как единство, духовной атмосфере, к «*esprit de corps*» – коротко говоря, к выступающему здесь живому и как бы осязаемо-конкретному «мы» как таковому.

Это *объективирование* «мы» – в лице которого мы имеем дело отнюдь не «с иллюзией», а с совершенно реальным явлением (реальность его может отрицать только тот, кто в «номиналистическом» или материалистическом предубеждении заранее отождествляет реальность с конкретным, зрительно и осязательно данным бытием единичных существ) – свидетельствует о том, что, хотя «мы-бытие» есть внутренняя основа моего «я-бытия», этим не только не исключается, но, напротив, всегда и полагается некое напряжение и противоборство между этой основой и бытием «я» как чисто «внутренним самобытием». Бытие «мы» имеет как бы неудержимую тенденцию отчуждаться от меня, вращать в предметный мир, выступать мне навстречу как внешняя, сама по себе сущая реальность – и *извне опреде-*

⁹⁹ Трое составляют коллегию (*лат.*).

лять меня и овладевать мною. И при этом дело идет опять-таки совсем не о внешней, телесной реальности отдельных людей, входящих в состав «общества», а о невидимом, бестелесном единстве «мы», которое охватывает и захватывает нас как сверхвременное единство, не приуроченное ни к какой отдельной конкретной человеческой жизни. Когда мы ощущаем огромное могущество закона, государственного порядка или государственной власти, общественного мнения, господствующих нравов и т. п., их властвование над всей нашей жизнью – то мы стоим перед мистической реальностью, действующей на нас как реальное существо предметного мира, – перед реальностью, которая может разрушить нашу жизнь, как огромный камень, падающий нам на голову, или которая стесняет нашу жизнь, как непроницаемые каменные стены темницы. Мистический характер этой реальности совершенно независим от ее религиозно-этической *оценки*, а наличествует просто как факт, навязывающийся нам со всей необходимостью и неустрашимостью фактического данного. Все равно, усматриваем ли мы вместе с Гегелем в государстве «земного бога»¹⁰⁰ или в ужасе отталкиваемся от него вместе с Ницше, как от «хладнейшего из всех холодных чудовищ» (мы увидим тотчас же ниже, что обе эти установки содержат в себе долю истины), – мистическое в нем, именно то обстоятельство, что в его лице незримое, нематериальное и вместе с тем безличное нечто властвует над нашей судьбой со всей мощью огромной предметной реальности, – остается в силе, просто как факт, не допускающий отрицания.

«Мы» выступает здесь по образцу некоего «оно» – по аналогии с безличным «оно», которое образует основу и первоисточник предметного бытия. И это есть больше, чем простая аналогия. Если «мы» выступает здесь в такой форме, то лишь потому, что оно происходит из уяснившегося нам выше (в гл. V) «оно» непосредственного самобытия и в своем обнаружении в бытии «мы» как бы сгущается до предметности. *Социальный и исторический элемент есть космическое начало в составе человеческой жизни*; оно обладает поэтому для человека всей жуткостью и иррациональностью и присущей космическому бытию; ему присуще все равнодушие и бессердечие природы. В его лице обнаруживается, что мы не только находимся, существуем в «мире», но и сами принадлежим к «миру», именно на тот лад, что «мир» живет внутри нас самих и, прорастая из нас во-вне, со всей мощью космического начала действует на нас, именно на наше самобытие, поскольку последнее есть наша «личная жизнь», и властвует над ним.

Но было бы совершенно односторонне рассматривать «мы» в его сгущении в «оно» только как «темную» силу чистой иррациональности. Подобно предметности во внешнем мире, в природе, опредмеченное «мы» есть единство *рациональности и иррациональности* и потому само не чисто иррационально, а *транспрационально*. Бытие «мы» не есть элементарно-космическое, стихийное единство жизни, а есть вместе с тем рациональное единство совместного *порядка* и совместной *цели* жизни. Огромному могуществу «мы» в его форме как «оно» мы в максимальной степени и как бы безысходно подчинены именно там, где оно не просто властвует над нами как темная безличная сила, как слепая сила природы, в анархическом его проявлении – напр., в явлении «мятежа», подобном урагану, – а где оно в лице закона и действий государственной власти правит нами как сознательный человеческий умысел. *Норма* закона или государственного предписания – в качестве *общего в должном* – есть то, что в социальной жизни соответствует *закону природы* – в конечном счете власти абстрактной *определенности*, которая одна лишь конституирует бытие в качестве *предметного бытия*.

Несмотря на всю жуткость этого опредмеченного «мы», оно имеет совершенно определенную целесообразную функцию: оно есть как бы необходимая кора или скорлупа (затвердевшая, как бы кристаллизовавшаяся именно в силу момента *рациональной общности*),

¹⁰⁰ У Гегеля: «Существование государства – это шествие Бога в мире» (Философия права. С. 268).

которую окружает себя живая исконная глубина бытия «мы», чтобы охранить и укрепить свою *внутреннюю* действенность и значимость как живой основы всей нашей личной жизни. Между этим внутренним ядром «мы-бытия» в его необходимой для нашей жизни живой метафизической глубинности и этой его отчужденной, опредмеченной, внешней корой или скорлупой существует нераздельная связь, но и постоянное противоборство. Живая святыня народа или родины неосуществима без ее охраны холодной, безлично-суровой твердостью государства, живая святыня церкви – без церковной дисциплины, церковного права и церковной власти, и даже в союзе семьи или дружеского кружка нельзя обойтись без порядка, дисциплины общих норм. Святая и глубочайшая тайна «мы» есть – как и тайна «я-ты» – тайна любви. Но благодатное таинство любви охраняет себя в мире и осуществляет себя в нем через посредство холодного, разумного *порядка*, хотя внутреннее существо и внешний облик и находятся в состоянии имманентного противоборства. В этом смысле и бытие «мы» подчинено общему онтологическому принципу *антиномистического монодуализма – совпадения противоположного*. Дело онтологически обоснованной политической философии – найти наиболее подходящую при данных конкретных (культурно-исторических, социальных, психологических и т. п.) условиях форму, которой могло бы быть в максимальной мере обеспечено здоровое – но всегда, впрочем, неустойчивое – равновесие между этими двумя элементами или сторонами бытия «мы». Здесь может быть намечен в этом отношении лишь общий принцип: это равновесие лежит во всяком случае по ту сторону как чистого социального *рационализма* – безграничной рационализации и, тем самым, опредмечения, как бы овеществления социальной жизни, – так и универсального, анархического по своей природе романтического *иррационализма*. Ибо существо бытия «мы», как и всякой вообще реальности, есть именно *непостижимое* в качестве *трансрационального*; оно поэтому выходит за пределы всякой чистой рациональности и иррациональности и обладает всей антиномистической полнотой и конкретностью того, что мы разумеем под «трансрациональным».

* * *

При анализе бытия «мы» мы уже натолкнулись на то обстоятельство, что в его лице как бы уже преодолена сама противоположность между «внешним» и «внутренним». Трансцендирование «во-вне», в направлении «ты», оказалось в нем вместе с тем трансцендированием «во-внутри», в исконную глубину и почву самого непосредственного самобытия. Поэтому истинное трансцендентально-метафизическое существо отношения «я-ты» может быть, собственно говоря, постигнуто лишь в связи с уяснением другой формы трансцендирования – *трансцендирования вовнутрь*. К нему мы теперь и должны обратиться.

Глава VII

ТРАНСЦЕНДИРОВАНИЕ ВО-ВНУТРЬ: ДУХОВНОЕ БЫТИЕ

1. Трансцендирование во-внутри

Мы видели, что непосредственное самобытие в своей субъективности, в своей потребности в пополнении и упрочении трансцендирует во-вне, именно в направлении «ты», и впервые находит свое завершение в этом трансцендировании. Однако опыт учит, что трансцендирование непосредственного самобытия – вытекающее из самого его существа стремление найти себе основу, прочный фундамент в чем-то «ином» – этим не исчерпывается. Для непосредственного самобытия не менее существенно и необходимо, чем трансцендирование во-вне – в отношении «я-ты» и в бытие «мы», – *трансцендирование в направлении «во-внутри» или вглубь*, в силу которого оно достигает области «духа» или «духовного бытия» и пускает в нем корни.

Прежде чем заняться уяснением возможности этого последнего трансцендирования и подлинного существа того, что им достигается, поставим сначала вопрос: почему непосредственное самобытие или, пользуясь обычным словом, «душа», собственно, не может удовлетвориться трансцендированием к «ты», осуществлением себя в общении? Мы видели ведь, что по крайней мере в положительном, основанном на «симпатии» отношении «я-ты» и в особенности в потенцированном трансцендировании в подлинной «любви» «я» имеет успокоительный и отрадный опыт нахождения своей родины, самой стихии своего бытия в «другом», т. е. находит вне себя почву для себя. Почему же это ему недостаточно для осуществления его стремления к преодолению его субъективности?

Первый и ближайший ответ на это заключается в том, что, как мы видели, не существует конкретного отношения «я-ты», которое наряду с моментом «родного», нахождения себя в «другом», не содержало бы в себе и противоположного момента «чуждого», «жуткого», инородного и враждебного в «ты». Капля горького разочарования содержится в самом интимном и осчастливливающем отношении «я-ты»; даже самое глубокое «двоечество», если в нем и преодолевается тягостное одиночество непосредственного самобытия – как оно, собственно, в известной мере преодолевается во всяком, даже самом беглом и поверхностном общении, – оставляет все-таки непреодоленным некоторый осадок несказанного, невыразимого, лишь себе самому молчаливо открывающегося одиночества. Одиночество моего непосредственного самобытия, поскольку оно есть не что иное, как выражение его неповторимого своеобразия, его абсолютной единственности, принадлежит ведь, как мы уже видели, к самому его существу. В этом смысле и самая интимная любовь даже *не имеет права* пытаться проникнуть в это одиночество, вторгнуться в него и его преодолеть через его уничтожение, ибо это значило бы разрушить самое внутреннее бытие любимого; она должна, напротив, быть – как где-то тонко замечает Р.М. Рильке – нежным бережением одиночества любимого человека. И все же это, так ревниво замыкающееся и извне не преодолимое одиночество должно быть как-то преодолено, чтобы непосредственное самобытие не растратило и не исчерпало себя в пустой, призрачной субъективности.

Но если вдуматься глубже, легко увидеть, что неудовлетворительность чистого трансцендирования вовне имеет еще другое, более глубокое и общее основание. Никакая субъективность вообще – а значит, и никакая субъективность «другого», «ты», которая как бы извне выступает мне навстречу в облике объективной реальности, – не может как таковая

избавить, спасти меня от моей собственной субъективности. Поэтому, поскольку речь идет об отношении «я-ты» в его чистом существе, отличном от всех иных родов бытия, т. е. о встрече, сопринадлежности, связи меня с другой субъективностью, – оно, правда, расширяет круг субъективности, но не выводит меня за ее пределы. Бытие вместе с «ты» как с другой субъективностью – даже если отвлечься от неизбежных трений, сопровождающих такую связь или совместность двоих, – выводит меня в известном смысле за пределы *моего* субъективного бытия, дарует мне опыт, что форма бытия «я есмь» не замкнута, а имеет по существу необходимый коррелят в «ты еси» – в субъективности, данной и не как бы в облике объективной внешней реальности, – но не осуществляет необходимой мне укорененности моей субъективности в некой *объективности* – в реальности, которая в силу своей актуальности имеет собственную имманентную значимость и может быть для меня незыблемо-прочной почвой. Так, событие с «другими» в форме, напр., «приятельского» или «товарищеского» общения есть по существу безнадежная попытка избегнуть неудовлетворительности, лежащей в основе моей ограниченности, просто через забвение ее, через временную потерю самого себя в лишь мнимом дополнении и укреплении себя динамически-жизненными излучениями чужих субъективностей. Правда, в противоположность этому то эминентное отношение «я-ты», которое мы имеем в лице *любви*, – подлинное трансцендирование к реальности «другого» – означает, как мы видели, чудо подлинного выхождения за пределы моей субъективности. Но к ее существу принадлежит именно то, что в нем «ты» воспринимается уже не как чистая, лишь «другая», однородная мне субъективность, а как подлинная *реальность*, имеющая имманентную собственную ценность и значимость, т. е. что «ты» открывается и переживается уже как нечто *трансубъективное*. Но в таком случае это значит, что здесь уже совершается – в направлении «ты» и при посредстве трансцендирования к «ты» – *другое трансцендирование* – трансцендирование совершенно иного рода, именно выхождение за пределы *субъективности вообще*. Такое трансцендирование по существу уже совпадает с тем, которое и составляет предмет нашего теперешнего размышления – с трансцендированием *во-внутри*; только искомое «внутреннее» отыскивается при этом *во-вне* – именно во внутренней глубине «другого» как любимого. Правда, при этом легко впасть в заблуждение – именно смешать чистую субъективность – т. е. по существу несовершенное, производное, чисто потенциальное, само нуждающееся в завершении и пополнении, – в составе «ты» с искомым подлинно значимым внутренним бытием как незыблемой почвой, объективности; это заблуждение и образует существо «увлечения человеком», романтической «влюбленности» и может быть уподоблено *короткому замыканию тока* на его пути «во-внутри», в почву. Этим заблуждением, однако, не затрагивается истинное существо любви, состоящее в живом достижении, усмотрении и признании полноценной реальности в глубине «другого»; и в любви именно и совершается, как уже сказано, нахождение искомой внутренней объективности – трансцендирование *во-внутри* – в составе «ты» и через посредство «ты». Это, быть может, есть вообще легчайший и самый естественный путь, на котором нам удастся это трансцендирование во-внутри или на котором оно по крайней мере легче всего осознается. Дело в том, что так как искомое здесь внутреннее бытие не есть что-либо, принадлежащее к моей субъективности, к моему отрешенному самобытию, а есть по существу нечто объективное, значимое само по себе, т. е. общее всем и значимое для всех, то нет ничего удивительного в том, что оно может быть найдено в трансцендировании к «ты», т. е. на пути во-вне – более того, что именно на этом пути оно легче всего доступно. Ведь не надо забывать, что символы «внутри» и «во-вне» не должны здесь братья в их буквальном, т. е. пространственном смысле, в котором они означают два противоположных направления. Или если остаться при пространственных аналогиях, то мы можем сказать, что легчайший и вернейший путь «вглубь» может быть по меньшей мере столь же естественно найден через другое, *внешнее* мне непосредственное самобытие, чем через прямое углубление в самого себя, – подобно

тому, как может оказаться легче отыскать подпочвенную воду, роя землю на участке соседа, чем на моем собственном участке. И эта аналогия в нашем случае еще недостаточна, потому что сам переход – в лице *любви* – во внутреннее «достояние» соседа есть уже «трансцендирование», уже выход за пределы моей субъективности – т. е. как бы уже начало перехода с «поверхности» моего бытия в какую-то глубину. Вот почему самый естественный путь к трансцендированию *во-внутри* или *вглубь* есть путь подлинного трансцендирования *во-вне* в лице любви: «прямая линия» есть, правда, «кратчайшее расстояние» между двумя точками, но далеко не всегда, как известно, скорейший и легчайший путь до определенной точки. Таким образом, путь «во вне» *может* здесь быть и путем «во-внутри» или «в глубину» и в известной мере даже всегда уже *есть* таковой: ибо единственно истинное, адекватное, актуальное отношение к «ты» состоит именно в том, что мы улавливаем в его составе *транс-субъективную глубину реальности*. И столь же очевидно – мы уже видели это, – что опыт бытия «мы» – именно в метафизическом аспекте этого бытия – есть уже некоторого рода выход за пределы чистой субъективности, проникновение в более глубокий слой или род бытия.

Это, однако, не мешает нам мысленно различать эти два пути или эти две формы трансцендирования. И теперь мы стоим перед вопросом: как вообще возможно трансцендирование «во-внутри» и что, собственно, означает искомое здесь «*внутри*» или искомая «*глубь*»?

Вопрос о возможности такого трансцендирования, собственно говоря, сам по себе излишен, иначе говоря – ложно поставлен; ибо здесь мы стоим перед неким первичным самоочевидным соотношением, которое не нуждается в каком-либо «объяснении», а требует только чистого его описания. Но этот вопрос приобретает смысл ввиду распространенного обычного воззрения, искажающего истинное соотношение, – именно ввиду представления о *внутренней замкнутости* «души». Натуралистическое воззрение, к которому, как мы уже говорили, склонна всякая предметно-познавательная установка, представляет себе душу как-то находящейся внутри тела, т. е. замкнутой последним; поскольку «душа» имеет отношение к чему-либо иному, чем она сама, она нуждается для этого в особых «отверстиях», которые, однако, фактически даны ей лишь в виде «органов чувств», т. е. лишь в направлении во-вне. Всякая душа как бы обречена находиться взаперти в чем-то подобном «камере одиночного заключения», и эта камера имеет «окна», выходящие наружу, во-вне; внутри же, в нашем внутреннем бытии, все мы – как бы тюремные заключенные, которым не остается ничего иного, как жить и мечтать в своей отрешенной, одинокой, замкнутой в себе душевной жизни.¹⁰¹

Вряд ли нужно указывать на то, что как познание – познавательная интенция, которая по существу есть трансцендирование через *мышление*, – так и трансцендирование в отношении «я-ты» уже сами опровергают это воззрение; ибо обе эти формы трансцендирования имеют нечувственный характер. Да и, вообще говоря, ориентирование по приведенной схеме может привести лишь к абсолютному скептицизму и субъективизму. Мы имеем здесь дело с предвзятым мнением, которое вообще, как мы это видели в своем месте, неадекватно общему существу непосредственного самобытия. Непосредственное самобытие – то, что называется «внутренним бытием», – рассматриваемое чисто описательно-феноменологически – уже само по себе есть нечто потенциально безграничное, некая потенциально бесконечная вселенная. «Пределов души ты не найдешь нигде, обходя и все ее пути, так глубока ее основа», – справедливо говорит древний мудрец Гераклит.¹⁰² Эта потенциальная бесконечность непосредственного самобытия как такового уже сама по себе противоречит гру-

¹⁰¹ Ср.: «Монады вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти туда, или оттуда выйти». Лейбниц Г. В. Соч. в четырех томах. Т. 1. М., 1982. С. 413 – 414

¹⁰² См.: Диоген Лаэртский, IX, 7.

бому образу «души», запертой в узкой келье или камере одиночного заключения. Но это, конечно, еще не препятствовало бы тому, что непосредственное самобытие могло бы быть «замкнутым» в том смысле, что оно не имело бы возможности выйти за пределы своего собственного качественного существа или присущего ему рода бытия.

Но это предположение замкнутости «души» в себе самой опровергается тем первичным и самоочевидным фактом, что непосредственное самобытие неотделимо от *откровения* в нем и через него «иного» – того, что *не* принадлежит к нему самому. На этом первичном самооткровении реальности как таковой в непосредственном самобытии покоится, как было указано, в конечном счете всякое вообще познание – как идеальное «обладание» реальностью в предметной интенции, «предстояние» нам предметного бытия, так и, в более специфическом смысле, явление «ты» и отношение «я-ты». Таким образом, надо признать основоположным и притом первично самоочевидным фактом, что реальность как таковая, во всей своей полноте и широте, как бы *проступает* в непосредственном бытии – другими словами, что «душа» и в направлении «во-внутри» или «вглубь» именно *не* заперта, а напротив, *открыта*. «Душа» не только *в себе самой*, в своей собственной стихии, т. е. в своей субъективности безгранична и потенциально бесконечна, но ее бесконечность вместе с тем такова, что в своем глубинном слое душа, как бы выходя за пределы самой себя, соприкасается с чем-то иным, чем она сама, или что это «иное» проникает в нее и тем открывает себя ей. *В этом и заключается трансцендирование во-внутри*. Вопрос о «возможности» этого трансцендирования, как указано, собственно беспредметен перед лицом этого первично самоочевидного соотношения. Это соотношение самоочевидно в эминентном смысле этого слова, т. е. в смысле «*безвопросности*» (ср. соответствующие указания в первой части нашего размышления). Единственное, что остается здесь уяснить, есть именно упомянутый выше *второй* вопрос: что, собственно, означает здесь «*внутри*» или «*глубь*»? В чем заключается своеобразие данной формы трансцендирования, которую мы имеем здесь в виду, в отличие от ранее рассмотренных нами форм трансцендирования?

Реальное трансцендирование, некоторого рода *вложение себя* непосредственного самобытия в нечто иное, внешнее отношению его, или воспринимание в себя этого иного – в отличие от идеального трансцендирования в познавательной интенции – возможно, как уже было указано, лишь в отношении реальности, которая как-то по своему существу внутренне сродна непосредственному самобытию. И вот, наряду с реальностью как всеединством – которая имеет с непосредственным самобытием то общее, что она есть именно *реальность*, т. е. непостижимое в себе, – и наряду с «ты», которое есть именно другая вторая субъективность – субъективность «другого» или реальность в форме «второй», извне нам встречающейся субъективности, – есть еще *третья* форма, в которой нам является и становится доступным нечто нам по существу сродное, что, однако, не есть «я сам», не есть мое непосредственное самобытие. Это есть *жизнь* или *живое*, которое, однако, вместе с тем есть *объективность*, *объективное бытие*. «Объективность» означает здесь отнюдь не предметность, и *актуальную реальность* в противоположность потенциальности – бытие и значимость в себе и по себе, завершенное, покоящееся, прочное и действующее именно в качестве такого – в противоположность незавершенному, беспокойному, стремящемуся, лишь потенциальному – в непосредственном самобытии. Это и есть то, что мы переживаем как «дух» или «духовную реальность» и без чего по существу не может обойтись наше субъективное непосредственное самобытие.

Трансцендирование к этой реальности – или ее откровение нам – не должно рассматриваться как особый процесс, который *присоединялся* бы к замкнутому в остальных отношениях, пребывающему в себе душевному бытию. Если это трансцендирование часто – для типичного, позитивистически настроенного человека даже обычно – и остается неосознанным, если многие люди по опыту своего самосознания и не имеют ни малейшего понятия

о духовном бытии, то – не в порядке осознания, а в порядке бытия – трансцендирование к духовному бытию, откровение духовного бытия принадлежит все же к самому существу непосредственного самобытия; и то изолированное от момента духовности рассмотрение последнего, которым мы были заняты доселе, основано было лишь на абстрагировании от этой связи. Точнее говоря, мы должны и здесь, в согласии с общим принципом трансцендентального мышления, высказать положение: *«душа» есть по существу и потому всегда и нечто иное, чем то, что она есть по своему отрешенному внутреннему, логически определенному составу.* В своей подлинной глубине, т. е. в своем истинном существе, душа сама есть то, что ей открывается за ее собственными пределами. Поскольку непосредственное самобытие сознает себя субъективностью, т. е. чем-то по существу незавершенным, беспочвенным, шатким, стремящимся, потенциальным, т. е. произвольным и необоснованным или *безосновным*, – это сознание уже само в себе содержит направленность на *объективность*, – на то, что обосновывает, фундирует душевное бытие, дарует ему впервые истинное, укорененное в почве, *осмысленное бытие.* В связующей, трансцендирующей силе «не» – в сознании собственной ограниченности и недостаточности – уже *само собой непосредственно заключено отношение к иному, обладание иным.* Если бл. Августин высказывает в отношении искания Бога глубокую мысль, что мы совсем не могли бы искать его, если бы в каком-то смысле его уже не *имели*, то тоже самое применимо и к отношению непосредственного самобытия, как субъективности, к объективности духа: само сознание субъективности – т. е. само чувство, что «нам» внашем чисто душевном бытии *недостаёт* объективности, – уже *есть* потенциальное обладание этой объективностью, ее откровение, положительное отношение к ней.

2. Дух как осмысляющее основание

В силу вышесказанного нам уясняется точный смысл того, что мы разумеем здесь под словом «внутри» или «глубина» Трансцендирование *во-внутри, вглубь* есть трансцендирование к той *основе* или *почве*, через отношение к которой непосредственное самобытие обретает недостающую ему как таковому объективность. Непосредственное самобытие, обращаясь на себя самое, т. е. *во-внутри* и усматривая свое собственное существо, имеет горькое, не удовлетворяющее его сознание своей субъективности, своей беспочвенности, неустойчивости и неподлинности своего бытия; но именно в этом своем самосознании оно улавливает свои корни, указующие на почву, в которой они стремятся укрепиться. Тем самым непосредственному самобытию *«извнутри»* (в разъясненном смысле) открывается новая *реальность*, которая хотя и находится в самой интимной близости к нему, но вместе с тем выступает как потенция, властвующая над ним, и тем удостоверяет свою трансцендентность. Интимность отношения при этом так глубока, что непосредственное бытие, вступая в связь с бытием духовным, само уподобляется последнему и сливается с ним, так что оно *имеет себя само как духовное бытие.*

И непосредственное самобытие не есть бытие-в-себе, не есть обособленная, замкнутая в себе область бытия; конкретно оно может существовать, лишь примыкая, прислоняясь к силам иного рода, к области бытия, уже выходящего за пределы чисто человеческого, «субъективного» бытия; и, как уже сказано, прислоняясь к этим силам, оно проникается ими, вбирает их в себя. Изолированное непосредственное самобытие не только в том смысле есть конкретно не существующая абстракция, что оно всегда переливается за свои края в отношении «я-ты», но и в том смысле, что оно всегда укоренено в некоем высшем – или более глубинном – бытии и им питается.

Выше, в гл. V, мы должны были в противоположность обычному воззрению подчеркнуть, что душевная жизнь, в качестве непосредственного самобытия, есть целый особый

мир и в этом смысле непосредственно очевидная реальность. Но мы вместе с тем должны были отметить и ту ее сторону, в силу которой душевная жизнь, в качестве потенциальности и субъективности, все же не есть подлинная, именно полноценная реальность, а есть некая «призрачная реальность» – правда, не в смысле «иллюзии», чего-то вообще не существующего, а именно в смысле некой лишь витающей или порхающей, беспочвенной, внутренне недостаточной, ущербленной реальности. И вот – истинную, полноценную реальность непосредственное самобытие обретает, лишь поскольку оно пускает корни в почву иного бытия, чем оно само, – в почву *духовного бытия*. Мы можем сказать, что духовное бытие в самом общем его смысле есть *основание и корень реальности* непосредственного самобытия. Где мы ясно осознаем наше непосредственное самобытие как некую глубокую, прочную, почвенную, как бы массивную реальность, как подлинное «*внутреннее бытие*», где мы имеем ясное *откровение* нашей собственной «души» – что в такой непререкаемой ясности бывает, в сущности, довольно редко и есть само некое исключительное по напряженности и ясности состояние нашего самосознания – там душевное бытие дано нам уже не в его отрешенности, а, напротив, именно в его укорененности в почве духовного бытия, в его слитности с последним и пронизанности им. Наряду с отрешенным непосредственным самобытием, которое, как мы видели, состоит в бытии-для-себя, в самооткровении себе самому, непосредственное самобытие есть вместе с тем медиум, среда для *истинного откровения*, именно для откровения – через него и для него – духовного бытия; и лишь в свете этого откровения непосредственное самобытие подлинно осознает свою собственную реальность именно как реальность.

Духовное бытие есть, таким образом, повторяем, основа, в которой душевное бытие так укоренено или так стремится укорениться, что оно в силу этого обретает подлинную реальность. Но в этой формулировке мы имеем непосредственно лишь образ, заимствованный из пространственного бытия и требующий дальнейшего уяснения. В гл. II мы коснулись проблемы «обоснованности» знания и, тем самым, бытия. Обоснованность бытия в обычном – теоретическом и онтологическом – смысле обеспечена так наз. «законом» – точнее – «принципом *достаточного основания*». Всякое мыслимое содержание *тогда* «оправдано» или «обосновано», т. е. усмотрено как сущее, как содержание самого *бытия*, когда мы определим его необходимую связь с другим содержанием, которое мы заранее мыслим «истинным», т. е. сущим. Через эту связь данное содержание находит свое место в бытии как целом, во всеединстве сущего (которое, как мы видели, есть металоогическое единство). Таков обычный категориальный смысл того, что мы называем «основанием». Уже заранее ясно, что, когда мы теперь говорим о духовном бытии как «основе» или «основании» реальности душевного бытия, мы подразумеваем под «основанием» что-то иное, чем то «основание», которое «обосновывает» познание в силу того, что оно дарует мыслимому содержанию значимость предметного бытия, свидетельствует об его принадлежности к предметному бытию. Непосредственное самобытие не есть «мыслимое содержание» и не нуждается в том, чтобы быть возведенным в ранг содержания предметного бытия (последнее, напротив, противоречило бы самому его существу); оно само с непосредственной самоочевидностью свидетельствует о себе как об особой реальности – открывается нам (или самому себе) как особая форма бытия (именно форма «*я есмь*») – вспомним опять августино-декартовское усмотрение очевидности бытия в лице «*я есмь*». И все не заслуживает внимания и, по-видимому, свидетельствует о какой-то подлинной связи та аналогия, что здесь, как и там, мы говорим об «основе» или «основании» (по-немецки: «Grund» = «почва»), понимая под этим некий момент, который «обосновывает» явление, т. е. дарует ему подлинную *реальность*; и не случайно также Лейбниц, творец «принципа достаточного основания», употреблял это слово «основание» не только в его общем, логическом смысле, но вместе с тем и в ином, именно телеологическом смысле. Понятие «основания» имеет, очевидно, два различных и все же тесно связан-

ных между собой значения; и различие это определено, очевидно, тем, что идея «подлинной реальности» может употребляться в двух различных смыслах.

Краткое отступление может уяснить нам это – и, тем самым, второй, более глубокий смысл понятия «основания». Не удивительно ли, что вопрос об «основании» – «вопрос *«почему?»*» – может быть поставлен, т. е. сохраняет смысл, и в отношении *самой реальности как таковой*, т. е. в отношении всеобъемлющего единства всего сущего». Стоя перед лицом самого бытия даже во всей его целостности мы имеем перед собой нечто, что представляется нам каким-то слепым, грубым, «непонятым» *фактом*. И в отношении этого, хотя бы и всеобъемлющего и первичного, факта наш дух в своем беспокойстве, в своей неудовлетворенности может и должен еще ставить вопрос: *почему*, собственно, он *есть?* как можно его «объяснить»? Почему, собственно, есть вообще *все*, или само *бытие*, или – что то же – почему вообще есть *что-либо?* Очевидно, этот вопрос не имеет никакого смысла, поскольку он содержит искание опять-таки *реального* (или – что то же – теоретически-познавательного) основания, ибо все реальное уже входит в состав бытия и реальное основание именно и заключается в принадлежности к бытию, в обладании местом в составе бытия, так что было бы противоречиво и нелепо еще искать «основания» *самого бытия*. И позитивисты всех видов и толков с торжествующей усмешкой не перестают указывать на внутреннюю бессмысленность метафизического стремления «понять» само бытие как таковое, усмотреть его «основание» или «смысл». И все же, вопреки этому дешевому торжеству умов, ослепленных одной лишь теоретически-предметной установкой сознания, вопрос *сохраняет* смысл и мы не можем воспрепятствовать тому, чтобы он не подымался из глубины нашей души и не тревожил нас. *Почему* или *зачем* все это *есть?* Жизнь, *зачем* ты мне дана?»¹⁰³ Очевидно, следовательно, что возможно еще иное «почему», вопрос об *ином* «основании», кроме основания *реального*, которое сводится просто к усмотрению места в бытии. Назовем пока это искомое другое основание «идеальным». Мы сразу же понимаем, о чем идет речь. Это есть вопрос *о праве и смысле*. «Понять» реальность в истинном, последнем смысле этого слова значит не просто покорно констатировать ее слепую, чисто фактическую необходимость, не просто увидеть: «так оно *есть* на самом деле», а значит усмотреть ее *идеальную, осмысленную* необходимость. Если мы стоим перед событием, которое кажется нам бессмысленным, которое противоречит внутреннему существу нашей собственной реальности, напр. перед внезапной смертью от несчастного случая молодого любимого существа, то мы ставим себе вопрос: как, собственно, что-либо подобное *могло* вообще случиться? У Достоевского Иван Карамазов, ищущий смысла бытия и потрясенный бессмысленностью фактического порядка вещей, говорит: «Я не могу ничего понять – я и не хочу ничего понять; чтобы понимать, я должен был бы оставить факты, а я хочу остаться при факте».¹⁰⁴ «Идеальное» основание, усмотрение которого давало бы нам «понимание», сознается здесь стоящим в противоречии с чистым реальным или познавательным основанием. И в этом же смысле Лев Толстой как-то сказал о смертной казни, которую он сознавал как нечто абсолютно *непонятое* и в этом смысле «невозможное»: «Смертная казнь принадлежит к числу тех явлений, *действительность* которых совсем не убеждает меня в их *возможности*».

Вопрос об основании в *этом* смысле никогда не может касаться предметного мира как такового, поскольку мы берем его изолированно, именно как нечто утвержденное в самом себе, как бытие-по-себе. Ибо к самому *понятию* предметного бытия принадлежит признак, что оно есть слепая *фактичность*. Мы приходим к этому вопросу лишь через посредство нашего непосредственного самобытия, и он касается ближайшим образом лишь последнего. Только наше собственное бытие – или то, что с ним связано, – представляется нам лишь

¹⁰³ Строка из стихотворения Пушкина «Дар напрасный, дар случайный...»

¹⁰⁴ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Полн. собр. соч. Т. 14. С. 100.

тогда *подлинно реальным* и – тем самым – «понятным», когда мы сознаем его *осмысленным* и в этом смысле имеющим «*основание*».

Но осмысленно лишь то, что в себе самом имеет свою правомочность или ценность, что может быть воспринято как *значимое*, оправданное само в себе. Ценное само по себе, т. е. безусловно значимое само по себе и из себя, обладает той последней *самоочевидностью*, той имманентно-внутренней «убедительностью», на которую направлено всякое «почему», «отчего», «зачем» и «для чего». Все фактическое само по себе слепо и темно; оно обладает, правда, «очевидностью» фактичности, но эта очевидность как бы не *прозрачна*, не видна *насквозь*, не обосновывает самое себя. То, что «осмысляет» и тем дарует последнюю, подлинную, насквозь прозрачную *очевидность*, есть, очевидно, лишь момент *ценности* в смысле того, что «значимо» и «ценно» *само по себе*, – в отличие от чисто «субъективной ценности» того, что испытывается нами лишь как «желательное», т. е. как возникающее из наших влечений и, тем самым, из нашей субъективности. И в этом смысле лишь момент внутренней, объективной ценности совпадает с истинным, последним *основанием* – первоосновой. И так как лишь самоочевидному присуще достоинство истинной, глубочайшей *реальности*, перед лицом которой, как перед первым (или последним), наш дух может успокоиться и чувствовать себя удовлетворенным, то осмысляющее основание в этом смысле есть вместе с тем глубочайшее *основание реальности*. (Этим, кстати сказать, преодолевается то понятие ценности, которое новейшая немецкая, исходящая от Канта философия обычно резко отделяет от бытия и воспринимает как отрешенное царство в себе; в понятии самоценности как последнего основания реальности момент ценности извлекается из своей изолированности и приводится снова в непосредственную связь с реальностью – что одно лишь соответствует традиции «*philosophia perennis*».)

Общее онтологическое значение этого основоположного соотношения и вытекающее из него новое, более глубокое понятие «*реальности*» мы можем точнее обозреть лишь позднее, в связи с анализом области бытия, открывающейся религиозному сознанию. Здесь достаточно лишь указать, что под самоценным, внутренне значимым, самоочевидным (в смысле внутренней «прозрачности» или убедительности) началом, т. е. под понятием *осмысляющего основания*, должно пониматься отнюдь не только *нравственно* ценное. В чем бы ни заключался определяющий признак нравственной ценности в ее отличии от других видов объективной ценности – во всяком случае, нравственная ценность есть только одно из возможных обнаружений *ценности как таковой* – в-себе-значимого, как общей осмысляющей и тем обосновывающей реальность инстанции. И в эстетическом сознании, в переживании *красоты*, эмпирически данная реальность усматривается нами как *осмысленная*, значимая сама в себе и – тем самым – как откровение какой-то глубочайшей первоосновы реальности. Но только здесь откровение столь непосредственно, высшая реальность столь имманентно явственна в самом чувственно-данном явлении, что вопрос *об основании* или, точнее, сама установка *вопросания* оказывается излишней, неуместной, – в чем и состоит своеобразие эстетического переживания, эстетического откровения реальности. (О смысле красоты в ее отношении к реальности в самом глубоком смысле последнего понятия нам еще придется говорить в другой связи.) Точно так же всякое *творчество* вообще – во всех областях, в котором оно может вообще иметь место, – означает прорыв в нашем непосредственном самобытии, в нашей субъективной жизни, трансцендентной, значимой в себе и в этом смысле *подлинной* реальности. Еще существеннее в нашей связи – поскольку речь идет о духовном бытии как таковом, – что и темные, злые, опасные силы, когда они переживаются именно как *трансцендентные силы*, под властью которых стоит наше субъективное самобытие, в этом смысле принадлежат к области *духовного бытия*, т. е. действуют на нас как нечто объективное, т. е. *имеющее свою значимость в себе самом*, – как нечто, чему мы подчинены не в порядке слепой фактической необходимости, а в порядке идеального подчи-

нения, т. е. как нечто, что вносит в нашу субъективность *смысл* и тем самым придает ей характер подлинной реальности. В качестве *темных* сил они, конечно, отнюдь не «самоочевидны», не насквозь прозрачны, не озарены собственным внутренним светом, как все истинно ценное к значимое в себе; но поскольку мы им подчинены, это подчинение обусловлено сознанием той непосредственной внутренней самодовлеющей значимости, с которой они выступают в нас и действуют на нас. Любая темная страсть, выступающая в нас именно как сила высшего, сверхчеловеческого порядка, – в отличие от страсти, переживаемой как чисто субъективное влечение нашего собственного непосредственного бытия, – окружена для нас ореолом высшей, самодовлеющей ценности, не допускающей вопроса об ее смысле и основании, об ее оправдании. «Злой дух» есть именно коварный дух, соблазняющий нас своей «прелестью», обманчивой *видимостью* своей самодовлеющей ценности. Раз мы ему подпали, мы испытываем наше подчинение ему не просто в форме господства над нами слепой силы, а в форме сознания, что мы «должны», «обязаны» ему следовать в силу его безвопросной самоочевидности и ценности; и в этом подчинении, в этом повиновении ему, в этом послушном, добровольном следовании его зову мы испытываем, несмотря на охватывающее нас при этом чувство жути, напоминающее нам об обманчивости, лживости этой силы, – смысл, реальную основу нашего непосредственного самобытия (хотя бы мы сознавали, что эта основа и реальность такова, что уносит нас в бездну). В этом заключается более глубокий, истинный смысл открытой Сократом связи между «добром» и «истиной», как и между «злом» и «заблуждением». Злые, темные силы обладают именно лишь мнимой, кажущейся, неправомерной самоочевидностью, которой они нас соблазняют, уводят с пути истины; но, поскольку они выступают с таким притязанием, они все не принадлежат к области духа, потому что они переживаются как инстанция, осмысляющая наше непосредственное самобытие и дарующая ему подлинную самозначимую реальность. Духовное бытие может именно раскрываться нам в весьма различных формах своего обнаружения и действия, и всякое понятие его, определенное слишком узко, именно предполагающее определенное качественное его содержание, есть искажение его истинного существа. Дело в том, что духовное бытие – совершенно так же, как мы это видели в отношении «душевного» бытия, т. е. непосредственного самобытия, – есть не качественно, по своему содержанию, определяемая *область* бытия, а лишь особый *род* или *образ*, особая *модальная форма* бытия. Оно есть форма бытия «*внутренней объективности*» в смысле *трансубъективного бытия*, усматриваемого через глубины непосредственного самобытия, – форма обнаружения и действия реальности, в которой последняя выступает в качестве осмысляющей, бытийственно актуализирующей инстанции в непосредственном самобытии и властвует над ним своей авторитетностью, своей внутренней «убедительностью» именно в силу того, что по роду своего бытия она превосходит бытие чисто субъективное.

Духовное бытие, будучи не областью, а способом или образом бытия, – подобно бытию как таковому – определимо и описуемо, следовательно, лишь в его значении для нас или действия на нас, но не по его содержанию; и *именно поэтому оно по существу непостижимо*. Встречаясь в нашем опыте с духовным бытием, мы стоим перед каким-то «*нечто*» не просто в том смысле, что оно есть нечто неизвестное или недостаточно знакомое нам, а в том смысле, что оно по самому своему существу не есть нечто *определимое по содержанию*, не есть нечто «*то*» или «*иное*», а есть простое откровение *бытия* как такового, во всей изложенной уже нами трансрациональности и непостижимости этого понятия или – точнее – во всем усмотренном нами *тождестве* между тем, что мы разумеем под «бытием» и под «*непостижимым по существу*». Поэтому, кто имеет хоть малейший опыт реальности духовного бытия, имеет тем самым опыт видения неких бездонных глубин, непроницаемых для логической мысли, – хотя и прозрачно-ясных, самоочевидных именно в этой своей непроницаемости. И духовное бытие, будучи бытием живым, бытием *жизни*, имеет вместе с тем

всю изложенную в гл. II и III трансдефинитность и трансфинитность конкретного, живого, сущего через становление и свободу. Другими словами, кто имеет живой опыт духовного бытия, тот вне всяких отвлеченных умозрений с непосредственной самоочевидностью знает, что бытие не исчерпывается логически определимым предметным своим содержанием, а имеет еще иное измерение *вглубь*, выходящее за пределы всего логически постижимого и открывающее нам его внутреннюю непостижимость. Опыт трансцендирования во-внутрь, к духовному бытию, еще в большей мере, чем опыт трансцендирования во-вне, к «ты», учит нас благоговейному трепету перед бытием, открывает нам бытие как единство *mysterium tremendum* и *mysterium fascinosum*.

3. «Дух» и «душа»

Это предварительное уяснение трансрациональности и непостижимости духовного бытия само еще недостаточно. Мы проникнем глубже в это его существо, если обратимся к более точному рассмотрению тех двух родов или ступеней бытия, которые мы можем теперь коротко обозначить как «дух» и «душа».

С тех пор, как человечество – в зачатке уже в лице Гераклита и в лице примерно современных ему индусской мистики и еврейского религиозного сознания пророков, а с большей ясностью в лице эллинистической и христианской мысли – достигло понятия «духа», усмотрения духовной реальности, – в сущности, еще доселе никому не удалось определить различие между «духом» и «душой», столь ясно и однозначно, чтобы этим установлены были бы точные границы между этими двумя областями. Где, собственно, «кончается» «душа» и начинается область «духа»? Еще другой, тесно связанный с этим вопрос остается неразрешенным: есть ли «дух» нечто, что принадлежит ко мне, к моей собственной внутренней жизни, как имманентная часть последней, или же он есть в отношении меня нечто численно иное, другое – т. е. нечто мне трансцендентное? Имею ли я сам «дух» в том смысле, что я сам *есмы* дух (а не только «душа»), или я имею дух так, что я имею отношение к нему как к внешней в отношении «меня», т. е. моей «души», реальности? Принадлежит ли «дух» *ко* мне, или он только принадлежит *мне* наподобие всего другого, чему я могу быть только причастен? Или, быть может, мы должны сказать, что то и другое имеет силу одновременно, что я имею, с одной стороны, начало «духа» как элемент моей душевной жизни и, с другой стороны, через него соприкасаюсь с духовными реальностями, выходящими за пределы моего «я»? Это последнее допущение имеет многое за себя. Я имею опыт духовной реальности прежде всего и ближайшим образом в форме «*моей* духовной жизни» как наиболее глубокого и существенного элемента моего непосредственного самобытия; но в этом же опыте содержится и сознание моей прикосновенности к превышающим меня духовным реальностям (напр., моего «служения» «истине», «добру», «красоте», «Богу» – моего следования призыву высших сил). Философская мысль идет навстречу этому опыту, устанавливая различие между «субъективным» и «объективным» духом. Однако и это допущение не помогает нам существенно, поскольку та же самая трудность необходимо снова возникает перед нами при определении подлинного различия между этими двумя родами жизни и действия «духа» и подлинного отношения между ними. Эта неопределенность происходит отнюдь не от слабости всего доселешнего философского мышления, и мы отнюдь не имеем честолюбия оказаться в этом отношении более проницательными, чем вся философская мысль человечества до нас. Эта неопределенность лежит, напротив, в самом существе дела, и лишь это одно мы должны здесь показать, пользуясь нашими общими методологическими достижениями.

Прежде всего, действительно не существует однозначной, точно установленной границы между «душой» и «духом»; переход от одного к другому здесь, напротив, непрерывен. Если мы вернемся еще раз к образу «духа» как «почвы», в которой укоренена «душа»,

то мы должны усмотреть, что эта аналогия в известном смысле «хромает». Для того чтобы этот образ – который сам по себе все-таки приблизительно верно выражает что-то существенное в различии между душой и духом и в их взаимоотношении – сохранял силу, нужно было бы прибавить, что то и другое – «корни» и «почва» – на своей взаимной границе или даже в своих пограничных областях как-то переливаются друг в друга; т. е. что самый глубокий конец корня в каком-то смысле имеет уже характер и свойства «почвы», не переставая быть «корнем», и что «почва» не только питает своими соками «корни», но как-то и сама в них внедряется. Наиболее глубокий, открывающийся нашему самосознанию слой «душевного бытия», т. е. непосредственного самобытия, уже сам «духовен»; и тем самым ближайший нам слой «духа» или дух в его непосредственном действии на «душевное» бытие уже в известном смысле «душеподобен», т. е. переживается как момент или инстанция самого непосредственного самобытия. Придерживаясь определения «духа» как инстанции, придающей душевному бытию в его субъективности и потенциальности полновесную, актуальную реальность, мы должны сказать, что «душа» в направлении «вовнутрь», «вглубь» постепенно становится *все более реальной*, обладает большей степенью самодовлеющей, «объективной» реальности и что, с другой стороны, «дух» в этом своем воздействии на «душу» как бы сам облекается в пограничной своей части в «потенциальность», именно выступает как «субъективная жизнь». Мы не должны, вообще говоря, забывать, что понятие «точной границы», непосредственно заимствованное из области пространственных отношений и вполне подходящее также к области чисто *логических* отношений (отношений между понятиями как определенностями), не приложимо без надлежащих оговорок ни к чему конкретно-реальному и живому – и, тем самым, к реальностям «души» и «духа».

Но это и значит, что именно этим нам открывается *трансрациональность* отношения между «душой» и «духом». Это отношение – не в меньшей мере, чем отношение «я-ты», – подчинено основоположному, образующему само существо конкретной реальности принципу *антиномистического монодуализма – единству раздельности и взаимопроникновения*. Мы стоим и здесь перед двоицей, которая вместе с тем есть исконно-нераздельное единство, – или перед единством, которое обнаруживает себя как конкретное, подлинно внутреннее всепронизывающее *единство* именно в неразрывной сопринадлежности, в неудержимом переливании друг в друга *тех двоих*, на что оно *разделяется*.

Но в этом, в сущности, уже содержится единственный возможный и адекватный ответ на вопрос о «трансцендентности» или «имманентности» духа в отношении души. Согласно принципу антиномистического монодуализма, ответ этот может быть только трансрациональным. Дух *и* трансцендентен, *и* имманентен душе, и притом не в смысле простой суммированной совместности этих двух отношений, а в смысле их внутреннего сущностного единства, в силу которого мы можем такие сказать, что оба эти определения, в сущности, не выражают адекватно существа отношения, т. е. что дух *ни* трансцендентен, *ни* имманентен душе, а стоит к ней в каком-то третьем, уже несказанном отношении. Мы должны и здесь осознать неадекватность, «приблизительность» всех логических определений – в данном случае категорий «трансцендентности» и «имманентности» – и восчувствовать, в немом опыте *испытать* несказанное своеобразие этого отношения. И мы улавливаем его адекватно, лишь поскольку мы имеем смелость *витать* над обоими этими логическими определениями – в сфере здесь именно *«не исключенного третьего»*.

Чрезвычайно существенно не только в принципе признать необходимость этого несказанного трансрационального синтеза, но и ясно *увидать* его во всей его непостижимости или – точнее – беспрепятственно и неискаженно воспринять в себя его откровение. Как уже сказано, осознавая до конца нашу «душевную жизнь», наше непосредственное самобытие, т. е. имея ее как хотя и своеобразную, но все же *подлинную* реальность, мы уже тем самым вышли за пределы субъективности, т. е. за пределы непосредственного самобытия в его отрешен-

ности, и находимся в области *духовного* бытия. Имея себя как *подлинную реальность*, сознавая глубочайший корень или фундамент нашего субъективного самобытия, мы *тем самым* имеем в себе вместе с собой и нечто *внутренне объективное* – нечто *большее и иное*, чем *мы сами* в нашей субъективности, в образующей наше собственное существо беспочвенности, призрачности, потенциальности нашего чисто душевного бытия. Мы стоим здесь перед парадоксом, который не *может* и не *должен* быть устранен и преодолен, а, напротив, должен быть покорно хрипят как таковой, – перед тем парадоксом, что то, что глубочайшим образом *имманентно*, что раскрывается нам через внутреннее углубление в самих себя и осознание самих себя, – *тем самым* уже есть *трансцендентное*.

В пространственном образе этот парадокс можно выразить так, что последняя, самая интимная и, казалось бы, самая «внутренняя» *глубина* человеческой души находится не просто *внутри* ее, а скорее уже *вне* ее самой, – есть сфера, в которую мы проникаем, уже переходя за границы нашего субъективного «я» как такового. Момент «*есмы*» самосознания «*я есмь*», самооткровения самого себе лишь мнимым образом есть чистая имманентность, отрешенное пребывание в самом себе; в действительности это «*есмы*» – именно там, где оно открывается с последней очевидностью и полноценностью как некая объективная реальность, – есть тем самым обнаружение превосходящей меня, мне трансцендентной реальности. «*Есмы*» есть не «внутреннее состояние» меня самого, а *нить*, связующая меня с сверхчеловеческой, транссубъективной глубиной реальности. Совершенно так же, как это имеет силу в отношении «я есмь» к реальности как всеединству, и так же в его отношении к «ты еси», это имеет силу и в моем отношении к *той* модальной форме бытия, которая в качестве «духовной реальности» есть внутренняя основа моего «есмы», дарует ему актуальную реальность, объективность в смысле «значимости». Здесь имеет силу положение, что только в «духе» (в «логосе») – жизнь и что существо жизни есть «свет».

Это трансрациональное соотношение познается опытно в том, что – как это особенно убедительно показывает Достоевский – всюду, где человек пытается замкнуться от трансцендентной реальности, жить только в себе и из себя самого, силой своего субъективного произвола, он именно в силу этого гибнет, становясь рабом и игрушкой трансцендентных сил – именно темных, губительных сил. И притом именно в этом положении, в опыте рабства, подчиненности *чуждым* силам, с особенной болезненностью и жуткостью узнается чистая трансцендентность – сверхчеловечность и бесчеловечность – этих сил. Ибо именно тогда, когда трансцендентная сила как бы насильно *врывается* в замыкающийся от нее и мнимо замкнутый внутренний мир чистой субъективности, она врывается как чуждая, враждебная, порабащающая нас, чисто трансцендентная нам сила, которая лишена успокоительного, утешительного момента ее имманентности мне самому, ее интимного сродства со мной и сопринадлежности глубочайшему средоточию моего личного бытия. Напротив, там, где наша душа добровольно раскрыта для мирного соприкосновения с трансцендентным, именно в нормальном, соответствующем существу отношения откровении духовных сил в душевном бытии, в восприятии духовного бытия мы имеем также опыт его глубочайшей имманентности, его, так сказать, мирно-беспрепятственного внедрения в нашу душу и слияния с ней в силу глубочайшего внутреннего сродства между ними и естественной сопринадлежностью их друг к другу. А где духовное начало прорывается в нас в форме некоего насильственного взрыва, там тихий животворящий, свет духа превращается в дико бушующее, подавляющее и уничтожающее нашу жизнь адское пламя. Духовная реальность может, конечно, открываться нам или проникать в нас и одновременно в обеих этих формах или на обоих путях, и тогда мы испытываем борьбу в нас «светлых» и «темных» сил, наше сердце становится, как говорит Достоевский, «полем битвы» между «дьяволом» и Богом.

В теснейшей связи с этим трансцендентно-имманентным отношением между духом и душой стоит своеобразная форма *откровения* духовного бытия. Что реальность духа вообще

доступна нам только через ее *откровение*, это очевидно само собой; дело идет ведь здесь не о предметной реальности, не об овладении посредством познавательного взора субъекта какой-либо реальностью, *противостоящей* или *предстоящей* субъекту; трансцендирование есть здесь данное в самом переживании, изнутри, проникновение самой реальности в нас, ее самораскрытие в опыте ее реального воздействия на нас, ее собственной притягательной силы или ее обращенного к нам «призыва». Но *характер* откровения не есть здесь ни чисто имманентное самооткровение себе самому, как оно образует существо непосредственного самобытия, ни однозначно явственное откровение чисто трансцендентной реальности *другому* (именно «мне»), как оно дано в откровении «ты». Способ откровения духовного бытия стоит как бы посередине – опять-таки в трансрациональном промежутке – между этими двумя формами откровения. Оно есть одновременно *и* самооткровение самому себе, *и* откровение трансцендентной реальности *мне* – или, как только что указано, *ни* то, *ни* другое. (В этом отношении оно сродно опыту бытия «мы», который ведь тоже, как выше было указано, как бы сочетает в себе эти формы откровения или образует некую единую основу обоих.) Именно поэтому духовная реальность не есть для нас с однозначной очевидностью «я сам» – хотя она переживается в интимнейшей близости к «я», как бы в глубине последнего и как-то сливается с ним в одно целое – и, с другой стороны, не носит на себе ясно выраженных черт «ты», хотя она испытывается как «голос» во мне, как «призыв», обращенный ко мне, и иногда сознается – по образу сократовского «демона» или «ангела-хранителя» – в форме чего-то «ты-образного». Но духовная реальность не есть и чистое «оно» в смысле безличной глубины или лона безусловного бытия. Для категориальной формы откровения духовной реальности язык именно не нашел соответствующей словесной формы; здесь как бы недостает некоего «четвертого лица», которое находилось бы где-то в промежутке между «я», «ты» и «оно» (тогда как «он» есть, как мы уже знаем, лишь «ты», погруженное в стихию «оно»), – примерно подобно тому, как принятая музыкальная шкала тонов не имеет обозначения для интервалов меньше полутона. Это несовершенство грамматической формы, конечно, не должно нас смущать и сбивать с толку; мы должны, напротив, с феноменологической точностью оставаться при осознании этого, словесно не выразимого, своеобразия формы реальности и откровения духовного начала. Это своеобразие, как указано, определяется трансцендентно-имманентным соотношением между «духом» и непосредственным самобытием.

4. Тайна личности

Изложенное соотношение может быть уяснено еще и с другой стороны. При рассмотрении непосредственного самобытия мы усмотрели в нем первично-нераздельное двуединство «непосредственности» и «самости». Но существенно в нашей нынешней связи, что связь «душевного» как непосредственного самобытия с «духом» *проходит через ту* центральную в пределах непосредственного самобытия *инстанцию*, которую мы называем «самостью» (через «я сам»). Духовная реальность действует именно на средоточие, или вершину, или глубину непосредственного самобытия – на «самость» – и открывается как сила, привлекающая к себе нашу «самость» и действующая в ней или через нее. Простирая мою «самость» как бы навстречу духу и держа ее открытой для него, – более того, переживая при этом саму «самость» – меня *самого* – уже как-то «духовным» или «духоподобным», я тем самым открываю возможность для проникновения «духа» в «душу» и слияния их между собой. Правда, я могу также, как только что было указано, и замкнуться – т. е. замкнуть мою «самость» мирному внедрению в нее духовной реальности как самодовлеющего значимого начала, и тогда она овладевает мною, моей жизнью как бы насильственно, как темная, враждебная сила. Это уже изложенное выше соотношение обогащается для нас теперь уяс-

нением роли, которую играет в нем начало «самости». «Самость» есть как бы «дверь» для вхождения духа в непосредственное самобытие. Невольно вспоминается изумительная по глубине евангельская притча о том, что истинный пастырь входит в овчарню через «дверь», которую ему открывает привратник, и овцы следуют за ним, потому что знают его голос; тогда как ложный пастырь «пролезает» в овчарню «инде», как вор и разбойник, и остается для овец «чужим». ¹⁰⁵ Но и эта темная сила, которая «пролезает инде», достигает своей власти над нами лишь тем, что она в конце концов, хотя и насильственно, овладевает нашей «самостью».

Таким образом, инстанция «самости» по своему существу как бы стоит всегда на пороге между душевным и духовным бытием, есть место, где духовное проникает в душу или которым оно в первую очередь овладевает, и только так – одним из этих двух способов – духовное сливается с душевным в некое единство. Этот монодуализм отражается в нашем сознании по большей части так, что мы чувствуем себя вынужденными в пределах простого единства «самости» все же различать некую двойственность. «Самость» в качестве «двери» для духовного, значимого в себе бытия, – в качестве носителя, представителя и уполномоченного «духа» – выступает под именем «высшего», «духовного» я, как нечто противоположное «самости» в ее функции самовольного руководителя нашей субъективности, нашей чистой «душевности»; и эта последняя, чисто «душевная» самость представляется нам, когда мы ее наблюдаем с этой более высокой позиции, столь же слепо-«неосновательной», безосновной, беспочвенной, внутренне не оправданной, как сама стихия непосредственного бытия. На этом основана таинственная способность человека – единственный подлинный признак, отличающий его от животного, – *соблюдать дистанцию в отношении самого себя*, привлекать свою непосредственную самость на суд высшей инстанции, оценивать и судить ее и все ее цели.

Эта высшая, духовная «самость» и конституирует то, что мы называем личностью. Личность есть самость, как она стоит перед лицом высших, духовных, объективно-значимых сил и вместе с тем проникнута ими и их представляет, – начало сверхприродного, сверхъестественного бытия, как оно обнаруживается в самом непосредственном самобытии.

Эту высшую инстанцию самости – и, тем самым, личность – имеет каждый человек и во всяком своем духовном состоянии. Ибо в самой безосновности, беспочвенности, субъективности его непосредственного самобытия, его чистой «душевности» уже непосредственно содержится – как уже было указано – свидетельство инстинктивной основы – того, что в себе правомерно и значимо. Даже самый пустой и ничтожный в духовном отношении человек имеет какое-то чувство значимой в себе, т. е. «духовной» основы своего бытия, какое-то, хотя бы и дремлющее, стремление к ней; но и человек, одержимый темными силами, чувствует реальность духовного бытия и потому обладает духовной «самостью» – личностью.

Тайна души как личности заключается именно в этой ее способности *возвышаться над самой, быть по ту сторону самой себя* – по ту сторону всякого фактического своего состояния и даже своей фактической *общей* природы. Здесь мы в другой форме опять видим действие трансрационального принципа антиномистического монодуализма. Личность – то, что составляет последнее, исконное *единство* нашей душевной жизни, как бы ее субстанциальную форму, – дана нам лишь через посредство *двойственности* – двойственности, которую должен был признать даже столь натуралистически мыслящий исследователь, как Фрейд, различая в составе «я» простое «я» от «сверх-я» или идеального «я». ¹⁰⁶ Самое внутреннее в

¹⁰⁵ Ин. 10: 1–6.

¹⁰⁶ Речь идет о теории З. Фрейда, как она была изложена в его работе «Я» и «Оно» (1923). См.: Франк С.Л. Психоанализ как мирозерцание. / Путь. 1930. № 25. С. 22–50.

нашей внутренней жизни, т. е. наиболее имманентное в нас, осуществляется и состоит лишь в *имманентном трансцендировании через чисто имманентную душевность*.

В этом состоит подлинная внутренняя основа того, что мы переживаем как наше *я*. Мы описали, как момент «я» возникает лишь в отношении «я-ты», и рассмотрели в этой связи те естественные возражения, которые возникают в нас как бы сами собой против этого положения. К сказанному там мы можем присоединить теперь указание на еще один источник, из которого рождается неколебимая наша уверенность в чисто «внутреннем», самодовлеющем характере нашего «я». «Я» действительно есть «внутренняя» инстанция нашей жизни, но лишь поскольку оно есть *личность*, т. е. поскольку оно, трансцендируя во-внутрь, стоит в отношении к *духу* и причастно духу. Если духовное бытие и не есть «ты», оно все же есть откровение чего-то «иного», трансцендентного в измерении нашей «глубины», нашего «внутри», и именно в этой встрече с трансцендентным началом и сопринадлежности к нему непосредственное самобытие конституируется как «я». С этим связано еще нечто иное. «Бытие-у-самого-себя», образующее существо истинной *свободы*, лишь там впервые осуществляется в полной своей значимости, где «самость» *покидает* саму себя и укореняется в чем-то ином, высшем. Ибо тут речь идет уже не о свободе чистой непосредственности, которая берет в плен нашу самость, и не о свободе через самоопределение, которая всегда предполагает внутреннюю борьбу и, тем самым, несвободу, а об истинном, окончательном освобождении, которое состоит в том, что «самость» вообще жертвует собой в плане своей субъективности, растворяется в самодовлеюще значимом и лишь этим *становится причастной* «реализующей», дарующей подлинную реальность силе подлинно значимого бытия и находит для себя неколебимо твердую почву. «Познаете истину, и истина сделает вас свободными».¹⁰⁷

Тем не менее и эта интимная имманентность духовной потенции не устраняет в нас трансцендентности духовной реальности, но сохраняет ее наряду с имманентностью и мыслима сама лишь в отношении того, что «трансцендентно» нашей «самости»; и наша «самость» перестала бы быть сама собой, т. е. инстанцией нашего непосредственного самобытия, если бы она не имела «трансцендентное» *вне* себя. Высшая, духовная «самость» есть именно представитель, уполномоченный *в нас* духовной реальности, к которой, как к реальности *вне нас*, мы стоим в отношении; этот представитель, будучи *в нас* высшей инстанцией, сам ответствен перед трансцендентной реальностью. Он не непогрешим, не обладает сам самодовлеющей значимостью: его авторитет имеет лишь производный характер. И здесь единство не уничтожает двойственности, а впервые осуществляется в последней; господствующее здесь отношение – пользуясь образом, излюбленным многими мистиками, – подобно отношению между чистым огнем и до последней глубины раскаленным в огне железом. Правда, духовная жизнь автономна, совершается в форме *самоопределения*. Но сама эта автономия есть здесь форма выражения и действия высшей *гетерономии*: имманентное есть здесь выражение трансцендентного, действующего *на нас в нас и через нас* самих. Или, иначе и точнее выражаясь, сама эта противоположность между *автономией* и *гетерономией* здесь неадекватна существу отношения, потому что рационально-категориальное отношение различия и противоположности между «одним» и «другим» преодолевается здесь их трансрациональным единством. Поэтому с одинаковым правом можно сказать – мы уже неоднократно встречались с таким соотношением, – что духовная жизнь *одновременно* и автономна, и гетерономна и что она вместе с тем *ни* автономна, *ни* гетерономна; ибо, согласно своей антиномистической трансрациональности, она по существу и исконно *монодуалистична*, так что само автономное в ней гетерономно и само гетерономное – автономно.

¹⁰⁷ Ин. 8: 32.

Поэтому и личность может опять-таки быть постигнута лишь трансрационально-монодуалистично, как *единство раздельности и взаимопроникновения* – как такое единство, сущность которого заключается в его *непостижимости*. В отношении человека как *личности* в особой мере имеет силу то, что нам открылось как существенный признак всякой конкретной реальности вообще: он всегда и по самому своему существу есть *нечто большее и иное*, чем все, что мы воспринимаем в нем как законченную определенность, конституирующую его существо. А именно, он есть в некотором смысле бесконечность, так как внутренне срачен с бесконечностью *духовного царства*. Но единство раздельности и взаимопроникновения, определяющее личность как непостижимое, вместе с тем обладает совершенно особым характером: оно есть единство высшей и подчиненной инстанции, единство самодовлеюще значимого *основания* и того, что само по себе безосновно и подлежит обоснованию. Это есть единство двух модально совершенно различных *слов* бытия, из которых более глубокий и основной обладает неизмеримо-бесконечной глубиной. Именно поэтому всякая личность, всякое духовное существо есть некая исконная тайна не только в том смысле, что мы не можем здесь исчерпать конкретный состав личности никаким логическим анализом, никаким комплексом отвлеченных признаков, но и в том смысле, что самый род ее реальности в его общем существе есть некое *чудо*, превосходящее все наши понятия. На этом основано благоговение перед личностью, сознание, что в ней нам открывается что-то божественное, «образ и подобие Божие». И эта чудесная исконная тайна *именно во всей ее непостижимости открыто предстает нам*, непосредственно дана умудренному неведению. Перед лицом этого соотношения неизбежно оказываются несостоятельными все попытки *рационально* понять духовное бытие и личность – ибо все они суть попытки отрицать в них непостижимое по существу, слепо проходить мимо этого, самого существенного момента, конституирующего именно то, что есть личность. Все эти попытки всегда неадекватны непостижимому единству раздельности и взаимопроникновения, образующему само *существо* личности. Либо это истинное существо искажается *психологистически*, если оно берется чисто имманентно, как некий факт, как реальность, которая просто сама по себе есть «нечто такое-то» вне отношения к трансцендентному духовному бытию, – тогда как на самом деле личная духовная жизнь впервые конституируется именно ее причастием трансцендентному духовному бытию. Либо же существо личности искажается *рационально-богословски* (или – в типичной тенденции идеализма – *рационально-философски*), когда начало духовное, значимое по себе, берется лишь в аспекте его трансцендентности и личность оказывается только слепым орудием, сосудом или медиумом высших сил, – чем-то, что само по себе есть ничто или лишь слепая пассивность. В обоих этих воззрениях устраняется момент *свободы*, через который именно и совершается трансрациональное слияние или сплетение трансцендентного и имманентного начал и который и составляет поэтому подлинное средоточие духовной жизни и личности. Либо же, наконец, – когда само трансцендентное без остатка переносится вовнутрь субъективного самобытия, когда поэтому свобода, внутренняя спонтанность, автономия понимаются рационально, как некое бытие в себе и из себя, – исчезает объективность духовного, как значимого по себе, и то, что имеет самодовлеющую объективную ценность, субъективируется, вносится в сферу чистой субъективности, – что опять-таки искажает подлинное антиномистическое существо личности. Во всех такого рода попытках рационально понять тайну духовного и личного бытия она именно в каком-либо направлении *профанируется*. Но *ореол непостижимости* принадлежит именно *к самому существованию этого бытия*. Мы лишь тогда адекватно постигаем его, когда в умудренном неведении воспринимаем его трансрационально, как совладение противоположного, как единство субъективного и объективного, имманентного и трансцендентного. Это может быть выражено лишь второй категориальной форме, которая образует существо всего конкретного бытия как непостижимого, – в форме рационально не постижимого, но явственно открыва-

ющегося нам единства раздельности и взаимопроникновения, которое здесь, как уже сказано, есть антиномистическое единство между высшим и тем, что ему подчинено, между объективной духовностью и субъективной духовной жизнью.

Это может быть показано еще с другой стороны. Поскольку духовное бытие конституирует *личность*, к его существу принадлежит *индивидуальность*. Ибо личность всегда есть индивидуальность – это выражается в ее безусловной единственности, незаменимости, неповторимости. На первый взгляд могло бы показаться наиболее естественным и правдоподобным, что эта единственность, незаменимость, неповторимость равнозначна внутренней замкнутости, обособленности, абсолютной субъективности. Однако фактически человек есть «личность» и «индивидуальность» со всеми отмеченными признаками индивидуальности, напротив, как раз в той мере, в какой он что-либо «*значит*» для *других*, может им что-либо дать, – тогда как замкнутость в себе и подлинная обособленность есть конститутивный признак безумия, помешательства, *утраты личности*. Таким образом, именно в индивидуальности во всей ее единственности достигает выражения начало, имеющее самодовлеющую значимость – и именно поэтому *общезначимое*, – тогда как чистая субъективность в ее – всем людям одинаково присущей – всеобщности есть то, что обособляет и разделяет людей, что составляет изолирующее начало непосредственного самобытия. Тайна личности как индивидуальности состоит, таким образом, именно в том, что в ней, именно в ее *глубочайшей*, определяющей ее существо *особенности*, получает выражение *общезначимое* – общая всем людям, всех одинаково затрагивающая всеобъемлющая бесконечность трансцендентного духовного бытия, так что именно эта *особость и особенность* индивидуальности есть форма, которую насквозь *пронизывает* общее всем людям трансцендентное; как и наоборот, объективно-значимое обнаруживает сполна и адекватно свое подлинное существо и действие лишь в конкретно-индивидуальном личном бытии – а не, напр., а форме рационально-выразимых общих содержаний, положений и норм. *Бесконечное* с максимальной адекватностью получает свое выражение только в конкретной *точке* – в монаде с ее единственностью и абсолютным своеобразием, как и наоборот: лишь то, что может быть признано истинным личным бытием-для-себя, монадой, может воспринять и выразить бесконечное. Сущность всеединства как духа, как реальности самоценного и самозначимого бытия обретает последнюю *определенность* лишь в *конкретной индивидуальности* – в противоположность определенности предметного бытия, которая остается всегда отвлеченно-общей. *Подлинно конкретная всеобщность совпадает с подлинной конкретностью индивидуального*, подлинная *общая правда совпадает с жизнью*. В этом безусловно трансрациональном соотношении опять-таки обнаруживается трансрациональное единство между субъективностью и объективностью.

Часть третья

АБСОЛЮТНО НЕПОСТИЖИМОЕ: «СВЯТЫНЯ» ИЛИ «БОЖЕСТВО»

η Θειοτάτη τοῦ Θεοῦ γνῶσις ἢ διαγνῶσις γινωσχομένη.¹⁰⁸
Дионисий Ареопагит

*Der Abgrund meines Geistes ruft immer mit Geschrei
Den Abgrung Gottes an: sag, welcher tiefer sei?*
Angelus Silesius¹⁰⁹

Viderim me – viderim te¹¹⁰
Бл. Августин

Глава VIII

СВЯТЫНЯ («БОЖЕСТВО»)

1. Противоположность между внешним и внутренним миром и проблема их внутреннего единства

Мы исследовали непостижимое в двух измерениях бытия: в предметном бытии, первооснова которого нам раскрылась как безусловное бытие, и в реальности, дающей о себе знать через самооткровение, как оно проявляется в нашем непосредственном самобытии и осуществляется в трансцендировании к «ты» и к духовному бытию. Как «внешний», так и «внутренний» мир оказались в своем основоположном существе формами обнаружения непостижимого. И теперь возникает вопрос: в каком отношении друг к другу стоят эти две формы проявления непостижимого в двух разнородных измерениях бытия? Существует ли объемлющее их единство, единая реальность, из которой они обе проистекают, и если да, то какого рода эта реальность?

Это отнюдь не есть «праздный» теоретический вопрос – это есть мучительная основная проблема человеческого бытия – проблема, которая неустранимо становится самой судьбой человека. Человеческое бытие, поскольку оно, с одной стороны, сознает себя само, свое непосредственное самобытие во всем его своеобразии – глубины своего собственного «внутреннего» бытия как единичного существа и как самобытия, расширенного до связи «я-ты» и духовной жизни, – и поскольку, с другой стороны, оно сознает себя стоящим в чуждом ему предметном мире, как бы брошенным в этот мир, – искони полно трагизма этой двойственности и несогласованности и ищет из него исхода.

Правда, этот трагизм часто остается незамеченным. Мы уже упоминали, что существует естественная склонность вообще не замечать непосредственного самобытия как такового, в его своеобразии и принимать предметное бытие за единственную реальность вообще.

¹⁰⁸ Самое божественное знание Бога есть то, которое познается через неведение (Дионисий Ареопагит. О божественных именах, гл. VII, 3.).

¹⁰⁹ Глубины духа моего с тревогой, постоянно взывают к глубинам Бога: Скажи, которые бездонней? (Op. cit. I, 68).

¹¹⁰ Увижу себя – увижу тебя (лат.).

Таково естественное жизненное чувство человека, не искушенного горьким *опытом* безнадежной коллизии между этими двумя мирами, – жизненное чувство большинства людей в молодости или людей, «преуспевающих» в жизни и внутренне удовлетворенных этими успехами, – людей, которые никогда не испытали достаточно остро и глубоко таких фактов, как крушение мечтаний юности, превратность судьбы, утрата близких или неминуемо предстоящая собственная смерть. В таком жизненном чувстве человек пытается как-то раствориться в предметном бытии, удобно «устроиться» в нем, окончательно и всецело «приспособиться» к нему. Реже встречается, но все же мыслима и противоположная установка, которая также пытается обойти трагическую коллизию двух миров. Эгоцентрические натуры способны воспринимать все бытие, все, что выпадает на их долю и в чем они участвуют, как «переживание», т. е. как нечто, входящее в состав их собственного «внутреннего» самобытия. Ибо в качестве «образа» или «впечатления» все, что испытывается нами и нас затрагивает, входит некоторым образом в нас, срастается с нашим внутренним миром, становится его содержанием. Все в какой-либо форме доступное нам бытие становится тогда для нас чем-то вроде нашего сновидения, и вся наша жизнь совладевает со сном. И отвлеченная мысль санкционирует это жизненное чувство в теории «субъективного идеализма» так же, как она санкционирует противоположное жизненное чувство в теории «позитивизма» или «эмпирического реализма».

Однако обе эти установки, будучи выражением простой слепоты или инстинктивного скрывания от себя правды, в конечном счете все же бессильны устоять перед реальностью трагической двойственности, властвующей над нашей жизнью. Не нужно быть философом, чтобы рано или поздно быть потрясенным столкновением этих двух миров. Где это столкновение достаточно сильно, чтобы нанести удар нашему внутреннему существу, там и у самого закоренелого реалиста, направленного на одно лишь предметное бытие, открываются глаза на неустранимую реальность его внутренней жизни, которая обнаруживает себя в страдании и тоске. Тем более просыпается при этом столкновении идеалист от сна своей жизни и видит тогда с полной ясностью, что предметный мир есть нечто большее, чем его собственное переживание, чем сновидение его души: предметный мир дает ему знать о себе как о некоторой непреодолимо-объективной, чужеродной и жестокой реальности. Шутливое замечание Гете, что камни, которые студенты в Иене бросали в окна дома Фихте, суть лучшее доказательство бытия «не-я», имеет совершенно серьезное значение. Испытания внутренне потрясающего нас столкновения между предметным бытием и нашим непосредственным самобытием не может выдержать ни эмпирический реализм, ни мечтательный идеализм. Оба тогда опоминаются и стоят перед *метафизической* проблемой во всей ее жизненности и серьезности. Тогда обнаруживается, что «мир» не есть ни естественная родина «души», ни ее «переживание» и что «бытие-в-мире» есть, напротив, тяжкая, горькая *судьба* души. В смущении, тревоге и душевной горечи мы стоим перед незыблемым фактом, что наше самобытие во всей непосредственности его реальности, во всем неодолимом его притязании на бесконечность и абсолютную значимость есть лишь сирота, одинокий изгнанник в предметном мире, который со всех сторон ему угрожает и его стесняет. И тогда именно возникает как вопрос всей нашей жизни основоположная проблема – проблема, составляющая, в сущности, последнюю цель всей человеческой мысли: возможно ли здесь вообще примирение? можно ли найти в реальности место, куда могло бы спастись, где могло бы остаться в сохранности и найти для себя твердую опору и верную защиту наше непосредственное самобытие в его отчаянном положении в мире? В этом заключается жизненный смысл поставленного нами вопроса: есть ли враждебная двойственность двух миров для нас *последний, неустранимый* факт, перед которым мы должны смириться либо с отчаянием, либо со стоической резиныцией, или же *есть* такая глубина бытия, в которой все же преодолевается эта противоположность и открывается нам тайное, утешительное единство обоих миров?

Предваряя здесь дальнейший ход нашего размышления, укажем коротко, что именно к *этой* проблематике сводится проблематика религии, разногласие между «неверием» и «верой». Если оставить в стороне неверие, как чистый индифферентизм – духовное состояние, соответствующее указанной выше установке слепоты, невидения самой проблематики, – то разногласие между тем, что называется «неверием», и «верой» совсем не сводится к тому, что «неверие» просто *отрицает* то, что «слепо допускает вера». «Неверие» и «вера» суть, напротив, оба некие положительные *метафизические утверждения* – можно сказать, в известном смысле: две различные *религиозные установки*. Неверие есть именно утверждение абсолютного метафизического *дуализма* – совершенной, глубинной *противоположности* между сферой нашей внутренней жизни и предметным миром, или «объективной действительностью», наличия между ними абсолютно непреодолимой пропасти. «Вера» есть, напротив, утверждение метафизического *монизма* бытия – убеждение, что эти два мира, несмотря на всю их разнородность и противоположность, все же укоренены в некоей *общей почве*, возникли из некоего *общего первоисточника* и что путь к этому последнему единству, в котором наше внутреннее бытие находит свою родину, все же не заказан нам, а, напротив, может быть нами найден.

Что неверие есть тоже своеобразная *метафизическая* и в известном общем смысле даже «*религиозная*» установка – это обычно прикрывается двумя обстоятельствами. *Во-первых*, к неверию приходят, руководясь как последней, высшей инстанцией чистым «разумом», т. е. сознанием, ориентирующимся на «фактах» и обобщающим их в рациональные «понятия»; ведь именно с этой точки зрения противоположность между двумя мирами есть просто неустранимый и логически ясно фиксируемый *факт* – в отличие от произвольных «допущений» или «выдумок» «веры». И к этому присоединяется *другое*. Поскольку мы исходим из сознания своеобразия непосредственного самобытия как чистой *субъективности* (ср. выше, гл. V, 3), т. е. как какой-то неподлинной, призрачной, ущербной реальности, – центральным фактом нашего бытия, единственно имеющим *подлинно объективную* реальность, остается чужеродность нам, «бессмысленность» с точки зрения запросов нашей субъективной человеческой жизни бытия, – именно как *предметного мира*. Тогда человек чувствует себя в безнадежном положении воина, окруженного со всех сторон безмерно превосходящей его вражеской силой, или бессильным «мыслящим тростником» и, погибая, имеет сознание, что он один мужественно и трезво отдает себе отчет в своем истинном положении и не предается «иллюзиям», которыми так склонны утешать себя робкие души. Что дело обстоит все же не так просто и что «неверие» по существу есть особая религиозно-метафизическая установка – именно установка религиозно-метафизического *дуализма*, – это легко обнаружить на конкретных образцах истории человеческой мысли. А именно, поскольку человек проникает до сознания, что его внутренняя жизнь, его непосредственное самобытие, при всей его «субъективности», в его последней глубине есть все же *реальность*, т. е. обнаружение какого-то своеобразного рода *бытия*, то же самое «неверие» – выражается открыто в некоем религиозном дуализме примерно гностически-маркионистского типа: существует некая родина, некая онтологическая первооснова нашей души – но существует лишь обособленно, как далекий, «неведомый» Бог-отец, Бог-добро, *наряду* с которым существует, однако, демоническая сила, сотворившая мир, против которой родной нам бог так же бессилён, как мы сами. Эта как бы сама собой навязывающаяся, в известном смысле наиболее «естественная» и простая религиозная установка, в сущности, – если взглянуть внимательнее – есть «вера» и современного неверия, – так же распространена и излюблена среди современного человечества, как это было на исходе античного мира.

В нашем размышлении, в котором мы так же мало задаемся апологетическими тенденциями, как и тенденциями разрушительными, а лишь пытаемся непредвзято увидеть и описать *правду* во всей ее полноте, мы отнюдь не намерены «опровергать» неверие в его

религиозно-метафизическом утверждении – в смысле признания его простым «заблуждением». Напротив, исходная позиция самого нашего размышления уже содержит признание, что в описанной установке религиозно-метафизического дуализма имеется некая доля бесспорной истины. Противоположность между внутренним миром нашего непосредственного самобытия и внешним миром предметного бытия, трагическая зависимость первого от последнего и его внешнее бессилие перед натиском последнего, расколотость бытия на две разнородные части есть действительный *факт*, не допускающий отрицания. Ничто так не вредило и философской мысли, и религии, как бессильная, несостоятельная попытка отвергать этот факт или как-либо «затушевывать», «замазывать» его. Основная, открывавшаяся нам онтологическая позиция *антиномистического монодуализма* заранее требует от нас признания правды дуализма и в рассматриваемом теперь, наиболее существенном смысле этой установки. Но она требует также и усмотрения, что этот дуализм совместим с монизмом – требует искания и усмотрения *единства* в глубине самой этой двойственности.

Частные проявления этого единства, некие симптомы его или указания на него, в сущности, так же непосредственно очевидны внимательному умозрению, как и факт двойственности или расколотости бытия. Мы имеем в различных формах опыт, безусловно противоречащий этому простому решению нашего отчаяния. Сюда относится, прежде всего, уже чисто интеллектуальное самосознание, поскольку оно идет достаточно глубоко. А именно, уже тот факт, что мы *сознаем* эту трагическую двойственность, указывает на некое общее объемлющее ее единство. Ибо единство *сознания*, в которое при этом воспримется двойственность, которому она раскрывается и становится явственной, уже само предполагает некое единство самого бытия, отражением или соотносительной точкой которого оно является: единство нашего сознания само уже есть *единая* реальность, вмещающая в себе оба мира; и ему, очевидно, соответствует *единство самого безусловного бытия* – той реальности, в которой укоренено всякое сознание (ср. гл. III, 4). И не только сознание в его неопределенной общности, но и его рациональное самоосуществление в *познании* свидетельствует о некоем всеобъемлющем единстве бытия. Ибо тот основоположный факт, что человеческая мысль способна «познавать» бытие, т. е. идеально обладать им, иметь его «для себя», был бы немислим без допущения сущностного сродства между человеческой субъективностью и космической или предметной действительностью. Первичный, ни к чему иному далее не сводимый «свет», который возгорается в нас и освещает предметное бытие, как-то должен соответствовать самому существу бытия, – иначе он не мог бы освещать его. Законы «разума» в каком-то смысле совпадают с законами самого бытия, и было бы слишком легким и неправомерным разрешением этой загадки по примеру Канта объявить это совпадение «иллюзией» – полагать, что истинное бытие, в качестве «вещи в себе», остается вне познания, а познаваемый мир есть не что иное, как наше представление. Напротив, единственно непредвзятое воззрение должно состоять здесь в констатировании, что «свет» мысли, возгорающийся в познании, проистекает из самого бытия; и если благодаря ему нам раскрывается расчленение самого бытия и отображается в расчлененной системе понятий нашего мышления, то это свидетельствует о том, что наша субъективность внутренне «приспособлена» к структуре бытия, имеет с бытием некий общий корень. Поскольку философия есть «теория знания» в единственно истинном и правоммерном смысле этого слова – именно онтология знания, раскрытие познавательного отношения как некоего *сущего* отношения между двумя соотносительными моментами реальности – субъектом и объектом, – убеждение во внутренней сопринадлежности этих двух моментов реальности навязывается ей само собой, есть простое первичное констатирование. В факте знания, успешного созерцания, *видения* бытия с неопровержимой, последней очевидностью открывается, что субъективность и объективность как-то согласованы между собой, «подходят» друг к другу и эта согласованность имеет своим последним корнем общность момента *рациональности*, «логоса».

Но столь же очевидно открывается и другой, соотносительный рациональности момент бытия в обеих этих частях бытия: именно момент *иррациональности*. Мы нашли этот момент в стихии чистой непосредственности непосредственного самобытия и усмотрели его сущностное сродство с иррациональным элементом космического бытия; в открытии «ты», поскольку «ты» открывается нам как нечто чуждое и враждебное, мы натолкнулись на нечто жуткое, что ощущается сродным чуждости и жуткости для нас основы предметного бытия; и в бытии «мы» мы просто встретились с космическим началом в самой стихии человеческой жизни. Хотя это начало испытывается нами как что-то чужое и враждебное, т. е. свидетельствует о проникающей все наше бытие двойственности, эта двойственность все же не совпадает с двойственностью между «внутренним» и «внешним» миром, а перекрещивается с последней, что опять-таки дает нам почувствовать более глубокое единство обоих миров. Иррациональность, образующая самое существо непосредственного самобытия, нашей «жизни», определяет – наряду с рациональностью и в неразрывной связи с последней – и существо «внешнего мира». Формы бытия потенциальности, свободы, становления, времени властвуют над обеими областями или соучаствуют в них обеих, хотя в частности проявляют себя различным образом. Стоит нам только держать глаза открытыми, чтобы нам с предельной очевидностью стало явственным, что всякое бытие вообще окружено атмосферой непонятого, иррационального и погружено в нее.

Если эти два основоположных момента – рациональности и иррациональности – и притом в их неразрывном единстве, присущи обоим частям бытия, обоим мирам, то в этом смысле всякий абсолютный дуализм в качестве последней метафизической истины оказывается и теоретически несостоятельной, внутренне противоречивой точкой зрения: в рациональности, как и в иррациональности, *бытие* в самом своем *понятии* совпадает с единством. Всякая, даже самая резкая и безнадежная двойственность есть все же лишь двойственность в *пределах единства*, как бы в лоне объемлющего и пронизывающего ее единства. Проследившая далее эту мысль, приходишь – на основании всех уже развитых нами соображений – к сознанию, что в конечном счете всякое бытие вообще все уже укоренено во всеединстве *непостижимого* как *трансрационального*, есть откровение и форма обнаружения «непостижимого» как такового. Правда, это непостижимое распадается для нас непонятным образом на два в известном смысле разнородных мира явлений, как бы на две половины; однако при этом сохраняется по крайней мере *то* единство, в силу которого обе эти половины остаются все же частями некоего *целого*, – что означает, как мы это уже давно знаем, что они имеют общую последнюю глубину в непостижимом. В этом смысле двойственность, несмотря из все взаимное противоборство обеих частей, остается все же *двуединством*.

Однако *это* единство – которое в конечном счете сводится к общей укорененности в непостижимом как таковом в его всеобщности – не может нас здесь удовлетворить, не есть *то* единство, которого мы ищем. Момент рациональности, хотя он и проявляется в качестве «разума» или «субъекта знания» в составе нашей субъективности, все же – как было показано – не совпадает с последней как с существом непосредственного самобытия. И притом рациональность, поскольку она выражается в чистом моменте *сознания* и *знания*, в чистом свете теоретического озарения бытия, не спасает нас от слепой неосмысленности предметного мира и ничего в ней не изменяет; не так уже велико и существенно утешение быть погибающим «мыслящим тростником». Что же касается момента иррациональности как стихии чистой «непосредственности», то мы видели, что она как таковая противоположна нашей «самости» – т. е. моменту, который по преимуществу конституирует своеобразие непосредственного самобытия; мы видели также, что непосредственное самобытие – *моя* жизнь, как она изнутри есть для *меня* (или для себя самой), – по самому своему существу противится тому, чтобы раствориться в безусловном бытии – во всеединстве, поскольку последнее именно совпадает со всеобъемлющим и всерастворяющим безусловным бытием – и ревниво

оберегает свое *собственное* бытие, именно в качестве *самобытия*. Восточное, индусское решение: заменить *мою* «самость» безразличной всеобщностью (в «tat twam asi», в сознании «это есть ты», т. е. «ты еси во всем»), за счет «самости» раствориться во всеединстве, в том, что есть «все и ничто», и в нем обрести последний покой и спасение, – это решение все же не открывает нам *того* всеединства, которого мы ищем, к которому мы подлинно стремимся. Ибо в этом *истинном* всеединстве должно было бы быть сохранено именно *все* – и в том числе, следовательно, и в первую очередь, и наше собственное *самобытие*, во всей его полноте и метафизической глубине.

Можно ли найти в том, что нам непосредственно открывается в опыте, указание, намек на реальность такого подлинно удовлетворяющего нас внутреннего единства между «внутренним» и «внешним» миром, – *такого* единства, в котором была бы сохранена вся интимность, вся невыразимая, но неотчуждаемо первичная ценность для нас нашего собственного внутреннего самобытия?

Такое указание мы имеем, прежде всего, в лице явления *красоты*.

2. Красота

Мы не можем – и нам нет надобности – развить здесь общую теорию красоты. Мы должны здесь наметить – да и то лишь в самой сжатой форме – те стороны аспекта бытия, именуемые нами «красотой» или «прекрасным», которые стоят в непосредственной связи с общим ходом наших размышлений.

Не пытаясь определить, что такое есть вообще «красота» или «прекрасное», отметим прежде всего два момента, присутствующие в том, что сознается как «прекрасное», что воспринимается «эстетически». Первый из этих моментов необходимо присутствует во всем вообще, что мы воспринимаем эстетически и испытываем как прекрасное; это есть момент, конституирующий эстетическое восприятие как таковое. Второй есть по крайней мере необходимый элемент прекрасного, как оно дано в художественном произведении, – прекрасного как предмета искусства.

Все «прекрасное», все эстетически воспринимаемое есть *прежде всего* некое сплошное, слитное, проникнутое *внутренним единством* целое. Оно может – и даже должно – иметь многообразный состав, но члены или части этого многообразия – напр., отдельные черты прекрасного лица или горы, дома, зелень, свет, воздух прекрасного ландшафта и т. п. – имеют силу и значительность не сами по себе, а именно лишь как интегральные, неразрывно слитые моменты *целого*, которое есть некое сплошное, *внутренне слитное* единство. *Пре-красное* есть всегда «образ», «картина», *неанализированное* целое – предмет чистого чувственного *созерцания*, а не анализирующей, раздробляющей *мысли*. (Яснее всего это выступает в зрительно данном прекрасном – в виде природы, картине, скульптуре, прекрасном лице и т. п., но то же применимо и к прекрасному в музыке и поэзии.) Сводя это к понятиям, уясненным нами в первой части нашего размышления, мы можем сказать, что в этом смысле прекрасное есть – *металогическое единство*, *поскольку оно дано наглядно* и усматривается *созерцательно* в чувственно данном его составе или через него. И, быть может, всегда и всюду, где нам удастся отрешиться от привычной установки *предметного истолкования* реальности, от произвольного видения в образах показателей предметной действительности, распадающейся для нас тогда на отдельные вещи и качества, выразимые в *понятиях*, и сосредоточиться на простом созерцании реальности в ее *непосредственной конкретности*, – везде и всегда, когда нам удастся, наподобие детей, без размышления жадно воспринимающих образы бытия, иметь *чистый опыт реальности* вне всякого умственного ее анализа, – мы воспринимаем реальность как прекрасное. И подлинный художник обладает даром показать нам реальность именно в этой ее наглядной непосредственности – и

именно тем дать нам ощутить новизну, значительность – *красоту* – даже самого будничного, прозаического, привычного и знакомого.

К этому присоединяется второй момент. Характер сплошного целостного, неразложимого, всепронизывающего единства «прекрасного» (сближающий прекрасное с органическим единством) усиливается и становится особенно явственным, когда он выражается во внутренней согласованности и соразмерности отдельных составных частей единства, когда единство испытывается как некая *гармония*. Этот элемент гармонии придает прекрасному некую внутреннюю законченность, некое спокойное самодовление и, тем самым, некую внутреннюю абсолютную ценность. В силу этого момента – который, как уже указано, безусловно необходим во всяком художественном произведении, т. е. во всем прекрасном, что творится человеком именно с замыслом произвести впечатление прекрасного, – «прекрасное» как бы *изъимется из состава предметного мира* (в котором нет самодовлеющей части, нет ничего законченного в себе, а все есть фрагмент, черпающий свою полноту из своей связи со всем другим, из своей зависимости от другого) и становится само в себе, независимо от всего остального, выразителем некоего последнего, глубочайшего, всепронизывающего истинного единства бытия. В этом смысле адекватно описывает красоту (воплощенную в прекрасном женском образе) Пушкин:

Все в ней *гармония*, все *диво*,
 Все *выше мира* и страстей.
 Она *покоится* стыдливо
 В *красе торжественной* своей.¹¹¹

Оба указанных момента вместе взятые изъедают прекрасное из предметного мира, освобождают его, с одной стороны, от того характера частичности, неполноты, незавершенности и несовершенства, который присущ всему частному в составе предметного мира, и, с другой стороны, от характера грубой, слепой, внутренне неосмысленной *фактичности*, с какой нам дано предметное бытие. «Прекрасное» становится выразителем самодовлеющей ценности, самообоснованности бытия, его собственной внутренней *значительности* и в этом смысле «*духовности*» (ср. выше гл. VII). *Имманентное существо красотой состоит в том, что в ней мы непосредственно-наглядно воспринимаем и испытываем в самом наружном облаке бытия его абсолютную ценность, его осмысленность и внутреннюю обоснованность*. Поэтому прекрасное есть *непроблематичное, безвопросное* бытие; вопрос «почему» или «зачем», т. е. «на каком основании?» (беря понятие основания во всей его глубине), неуместен там, где внутренняя «обоснованность» имманентно раскрывается в самом явлении, уже заключена в нем самом.

Лишь другим выражением того же самого будет, если мы скажем, что прекрасное *выразительно*. Все испытываемое как прекрасное не есть просто грубый, слепой *факт*, который не дает нам ничего, кроме себя самого, и, непросветленный никакой высшей разумной необходимостью, никакой внутренней понятностью и осмысленностью, просто насильно и как бы нагло и неправоммерно навязывается нам, требует от нас своего признания, не обладая сам никакой внутренней убедительностью и авторитетностью. Прекрасное есть, напротив, то, что «чарует», внутренне «пленяет» нас, что получает от нас признание в силу своей внутренней убедительности и осмысленности. В лице прекрасного мы внутренне *примирены* с бытием, потому что оно раскрывает нам, имманентно неся в самом себе, последнюю глубину, последнее, внутреннее самоочевидное, «прозрачное» для нас основание бытия.

¹¹¹ Строчка из стихотворения «Красавица». Ср.: Франк С. Л. Религиозность Пушкина. / Этюды о Пушкине. 8-е изд. Париж, 1987. С. 9 – 27.

Если мы теперь спросим себя: что, *собственно, выражает* прекрасное, что оно нам открывает, о чем оно нам говорит, то существенно для природы прекрасного, что это «что» *не может быть выражено ни в каком понятии*. Эстетически восприимчивый и умеющий дать себе отчет в эстетическом опыте читатель избавит нас от необходимости опровергать нелепое, противоречащее самому существу эстетического опыта мнение, будто прекрасное (напр., в художественном произведении) выражает какую-нибудь выразимую в понятиях отвлеченную мысль, имеет какое-нибудь прозаически-словесно выразимое «содержание» (независимое, как таковое, от его художественной формы), дает нам какой-либо практически-полезный «принцип» или какое-нибудь «нравоучение». Напротив, то, что выражает прекрасное, есть просто *сама реальность* в ее отвлеченно-невыразимой конкретности – в ее *сущностной непостижимости*. Пережить реальность эстетически – хотя бы в малейшем частном ее проявлении – значит именно иметь *живой, наглядно-убедительный опыт ее непостижимости – ее совпадения с непостижимым*. То, на что мы в течение всего нашего исследования пытаемся навести внимание читателя путем трудных и сложных отвлеченных соображений, – непостижимость реальности как таковой или – повторим это еще раз – совпадение *самих понятий* конкретной живой реальности и «непостижимого», – это дано с полной непосредственностью в любом эстетическом опыте, который как таковой погружает нас в стихию непостижимого, дает нам дышать его атмосферой, заставляет восчувствовать всю его значительность, его совпадение с подлинной конкретной полнотой реальности. В этом смысле, нет лучшего и более простого опровержения мнения, отождествляющего *реальность с предметной действительностью* – с той картиной бытия, которая открывается нам путем интеллектуально-логического *истолкования* реальности и сведения к его сухой системе выразимых в понятиях *определенностей*, – как простая ссылка на тот образ и характер реальности, какой нам дан в эстетическом опыте. Здесь нет надобности развивать это подробнее. Мы можем сослаться здесь на то, что было уже развито нами в анализе понятия «реальности» во всей ее глубине и полноте – в ее отличии не только от предметного бытия, но и от безусловного бытия (гл. III, 4). Все примеры, которыми мы иллюстрировали там это понятие реальности как единства, объемлющего внутреннюю жизнь познающего с содержанием познаваемого, как всеобъемлющую полноту конкретности, были заимствованы, собственно, из эстетической сферы или из области опыта, соприкасающегося с опытом эстетическим. Реальность в ее непосредственной конкретной полноте, глубине и жизненности – и реальность, о которой нам дает знать эстетический опыт, в известном смысле (детали этого отношения мы должны оставить здесь в стороне) совпадают между собой.

Это непосредственно приводит нас к тому соотношению, в связи с проблематикой которого мы должны были затронуть явление «красоты». *Красота есть непосредственное и наглядно наиболее убедительное свидетельство некоего таинственного сродства между «внутренним» и «внешним» миром* – между нашим внутренним и непосредственным самобытием и первоосновой внешнего, предметного мира. Это единство нам непосредственно раскрывается – или, вернее, мы имеем некое внешнее обнаружение этого искомого глубинного единства – во всяком эстетическом опыте; эстетический опыт убеждает нас, что такое единство *есть, должно и может* быть найдено – вопреки неустранимо-очевидному *фактическому* разладу и раздору между этими двумя мирами.

Вернемся еще раз к тому основоположному факту, что красота (в природе и в искусстве) необходимо *выразительна*, что она *выражает* что-то (и мы знаем теперь, что именно: сама реальность в ее непостижимости, в каком-либо конкретном ее аспекте). «*Выразительность*» красоты означает, другими словами (ср. гл. VI, 1), что в ней нечто «внутреннее» («выражаемое») в реальности *открывается* во «внешнем» (в «выражающем»), – означает то самое первичное, ни к чему иному не сводимое соотношение между «внутренним» и «внешним» («наружным») слоем реальности, которое мы нашли в *откровении «ты»*. Все

«прекрасное», все открывающееся в эстетическом опыте испытывается как нечто сродное в этом смысле живому, одушевленному существу – как нечто сродное нашему собственному внутреннему самобытию. Оно есть нечто «душеподобное», – нечто, имеющее какое-то «внутреннее содержание», «внутреннюю реальность», которая *выражает* или *открывает себя* во внешнем облике наподобие того, как наша «душа» – или обращенное к нам «ты» – «выражает» себя в мимике, взгляде, улыбке, слове. Прекрасное (в природе и в искусстве) «говорит» нам что-то, «дает нам знать», подает знак о некоей тайной, скрытой, живой глубине реальности; и мы в каком-то смысле, «общаемся» с прекрасным – с красотой ландшафта или прекрасного лица, с картиной, статуей, собором, музыкальным произведением, – как мы общаемся с другом, с близким; мы усматриваем во внешней реальности что-то сродное нашей интимной глубине, нашему потаенному самобытию; и в момент эстетического наслаждения мы перестаем чувствовать себя одинокими, а, напротив, находим в окружающей нас внешней реальности некую исконную «родину» для нашей «души», этой одинокой скитальцы в предметном мире.

Конечно, у позитивистически настроенного – т. е. ориентированного на признание одной лишь предметной действительности – читателя уже давно готово привычное, трафаретное возражение на этот ход мыслей. В эстетическом переживании – говорят нам – мы предаемся некоей иллюзии; мы непроизвольно «переносим» наши собственные чувства, настроения, эмоции на объект – на природу или художественное произведение, – «вкладываем» их в объект, «одушевляем» его. Поэтому как искусство и художественное творчество, так и восприятие красоты есть нечто подобное игре ребенка – забава перенесения себя в воображаемый, выдуманный мир. Для этого возражения от чисто обывательского здравого смысла услужливая философская мысль (в особенности немецкая на рубеже 19–20 веков) изготовила соответствующую теорию так наз. «Einfühlung» – «вчувствования», или «одушевления». Нам нет надобности входить в подробное обсуждение этого трафаретного возражения «здравого смысла» и соответствующей ему эстетической теории (в многообразии ее вариантов, не затрагивающем, однако, общего существа установки). Достаточно просто указать, что это возражение – совершенно наподобие, напр., материализма – просто «выдумывает» ad hoc объяснение, чтобы оправдать ограниченность и слепоту основной инстинктивной установки, не считаясь при этом с реальными фактами, т. е. с тем, что действительно дано в эстетическом опыте. Никто и никогда не мог опытно показать, как человеку удастся этот хитроумный самообман и как он, собственно, совершается; в составе эстетического опыта никогда не содержится ни малейшего указания на то, что человек берет из себя самого свои чувства, вкладывает их в объект, чтобы затем иметь их «данными» в самом объекте. Все это есть чистая «мифология» позитивизма и материализма. Непредвзятый феноменологический, т. е. чисто описательный анализ эстетического опыта говорит о другом: он говорит, что человеческий дух находит в эстетическом опыте «готовым», непосредственно данным в составе самой реальности черту *выразительности*, в которой ему непосредственно открывается внутренняя значительность, осмысленность, душеподобность реальности; не человек «вкладывает» что-то свое в реальность, навязывает ей что-то ей чуждое, а, напротив, реальность навязывает *нам* свой собственный состав описанного характера, «заражает» нас им. Вся наша собственная активность ограничивается при этом тем, что мы можем либо искусственно замкнуться от этого действия на нас реальности, стать нечувствительными к нему, либо же, наоборот, вольно открыть ему наше сознание и развить в себе чуткость к нему.

Этим, само собой разумеется, отнюдь не утверждается, что природа или произведение искусства действительно имеют что-то по существу тождественное человеческой «душе» или «духу», и не отрицается роль «вымысла» (точнее – метафорического мышления «по аналогии») в умственном выражении эстетического опыта. То, что нам дано в эстетическом объекте, есть именно лишь нечто «душеподобное» или «духоподобное»; реальный состав

этого опыта человек не может выразить в словах иначе, как уподобляя, приравнивая его (в поэзии и мифологии) явлениям человеческой душевной и духовной жизни. (Тотчас же ниже нам самим придется отметить подлинный смысл «иллюзорности» эстетического опыта.) Но такое уподобление, приравнивание объективного субъективному – не говоря уже о придуманном *ad hoc* «вкладывании» в объект того, что по существу мыслимо лишь как субъективное переживание, – сами были бы невозможны и немислимы, если бы они не имели для себя почвы в некоем *объективном сходстве*. Никто не в состоянии «уподобить» круг треугольнику и тем более – свою грусть или радость, скажем, «квадратному корню из двух». Но когда мы говорим, что пейзаж «уныл» или «радостен», что чередование звуков в третьей симфонии Бетховена передает эпопею героической борьбы человеческого духа, а звуки последней части девятой симфонии – упоение безграничного ликования, что светотени Рембрандта дают нам почувствовать метафизическую духовную глубину бытия и т. п., – мы с последней самоочевидностью сознаем, что основа для таких, лишь метафорически выразимых аналогий заключена в самом реальном объекте. Заслуживает величайшего внимания при этом, что «метафора» (буквально: «перенесение») *может идти и в обратном направлении* – именно от категории чувственно воспринимаемого, внешне-пространственного бытия, к характеристике человеческих душевных или духовных состояний. Откуда берется возможность вообще понимать смысл таких «уподоблений», как, напр., «падение», «подъем» человеческой души, ее «пустота» или «полнота», «душевное движение», «расцвет» и «засыхание» души, ее «поверхность» и «глубина», «течение» или «поток» жизни и даже «*влияние*» человеческого духа (что ведь буквально значит «вливание»)? Вообще говоря, так как все человеческие слова в их первоначальном смысле означают что-то наглядно-пространственное, то самая *возможность* их употребления в «переносном» психологическом смысле предполагает какое-то глубокое реальное сходство или сродство между «внешним» и «внутренним» бытием. Конечно, и здесь угрожающая нашим предубеждениям теория услужливо предлагает нам «простое» – слишком простое, т. е. искажающе упрощающее, – объяснение, что аналогия лежит здесь только в человеческих «чувствах», сопровождающих восприятие внешней реальности. Мы ограничиваемся в ответ на это приведением мудрого возражения Бергсона: «Не будем поддаваться обману иллюзии. Бывают случаи, когда именно образный язык точно передает существо дела, тогда как язык отвлеченных понятий остается прилепленным к поверхностной видимости вещей».

Подведем итог. Факт «красоты» или «эстетического опыта» неопровержимо свидетельствует о глубоком *внутреннем сродстве в самой структуре* объектов «внешнего» и «внутреннего» опыта, о некоем единстве между внешним предметным бытием и внутренним «самобытием». Более того: сам эстетический опыт, само эстетическое переживание есть некое особое состояние бытия, в котором *стирается сама грань* между «объективным» бытием и бытием «внутренним», «субъективным». При всем бесконечном многообразии объектов и форм эстетического опыта, «тем» и «стилей» художественного творчества, ему дано открывать нашему взору то измерение или тот слой реальности, о котором уже нельзя вообще сказать, идет ли дело об «объективном» или «субъективном», а можно лишь сказать – мы уже знаем, что означает эта логическая форма, – что эта реальность сразу *и объективна, и субъективна*, или что она *ни объективна, ни субъективна*. В опыте «красоты» нам открывается по существу непостижимое *единство* реальности как таковой – за пределами категорий внешнего и внутреннего, объективного и субъективного – другими словами, глубокое, таинственное – «прозаически» необъяснимое, но самоочевидное во всей своей таинственности – *сродство* между интимным миром человеческой душевности и основой того, что предстоит нам как внешний мир предметной реальности.

На основании сказанного могло бы показаться – и это не раз казалось человеческому духу, – что в явлении красоты содержится разрешение трагической загадки, мучающей чело-

веческое сердце, открыт выход из двойственности, из онтологического разлада, составляющего существо трагизма человеческого существования. Увы, это не так. И здесь уже не какая-либо теория, а сама жизнь наталкивает нас на долю правды, которая содержится в чувстве «иллюзорности», «не-серьезности», недостаточной *онтологической обоснованности* того, что открывается нам в эстетическом опыте. Нам, бесспорно, открывается в нем некая подлинная реальность; но сама эта реальность как-то лишь «поверхностна», не объемлет целиком всей глубины бытия. Красота относится скорее лишь к «облику» реальности, чем составляет ее подлинное существо, ее корень, определяющий целиком всю ее структуру. Красота, правда, указывает на некую глубокую тайну бытия, на какую-то черту его последней глубины, но она скорее лишь намекает на нее, знаменует ее и остается сама загадкой, не разъясняя нам, как согласовать то, о чем она свидетельствует, со строением реальности, поскольку мы совершенно серьезно и правдиво отдаем себе отчет в нем, испытываем его в нашей жизни. Как часто, напр., «божественной», умиляющей нас красоте женского лица соответствует пустая, ничтожная, суетная «прозаическая душа»! Как часто даже то, что мы зовем «душевной красотой», не достигает последней глубины человеческого духа, а прикрывает глубинную дисгармоничность, разлад, бесформенность или даже безобразие! Тем более вся природная красота – будет ли то красота могучего дикого зверя, какого-нибудь тигра, или возвышенная красота океана, грозящая мореплователю смертью, или красота тропического пейзажа, таящего под собой ужасы всегда возможного землетрясения, – есть красота наружного облика существа и вещей, под которой скрывается хаос разрушения, дисгармонии, борьбы и смерти. И сам художник – человеческое существо, живущее в стихии красоты и упоенное ею, – лишь в редчайших случаях, да и то никогда не сполна – бывает внутренне, во всей своей жизни просветлен этой стихией; по общему правилу, в нем остается – в его подлинном целостном самобытии, как оно выражается в его личной внешней и внутренней жизни, – та же темная, неосмысленная, внутренне ничтожная реальность чистой субъективности, что и у всех других людей: «и из детей ничтожных мира, быть может, всех ничтожней он»;¹¹² и красота как таковая не спасает его ни от разрушающих сил зла, ни от трагизма человеческой жизни. Красота как таковая нейтральна, в каком-то смысле равнодушна к добру и злу. Знаменуя какую-то потенциальную гармонию бытия, она мирно сосуществует с его актуальной дисгармонией; более того, она сама, по глубокому указанию Достоевского, сочетает в себе «божественное» с «сатанинским», – ибо где что-либо прельщает нас обманчивой видимостью, там мы имеем дело с началом демоническим. В трагическом жизненном опыте Боттичелли, Гоголя, Толстого это несовпадение красоты – *эстетической* гармонии – с подлинной, *примирающей* и *спасающей* нас *сущностной* гармонией бытия сказалось конкретно с потрясающей убедительностью. Мы можем сказать: красота есть знак потенциальной гармонии бытия, залог *возможности, мыслимости* его актуальной, сполна осуществленной гармонии; и если бы мир был *насквозь* прекрасным, он был бы *насквозь* гармоничным, внутренне согласованным, чуждым трагического разлада и расколотости. Поэтому мечта о конечном преображении мира есть мечта о всецелом торжестве красоты в нем; но это есть именно лишь мечта, которой противостоит горькая реальность внутренней несогласованности, расколотости бытия. Красота есть только отблеск «рая», онтологической укорененности всей реальности в божественном всеединстве; этот отблеск чарует нас в нашем грешном, падшем, раздираемом внутренним противоборством «земном» бытии, дает утешающий намек на возможность совсем иного бытия – и, тем самым, на онтологическую первооснову этой возможности; но красота как таковая не есть сама то истонное, онтологически прочное и глубинное единство, которого мы ищем.

¹¹² Не совсем точная цитата. У Пушкина: И меж детей ничтожных мира, Быть может, всех ничтожней он. («Поэт»).

3. Исконное единство как первооснова бытия

Все доселе испытанные нами пути к всеединству бытия – к внутренней согласованности и внутреннему сродству между интимным миром нашей внутренней жизни и равнодушным, жутким для нас предметным миром внешней действительности – суть, таким образом, как бы лишь узкие и шаткие мостки, переброшенные через пропасть, которая продолжает зиять под ними; и когда мы бросаем взор в ее глубины, нас охватывает чувство жути и головокружения. Что всеединство бытия есть надтреснутое, расколотое, внутренне противоречивое, антагонистическое *дву-*единство, – что оно, не переставая быть единством, все же распадается на две разнородных и противоборствующих половины, – это, как уже было указано, есть просто *факт*, который никакими рассуждениями нельзя устранить из мира. Поскольку дело идет о чисто теоретическом объяснении мира, факты суть факты и их нельзя, как говорят немцы, «hinwegräsonnieren».¹¹³ Лишь с совсем иной точки зрения, в совсем иной перспективе, в каком-то смысле уже оставляющей позади себя всякую фактичность как таковую, было бы мыслимо уловление единства именно как подлинного всеединства, – о чем будет речь ниже. Ближайшим же образом мы можем мыслить это искомое единство лишь как единство *корня* или первоосновы – как единство *точки*, в которой, несмотря на всю несогласованность, *конвергируют*, сходятся между собой эти два мира в их последней глубине или дали.

Ближайшая *возможность* такой *точки конвергенции* даже для самого разнородного в бытии дана в *глубинном измерении* бытия, и притом в бесконечности этого измерения. Всякое доступное нам бытие – несмотря на то, что в лице этой доступности оно нам *имманентно* и явственно, – есть вместе с тем, как мы в том убедились в первой части нашего исследования, всегда и нечто *большее* и *иное*, чем все, что мы в нем можем уловить, – и притом *бесконечно большее*, следовательно, потенциально и нечто *совершенно иное*. Оно есть и все то, что оно есть в скрытой от нас своей реальности; это и есть то, что мы разумеем под «глубиной» бытия. Все имманентное вместе с тем трансцендентно; и трансцендентное в нем, в качестве такового, в свою очередь имманентно: скрытое, неведомое открывается как таковое, т. е. в своей реальности, с полной очевидностью: позади всякой вещи и всякого явления лежат бесконечные, недоступные нам дали и глубины, которые *как таковые* даны нам совершенно непосредственно. «Alles ist weit und nirgends schliesst sich der Kreis» (Рильке)¹¹⁴. В непосредственном видении этого и состоит метафизическое сознание, по сравнению с которым всякое эмпирически-рациональное знание, всякое интеллектуальное обладание чем-либо как *определенным* и *ограниченным* бытием есть лишь производный, фрагментарный частный отрезок. Это соотношение именно и совпадает с тем, что бытие в своей основе и во всеобъемлющей полноте своего состава всегда и всюду совпадает с *непостижимым*.

Но в непостижимом – в недоступных нам в своей определенности бесконечных глубинах, более того, в глубинах, *по существу* выходящих за пределы всего определенного, – *все вообще возможно*. Истинно мудрые и дальновидные умы, даже в пределах чисто, научной установки, всегда сознавали это. Великий французский физик Араго сказал однажды: «За пределами области математики (т. е. – прибавим от себя – области чистой рациональности как таковой) я бы остерегся употреблять слово “невозможно”». Более того, не только в бесконечных трансцендентных глубинах бытия все вообще возможно, но эти глубины сами суть, как мы видели, *лоно всеобъемлющей*, выходящей за пределы всякого определенного бытия *сущей возможности и мочи*. Было бы безусловно неправомерно и свидетельствовало

¹¹³ Отбросить (нем.).

¹¹⁴ «Всюду простор, и нигде не смыкается круг».

бы лишь о нашей духовной ограниченности, если бы мы отождествили даже самую общую черту всего доступного нам бытия с его глубочайшей, т. е. проникающей до *последних глубин*, структурой. В этом и состоит постоянное заблуждение всякой *рациональной* (как говорил Кант, «догматической») метафизики. Уже в силу этого было бы слишком поспешно и неоправданно приписать абсолютное, безусловное и безграничное значение факту, определяющему всю нашу жизнь, – факту распада бытия на два разнородных и противоположных мира.

Но в непостижимом и бесконечном легко и заплутаться; в своем непосредственном аспекте оно есть темная бездна, перед которой мы стоим в беспомощном недоумении. Какой путь мы должны здесь избрать, в каком направлении идти, чтобы обрести искомое единство – возможную точку конвергенции между внутренним и внешним миром? Нет надобности еще раз говорить, что все поиски на путях «объективного», т. е. *предметного* познания не могут здесь привести нас к цели, ибо при этом, даже охватив бесконечность, мы оставались бы лишь в *одном* из этих двух миров и не переступили бы за его пределы. И если бы даже нам показалось, что на этом пути мы достигли последней, абсолютной первоосновы – того, что на языке веры называется «Богом», – то легко обнаружилось бы, что это есть иллюзия и заблуждение, ибо перед лицом слепой, темной *фактичности*, по самому существу характеризующей предметное бытие как таковое, неустранимые притязания, вытекающие из глубины нашего непосредственного самобытия, нашей личной жизни, оставались бы неудовлетворенными; и трещина, проходящая через всю нашу жизнь, оставалась бы непреодоленной. Вот почему все, даже самые глубокие и проникательные, попытки метафизики «рационально» обосновать «объективное», «предметное» бытие «Бога», «души» и т. п. никогда не могут удовлетворить религиозную мысль, религиозную тоску человека и ощущаются даже как некое глумление и кощунство над святыней «сердца». И точно так же ясно, что всякое углубление в наше непосредственное самобытие, в нашу «внутреннюю жизнь», поскольку мы при этом оставались бы в пределах ее *субъективности*, могло бы только увести нас от искомого примиряющего единства. Можно «спрятаться» от трагизма жизни в свою «скорлупу» – но *преодолеть* его на этом пути нельзя, и в конце концов он настигнет нас и там.

Но если тщетно, ибо противоречиво, искать последнее единство бытия *в пределах* самого субъективного мира, то все же какое-то смутное, но при всей своей смутности убедительное чувство подсказывает нам, что единственный путь для нас к этому последнему, примиряющему единству ведет *через* непосредственное самобытие, *через углубление в мир внутренней жизни*. В этом смысле указание Августина: «Не иди *во-вне*, иди *во-внутрь*; *внутри* человека обитает истина, и где ты найдешь себя ограниченным, там (внутри себя!) *выйди за пределы самого себя* (ranscende te ipsum)» – имеет общее, принципиальное значение. В самом деле, путь этот предуказан самой задачей, которую мы при этом преследуем. Чего мы собственно ищем? Мы ищем той последней *глубины* бытия, той почвы абсолютной реальности, в которой было бы незыблемо укоренено наше непосредственное самобытие, – в которой наше внутреннее существо во всем его своеобразии, со всеми его потребностями и притязаниями имело бы прочный приют, подлинную свою *родину*, могло бы чувствовать себя в безопасности от равнодушного к нему и всегда ему угрожающего, инородного ему мира предметной действительности. Но раз дело идет о «родине» для души, ее очевидно можно искать, ее можно припомнить только на путях самой души.

Эту родину, которая по заданию должна совпадать с глубочайшим единством, с перводействительностью бытия, нет надобности – да нет и возможности – искать где-то в бесконечной дали от нас. Для этого достаточно только хоть на миг явственно ощутить, что наше «я», мир нашей внутренней жизни, нашего непосредственного самобытия – при всей его «субъективности», шаткости, непосредственной «беспочвенности» – все-таки в каком-то

смысле с последней самоочевидностью подлинно *есть*, – т. е. есть все же сам подлинная *реальность*. Но «быть реальностью» – значит истекать из некой *абсолютной реальности* или быть укорененным в ней; даже самое ничтожное и шаткое не могло бы вообще *быть*, если бы оно не было как-либо укоренено в последней глубине абсолютной реальности. Это простое самосознание – припоминание этой самоочевидной и все же, странным образом, столь редко доступной нам истины – производит некое внезапное чудесное превращение всей нашей ситуации. В самом деле, трагизм нашего ближайшего, непосредственного метафизического жизнечувствия состоит ведь в сознании, что мы стоим на краю некой бездны, готовой ежесекундно поглотить нас, или даже, точнее, *висим* над этой бездной. То, что мы называем «бытием» или «реальностью», представляется нам такою «*бездной*». Почему? Очевидно потому, что мы сознаем себя самих чем-то совершенно инородным этому бытию, чем-то, что – в силу какой-то непонятной случайности – взялось из какого-то другого места, чем сама бездна бытия, и потому стоит – *пока еще!* – на ее краю или витает *над* ней. Другими словами: только потому, что мы *исключаем* самих себя из *бытия*, мы получаем ситуацию, в силу которой бытие есть *внешняя* нам бездна, грозящая поглотить нас. Стоит лишь обратиться это суждение, – стоит лишь сознать, что эта «бездна» есть *бытие*, и при этом вспомнить, что мы сами, будучи сущими, искони, как бы изнутри принадлежим *также к бытию* и в нем укоренены, чтобы наше метафизическое жизнечувствие обрело прямо противоположное содержание. Если мы сами укоренены в бытии, то мы уже *не можем* в него «провалиться» и в нем погибнуть: нам просто *некуда «проваливаться»*. Одно только сознание нашего самобытия *именно как подлинного бытия* – поскольку это сознание достаточно остро и ясно – уже раскрывает нам то *первоединство*, которого нам непосредственно недостает и которое мы ищем часто с безысходно-мучительной тоской. Поистине, кто раз уловил, хоть в смутном чувстве, эту самоочевидную истину, тот изумляется не ей, а беспомощной слепоте нашего обычного, «просвещенного» сознания – тому наивному упрямству ограниченности, с которым оно утверждает как что-то бесспорное позицию «неверия», т. е., как мы уже знаем, позицию непреодолимого абсолютного метафизического дуализма. Сознание, мнящее себя «просвещенным» и «научными», ничего не хочет принимать на веру, для всего ищет объяснения, обо всем спрашивает «почему?», «откуда это взялось?». Но в отношении одного – именно самого главного – оно *никогда* не ставит вопроса о причине, основании, источнике, а спокойно и уверенно оставляет его быть чистой, необъясненной и необъяснимой случайностью. Просвещенное сознание спокойно примиряется с тем, что наше «я», наша «личность», наша внутренняя жизнь со всеми ее потребностями, упованиями и мечтаниями есть нечто, что по какой-то непостижимой случайности неведомо откуда затесалось в мир бытия, оставаясь в нем совершенно инородным, одиноким, бесприютным существом, роковым образом обреченным на крушение и гибель. Но не есть ли наша *личность*, во всей ее инородности «миру», по меньшей мере *тоже* реальность, которая, как всякая реальность, имеет свою «причину», т. е. онтологическое основание или онтологический источник своего бытия? «Научное» сознание даже и не догадывается поставить этот вопрос. Или, поскольку оно его ставит, оно с самого начала *искажает его непосредственный смысл*, подменяя бытие человека как непосредственно открывающийся внутренний мир – мир *непосредственного самобытия* – бытием человека как «природного» существа, т. е. как частного предмета в составе предметного мира; и даже на этот искаженный вопрос оно знает лишь смехотворно беспомощный ответ так наз. «эволюционизма», по которому человек с его душой, разумом, личностью «*постепенно*», «*понемногу*» «развился» из чего-то прямо ему *противоположного* – из какой-нибудь слепой, неосмысленной «амебы» или «протоплазмы». Это все равно, как если бы мы сказали, что, напр., *круг «постепенно*», «в течение необозримо долгого времени» «развился» из *треугольника* или *точки!* «Просвещенное» научное сознание с презрительной иронией говорит об «антропоморфизме» так наз. «верующего» сознания. Но не имеем ли мы

права обернуть эту иронию против него самого и говорить об его собственной плененности наивной мифологией *прагмоморфизма* или *космоморфизма*?

Как бы ни упорствовало «научное» сознание в упрямстве своей ограниченности, мы остаемся при нашем праве утверждать самоочевидную истину: если мы как личности, как носители внутренней реальности непосредственного самобытия остаемся одинокими перед лицом холодного, бездушного и безличного, равнодушного к нам предметного мира, если мы в этом мире – беспомощные и беззащитные изгнанники и скитальцы, то *именно потому*, что мы *имеем родину в иной области реальности*. Ибо, будучи сами реальностью, мы и исходим из какой-то реальности и укоренены в ее лоне. И как бы далека ни была эта наша исконная родина, этот исконный метафизический приют нашей личности от чуждого нам предметного мира внешней реальности, оба они, в качестве бытия вообще, очевидно имеют некий общий корень, некое скрытое от нас первоединство. Поэтому и то, что непосредственно кажется нам жуткой, угрожающей нам бездной, теперь – в силу того незаметного, но решающего сдвига нашего самосознания, которое открыло нам наше собственное бытие как подлинную *реальность*, – открывается нам со своей глубинной стороны как нечто также укорененное в родной нам почве *первореальности*, – оказывается уже не бездной, а *прочной почвой*, неразрывно – хотя и незримо – связанной с почвой, на которой *стоим мы сами*. В каких бы оборотах мысли мы ни пытались выразить открывшееся нам метафизическое сознание, его существо остается тем же самым: оно сводится к самоочевидному жизненному чувству обеспеченности, сохранности нашего внутреннего самобытия в родной ему почве *первореальности*.

Однако одно сомнение остается все же еще непреодоленным. Первореальность – первооснова бытия – открывается нам, как мы знаем, в двух противоположных и противоположающихся мирах: в мире нашей собственной внутренней жизни, нашего непосредственного самобытия, и в предметном мире «внешней» реальности. Пусть, как мы теперь в том убедились, первый из этих миров – наше собственное существо и самобытие – *тоже* имеет онтологические корни, имеет подлинную родину в самой первооснове бытия. Но ведь и второй мир – чуждый и враждебный нам мир предметного бытия – проистекает оттуда же укоренен в той же первооснове бытия. Мало иметь родину вообще; для того, чтобы чувствовать себя обеспеченным, надо иметь уверенность, что эта родина достаточно могущественна, чтобы всегда отразить враждебные, угрожающие ей силы, – другими словами, что она *более могущественна*, чем силы ей чуждые и враждебные. Поскольку у нас нет этой прочной уверенности, монистическое сознание, что мы сами как-то незримо и непонятно имеем некую общую первооснову с чуждым нам непосредственно предметным бытием, еще не спасает, как такое нас от того религиозно-метафизического дуализма, о котором мы говорили выше. Ведь метафизическая родина или почва нашей души могла бы все же оказаться относительно слабой, беспомощной перед лицом сил первореальности, как они обнаруживаются в безличном, внечеловеческом и потому бесчеловечном облике предметного мира. Мы должны иметь гарантию, что эта сторона первоосновы, с которой она есть *исконная родина души, глубже, могущественнее, исконнее, онтологически первичнее* другой ее стороны, с которой она есть лоно или почва предметного бытия, – что драгоценное нам, неотчуждимое своеобразие того, что составляет интимное существо нашего непосредственного самобытия, *ближе к первореальности и более адекватно ей*, чем своеобразие чуждого нам предметного мира. Но как доказать что-либо подобное? И не есть ли само искание этого доказательства выражение потребности утешения перед лицом противоположной, горькой нам истины? Не есть ли здесь как говорят немцы, *der Wunsch der Vater des Gedankens*?¹¹⁵ И еще раз мы встречаемся с глумливо-торжествующей мефистофельской улыбкой сознания, ориентирующегося

¹¹⁵ Желание – отец мысли (нем.).

на «объективности», на трезвое констатирование *фактов*. Ибо факты, казалось бы, непрерываемо свидетельствуют о противоположном: о беспомощной плененности нашей души – как бы онтологически глубоки и исконны ни были ее корни – силам предметного мира, силам порядка космического.

Это труднейшее искушение мы можем, однако, преодолеть, если вспомним об уже открывшемся нам *«третьем»* роде бытия – о мире *духовного* бытия. Если мы вспомним, что духовное бытие есть не только внешняя, трансцендентная *почва* бытия душевного, но и момент конституирующий само душевное бытие в качестве подлинной реальности (ср. гл. VII, 3), то мы осознаем, что во всем нашем размышлении о первооснове непосредственного самобытия – поскольку мы в нем руководились сознанием *подлинной реальности* последнего – мы уже – не думая о том – находились в сфере *духовного бытия*.

4. Первооснова как первооснование, свет и жизнь

Мы видели уже (в гл. VII), что духовное бытие, с одной стороны, находится в глубочайшем, интимно-внутреннем, сущностном сродстве с непосредственным самобытием, образует подлинную основу последнего – почву, в которой оно находит свое осуществление, – и, с другой стороны, указывает за пределы непосредственного самобытия, противопоставляет ему в качестве *объективности*. Здесь мы имеем, таким образом, единственную область бытия, которая – сочетая в себе признаки *объективности* и *извне* самораскрывающегося бытия, – как бы с самого начала возвышается над противоположностью между предметным бытием и внутренним самобытием. Сущность этой объективности состоит, как мы видели, в том, что духовное бытие, поскольку в нем открывается значимое и ценное в себе, тем самым есть основа или почва, через связь с которой преодолевается субъективность, безосновность и беспочвенность непосредственного самобытия. И вместе с тем *значимое в себе* есть самоочевидное в смысле *внутренней убедительности* и *прозрачности*; поэтому именно оно дает последнее основание всякому вообще познанию бытия и в этом смысле может быть понято как последнее основание самого бытия. Если, следуя в области духовного бытия за тем, что значимо и ценно само по себе и что поэтому выполняет в отношении всего нашего сознания жизни функцию осмысляющего *основания*, дойти на этом пути до последней глубины, то мы достигнем понятия всеобосновывающего и потому и всеобъемлющего *первооснования*.

Это первооснование как таковое не только безусловно *самоочевидно* – все значимое само по себе, внутренне убедительное, тем самым и самоочевидно, – но оно есть *сама очевидность* – сама истина. И притом понятия очевидности и истины имеют здесь не обычный, а эминентный, потенцированный смысл. Истина лишь производным образом есть истина познания – будь то истина «объективного», т. е. предметного познания как совпадение наших представлений и мыслей с самой реальностью или будь то даже истина как открытая наличность, самообнаружение, самооткровение реальности. Сама по себе *истина* есть «*правда*» – *свет, сам себя озаряющий*. Если мы ранее нашли в духовном бытии то, что *истинно само по себе, внутренне убедительно, насквозь прозрачно*, – то все это – эта внутренняя светлость или освещенность – предполагает сам *свет*, как принцип освещения; *истинное* предполагает саму *истину*. Истина в этом смысле есть нечто большее, чем единство бытия и познания, – большее, чем свет познания, освещающий бытие и вместе с тем сам принадлежащий к бытию и происходящий из него. Ибо в последнем смысле истина, как свет, предполагает вне себя темную, внутренне не обоснованную фактичность того, что она освещает; если «свет» здесь и проистекает (как все вообще) из бытия, то он все же лишь *извне* достигает реальности познаваемого и извне ее освещает, оставляя ее внутренне незаренной. Истина в этом последнем смысле не есть поэтому подлинное первооснование. Напротив, интегральная истина или *правда*, к которой мы теперь прикасаемся, есть подлинное *перво-*

основание. В качестве такового она, будучи *осмысляющим* основанием бытия, его *смыслом*, есть единство *бытия и права* – основание бытия, которое обосновывает бытие тем, что раскрывает его внутреннюю *правомерность*. Но так как сама эта правда есть сущая правда, т. е. *реальность*, то именно в ее лице мы имеем *глубочайшую, самую первичную, точнее, абсолютно первичную реальность*. В этой реальности уже нет никакой слепой необходимости или фактичности – ничего, что *неправомерно* и просто *насильственно* навязывалось бы нам и *вынуждало* бы наше признание. Напротив, она есть то, что само в себе «подлинно», «правильно», что несет в самом себе самоочевидно значимое свое основание или, точнее, совпадает с ним. Истина в этом глубочайшем, первичном своем смысле отнюдь не есть какое-либо чисто теоретически-философское «пограничное понятие». Мудрость простого русского слова «*правда*» – в двуедином смысле «*правда – истина*» и «*правда – справедливость*» (или «*правомерность*») – свидетельствует о том, что истина в этом смысле есть то, чему служит каждый шаг нашей жизни, поскольку мы движимы из нашей последней глубины, – то, чему посвящены все наши стремления, поскольку мы отдаем себе отчет в их последнем, глубоком существе. Ибо то, чего мы в конечном счете ищем в жизни, есть именно эта живая правда – ценное в себе, которое было бы подлинным, «правильным», «истинным» бытием. Таким образом, постигая последнее *основание* как *правду*, мы имеем в нем истинную, глубочайшую *первооснову* всего сущего.

Первооснова бытия, которую мы здесь искали, есть, таким образом, не какая-либо чисто фактическая сила бытия, не просто глубочайшая его реальная исконная *почва* – она есть осмысляющее *первооснование* бытия – то, что само в себе есть *правда*. И мы находим теперь ответ на возникшее у нас сомнение. *Первореальность* или *первооснова* бытия, будучи его *первооснованием*, его *смыслом*, есть нечто большее и иное, чем безличное, темное, внутренне неосмысленное лоно предметного бытия. Будучи *светом правды*, – тем, что внутренне *обосновывает* бытие, – будучи единством *реального* и *идеального* основания, – она *могущественнее, глубже, значительнее всего вообще фактического* – и именно поэтому ближе, роднее *нам*, нашему самобытию (несмотря на всю его шаткость), чем безличному и неосмысленному предметному бытию. В том, что наше субъективное непосредственное самобытие есть для нас единственная дверь к бытию *духовному*, в глубине которого мы обретаем первооснову как *осмысляющее первооснование*, – лежит *непререкаемый онтологический приоритет* нашего внутреннего самобытия, несмотря на всю его слабость, над всем чисто фактическим предметным бытием. Мы увидим ниже, что подлинная загадка заключается не в том, как внутреннее существо нашей жизни может быть сродни первооснове бытия, а лишь в том, как из этой первоосновы мог возникнуть предметный мир со всем, что нас в нем ужасает и отталкивает.

То же самое мы имеем в виду, называя первооснову (в смысле первооснования) «*первожизнью*» – *живым первоисточником жизни*. Само собою разумеется, это не есть определение ее существа – «определение» в точном, логическом смысле здесь безусловно невозможно, – а лишь намекающее указание, с помощью которого мы характеризуем искомое на основании пути, на котором мы до него доходим, или притязаний, которые мы ему ставим. Мы проникаем к нему именно через *духовное бытие*; в качестве значимого по себе или, точнее, самой *значимости*, – в качестве *правды* – первооснова есть последнее основание и смысл всей нашей жизни; она стоит в каком-то сущностном сродстве, в какой-то интимнейшей близости к несказанному существу нашей жизни. Будучи ценностью и истиной, оно вместе с тем должно пониматься не отвлеченно, а как конкретная реальность, которая, однако, не есть слепо необходимое, в готовом виде фактически наличествующее бытие, а нечто, что само себя обосновывает, т. е. как-то творит и созидает. Для этого у нас нет иного слова, кроме слова «*жизнь*», под которым разумеется реальность как творчество и самообоснование. Так как непосредственное самобытие есть именно *жизнь* в указанном смысле,

а первооснова должна пониматься как нечто ему внутренне сродное, то мы должны постигать и саму первооснову по аналогии с жизнью и в этом смысле называть ее *первожизнью*, живым первоисточником жизни. То, что эта первооснова, в качестве таковой, есть точка, к которой *конвергирует* и из которой *исходит всяческое бытие вообще*, есть имманентное свидетельство о том, что первооснова и предметного бытия, а тем самым и безусловного бытия есть первоисточник жизни, или первожизнь. То, что казалось нам непреодолимой противоположностью между непосредственным самобытием, между волнующейся, полной томления подвижностью нашей внутренней жизни и холодной, неподвижной жестокостью предметной действительности, раскрывается в том, что мы называем живым первоисточником жизни, – в этом несказанном *первом и последнем* – как единство. Ибо первожизнь, как значимое и убедительное в себе, или, точнее, как свет самой правды, есть конечное завершение и основа непосредственного самобытия; и вместе с тем, в качестве первого и последнего, в качестве *causa sui*, она есть первооснова абсолютной всеобъемлющей полноты, всякой реальности вообще и, тем самым, и предметного бытия. Так как живой первоисточник жизни, будучи первоосновой и первичной правдой, все обосновывает, то он есть и первоисточник, и первоединство всего. Первооснова есть именно не что иное, как *несказанная последняя глубина*, – последнее основание, *почему и ради чего* что-либо вообще есть, и потому и того, что оно вообще *есть*.

Эта первооснова (или первооснование) есть средоточие, в котором все сходится, конвергирует и *из* которого все исходит; по отношению к ней все остальное есть лишь периферия, нечто само по себе безосновное, беспочвенное, несостоятельное, что должно было бы сокрушиться, рухнуть, если бы оно именно не стояло в связи с первоосновой, не заимствовало из нее свое бытие, свою прочность и значимость, – если бы первооснова не творила, не сохраняла и не обосновывала его. Поэтому сама первооснова или само первооснование уже не есть «*бытие*»; будучи первооснованием – первичным принципом, который, даруя смысл, ценность, основание, впервые обосновывает и в этом смысле призывает к бытию все остальное, – она сама, подобно Платонову *ἀγαθόν* (добру), по своей мощи значительно, совершенству уже выходит за пределы бытия (*ἐπέχεινα τῆς οὐσίας πρῶβεία χαί δυνάμει ὑπερέχον*. Рер. 509 а); или, как выражается Плотин, она есть то, что само берет *на себя задачу* быть бытийственностью и основой (*οὐσία χαί ἐστία*) всего. Она есть *больше чем бытие*, – она есть *первореальность*, по сравнению с которой всяческое бытие есть уже нечто производное, подлежащее обоснованию и осуществлению. Несмотря на все расхождения и всю разнородность между непосредственным самобытием и предметным бытием – несмотря на то, что мы обречены жить одновременно в этих двух враждебно сталкивающихся мирах, мы все же чуем, испытываем последнее, непостижимое единство обоих этих миров, обладаем этим единством, хотя это достояние как-то удалено от нас и лишь с трудом поддается полному осуществлению. *Это* единство есть, следовательно, истинная, лежащая в бесконечной глубине *точка схождения, конвергенции* этих двух разнородных слоев бытия, составляющих бытие вообще.

Но, когда мы говорим «точка конвергенции», нам все же не должно предноситься нечто вроде *пространственной точки*, которая лежит «где-то», имея всю бесконечность пространства только *вне* себя. Это последнее первоединство бытия мы, правда, перед лицом расколотости на две части всего эмпирического бытия ощущаем как-то лежащим в последней «глубине». Но раз мы его нашли, мы тем самым имеем сознание, что дело идет вместе с тем о первоединстве, которое как таковое властвует над *всем бытием* и проникает его, объемлет его и проходит через него. Первооснова не только – как говорит Николай Кузанский о Боге – имеет свой центр *везде* и свою периферию – *нигде*,¹¹⁶ но она есть некоторого рода *вездесущая*

¹¹⁶ Николай Кузанский, I, 131–132.

атмосфера, которая так же неотделима от первоосновы как центра, как от солнца неотделим свет, объемлющий, наполняющий и пронизывающий пространство. Поэтому первооснова есть *всеединство* или *всеединое*.

На этом основоположном соотношении еще раз подтверждается, таким образом, всеобъемлющий характер принципа *антиномистического* – в данной связи *антагонистического* – *монодуализма*. Мы уже указывали, что антагонистическую двойственность между внутренним самобытием и внешним предметным бытием нельзя *вычеркнуть* из бытия, объявить несуществующей; эта двойственность есть факт, который наша мысль обязана честно признать как таковой. Но этой фактической двойственностью дело не *кончается*: то, что «*снаружи*» есть *два*, изнутри раскрывается в своей последней глубине как *одно* или как истекающее из *одного*.

5. Первооснова как Святыня («Божество»)

Первооснова как живая целостная правда, как сущий творческий смысл и абсолютный первоисточник бытия, разумеется, не может быть «*познана*» в обычном смысле этого слова; ни в каком смысле она не есть «предмет» познания, «содержание» которого можно было бы «раскрыть» или «показать». Мы уже видели, что первооснова бытия сама не есть даже *бытие* – в том смысле, что она свободна от темного, непроницаемого элемента *фактичности*, слепой необходимости, который присущ бытию. И, с другой стороны, она не совпадает, как уже было сказано, с открывающимся в самосознании светом сознания или познания. Лишь одним способом мы можем сделать как-то познавательно видимой эту первооснову – или, точнее говоря, можем помочь нашему духу быть открытым для ее уловления. Вспоминая о принципе потенцированного, трансцендентального мышления, мы осознаем (к чему мы, собственно, уже были приведены в размышлениях предыдущей главы), что теоретически и реально безусловно неустранимое различие между значимой в себе ценностью (или «смыслом») и грубой фактичностью есть все же *отношение* и, тем самым, *связь* между ними – хотя бы и антагонистическая – в пределах реальности – и, тем самым, свидетельство трансрационального их *единства*. И это трансцендентальное мышление само истекает из живого углубления нашего духа в предносящееся ему единство, как в подлинно первое и последнее, в чем в конечном счете укоренена и чем обоснована всякая реальность.

Это есть то глубокое утешение – не утешение, которого мы должны были бы искать в мучительном напряжении или которое нам нужно было бы «вымучивать», а утешение, открыто и с полной самоочевидностью даруемое нам, которое мы находим во всяком духовном углублении и, тем самым, в истекающем из него трансцендентальном мышлении. Поскольку дело идет о последней, всеобъемлющей непостижимой реальности, вообще противоестественно и противоречиво останавливаться на чистом отрицании, на «*нет*» или «*не*» как таковом: ибо всякое «*нет*» или «*не*» *само уже предполагает то единство*, внутри и на основе которого оно имеет смысл и значимость. В области духовной и абсолютной реальности мы *имеем и все то, чего нам недостает*, – ибо, не имея его, мы не могли бы и *сознать его отсутствия*. *Весь трагизм лишения вырастает сам в конечном счете из покоя невидимого, неосознанного, скрытого обладания*. Ведь даже пресловутые кантовские «сто талеров», которые, как известно, легко можно вообразить и мыслить, не имея их в своем кармане, – должны все же где-то существовать, для того чтобы я мог вообще к моему огорчению констатировать их отсутствие в *моем* кармане. А там, где дело идет не о «ста талерах», а о «*первореальности*», по самому своему существу доступной *всем* и непосредственно себя всем дарующей, – там всякое сознание отсутствия есть вместе с тем и прочное, обеспеченное вездесущим откровением *обладание*.

Но это в конечном счете означает, что первооснова в качестве правды и жизни – которая, как могло бы показаться, открылась нам здесь, в рефлексии, лишь на пути сложных и трудных соображений – сама по себе открывается нам именно в форме непосредственного *откровения*. И здесь мы разумеем под «откровением» не то, что в более узком смысле разумеет под ним богословие, а уже намеченное нами во второй части общее существо своеобразного самообнаружения или самосообщения, которое под именем «откровения» мы отличаем от всякого «познания». Ведь не *мы* в силу нашей собственной активности овладеваем через наш познавательный взор этой первоосновой и проникаем в нее, а, напротив, *она сама* овладевает *нами*, проникает в нас и на этот лад открывает себя нам. И притом здесь дело идет о самом существе откровения как такового, как бы о его трансцендентальном принципе. Ибо всякое откровение есть в конечном счете *свечение, освещенность, явление себя в свете*; здесь же дело идет о самом свете, который как бы озаряет *сам себя* и, тем самым, все остальное. Этот свет нет надобности долго искать – более того, его по самому существу даже *нельзя* искать; ибо как могли бы мы блуждать в темноте перед лицом самого *света* или искать «уяснения» самой *очевидности* как таковой?

Мы уже видели выше: достаточно одного незаметного внутреннего *сдвига* души, одного мгновенного ее самораскрытия, чтобы то, что казалось нам темной бездной, чуждость и неосмысленность которой нас страшила, обнаружилось как исконная родина и твердая почва нашей души или – как мы можем теперь прибавить – как *тот самый свет внутренней правды*, которого мы ищем *вне нас* силою *его же самого* в нас.

Это откровение первоосновой – как и всякое откровение – отнюдь не означает логически ясного постижения состава или содержания того, что открывается, т. е. преодоления его непостижимости. Напротив, всякое откровение есть в отличие от предметного познания, как уже показано выше, по самому своему существу откровение непостижимого как такового. С одной стороны, свет первоосновой светит нам как бы из бесконечной глубины, будучи прикрыт и заслонен всем наглядно и рационально предстоящим нам бытием и только просвечивая *сквозь* последнее. К его существу принадлежит *сокровенность*, и его откровение есть откровение *сокровенного как такового*. Дело идет здесь не об открытом предстоянии, о какой-либо наглядной очевидности, которая с неотразимой принудительностью как бы навязывалась и холодному взору наблюдателя. То, что здесь совершается через живое сосредоточие и самоуглубление, есть возгорание света из глубины и дали, предполагающее усилие искания, живой обращенности к нему. Несмотря на то, что в то мгновение, когда этот свет возгорается для нас, он есть *самое достоверное из всего*, что вообще может быть нам доступно, его, однако, можно всегда снова потерять из взора. Первооснова есть поэтому, прежде всего, в известном смысле *непостижимое для нас*, и притом – будучи как бы конечной точкой некоего бесконечного пути вглубь – *безусловно и абсолютно непостижимое для нас*.

С другой стороны, первооснова вообще не есть какое-либо «что-то», а есть именно не что иное, как первооснова и первоисточник всего, творческая и осмысляюще-обосновывающая *потенция всего*. Поэтому на вопрос об ее «существо» или «сущности» – поскольку здесь вообще еще применима такая категория – единственный возможный ответ заключается здесь в том, что первооснова есть абсолютное *единство и совпадение всех противоположностей* – *coincidentia oppositorum*. Отмеченное нами выше (в гл. III) совпадение противоположностей в безусловном бытии, как и найденная нами (в гл. IV) трансрациональная антиномичность реальности в качестве непостижимого, есть лишь отражение и производное обнаружение совпадения противоположностей в первооснове, Ибо здесь, в первооснове, это совпадение еще гораздо глубже, имеет, так сказать, более «коренной» и абсолютный характер. А именно, оно объемлет и пронизывает и *основные формы* или *способы бытия*; оно носит поэтому *модальный* характер. Оно, с одной стороны, объемлет в единстве все

различные *категориальные* связи или отношения. В первооснове «сущность» совпадает с «бытием», «идеальное» с «реальным», причина с основанием, и то и другое – со следствием или действием, и все вместе – с простой наличностью; единство совпадает с множественностью, качество с носителем качества, отношение кинематическое с внутренним существом, отрицательная связь с положительной, бытие с небытием. *Все* вопросы в отношении первоосновы сливаются в *один-единственный* вопрос; но и этот единственный вопрос таков, что он уже сам есть *ответ на себя самого*, ибо первооснова есть условие самого вопроса. С другой стороны, это совпадение противоположностей объемлет и обе рассмотренные нами противоположные конкретные формы обнаружения бытия, и именно в *этом* совпадении состоит его основной смысл для нас. Самая интимная глубина непосредственного самобытия обнаруживает в нем свое единство с твердой корой бытия в его аспекте как предметного мира; духовное бытие в качестве того, что имеет самодовлеющую ценность и значимость, в качестве родной почвы и цели нашей внутренней жизни совпадает в первооснове с жутко-чуждым нам существом индифферентного в отношении ценности, непосредственно неосмысленного мира космической реальности.

Первооснова есть, таким образом, по самому своему существу нечто безусловно *парадоксальное, невероятное*, рационально *не постижимое* – именно *антиномистическое*. В этом отношении первооснова есть *по существу непостижимое*, и притом как бы в предельно-максимальной мере непостижимое. В этом единстве непреодолимой *сокровенности* и внутренне-сущностной и притом глубочайшей *трансрациональности* первооснова есть *безусловно непостижимое*, или непостижимое в наивысшей мыслимой его потенции, – как бы *глубочайшая точка*, в которой сходится все непостижимое в своей непостижимости и из которой оно проистекает, – более того, самый *принцип*, образующий существо *непостижимости* как таковой. Первооснова есть глубочайшая исконная *первотайна* реальности как таковой – тайна, которая во всей своей недостижимости, непонятности, неразрешимости все же с полной очевидностью открывается духу, сознающему свои собственные глубины, или, точнее, открывается ему *как сама очевидность*, как сама *абсолютная правда*.

В отношении этой глубинной, всеобъемлющей, сверхбытийственной реальности, которая открылась нам в лице первоосновы, все слова, все именованья суть действительно, как говорит Фауст, «Schall und Rauch» – «звук и дым».¹¹⁷ Какое бы слово или имя мы здесь ни употребили – оно все равно будет неадекватно таинственной, непостижимой глубинности и всеобъемлющей полноте того, что мы здесь имеем в виду, будет в какую-то сторону искажать или сужать его существо – будет подменять его неизреченную сущность как сверхбытийственного первоисточника реальности неадекватным ему аспектом чего-то *предметно сущего* и имеющего определенное «содержание». В этом смысле современный мистический поэт (Р.М.Рильке) говорит о первооснове бытия: «Тебе присущ такой тихий род бытия, что те, кто дают тебе громкие имена, уже лишены твоего соседства»¹¹⁸.

И все же человеческое слово должно было дерзнуть приблизиться к ней, чтобы как-либо уловить и закрепить для себя эту последнюю реальность. Ее называют *Богом*. Мы не решаемся, однако, применить к ней это священное имя, которым так часто злоупотребляют, в его полном и строгом значении (хотя мы и будем вынуждены далее, ради краткости и приспособляясь к обычному словоупотреблению, пользоваться этим именем). Точнее всего выражает эту неизреченную реальность латинский термин «numen»; и один из самых тонких современных немецких исследователей религиозного сознания (Рудольф Отто) удачно образует от этого корня понятие «*das Numinose*». На русском языке то же может быть при-

¹¹⁷ Гете И.В. Фауст, ч. 1, сцена 16. Сад Марты.

¹¹⁸ Du hast so eine leise Art zu sein; Und jene, die dir laute Namen geben, Sind schon vergessen deiner Nachbarschaft. (Stundenbuch)

близительно выражено как «Святыня», «Божественное» или, употребляя термин Мейстера Экхарта («die Gottheit»), – «Божество» (в отличие от «Бога»!). Мы будем называть эту первореальность, смотря по контексту мысли, «Святыней» или «Божеством» – сохраняя сознание неизбежной неадекватности *всякого* ее словесного обозначения. Единственное, что здесь нам важно, – это сознание, что то, что язык религиозной жизни называет «Богом», есть – как мы увидим далее – уже совершенно определенная *форма обнаружения или откровения* того, что мы разумеем под «Святыней» или «Божеством».

Перед лицом Святыни, собственно, должен был бы умолкнуть всякий человеческий язык. Говорить прямо *о ней самой* есть суетное и кощунственное дело. Единственное, что адекватно святости этой реальности, – есть *молчание* – тихое, неслышное и невыразимое наслаждение самим ее присутствием в нас и для нас. Это метко выражено в «Упанишадах» в рассказе о том, как мудрец на многократный вопрос ученика, *что*, собственно, есть «Брахман», отвечает *молчанием*, разясняя его недоумение указанием, что *именно этим* он *сообщил* вопрошающему само, не выразимое в словах, *существо* того, о чем здесь идет речь.¹¹⁹ В этом же смысле Платон в знаменитом седьмом письме говорит, что нет и не будет творения, в котором он открыл бы последнюю цель, последний предмет своей мысли: «ибо его нельзя выразить в словах, подобно другим предметам учения; но когда долго борешься за самое существо дела и живешь в нем, оно вдруг само рождается в душе, как свет, *загоревшийся* от перескочившей искры, и питает свое пламя из себя самого».¹²⁰ В этом же смысле Григорий Назианзин в своем гимне к Богу восклицает: «Ты – цель всего, ты – все и никто, не одно из сущих и не все сущее – Всеимянный, как назову я тебя, Единого Неизреченного?»¹²¹ А св. Иоанн от Креста говорит: даже ангелы тем яснее усматривают совершенную непостижимость Бога, чем глубже они улавливают Его существо.¹²² Единственная прямая речь, возможная и уместная в отношении Святыни, есть речь не *о* ней, а *к* ней – о чем подробнее ниже. Философствование о самом Божестве, которое имело бы непосредственным «предметом» своего размышления Божество, невозможно ни в форме предметного познания, ни в форме самосознания.

Если мы здесь, прикоснувшись к последней первооснове, не должны просто умолкнуть и положить перо, то это – при непрременном условии *реальной обращенности* нашего духа к ней – возможно только в одной форме: не предпринимая тщетной, интеллектуально и духовно одинаково неуместной попытки проникнуть мысленно в само непостижимое существо «Святыни» или Божества, мы можем все же в нашей мысли двигаться *вокруг* него, как бы кружиться около него. В этом и состоит смысл всякой спекулятивной мистики. Как говорит св. Григорий Великий, «*balbutiendo ut possumus excelsa Dei resonamus*» – лепеча, как можем, мы даем отзвук превосходящих нас тайн Божества.

Этот «лепет» может, в сущности, быть бесконечным, как бесконечно само Божество. Но в его составе можно все же наметить три основных задачи. *Во-первых*, после того как достоверность Святыни или Божества нам раз уже открылась в живом опыте, в общем его откровении, можно попытаться сделать эту достоверность более близкой и нашей *мысли*, т. е. и мыслью воспринять не «*что*», не *содержание* Божества как непостижимой абсолютной первоосновы (что по существу совершенно невозможно, ибо противоречиво), а саму его *реальность* – тот смысл, в каком оно *есть*. *Во-вторых*, можно сделать попытку отдать себе умственный отчет в *сущностном* отношении Божества ко всему иному – в том, что

¹¹⁹ См., например: Чхандогья-упанишада, III, 14; V, 11–24.

¹²⁰ Платон. Письма, VII, 341cd.

¹²¹ О Григории Назианзине (ок. 329–390) см.: Памятники византийской литературы IV–IX веков. М., 1968. С. 70–83. Точное авторство гимна «К Богу» не установлено.

¹²² Ин. 3: 31–36.

в области рационально познаваемого соответствует логически фиксируемому отношению между содержаниями понятий. И, *в-третьих*, можно так же мысленно как-то точнее ориентироваться и в том отношении Божества ко всему иному, которое в области рационально познаваемого соответствует *реальной* связи между явлениями, – т. е. отдать себе некоторого рода отчет о формах *действия и обнаружения* Святыни или Божества в нас и в предметном мире. Так как в Святыне или Божестве различное и противоположное совпадает, то очевидно, что даже само *различение* этих трех задач или тем остается в каком-то смысле условным – само уже есть транспонирование непостижимой простой сущности Святыни или Божества на плоскость нашего человеческого умственного горизонта.

6. Достоверность Святыни («Божества»)

Своеобразный характер «достоверности» Божества, вытекающий из самой формы его сверхбытийственной реальности и из формы его самообнаружения, – именно сочетание в нем абсолютной самоочевидности с сокровенностью, «не-данностью», не-предметностью – уже уяснился нам выше, при рассмотрении самой «идеи» Святыни или Божества. Полезно, однако, пополнить или разъяснить то, что нам открылось, хотя бы кратким анализом отношения этой трансрациональной достоверности к достоверности обычного порядка, т. е. к тому идеалу обоснованности и очевидности, которым руководится чисто интеллектуальное познание, познание через *мысль*. Лучшим путем для этого может быть критическая проверка того, что называется «*доказательствами*» «*бытия Бога*». После всего вышесказанного мы уже заранее должны ожидать, что все такого рода связи мыслей по меньшей мере полны недоразумений и двусмысленностей. И притом в двояком отношении: как в самом утверждаемом и доказываемом тезисе, так и *в строении самого доказательства*.

Что касается, прежде всего, *первого*, т. е. самого *тезиса*, то мы без всякой работы должны поставить вопрос: в каком смысле можно вообще говорить о «*бытии*» или «*существовании*» Бога? Что, собственно, означает утверждение, что «Бог» – или, оставаясь при нашей терминологии, «Божество» – *есть*? *Сверхбытийственный* характер реальности Божества уже уяснился нам выше. В обычном смысле слова «*есть*» («*существует*») только *единично сущее*: ибо «*быть*» значит «принадлежать к бытию», «входить в состав бытия». Мы уже видели, что в этом смысле даже само *бытие* – именно безусловное бытие – не может, строго говоря, быть характеризуемо как нечто «*сущее*». В таком обороте мысли заключено то недоразумение и противоречие, в которое мы неизбежно впадаем, когда мы по недомыслию подчиняем саму категориальную форму *ей же самой*. Нельзя говорить о «причине» самой причинности, о «качестве» самого характера «качественности» и т. п.; в этом же смысле нельзя говорить, что само «*бытие*» всю свою очередь «*есть*». Бытие «*бытийствует*», и в силу этого все остальное «*есть*». Тем более слово «*есть*» сомнительно и двусмысленно, когда речь идет о Божестве, которое превышает всякое бытие и есть условие и источник последнего.

Поскольку под словом «*есть*» или «*существует*» подразумевается принадлежность к «действительности» или к «предметному бытию», нужно – даже рискуя быть неправильно понятым, – сохраняя полное сознание высшей, абсолютной очевидности Божества и благоговейно ощущая его вездесущее присутствие, – иметь мужество – в кажущемся согласии с атеизмом – утверждать, что Бог не «существует». Это – в другом смысле совершенно ложное, свидетельствующее о духовной слепоте – утверждение означает для нас нечто совершенно очевидное и бесспорное: именно, что Бог не *есть часть* или *кусочек* «*действительности*» или *предметного бытия*. (Ниже, в следующей главе, мы увидим еще *другое* основание, почему оборот мысли, выражаемый в словесной форме «*есть*», неприменим к Богу.) *Всякий* атеист, в какой бы утонченной форме он ни обосновывал свой тезис, в конечном счете утверждает то

же самое, что имел в виду тот умственно-беспомощный советский пропагандист безбожия, который пытался доказать слушателям небытие Бога ссылкой на факт, что, часто летая на аэроплане, он еще никогда не встретился в небе с Богом. Но сама возможность принимать такую глупость за доказательство небытия Бога определена обычным воззрением, согласно которому реальность Бога должна быть *констатирована* наподобие реальности единичного *факта*. Или, поскольку тезис атеизма формулируется в словесном обороте, выражаемом, напр., по-немецки в форме «es gibt» или по-французски «il y a» – если говорят «es gibt keinen Gott» или «il n'y a pas de Dieu» (по-русски примерно: «Бога не имеется»), – то относительная истинность этой мысли может быть усмотрена в связи с точным, буквальным смыслом этого словесного оборота (ср. выше. гл. III, 3). Действительно, нет такого «es» или «il», такого «оно», которое «имело» бы и «давало» нам Бога, – ибо оно само истекает из Бога и зиждется на нем. Не какое-то «оно» дает нам Бога; *только сам Бог может давать нам себя*. Ибо Бог не только, как уже сказано, не есть часть или элемент предметного бытия – он не есть и какое-либо частное содержание и *безусловного бытия*. Итак, Бог не *есть* – но не в том смысле, что он есть «иллюзия» и должен быть вычеркнут из состава подлинного бытия, а лишь в том смысле, что его реальность, будучи реальностью абсолютной первоосновы или первоисточника бытия, превышает всяческое бытие. Не Бог есть в бытии, а, напротив, всякое бытие есть в нем и из него. Как бытие не «есть», а «бытийствует», так и Божество не *есть*, а «божествует», – «святит» и творит само бытие.

Если утверждение атеизма, что «Бога не *существует*», и содержит некое горькое разочарование – крушение надежды встретиться «лицом к лицу» с Богом, усмотреть его живое, осязаемое, «воплощенное» присутствие в самом реальном мире, – т. е. само проистекает из некой религиозной жажды, из искания Бога, то все же в высшей степени существенно уяснить себе, что в самом этом искании содержится ослепляющее искушение, искажение самой идеи божества; это имеет в виду Р.М.Рильке, когда он так метко говорит: «Все, кто тебя ищут, искушают тебя» («Alle, die dich suchen, versuchen dich»). Божество как таковое не только фактически скрыто от нас, но и *по самому своему существу сокровенно*. И притом не только в том смысле, что, будучи сверхчувственным, оно не может быть чувственно «дано» – что было бы уже просто трюизмом, – но и в том смысле, что Божество, и сверхчувственно не «зримо» – «Бога никто никогда не видел»,¹²³ – а только само открывает себя в живом опыте. Оно не предстает нашему взору наподобие предметного бытия, и даже не объемлет нас наподобие безусловного бытия, которое может быть осознано чисто теоретически, может открываться умственному взору. Лишь поскольку мы сквозь безусловное бытие и через посредство непосредственного самобытия бытийственно достигаем глубины абсолютной первоосновы, Божество открывается нам как *абсолютно очевидное в своей абсолютной сокровенности*.

То же самое соотношение может быть уяснено еще с другой стороны. Сомнение в «существовании Бога» есть сомнение в том, соответствует ли нашей мысли о Боге, нашему сознанию Бога некая «*объективная реальность*». Не может ли это сознание, это кажущееся откровение оказаться просто самообманом, иллюзией, смешением субъективной реальности самого переживания с объективной реальностью его (мнимого) предмета? Это сомнение основано, однако, на недоразумении, именно на по существу не уместном, противоречивом применении мерил «чистого», «объективного» *познания* к содержанию *откровения* (в разъясненном выше смысле этого понятия). Правда, возможны и мнимые «откровения» – именно в смысле неправильного *истолкования содержания, состава смысла* того, что «открывается». Но откровение как таковое есть не откровение какого-либо частного *содержания*, а откровение *самой реальности как таковой*. К тому же здесь речь идет об откровении первоосновы или первооснования самой реальности, т. е. того, что, как указано, само

¹²³ Ин. 1: 18.

совпадает с очевидностью, и притом с абсолютной очевидностью. Ставить здесь вопрос, *существует ли «действительно»* то, что мы здесь мыслим, или не есть ли оно просто иллюзия, не имеет вообще никакого смысла; *во-первых*, потому, что здесь вообще нет различия между «идеей», «мыслью» – тем, что «имеется в виду», – и самой трансцендентной реальностью «предмета» мысли, а напротив, опыт откровения и означает *реальное присутствие самой открывающейся реальности*, – и, *во-вторых*, потому, что как-либо *проверить* самоочевидное или, точнее, *сам свет самоочевидности* по существу нелепо. То, что мы раньше усмотрели в отношении безусловного бытия, а *potiōgī* имеет силу в отношении Божества как первоисточника и первооснования всякого бытия; в качестве условия, впервые делающего возможными и осмысленными все вопросы вообще, *саму установку вопрошания*, оно само безусловно *безвопросно*, исключая в отношении себя *саму установку вопрошания*, которая здесь оказывается бессмысленной, внутренне противоречивой. Поэтому если здесь возникает вопрос и сомнение, то это свидетельствует лишь о – психологически вполне естественном – *соскальзывании* с позиции обладания полным самоочевидным смыслом откровения к привычной нашей установке, обусловленной нашей духовной замкнутостью и слепотой.

Этим, в сущности, исчерпан и *второй* вопрос касательно «доказательства бытия Бога» – именно то, что пытаются вообще его «доказать». Если понимать под доказательством такой ход мыслей, в котором нечто усматривается посредством убедительного умозаключения, то всякое доказательство «бытия» – или, скажем более точно: «очевидности» – Божества одновременно и излишне, и невозможно. Оно *излишне*, потому что очевидность Божества – несмотря на то, что она всегда грозит ускользнуть от нас, – в своей непосредственности в живом опыте гораздо убедительнее и явственнее, чем могло бы быть какое-либо доказательство. Убедительная сила доказательства основана на логической необходимости связи мыслей. Логическая необходимость, как бы убедительна она ни была, все же не есть последняя, глубочайшая, насквозь «прозрачная» необходимость. Она относится к области чисто «познавательного света», она покоится на принципе «достаточного основания» как чисто теоретического основания и открывает нам только теоретическую истину – в конечном счете принудительную для нас связь вещей. Притязание нашего духа на *живую истину*, на *правду*, как то, что безусловно значимо в смысле *внутренней правомерности*, остается при этом неудовлетворенным. Необходимость же, присущая очевидности Божества, есть необходимость абсолютная, убеждающая из себя самой, объемлющая последнюю глубину нашей жизни, – внутренняя убедительность самой живой целостной правды.

Но доказательство здесь и *невозможно*. О дедуктивном умозаключении – т. е. умозаключении от основания к следствию – здесь очевидно не может быть и речи, ибо искомым есть само первооснование всего остального. Индуктивное же умозаключение – от следствия к основанию – т. е. здесь, напр., от бытия и устройства мира к бытию Божества, здесь тоже невозможно, и притом по двум основаниям. *Во-первых*, в силу абсолютной *инаковости* Божества по сравнению с миром (о чем подробнее ниже), – что явственнее всего обнаруживается в несовершенстве и дисгармоничности мира. Ничуть не умаляя значения признаков гармонии, согласованности, разумного устройства, встречаемых в составе мира, нужно все же сказать: даже если бы во всем мировом порядке нашлось только одно-единственное и малейшее явление зла, неразумности, неоправданного страдания, – все умозаключение уже теряло бы свою убедительную силу. *Во-вторых*, потому, что искание «основания» – здесь, очевидно, теоретического или реального основания – для совокупного бытия в целом, как уже было указано, внутренне противоречиво, так как «основание» в этом смысле есть именно не что иное, как укорененность частного явления в целом бытия. Теоретически – т. е. чисто онтологически – объяснение находит свое последнее завершение в сведении всего проблематического к составу бытия как целого; поэтому при чисто теоретической установке ничто не препятствует признанию мирового бытия (точнее – безусловного всеобъемлющего

бытия) последней реальностью, покоящейся на самой себе; напротив, здесь такое признание есть единственная возможная предпосылка. К этому присоединяется еще то, что всякая попытка доказать через умозаключение бытие Божие искажает саму идею Божества. Ибо всякое умозаключение, каково бы оно ни было, уже предполагает *связь*, которую оно открывает, и состоит в усмотрении *подчиненности* того, что составляет содержание вывода этой *связи*, его *обусловленности этой связью*. Поэтому *умозаключать* о бытии Бога, так или иначе «выводить» его значило бы *мыслить Бога подчиненным связям* бытия, определять его место, как частного содержания бытия, в составе самого бытия – что опять-таки нелепо и противоречиво.

Таким образом, *доказательство* в форме вывода из умозаключения, исходящего из «посылок», здесь вообще по существу невозможно. Здесь и невозможно, и не нужно что-либо *доказывать*; единственное, что здесь возможно – это *показать*, навести на непосредственное усмотрение искомого, причем ходы мысли могли бы иметь лишь то отрицательное значение, что они устраняли бы ложные мнения, препятствующие мысли свободно следовать за бытийственным подъемом «души» к «Богу». Таков, по крайней мере, истинный замысел того, что разумеется под «онтологическим доказательством» и потому это доказательство – замечательным образом более всего отвергаемое и опровергаемое – есть единственное философское рассуждение, которое по крайней мере движется на верном пути к цели. Подлинный смысл онтологического «доказательства» был в корне искажен всеми его противниками и критиками, которые, в сущности, все – начиная с современника Ансельма Кентерберийского, монаха Гаунилона, и вплоть до Канта – в сущности, имели против него одно и то же возражение. Дело в том, что все противники онтологического доказательства *исходят из* – представляющейся им очевидной – *предпосылки*, что Бог есть особый, сущий «предмет» мысли, тогда как онтологическое доказательство *именно это* и отрицает (и только в своих менее удачных – и именно поэтому наиболее популярных – формулировках на словах как будто исходит из той же предпосылки, чтобы потом ее опровергнуть). А именно, смысл онтологического доказательства заключается не в том, что из чистой «идеи» Бога, как гипотетически мыслимого содержания понятия, можно путем умозаключения «вывести» реальное бытие Бога (что действительно безусловно невозможно, и в дешевой победе над этой формулировкой и состоит торжество всех критиков этого доказательства). Истинный смысл его состоит, напротив, в том, что показывается, что Божество есть реальность, которая при ясном усмотрении ее существа никогда не может быть дана как «чистая идея», а всегда непосредственно открывается нам как полновесная конкретная реальность, так что «идея», как только «мыслимое содержание», здесь не может быть осмысленно отделена от реальности и взята отвлеченно, как таковая (примерно на тот же лад, как в Декартовом «*cogito ergo sum*» содержание «*cogito*» дано нам не как гипотетическая идея, а непосредственно открывает, являет себя как реальность, как «*sum*»). В адекватной форме это доказательство формулировано не Ансельмом, а напр., Бонавентурой, Николаем Кузанским и Мальбраншем. Приведем только для примера некоторые из формулировок Николая Кузанского. Отрицание бытия какого-либо отдельного предмета предполагает само бытие, из которого путем этого отрицания исключается данный предмет; следовательно, к самому бытию как таковому отрицание неприменимо. Или: Бог не есть что-либо, что может «быть» или «не быть», а есть сама *сущая возможность* или *мочь* всего сущего и не сущего, поэтому противоречиво мыслить, что он «*может*» не быть, ибо это «*может*» уже само предполагает саму сущую возможность. Или иначе: отрицание и утверждение означают выбор между «одним» и «другим» – следовательно, то целое, из состава которого тут производится выбор, само уже не может быть отрицаемо¹²⁴.

¹²⁴ В этом смысле пользуется онтологическим доказательством уже Плотин, Енн. (IV, 7, 9), и даже уже Платон имеет

Истинный и поучительный недостаток онтологического доказательства состоит совсем не в том, что он не в состоянии убедительно доказать свой тезис, а в том, что сам этот тезис остается двусмысленным. А именно, пытаясь доказать «*бытие*» Бога, он проникает только до безусловного бытия и должен как-то отождествить Бога с последним. Живая, непостижимая глубина реальности, которая есть нечто неизмеримо большее и иное, чем только бытие даже в его безусловности, и которая доступна лишь бытийственному взору из глубины нашей собственной жизни, рискует здесь не быть уловленной. Онтологическое доказательство есть как бы лишь схематическая проекция полной и живой очевидности Божества на плоскость мышления.

Так как Божество, в качестве исконного единства ценности и реальности, в качестве живого первоисточника жизни, безусловно трансрационально, то и его очевидность трансрациональна. Будучи первоосновой всеединства, Божество открывается лишь всеединству нашего внутреннего бытия, нерасколотой *целостности* нашей жизни – «*целомудрию*», тому «детскому» в нас, по сравнению с чем все «мудрое» и «сведущее» в нас означает уже раздробленность, надтреснутость нашего существа, от которой уже как-то ускользает реальность Божества. Реальность Божества скрыта от «разумных и мудрых» и открыта «младенцам».¹²⁵ Это живое, интимно-внутреннее всеединство души, которому открывается реальность первоисточника правды и жизни, имеет в виду Плотин, когда он говорит: «Каким смелым прыжком мы можем достигнуть того несказанного, что превышает сущность нашего разума? На это мы отвечаем: *тем, что в нас подобно ему*» (Enn. III, 8, 9). Это есть то, что разумеется под «сердцем», и в этом смысле Божество доступно только «сердцу». «Блаженны чистые сердцем, ибо они узрят Бога».¹²⁶ Но «сердце» не есть, как это часто принято думать, некая отдельная инстанция, *противоположная* «разуму»; оно есть именно *сердцевина* целостного, всеобъемлющего внутреннего бытия, одним из излучений которого может быть и «разум». Лишь отрешенному, оторвавшемуся от сердцевины «чистому» разуму *противостоит* «сердце» в качестве всеединства. Для «чистого», т. е. противоестественно замкнутого в самом себе разума реальность Божества остается недоступной. Поскольку же «разум» черпает свои силы и свой свет из потенции «сердца» и тем обретает возможность трансцендировать за пределы самого себя, – поскольку он тем самым осуществляет себя в трансцендентальном и трансцендирующем мышлении, он может сопровождать живое уловление Божества, соучаствовать в нем и тем придавать ему еще большую ясность. Со времени Упанишад, Гераклита, Сократа и Платона разум это и делает и не перестает делать, как бы это ни шокировало и философских, и богословских мракобесов всех времен.

7. Сущностное отношение Божества ко всему остальному

Так как в области всего рационально мыслимого «сущность» чего-либо определяется его «местом» среди всего иного и отношением к иному, то по аналогии – правда, неизбежно неадекватной и лишь «метафорической» – то же применимо и к Святыне или Божеству. Мы поэтому должны включить в эту, уже слишком затянувшуюся главу и сжатое рассмотрение сущностного отношения Божества ко всему остальному. Мы можем быть при этом краткими, отчасти потому, что вследствие непостижимости Божества и его отношение ко всему иному остается непостижимым, и интеллектуальное его восприятие должно здесь ограничиться лишь усмотрением трансрациональности этого отношения; и отчасти также потому, что в отношении Божества вневременная «сущность», строго говоря, неотделима от полноты кон-

его в виду в последнем, решающем доказательстве бессмертия души в «Федоне» (102 А и сл.). Ср. в нашем «Предмете знания» приложение: «К истории онтологического доказательства».

¹²⁵ Мф. 11: 25.

¹²⁶ Мф. 5: 8.

кретной реальности, так что важнейшее в нашей теме может нам уясниться лишь при рассмотрении действующих здесь *реальных* связей или отношений.

Так как Божество, в качестве первоосновы, как по своей сущности, так и реально превосходит все сущее, трансцендентно последнему, и его существо выразимо лишь в совпадении противоположностей даже в самых глубоких и исконных категориальных формах бытия, – то ближайшим образом оно должно представляться нам чем-то *совершенно отличным* от всего иного, мыслимого, привычного, познаваемого и знакомого, чем-то *«совершенно иным»*. Момент этого ощущения «совершенной инаковости» Божества должен присутствовать во всяком религиозном опыте, – иначе он не был бы именно опытом *религиозным*; в какой-то смутной форме мы чувствуем правду такого сознания. Но если, в особенности в последнее время, в богословии (Рудольф Отто) настойчиво подчеркивается этот характер Бога как *«совершенно иного»* (*«der ganz Andere»*), то нужно заметить, что это легче сказать, чем адекватно дать себе в этом умственный отчет. А именно, здесь надо особенно остерегаться того, чтобы при интеллектуальном, отвлеченном определении трансрациональности и трансцендентности Божества не попасть снова в плен коварной власти рациональности как собственной стихии *мысли*. Когда мы говорим: «совсем иное», «противоположное», то мы обычно имеем в виду *контрарную противоположность*, вроде противоположности между светом и тьмой, добром и злом, вечностью и временем и т. п. Но именно контрарно-противоположное лежит в пределах некоего *общего рода*, есть различие между наиболее удаленными друг от друга *видами общего рода*. Поэтому, поскольку мы мыслим Божество как нечто *в этом смысле* «совсем иное», чем все остальное, то именно *тем самым* мы уже полагаем бессознательно нечто *общее* между ним и всем остальным, что заключено в принадлежности к общему роду; наша подлинная мысль остается неосуществленной. И к тому же мы совершаем грубую ошибку, *подчиняя* Божество, всеобъемлющую и все обосновывающую первооснову, определенному *роду*. Если же мы имеем в виду совершенно *диспаратное, разнородное*, то, что не имеет вообще никакого касательства к иному, вроде отношения, скажем, между «яблоком» и «добродетелью», – то, не говоря уже о том, что понятие отношения, состоящего *в отсутствии всякого отношения*, ничего нам не дает и содержит лишь какую-то насмешку, мы впадаем при этом в противоречие ко всему смыслу Божества как первоосновы и первоосущности всего сущего, как *точки конвергенции* и самого разнородного; и к тому же мы опять-таки совершаем ту ошибку, что подчиняем Божество *определенному роду* – в данном случае «совершенно иному» роду.

Но после всего изложенного выше, собственно, само собою ясно, что отношение Божества ко всему остальному не может быть адекватно выражено ни в какой из обычных категориальных форм, ибо все они *сами протекают* из первоосновы и сам их *смысл* уже предполагает ее реальность, – другими словами, что верный путь, нам может открыть здесь только *трансцендентальное мышление*, исследующее существо самих логически-категориальных связей и тем самым возвышающееся над ними. Иначе выражаясь, если мы хотим адекватно определить Божество как нечто «совсем иное, чем все остальное», то *сама «инаковость»* должна при этом быть *совсем иной*, чем обычная. Это есть во всяком случае не *та* «инаковость», которая мыслится в *противоположность* тождеству, однородности или сходству. После всего уже сказанного, в особенности после методологических разъяснений гл. IV, здесь достаточно краткое указание, что дело идет о той трансрациональной, логически по существу неопределимой «инаковости», которая открывается лишь *совсем иной*, чем отвлеченное мышление, духовной установке – установке трансрационального *витания над* противоположностями. Божество *именно потому* есть по сравнению со всем остальным и в отношении к нему нечто действительно «совсем иное», что оно *возвышается* над объемлющей все остальное *противоположностью между «инаковостью» и «неинаковостью»*. В согласии с разъясненным выше, мы можем сказать, что оно есть одновременно *и* нечто

иное, и не-иное, чем все остальное, или что оно не есть ни иное, ни не-иное, чем все остальное, – и что в конце концов даже эти, наиболее широкие формы суждения, именно в качестве форм суждения, лишь приблизительно передают подлинную трансрациональность отношения, которая может быть уловлена лишь в дерзновенном, ни в каком суждении не выразимом духовном витании над всеми противоположностями, в трансрациональном синтезе всего противоположного.

Если нужно вообще еще что-либо прибавить к этой общей истине, то мы хотели бы особо подчеркнуть вытекающее из нее усмотрение односторонности представления о Божестве как чем-то «совсем ином». Из трансрациональности отношения следует, что *глубочайшая, радикальнейшая инаковость* сочетается здесь с *глубочайшим, интимнейшим внутренним сродством или сходством*. Поэтому несмотря на то, что Божество ни с чем не сравнимо и не сходно, *все остальное все же в каком-то смысле сходно с ним*. Эта сходство, конечно, не должно здесь браться в логически определенном и анализируемом смысле (как это уже было показано в отношении металогического единства), в котором сходство разложимо на частичное тождество и частичное различие; оно не должно пониматься примерно так, что Божество и все остальное в некоторых отношениях или чертах тождественны, а в других различны: ибо Божество вообще не имеет «признаков», определенных черт и может восприниматься лишь как целое, как простое неразложимое единство. Это есть сходство между *символом* и тем, что он *символизирует*, просвечивание Непостижимого и Несравнимого в конкретном облике всех явлений и сторон бытия, – несказанный намек на Незримое и Неуловимое, о чем говорит нам все зримое и уловимое. Кто не чувствует инородности и трансцендентности Божества всему остальному, тот вообще его не имеет; но и тот, кто не ощущает его *присутствия во всем*, таинственного сходства с ним *всего*, – его также не имеет.

Это несказанное, логически далее не определенное сходство всего сущего с Божеством применимо прежде всего к бытию как целому. В его бесконечности, конкретности, трансрациональности, единстве – во всем, что нам открылось в размышлениях 2-й и 3-й главы, – безусловное бытие есть отображение и символ своего первоисточника – Божества, которое его объемлет и пронизывает. На этом основана в конечном счете возможность постигнуть бытие в его последней глубине, именно как *безусловное бытие* или – еще глубже – как *реальность* в смысле некоего всеобъемлющего абсолютного целого. Наши теперешние соображения указывают нам, что *подлинная безусловность* или *абсолютность* не присуща ни чистому бытию как таковому, именно в его слепой, в эминентном смысле *не самоочевидной*, не убедительной по своему существу *фактичности*, ни даже реальности как единству бытия и самооткровения. Последняя безусловность и подлинная абсолютность суть признаки только Божества, как первоисточника или первооснования, которое одно лишь *обосновывает* себя и все остальное. Но эта безусловность или абсолютность просвечивает сквозь бытие как таковое и производным образом, в некоем не подлинном, а лишь аналогическом смысле принадлежит поэтому и последнему.

Но это имеет силу и в отношении того отрезка безусловного бытия, который предстоит нам как «действительность» или «мир». Мы много говорили – и нам еще придется говорить – о несовершенстве «мира», о тех его сторонах, в которых он не удовлетворяет требованию внутренней самоочевидности и убедительности, а выступает, напротив, как некая темная, непонятная, жуткая реальность грубой фактичности. Это не должно нам, однако, препятствовать видеть и обратную сторону, которая так явственно бросалась в глаза античному и средневековому сознанию и восприятие которой было в значительной мере неправомерно утрачено в новое время. И мировая действительность – «космос» – не есть просто и только слепая, хаотическая, дисгармоническая сила. Космос несет на себе также следы единства, внутренней гармонии, органической и, тем самым, телеологической сопринадлежности и связи частей между собой; об этом свидетельствует, как мы видели, уже его «красота». Во

всем этом он есть отображение и символ абсолютного единства и осмысленности Божества. Об этом нам придется говорить еще далее.

Но и в пределах бытия как целого и мира как целого все в каком-то смысле подобно Божеству. Правда, не все в одинаковой мере. На этом основан глубокий смысл метода аналогии – *analogia entis* – как он впервые выражен Дионисием Ареопагитом и систематически развит Фомой Аквинским. Все сущее оказывается в меру достигаемой им глубины, т. е. в меру близости к Божеству рода или образа его бытия, построенным в иерархическом порядке. Все сущее есть символ Божества и приближается в различной мере к тому, что им символизируется или знаменуется, в различной мере ему адекватно, – несмотря на то, что все сущее остается безусловно неадекватным Божеству в отрешенной «инаковости» последнего. При проведении этой мысли надо одинаково избегать двух крайностей: высокомерного, безлюбивного онтологического *аристократизма*, для которого одно только высшее, высокородное достойно чести быть отображением Божества, тогда как все низшее есть лишь слепой, лишенный смысла материал бытия, – и вульгарно онтологического демократизма, отрицающего всякий иерархизм бытия и в идее эволюционизма практически низводящего высшее на уровень низшего. Иерархизм должен, напротив, согласоваться со всеединством, сопринадлежностью, внутренней солидарностью и некой общей *однородностью* (в смысле общности происхождения) всего сущего. С этой оговоркой идея иерархизма имеет общее значение. Мы уже видели, что мир нашей внутренней жизни в известном смысле по самому существу дела ближе к первооснованию – к Божеству, – чем мир предметного бытия. Расширяя теперь это указание, мы можем сказать: область духовного бытия и человек как его представитель и носитель в мире, т. е. как личность, стоит ближе всего к Божеству; мир непосредственного самобытия ближе к нему, чем бытие космическое; разумное – ближе, чем неразумное и бессмысленное, живое ближе, чем мертвое, добро ближе, чем зло. В различной мере непостижимое и несказанное Божество просвечивает сквозь все сущее – и все же остается перед лицом всего сущего¹²⁷ чем-то безусловно «иным».

Таким образом, безусловно непостижимое существо Божества становится нам все же доступным и со стороны его сущностного отношения ко всему остальному – и притом без того, чтобы мы постигли это существо, проникли в него, а, напротив, именно во всей его непостижимости, вокруг которой мы при этом только умственно кружимся. «*Attingitur inattingibile inattingibiliter*» (Николай Кузанский): недостижимое *достигается* именно через посредство его *недостижения*. Мы достигаем его, потому что, сияя в бесконечной, недостижимой дали, оно просвечивает в ближайшей близи от нас во всем видимом и знакомом и тем становится уловимым именно в *качестве* бесконечно удаленного и недостижимого, – имеет, именно в *качестве* «совершенно иного», свое подобие во всем без исключения. Как однажды метко сказал Толстой: «Мы знаем Бога, как непробудившееся еще к полному сознанию новорожденное дитя знает мать, на руках которой оно покоится и теплоту которой оно чувствует». Или, чтобы воспользоваться более авторитетным словом: мы видим Бога «зерцалом в гадании».¹²⁸

Но этим мы уже приблизились к *третьему* пути умственного кружения вокруг условно непостижимого – к осознанию форм его *реального* обнаружения и действия во всем остальном. Все пути умственного кружения здесь именно скрещиваются и взаимно соприкасаются. Но это последнее осознание может быть лучше всего систематически развито в двух отдельных размышлениях – об отношении Божества ко *мне* и об его отношении к *миру*.

¹²⁷ У Франка «*существа*», явная опечатка.

¹²⁸ Кор. 13: 12.

Глава IX БОГ И Я

1. Божество как «ТЫ»

Обращаясь теперь к размышлению о *реальном* отношении между «Святыней» (или «Божеством») и всем остальным, мы тотчас же чувствуем, что мы имеем здесь дело с самым существенным моментом в уяснении того, что мы постигли как «Святыню» или «Божество». Ибо идея этого первоисточника правды и реальности остается – несмотря на все ее величие и возвышенность – все же в каком-то смысле неопределенной и неотчетливой для нашего религиозного сознания, – и притом не в том, адекватном самой сущности «Божества» смысле, что эта идея сама по себе превосходит всякую определенность, но и в том смысле, что *мы сами* еще не овладели ею с той степенью близости и интимности и тем самым не имеем ее с той отчетливостью и конкретностью, в которых мы нуждаемся. Философское размышление, даже трансцендируя (именно в трансцендентальном мышлении) за пределы чистой *мысли*, останавливается, поскольку оно направлено только на одно «Божество» *как таковое*, – несмотря на все свое усилие овладеть последней подлинно конкретной реальностью – все же перед чем-то искусственно изолированным и тем самым в известном смысле абстрактным. Но Божество, в качестве первоисточника или первоначала *всей реальности*, в конечном счете совсем не может быть отделено от всей остальной реальности, в порождении и обосновании которой именно и состоит его существо. Абсолютное первоначало открывается в своей конкретности лишь в связи со всей остальной реальностью, которую оно, полагая *вне себя*, все же вместе с тем имеет *в себе и через себя*. Оставляя пока в стороне всю возникающую здесь проблематику, которой мы займемся ниже, можно сказать, что Божество в его подлинной абсолютности, в его качестве быть всеобъемлющим и всепроникающим единством усматривается лишь в его связи со всей остальной реальностью.

Так как Божество открывается мне ближайшим образом лишь посредством *моего* бытийственного обращения к нему, лишь через внутреннее осознание той реальности, которая есть последняя основа, последнее основание моей душевной и духовной жизни – короче говоря, лишь в религиозном опыте, – то первое, о чем мы должны спрашивать и действительно постоянно спрашиваем, есть отношение между Божеством и *мной*.

Если мы обратимся теперь к этому отношению, то легко обнаружим, что, строго говоря, вообще невозможно мыслить – или, точнее говоря, опытно иметь – Божество вне и независимо от его отношения ко *мне*. И притом мы имеем в виду здесь не отвлеченный момент его отношения к человеку, а жизненно-конкретный, ни с чем иным не сравнимый, единственный в своем роде момент его отношения ко *мне* – ко мне, который сам есмь единственный и неповторимый, – или, точнее, момент *моего* отношения к нему. Это отношение есть не только единственный путь, на котором я могу дойти до Божества, приблизиться к нему, – оно есть единственная *стихия*, в которой открывается Божество и которая поэтому в каком-то смысле *сопринадлежит к собственному существу и бытию* самого Божества. Ибо Божество не есть «предмет», бытие которого было бы независимо от того, встречает ли его мой познавательный взор или нет. И дело идет здесь совсем не о «познавательном взоре», а о бытийственной обращенности как условия откровения Божества. Но это откровение принадлежит к существу и бытию Божества, и если Божество по своему существу *сокровенно*, то оно, с другой стороны, по своему существу есть и *открывающее себя* – открывающее себя именно в своей сокровенности и недостижимости – Божество. Но откровение есть откровение *мне*, обращено непосредственно на *меня* – иначе оно вообще не было бы откровением,

а только знанием понаслышке о чем-то, смысл чего я даже не мог бы понять. «Идея» Божества, следовательно, собственно, совсем не может быть отделена от конкретного переживания, жизненного опыта Божества – от *моего* опыта Божества; не только свет этой идеи впервые возгорается в этом опыте, но она по существу принадлежит к нему или он – к ней. Божество по самому существу своему есть всегда «с-нами-Бог» (Эмману-эль), в конечном счете «со-мной-Бог»; «Бог без меня» есть некое предельное понятие, которое, правда, необходимо религиозному опыту (Бог не мог бы быть *для меня*, если бы я не мог мыслить его самого *как такового*); но это предельное понятие не передает сполна и конкретно того, что при этом мне открывается. Ибо то, что мне открывается, есть не только Бог «как таковой», а есть именно «Бог-со-мной», конкретная полнота нераздельного и неслиянного двуединства «Бог-и-я». Поэтому из последней глубины мистического Богосознания могло возникнуть дерзновенное слово, истинный смысл которого есть не гордыня самопревознесения, а именно благоговейный трепет перед полнотой того, что здесь открывается: «Я знаю, что Бог ни мгновения не мог бы жить без меня; если бы я погиб, Бог должен был бы от нужды во мне скончаться»¹²⁹.

В этой бытийственной обращенности к первоначалу и первоисточнику – которая совершается из самой глубины моей субъективности, моей безосновности и беспочвенности и, строго говоря, в каком-то смысле потенциально наличествует с самого начала в ней самой, т. е. дана вместе с моим бытием, – *впервые возникает святое имя «Бог»*, и то великое Безымянное и Всеимянное, которое мы условно обозначили как «Святыня» или «Божество», становится *Богом – моим Богом*. Бог есть Божество, как оно мне открывается и мною испытывается *совершенно конкретно*, всвязи и в нераздельном единстве со мной. Но если мы вспомним, что мы говорили в гл. VI об откровении «ты», то мы поймем, что это значит. Это значит, что Божество становится для меня «ты», открывается как «ты»; и только в качестве «ты» оно *есть Бог*. Можно сказать: безымянное или всеимянное Божество, *обращаясь ко мне*, впервые *обретает имя* – имя «Бог»; его обращенность ко мне – или моя бытийственная обращенность к нему – есть *место*, в котором *рождается его имя*, как вообще «имя» рождается из *самообнаружения* реальности и из *призыва* ее.

Бог есть безусловно непостижимое абсолютное первоначало, пережитое и открывающееся в опыте как «ты», – и притом так, что эта «ты-образность» испытывается как некоторым образом принадлежащая к его собственному существу и образу бытия. Говорить о Боге в третьем лице, называть его «он» есть – с чисто религиозной точки зрения – собственно кощунство; ибо это предполагает, что Бог отсутствует, не слышит меня, не обращен на меня, а есть нечто предметно сущее. Как метко говорит один глубокий современный религиозный мыслитель (Ferdinand Ebner, «Das Wort und die geistigen Realitäten»), употребление здесь формы третьего лица, созданной для обозначения отсутствующего, собственно, означает неверие в вездесущие Божие, т. е. в него самого. Религиозное Богосознание непосредственно выражается не в речи о Боге, а в словах, обращенных к *Богу* – в молитве, – как и в слове Бога ко *мне*. В этом смысле Гете справедливо замечает: «Говорить о Боге можно, собственно, только *с самим Богом*». Бог всегда при мне и со мной, он всегда меня видит и всегда меня слышит; поскольку я это теряю из виду, я уже потерял самого Бога. Это, конечно, не означает, что и это соотношение не могло бы, так сказать, задним числом стать предметом рефлексии, философского размышления; и при этом неизбежна форма третьего лица. Дело идет ведь вообще не о внешней грамматической форме, а о *смысле* высказывания. Когда мы думаем «о Боге» и говорим «о нем» с людьми, мы говорим о нем «он»; но мы никогда не должны забывать, что за этим «он» стоит, обосновывая его, «ты» (точнее: *стоишь Ты*). В этом «он»

¹²⁹ Ich weiss, dass ohne mich Gott nicht ein Nun kan leben; Werd ich zu nicht, Er muss von Noth den Geist aufgeben. Ангел Силезский (Angelus Silesius. Op. cit. I, 8.).

и в производном размышлении в нашей душе должно звучать «ты» – должен звучать *Ты*. Первичная обращенность к Богу, речь *к нему* должны оставаться живыми в нашей душе в качестве основы всего нашего мышления о нем; иначе все обращается в пустые, суетные и потому кощунственные слова.

Явление Божества как «моего Бога», как существа, которое встречается со мной, связано со мной отношением «ты» к «я», содержит глубокую проблематику: ибо непосредственно оно кажется несовместимым с сущностью Божества как безусловно всеобъемлющего и всеобосновывающего первоначала. Но прежде чем обратиться к рассмотрению этой проблематики, мы должны дать себе отчет в истинном смысле этой формы его явления и в ее последствиях.

Мы видели, что означает обычное «ты» – «ты» сочеловека или, говоря шире, сосуществующего с нами живого существа: оно есть «другая», «чужая», но вместе с тем мне подобная реальность, которая «встречается» мне *извне* и выступает в облике предметной реальности. Но оно не есть «предмет моего познания», а есть реальность, сама «открывающаяся» мне, причем именно в этом явлении «ты» осуществляется подлинно актуализированная сущность *откровения* как активного самораскрытия «другого», направляющегося на «меня» и открывающегося посредством овладения мною или моего трансцендирования к нему. «Ты», собственно, и *есть* не что иное, как та форма данности или раскрытия реальности, которую мы называем «откровением». Из этого уже само собой следует, что подлинное, актуальное откровение Божества (понимая «откровение» в ранее разъясненном общем смысле) – в отличие от общего безотносительного самораскрытия реальности и от самооткровения непосредственного самобытия самому себе – совершается в форме «ты», более того: *совпадает* с формой бытия «*ты еси*». Лишь одно, но весьма существенное обстоятельство должно быть здесь дополнительно отмечено. Ведь само собою очевидно, что Божество не может быть *неким* «ты», *одним из многих* «ты», т. е. частным случаем некоего общего явления, – уже потому, что Божество не входит в состав никакого отдельного *рода* и не подчинено даже особому роду *бытия* и *обнаружения*. Поэтому и образ бытия и обнаружения, выражающийся в «ты», не есть *признак* Бога; соотношение может быть, напротив, понято лишь так, что Божество, будучи первоосновой и первоначалом всего вообще, есть *основание, трансцендентальное условие возможности самой формы бытия «ты»*, – что откровение Божества как *моего* Бога, как *Бога-со-мною впервые делает возможным* всякое вообще откровение реальности как «ты», – совершенно так же, как сам себя озаряющий свет Божества как *самой правды* есть основание для ясности, «освещенности», очевидности всякой частной истины. Божество в качестве «моего» Бога или «Бога-со-мною» есть, таким образом, «*перво-Ты*», исконный первородный образец или «идея» (в Платоновом смысле) всякого частного «ты», – образец, без которого было бы невозможно никакое конкретное «ты». Само собою разумеется, что это утверждение надо понимать не в психологическом смысле: мы ведь, несомненно, можем входить в общение с каким-либо «ты», быть участниками отношения «я-ты» и *без* сознательного переживания Божьего «ты». Тем не менее *форма «ты» как таковая* есть условие всякого частного опыта встречи с «ты». Но эта *форма «ты» как таковая* не только *проистекает* из Божества как первоосновы или первоначала (из него проистекает ведь все вообще), но и *совпадает* с явлением первоначала в облике «ты», с откровением Божества как *моего* Бога, как *Бога-со-мною*. Если мы выше видели (гл. VI, 6), что трансцендирование во-вне, в направлении к «ты», собственно, уже предполагает и содержит себе трансцендирование во-внутри, к духовному бытию, то теперь мы видим, что оно предполагает и то потенцированное, до конца осуществленное трансцендирование в глубину, которое завершается в открытии для нас Божества, и притом в форме «моего Бога», в каковой это открытие есть наше причастие самой исконной форме бытия «*ты*». Это ясно обнаруживается в сполна осуществленном отношении «я-ты» как отношении *любви*. Всякое

истинное, свободно-интимное отношение любви, всякое подлинное ощущение своей *внутренней* родины или родной почвы в «мы» уже *само по себе религиозно*, есть откровение Божества; эта внутренняя связь заключена уже в самом живом опыте, даже если мы не осознаем ее отчетливо. На этом основана *сущностно-онтологическая* неразрывная связь между «любовью к Богу» и «любовью к ближнему», причем первое из этих отношений есть *онтологическая первооснова* второго, а второе есть ближайший *психологический показатель* и образ проявления первого. «Всякий любящий рожден от Бога и знает Бога. Кто не любит, тот не познал Бога» (1 Посл. Иоан. 4, 7, 8). Это именно и означает, что самораскрытие моего непосредственного самобытия во-внутрь, вглубь, в направлении первоначала – т. е. откровения Бога как «ты» – есть онтологическое первоусловие моего самораскрытия в направлении человеческого или вообще ограниченного и «тварного» «ты». Всякое человеческое общение, всякая внутренняя совместность жизни есть в конечном счете лишь проявление – и притом всегда ограниченное, неполное, неадекватное, отягощенное некоей резиньацией,¹³⁰ – исконного общения, первоосновной непостижимой совместности меня и Бога. Сама форма бытия «ты еси» и «мы есмы», в какой бы области бытия и с какой бы степенью глубины она ни выступала, есть в качестве единства субъективности и объективности, равно как и в качестве единства бытия и ценности в этом своем трансрациональном существе некое излучение и проявление того исконного, «ты» и «мы», которое совпадает с откровением Божества как «Бога-со-мною».

Но если мы выше (в гл. VI) видели, что «ты еси» неотделимо от «я есмь», что само «есмь» в качестве «я» как бы впервые образуется, конституируется под лучами «еси», то это имеет а *potiōgī* силу и в отношении самой *исконной формы «еси»*, как она нам дана в лице Бога, открывающегося как «ты». Эта неразрывная моя совместность с Богом есть именно первоначало, поскольку оно впервые конституирует, образует, творит *меня самого*. Франц Баадер с полным правом заменяет Декартово «*cogito ergo sum*» формулой «*cogitor ergo sum*».¹³¹ Божий взор всегда направлен на меня; он есть вечный, обращенный на меня и меня созерцающий взор. Если бы было вообще возможно, чтобы этот взор хотя бы на миг отвернулся от меня, то в то же самое мгновение я перестал бы быть. Этот направленный на меня, меня проникающий Божий взор – Бог как «ты», или Бог как *мой* Бог – есть та абсолютная всемогущая сила, которая конституирует и сохраняет мое бытие, та основоположная среда, в которой и через посредство которой я вообще существую. Ибо как мое бытие в качестве непосредственного бытия, так и моя «самость» есть лишь как бы отражение этого взора или света, – иначе говоря, искра света, возгорающаяся лишь от этого исконно-первичного света. Тем более я возникаю лишь под этим взором именно в качестве «я». «Я есмь» означает поэтому не изолированную, замкнутую в себе искру самобытия или самосознания, «бытия-для-себя» (как мы это уже видели); мы видим теперь также, что это «я есмь» не только вообще предполагает внутреннюю связь с чем-то или кем-то другим, чем «только я сам», но что оно основывается на прочном обладании *первоосновой*, открывающейся в форме бытия «ты еси», – на нерушимой связи с Богом как с «*моим* Богом». Всякое «для-себя-бытие» по *самому своему понятию* есть собственно «*бытие-с-Богом*», «*бытие-для-Бога*» – все равно, в какой мере мы это *сознаем* и в практическом образе нашего самосознания, нашей жизненной установке *сознательно* это *осуществляем*. Мое самое глубокое *одиночество* среди других существ, неповторимая и несравнимая единственность моего образа бытия, выражаемая в форме «есмь», – и именно эта *метафизическая единственность моего бытия* – и *есть* не что иное, как неразрывно прочное мое «*двоечество*» (чтобы опять употребить термин Ницше), мое внутреннее *взаимораскрытое двоеединство* с вечным «ты» Бога.

¹³⁰ У Франка – «резервацией», явная опечатка.

¹³¹ Франц Баадер (1765–1841) – немецкий философ, врач и теолог, представитель неортодоксального католицизма.

Двойное следует отсюда: *во-первых*, единственная в своем роде абсолютная очевидность Бога и, *во-вторых*, внутренняя обеспеченность, сохранность *моего* бытия. Что касается *первого*, то в этом аспекте я так же не могу сомневаться в «бытии» (точнее: «очевидности») Бога, как в моем собственном существовании (точнее говоря, как это и высказывает бл. Августин, я *еще менее* могу сомневаться в *первом*): ибо мое «есмы» само опирается на «еси» Бога (или – с точки зрения самого Бога, т. е. в единственно правильном и первичном онтологическом порядке, – мое «есмы» конституируется само лишь тем, что *он* говорит *мне* «ты еси» или «будь»). Между формой «есть», в которой принято отвлеченно выразить бытие Бога, и конкретно открывающейся мне формой «еси» лежит целая *бездна*, отделяющая спорное, сомнительное, всегда от меня ускользающее от абсолютно очевидного, заполняющего и конституирующего своей очевидностью *все мое бытие*. Пусть атеист – в разъясненном выше смысле – и прав в своем утверждении, что «Бога нет», понимая под этим, что Бог не «существует», не «есть». *Но ты, мой Боже, еси!* И какое мне дело до всякого «есть», до всякого холодного, трезвого «констатирования факта» перед лицом этого интимно, изнутри захватывающего меня, благодатного живого «еси»?

Второе же, что неразрывно с этим связано, – сознание внутренней обеспеченности и сохранности моего собственного бытия через эту неразрывную связь с вечным «ты» Бога – есть подлинное основание и непостижимая очевидность того, что я ощущаю как мое «бессмертие». Философия в качестве трансцендентального мышления не есть отгадчица скрытых от нас тайн бытия (ср. гл. IV, 2) и тем самым не претендует быть, наподобие самоозвучивающейся оккультной мудрости, сведущим путеводителем в дебрях загробной участи души. Единственное, что она может и должна давать, – это ясный отчет в *имманентно открывающихся* нам (и большинством людей все же не замечаемых) перспективах и соотношениях, конституирующих само трансрациональное, непостижимое существо реальности как таковой. И в этом отношении надо сказать следующее. Изолированное «я есмь» (*поскольку* оно вообще мыслимо и мыслится именно таковым) само по себе совсем не столь самоочевидно, как нас пытается в том убедить идеализм, – уже потому, что непосредственное самобытие в качестве моего собственного конкретного бытия совсем не совпадает со сверхвременным абстрактным бытием «я» как *субъекта познания*. Само по себе ничто не препятствовало бы тому, чтобы «свет сознания» или «познания» потух во мне и воплощался бы в ком-либо другом – в другой точке бытия. Если я действительно не что иное, как отдельная, замкнутая в себе монада «без окон», то ничто не препятствует тому, чтобы я стал *ничем, более не был*. Мое «есмы» в этом аспекте совсем не есть некое вечное, неразруσιμο-прочное достояние, а есть, напротив, как бы лишь случайный и потому неустойчивый факт, в силу которого я именно существую и вместе с которым я могу и погибнуть или вернее даже должен пройти и погибнуть. И даже сознание моей внутренней связи с превосходящей меня реальностью в ее вечности и абсолютности не обеспечивает моего бытия: мы уже видели, что эта реальность непосредственно имеет для меня облик бездны, которая может меня поглотить; на этом и основан или в этом и состоит «панический» страх смерти – страх перед ужасающей меня, непонятной мне и все же логически-мыслимой опасностью моего *небытия*, моего бесследного исчезновения или растворения в бездне безличного бытия. Но если этому естественному и первичному жизненному чувству мы уже в соображениях предыдущей главы могли противопоставить более глубокое – более глубоко проникающее во внутрь – жизненное чувство моего внутреннего сродства с реальностью как таковой, в силу чего облик «бездны» сменяется для меня обликом и ощущением твердой почвы, в которой я неизбежно укоренен, – то теперь мы усматриваем то же соотношение еще глубже. А именно, поскольку первооснова реальности, Божество, открывается мне как некое по существу вечное «мой-Бог-со мной», *этим непосредственно дана и достоверность вечного бытия «меня-с-Богом»*. Вся непрочность, зыбкость, все ничтожество моего субъективного самобытия здесь преодолены

вечной моей сохранностью в Боге и совместно с Богом. В какой форме бытия я еще, собственно, «буду существовать» «после моей смерти», и можно ли вообще, и если да, то в каком смысле, говорить здесь о «будущем» бытии, т. е. о бытии временном, – это остается для нас непостижимой, неразгаданной тайной, которая в лучшем случае может быть раскрыта лишь через посредство «конкретно-положительного откровения» (что это значит, мы увидим тотчас же ниже) и стать предметом *веры* в собственном, специфическом смысле слова. Но что я в силу моей внутренней связи с Богом, конституирующей само мое существо и бытие, в качестве «я-с-Богом», *вечен* – теперь, как и всегда впредь, – это, при всей непостижимости, абсолютно самоочевидно. Ибо здесь мое по существу беспочвенное, зыбкое непосредственное самобытие – которому, как уже было показано, уже и теперь недостает подлинной реальности – оказывается причастным абсолютности и вечности Бога как Бога-со-мной. Если вдуматься в вопрос глубже, то истинный смысл заботы об обеспеченности, сохранности моего бытия состоит не в том, «буду» ли я «продолжать существовать» после моей телесной смерти, а в том, обладаю ли я уже сейчас подлинной реальностью, подлинно ли я *есмь*, или я обладаю лишь призрачным, неподлинным бытием. Из того, что мое «есмь» обретает прочность – и даже обретает подлинное свое существо и бытие – лишь в двуединстве с Божьим «еси» и что это двуединство, интимность этой связи в известной мере зависит от меня самого, от моего собственного духовного напряжения, – следует, что этому моему истинному и вечному бытию всегда все же угрожает возможность соскользнуть в низины отрешенного призрачного бытия – бытия, которое само есть умирание и гибель, – именно поскольку мое бытие как «я-с-Богом» всегда может снова регрессировать к призрачному, несущему бытию «я-без-Бога». Сознание вечности *подлинного «есмь»* в его трансрационально-антиномистическом существе опять-таки есть некое *витание* между прочностью и непрочностью и немислимо вне трагизма такой антиномистической двойственности. Но трансрациональная *очевидность* моей вечности дана здесь в конечном счете во всегда снова преодолеваемой уверенности, что «я» в последнем глубинном корне моего бытия сохраняю вечную и ненарушимую связь с Богом, – что, даже если я покидаю Бога, он не покидает меня, т. е. даже *мое бытие без Бога* остается бытием *Бога со мной*.

2. Общее откровение Бога и конкретно-положительное откровение

Ход нашего размышления, именно уяснение существа реальности «Бога-со-мной» или – что то же – общего откровения Божества, вынуждает нас теперь коснуться более общего вопроса, собственно, уже выходящего за пределы нашей темы: для более отчетливого понимания того, что мы называем «общим откровением», мы должны выяснить его отношение к тому, что религиозное сознание и богословие обычно понимает под «откровением». В этом смысле мы различаем «общее откровение» (обычно именуемое «естественным откровением» – термин, который мы предпочитаем не употреблять ввиду множества накопившихся в нем недоразумений) от «конкретно-положительного откровения».

Выше, при рассмотрении отношения «я-ты», мы видели, что всякое откровение «ты», будучи по существу раскрытием *реальности* как *таковой*, все же включает в себя всегда и частичное усмотрение конкретного *содержания* или *состава* «ты». Если не смешивать *конкретное* содержание или *состав* (*Gehalt*) с логически определенным в понятии *отвлеченным содержанием* (*Inhalt*), то можно сказать, что совершенно бессодержательная (в смысле конкретного содержания), неопределенная или пустая реальность вообще немислима; реальность есть всегда конкретная полнота, т. е. «содержит» в себе что-то, «содержательна». Реальность «ты» «дает мне знать» о себе, поскольку она «*выражает*» себя и именно тем раскрывает для меня – во взоре, мимике, слове, улыбке и т. п. – одновременно – по крайней

мере частично – и свое качественное содержание в данный момент. Сознавая, что она *есть*, я одновременно, хотя бы лишь смутно и частично, узнаю, и *что* она есть. Не иначе обстоит дело и с откровением Божьего «ты» или с явлением Бога как «ты». Когда абсолютное первоначало всякой реальности и ценности, Божество, открывается мне, «дает» мне «знать» о своем присутствии, с этим бывает неразрывно связано и живое конкретное откровение – хотя большей частью лишь в форме смутного «чужения» – и его содержания, – того, *что* или *кто* мне при этом открывается. Это ни в малейшей мере не противоречит абсолютной непостижимости существа Бога. Ибо то, что при этом мне открывается, открывается именно как *абсолютно-непостижимое* – как бездонная глубина или необъятная полнота (ведь и полнота конкретного содержания всякого «ты», собственно, остается непостижимой). Но эта непостижимость не препятствует тому, чтобы мы могли при этом воспринять более или менее ясно (или смутно) и выражение некоторых положительных моментов конкретного содержания этой непостижимой реальности. Когда Бог нам «открывается», он тем самым «дает нам знать» не только о своем присутствии, но и о своем существе (уже потому, что «присутствие» или «бытие» в нем совпадает с «существом»), он «говорит нам», «выражает себя», «обращается» к нам, «действует» на нас так, что мы за пределами его абсолютности и непостижимости либо смутно, либо более или менее отчетливо узнаем если и не его общее конкретно-положительное существо, то обращенный к нам его «голос», его «слово», то, чего он хочет или требует от нас, к чему он нас призывает, как он «относится» к нам. Это и есть конкретно-положительное откровение – то, что богословие обычно и понимает под словом «откровение».

Это конкретно-положительное откровение тоже не должно быть слишком сужаемо. Если оно и состоит, в том, что Бог «говорит» с нами, дает нам «понять» себя и свою волю, то это «слово Божие» не должно быть просто отождествляемо с обычным человеческим словом – даже и с тем словом, в котором боговдохновенный человек фиксирует и выражает – напр., в священном Писании – слово Божие. Если ветхозаветный пророк передает народу то, что ему говорит сам Бог, то он же слышит голос Божий, говорящий ему: «Мои мысли суть не ваши мысли, но как небо отличается от земли, так Мои мысли отличаются от ваших». ¹³²

Здесь мы приближаемся к *тайне Слова* вообще и долины, хотя бы в нескольких кратких словах, коснуться этой темы, стоящей в непосредственной связи с нашей основной темой. Много спорили о том, заключается ли исконное существо слова в его функции как обозначении предметов или же в его функции как выражении чувства. Генетическая сторона этой проблемы – вопрос о первом «происхождении» языка – нас здесь не касается. По существу же ответ может состоять лишь в том, что и здесь разделяющее «или-или» должно быть преодолено объединяющим «и то, и другое» или еще более глубоким единством «ни то, ни другое». Слово по своему существу не есть *ни* «понятие», *ни* «междометие», потому что оно есть неразрывное единство того и другого. Слово первично не выражает ни предметного бытия как такового, в его немом, холодном объективном содержании, ни «моего субъективного впечатления» от него, моего эмоционального состояния при встрече с предметом. Оно выражает саму непостижимую реальность в ее абсолютности (в каком-либо частичном ее проявлении) (ср. выше гл. III, 4), которая лежит *глубже* деления на субъект и объект, или на субъективность и объективность. Слово в первичном смысле не говорит *о* чем-либо, и в нем не высказывается «субъективное» существо человека. В слове *обретает голос сама реальность* – само непостижимое; в нем сама реальность говорит о самой себе, «высказывает», «выражает» *себя*. Недоступная разгадке *тайна слова* есть тайна самого *непостижимого как такового*. Непостижимое непостижимо и «непознаваемо»; но оно не только предстоит нам явственно в своей непостижимости, не только открывается нам как таковое. Оно «имеет

¹³² Ис. 55: 8–9.

голос», оно само «говорит» – оно выражает себя во всей своей непостижимости – *в слове*. Но это и значит не что иное, как то, что *слово есть откровение* – и притом по самому своему существу, – следовательно, и человеческое слово. (Вот почему всякая «болтовня», всякое суетное и небрежно употребляемое слово есть *кощунство*.) Человеческое слово само происходит из «слова Божия» – из *Слова*, которое «*вначале было у Бога*» и «само было Богом»,¹³³ – из Логоса, – и есть его отображение, хотя и несовершенное. Об этом свидетельствует уже та форма человеческого слова, в которой оно является в своей полноценности, – поэзия, которая по своему существу не есть ни отвлеченное определение в понятиях или «объективное описание» предметной реальности, ни чисто субъективное самовысказывание, «исповедь» поэта как человека, а есть человеческое откровение тайны первореальности во всей ее – ускользающей от «прозаического» слова – глубине и значительности; она есть некая подслушанная и переданная поэтом «херувимская песнь» о реальности – голос самой реальности, говорящей о себе самой. Однако это человеческое откровение в слове все же отличается от самого божественного откровения тем, что сам человек как таковой не есть первореальность, но стоит в своем бытии как бы на пороге между субъективностью и объективностью – предметной реальностью, – обьятый противоборством между той и другой. Человеческое слово поэтому всегда в каком-то смысле «субъективно», – о чем уже свидетельствует множество языков и диалектов и несовершенство каждого из них, и, в конечном счете, различия в живой форме «говорения», в «стиле языка» даже между отдельными личностями; и, с другой стороны, человеческое слово всегда имеет тенденцию сузиться, уплотниться, кристаллизироваться в чистое обозначение отвлеченных понятий, получить точный, т. е. ограниченный, «буквальный» смысл, – что даже, с точки зрения «чистого», «объективно-научного» познания, увеличивает его ценность. Но именно поэтому оно по самому своему существу своему неадекватно «слову» самого Бога. И конкретное откровение Бога, Его «слово» выражается – с точки зрения человека – в «неизреченных словах» (ἄρρητα ῥήματα), «которых человеку нельзя *пересказать*» (2 Кор. 12, 4).

Вместе с тем все отдельные «слова Божии», как они, напр., переданы в Писании или как их всегда может быть удостоен услышать и каждый человек, суть отдельные обнаружения *Слова*, *Логоса* как выражения самого существа Бога, – выражения, в котором оно само обретает для нас живой *облик* и *образ* (не переставая в силу этого быть непостижимым). Это выражение Бога как Слова в живом образе и есть то высшее и самое адекватное конкретно-положительное откровение, в котором «Слово стало плотью»¹³⁴ в человеческом образе Иисуса Христа.

В конкретно-положительном откровении Божье «ты» вступает само в земное, временное бытие. Истолкование этого положительного откровения есть дело *богословия*; здесь – граница всякой философии, точка, в которой она отделяется от богословия. Ибо философия может и вправе ориентироваться только на общем и вечном откровении – и, в сущности, и *есть* не что иное, как такое ориентирование через духовное самораскрытие и самоуглубление, находящее свое выражение в потенцированном, трансцендентальном мышлении.

Однако и это различие не должно браться как абсолютно разделяющее логическое различие, а как различие *трансрациональное*, в котором разделение есть вместе с тем связь и тем самым антиномистическое единство. Если общее и вечное откровение – откровение первоосновы реальности как таковой – неотделимо от конкретно-положительного откровения, то и последнее неотделимо от первого. Богословие поэтому имеет то общее с философией, что оба покоятся на общем вечном откровении. Ибо всякое конкретное откровение уже предполагает нашу восприимчивость к нему – к голосу и явлению Бога, – нашу спо-

¹³³ Ин. 1: 1.

¹³⁴ Ин. 1: 14.

способность осознать отдельное конкретное откровение именно как *откровение Бога*. Но это и означает не что иное, как то, что *общая природа* откровения – реальность Бога как «ты» в ее общем вечном существе – а это и есть общее вечное откровение – логически предшествует всякому частному конкретному откровению. Было бы поэтому совершенно ложным понятием откровения, если бы мы думали – как это часто случается, – что в каком-либо определенном, происшедшем во времени единичном конкретном откровении исчерпано без остатка откровение *как таковое*. Всякое полновесное, живое религиозное сознание всегда по праву протестует против этого. Если нелепо и кощунственно по примеру экстатических сектантов и всякого рода суетных легковеров проходить без внимания мимо полноты уже данного откровения, жаждать новых откровений и находить их там, где их нет, то, с другой стороны, столь же кощунственно думать, что откровение без остатка исчерпано в букве записанного откровения и что новых откровений вообще не *может* быть. Напротив, в самом конкретном откровении Христа эта неисчерпанность и неисчерпаемость откровения недвусмысленно выражена в понятии Святого Духа, в указании на «дух истины», которого «*не мерю* дает Бог», который «вееет, где хочет» и «наставит на всякую истину».¹³⁵ Святой Дух – Бог как Бог-со-мною и Бог-во-мне – есть именно вечно-неразрывная связь между конкретным и общим откровением.

Но та же связь открывается и с точки зрения философии, т. е. мысли, ориентированной на общее откровение. Ибо и общее откровение есть именно – *откровение*. Непостижимое Божество как таковое при этом ясно *открывается* – более того, открывается как «Бог-со-мною» (или как «с-нами-Бог», т. е. как «Бог-с-миром», о чем ниже в следующей главе), – оно уже некоторым образом обретает конкретный *облик*. В какой мере это «обличение», эта конкретизация приближается к конкретному откровению (хотя оно никогда и не может его достигнуть и совпасть с ним) – это никоим образом не может быть заранее точно и однозначно определено. При всей необходимости здесь величайшей осторожности, избегания соблазна самопревознесения, нужно все же сказать, что философ, как человек, который на ограниченный человеческий лад истолковывает и описывает реальность в ее первооснове, т. е. общее откровение Божества, и мудрец, как пророк и мистик, стоящий под действием Святого Духа, никоим образом не могут быть отделены один от другого с однозначной, резкой определенностью посредством какого-либо внешнего признака.

Основоположное единство общего и конкретного откровения, на котором зиждется их дифференцирование, открывается опытно в том, что оба в последней своей полноте и высшей потенции сливаются в неразрывное единство в спекулятивной религиозной мистике. В *unio mystica*¹³⁶ человеческой души с Богом общее и конкретное откровение – и тем самым философия и религия – спаиваются между собою в *гнозисе* – в глубокомысленном проникновении в неисчерпаемые глубины Божии, в обретении божественной мудрости и наслаждении ею. Это не означает дерзновенного и кощунственного замысла проникнуть до конца в тайны Бога. Дело в том, что это причастие божественной мудрости и божественному существу даже и в самом пламенном конкретном религиозном опыте не может быть таково, чтобы им была исчерпана и преодолена неисчерпаемость и непостижимость Бога, т. е. общее откровение Бога. Даже Бог, открывающий свои глубочайшие тайны, не перестает быть Богом непостижимым – Богом, открывающим себя именно во всей непостижимости своей реальности.

Наряду с этим единством обеих форм откровения, как оно яснее всего выступает в мистическом умозрении отцов и учителей Церкви и великих мистиков – в мысли Офигена, Августина, Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Мейснера Экхарта, Николая Кузанского, Якова Беме, – существует и антиномистическое противоборство между ними,

¹³⁵ См., например: Ин. 16:13.

¹³⁶ Тайный союз (*лат.*).

которое проявляется в вечном противоборстве между философией и религией. Это последнее противоборство по своему подлинному и глубочайшему существу состоит не в том (как обычно грубо и неуклюже формулируется эта противоположность), будто философия по мотивам интеллектуальной правдивости, руководимая стремлением к чистому, объективному познанию, обличает иллюзорность итогов религиозного сознания и будто религия, напротив, в качестве «слепой веры», восстает против притязаний разума в этой области и просто их отвергает. В такой грубой и простой форме чисто рационального и потому непреодолимого противоречия отношение между философией и религией сказывается лишь в обедненных, ущербных, неадекватных формах той и другой. Подлинное существо противоборства – как оно обнаруживается, напр., в античной философии у Гераклита, Ксенофана и Платона или в новой философии во внутреннем борении Паскаля или в борьбе Киркегарда против Гегеля – состоит, напротив, совсем в другом. Хотя и философия, и религия совместно основаны на религиозном опыте, на откровении, однако философия имеет имманентную тенденцию выдвигать на первый план общее вечное откровение как бы за счет откровения конкретно-положительного и тем если не совсем устранять, то «очищать» последнее, брать его со стороны его основоположного общего смысла, – тогда как конкретное религиозное сознание и строящееся на нем богословие имеют противоположную склонность выдвигать и подчеркивать конкретную сторону положительного откровения за счет общего вечного откровения, не давать ей раствориться в последнем и ускользнуть от духовного взора. Полнота истины лежит и здесь в трансрационально-антиномистическом синтезе, в вольном *витании* в сфере высшего единства, объемлющего и проникающего это противоборство. Философ, если он хочет быть действительным философом, т. е. по вечному образцу Сократа отдавать себе отчет в непостижимом, быть обладателем *умудренного неведения*, – должен с полным смирением признать, что во всех конкретных формах религиозного опыта, когда Бог сам овладевает нами и дает нам живое откровение Себя, Непостижимое становится на совсем иной лад зримым, осязаемым, близким, чем в самом глубоком философском умозрении. Но и религиозный человек, достаточно глубоко осознавший всю глубину и весь смысл того положительного откровения, которому он стал причастен, должен иметь сознание, что позади этого конкретного откровения виднеются горизонты основоположного общего вечного откровения, которое как таковое есть мистическая основа интеллектуальной интуиции философии и может быть яснее выражено с помощью философской мысли. (Вот почему, кстати сказать, – вопреки господствующему мнению протестантизма – использование христианским сознанием при истолковании его положительного откровения понятий античной философии означает не его упадок или искажение, а, напротив, его расцвет и адекватное самораскрытие).

3. Бог как «ты» и Божество

В предыдущем размышлении мы вынуждены были уклониться далеко от основной темы нашего исследования и бросить взор в область, уже запредельную всякой философии вообще. Намеченное нами трансрациональное единство между общим и конкретно-положительным откровением отнюдь не должно, однако, соблазнить нас выйти за пределы первого – и тем самым за пределы философии – и вступить в область догматического богословия. Напротив, с сознательным самоограничением мы остаемся в пределах того, что нам дается *общим* откровением, – откровением Божества как «моего Бога» или как «ты» в его общем существе. Мы возвращаемся теперь к этой нашей собственной теме.

Дело в том, что здесь произвольно возникает сомнение: может ли тот всеобъемлющий абсолют, то всеопределяющее первоначало или первооснование, для которого по существу нет имени и которое в своем всеобъемлющем существе и смысле лишь как-то смутно

улавливается неким общим чувством и лишь по необходимости было выражено нами не в благоговейном молчании, а в имени «Святыни» или «Божества», – может ли это Неизреченное быть адекватно воспринято как «ты»? Хотя нами с самого начала руководит некое чутье, что конкретный религиозный опыт в этом отношении как-то более достоверен, чем всякое размышление и отвлеченное обсуждение, мы не имеем права избавить себя от усилия согласовать непосредственно данное в живом опыте с *условиями мыслимости* той реальности, о которой здесь идет речь. Здесь возникает *двоякая* проблематика: с одной стороны, возможность воспринять само Божество ввиду его абсолютности как некое «ты» и, с другой стороны, возможность понять это «ты» в его сущностно-необходимом *отношении ко мне*. Как «Божество» вообще может быть неким «ты», если оно есть Абсолют и Первоначало? И как оно может быть для меня *подлинным «ты»*, т. е. так, что я не исчезаю перед лицом этого «ты», не растворяюсь в нем, а сохраняю в отношении его – как это необходимо в отношении всякого «ты» – мое автономное, в себе утвержденное бытие? Оба вопроса, строго говоря, нельзя отделить друг от друга; и все же мы вынуждены в дискурсивности нашего мышления обсуждать их в отдельности. Здесь мы обращаемся ближайшим образом к первому из них.

«Ты» воспринимается во всяком сколько-нибудь интенсивно выраженном отношении «я-ты» – и в особенности в том потенцированном, эминентном отношении «я-ты», которое мы называем любовью, – как *личность*, стоящая ко мне в специфическом отношении «я-ты»; и живому, интенсивному религиозному сознанию Бог всегда представляется *личностью, личным Богом*. Но в какой мере Бога действительно можно мыслить как личность? Сомнение здесь прежде всего вытекает из бесспорных прав той истины, которая открывается единственно уместному здесь трансцендентальному мышлению, – истины об общей *трансрациональности* Божества. Так как Божество нельзя *подвести* ни под какую вообще категорию, нельзя подчинить никакому вообще *роду*, то оно, очевидно, как таковое уже на этом основании не подпадает под *понятие* «личности», не может мыслиться как одна из многих возможных личностей. С этой точки зрения мы можем рассматривать Бога не как личность, а как первоначало или *принцип, определяющий саму возможность* личного бытия, т. е. как некое *в этом смысле* сверхличное начало. Но и независимо от этого чисто формально-онтологического соображения здесь есть еще другая трудность. То, что мы называем в человеке «личностью», есть, как мы видели (гл. VII, 4), единство его субъективной, внутренне беспочвенной и безосновной «самости» с объективностью значимого в себе духовного бытия – форма человеческого бытия в его необходимом трансцендировании во-внутрь, вглубь, в *запредельную* ему глубинную сферу реальности. В этом точном смысле слова Божество очевидно *не может* быть «личностью». Оно само по себе не ограничено, не беспочвенно и безосновно, не нуждается в пополнении и опоре, как мы; в нем нет того, что образует чисто «субъективный», «психологический» момент нашего внутреннего непосредственного самобытия. Оно не есть реальность некоего «производного» порядка; оно не может – и ему не нужно – еще трансцендировать в какую-либо высшую или более глубокую по сравнению с ним область реальности, – в реальность того, что значимо и ценно в себе, – потому что оно само есть первооснова или первоисточник и этой реальности. Человеческая личность *опирается* на дух и только в этом смысле сама «*есть*» дух, Божество же «*есть*» дух, потому что *дух истекает из него*. Коротко говоря, Божество, как Абсолют и абсолютное первоначало, *не есть* личность; как в этом смысле совершенно справедливо и с убийственной иронией возражает отвлеченному теизму Гете: «Der Professor ist eine Person, Gott ist keine».¹³⁷ Но божество *не есть* личность лишь в том смысле, что оно есть *более*, чем личность, или что о нем можно только сказать, что оно есть *и* личность, но нельзя сказать, что оно есть *только* личность, – как вообще все, что мы можем сказать о Божестве, имеет силу лишь в

¹³⁷ Профессор – личность, Бог же никто (нем.).

составе трансрационального единства «и то, и другое» и с соблюдением оговорки «ни то, ни другое». Мы можем это выразить так: Божество по существу *сверхлично* и в этом *эминентном* смысле не есть личность; но поскольку оно открывается мне как «мой Бог», как «Бог со мной», оно *является* мне как личность, причем понятие «являться» надо брать здесь не в субъективном смысле того, что только «кажется», а в объективном смысле: Божество при этом *обращается* ко мне той своей стороной, с которой оно все же есть личность (именно «и личность»), – оно идет мне навстречу именно «личностным» своим началом. В этом смысле непосредственно открывающийся в религиозном опыте, в общем откровении личный характер Божества есть не иллюзия, не самообман, а именно имманентно и непосредственно самоочевидная сторона его реальности. И так как Божество открывается с полной актуальностью именно как «мой Бог», как «Бог-со-мной», то момент *личности* принадлежит к *полной* актуальности Божества. Вообще здесь надо раз навсегда устранить одно грубое недоразумение. Обычный спор (между мистически-философской и чисто религиозной идеей Бога) – есть ли Божество некое *безличное* «Оно» или же «Он», живой личный Бог, – есть свидетельство совершенной беспомощности и убожества отвлеченной мысли, которая при этом остается именно на поверхности рационального начала, не будучи в силах возвыситься или углубиться до уровня трансцендентального мышления, которое одно лишь адекватно трансрациональности самого предмета. Человеческая мысль беспомощно запутывается здесь в тесной сети уже выработанных, готовых словесных форм. Так как грамматика знает лишь различие между «мужским» и «средним» родом (отчего бы и не «женским»?) – между «он» и «оно», между «личным» и «безлично-вещным» бытием, – то считают необходимым втиснуть и Божество непременно в одну из этих двух форм и спорят лишь о том, есть ли Божество некое «Оно», напр. «Абсолютное», или же оно есть живое существо, «Он», «личный Бог». В особенности философской мысли с наивной, в сущности, унижительной для нее беспомощностью кажется, что, *назвав* несказанную реальность «Абсолютом», «Всеединством», «Первоначалом», она тем самым уже предопределила род или характер ее бытия. Но «Абсолют» – всеобъемлющая полнота и всеопределяющее первоначало – поистине *достаточно богат*, чтобы о нем можно и нужно было одновременно сказать, что оно есть и Абсолютное, и Абсолютный; «средний» и «мужской» род, начало безличного и личного бытия не *определяют* его самого так, чтобы оно (или он) должно было (или должен был) быть *подчиненным* одному из них, а, наоборот, оба истекают из него самого и сами *подчинены* ему. «Непостижимое» есть вместе с тем и «Непостижимый»; и только по бедности языка, не знающего особой флексии для всеобъемлющего и всеопределяющего характера той реальности, которая здесь предносится нашей мысли, мы *вынуждены* делать выбор между одной из двух флексий, применяемых для обозначения двух привычных нам родов бытия. Поскольку эта словесная нужда определяет само содержание нашей мысли, умудренный философ оказывается – с обратным знаком – на уровне мысли дикаря, для которого всякий предмет, обозначаемый существительным мужского рода, – *тем самым* уже ощущается как одушевленное существо мужского рода, как некий «дух».

Однако этим отклонением самого *выбора* между мужским и средним родом, между личным и безличным началом, между «он» и «оно» в отношении Божества не исчерпано все, что мы можем здесь сказать. Не дерзая на внутреннее противоречивое и даже кощунственное определение природы Божества, т. е. строго блюдя непостижимость по существу Божества, мы имеем право сказать, что момент *личного* бытия все же – в некоем металолическом, метафизическом смысле – ближе, адекватнее его непостижимому и несказанному существу, чем момент бытия *безличного*. И не только потому, что безличное бытие в большей мере означает бедность, *лишенность чего-то*, чем противоположный ему род личного бытия, Божество же, в качестве абсолютного первоначала и всеобъемлющего единства, есть полнота, богатство, а не бедность (хотя уже этого одного соображения было бы здесь, в сущности,

достаточно). Философская мысль, поскольку она имеет имманентную тенденцию подчинить Божество «среднему роду», мыслить его безличным, свидетельствует этим, кроме того, о том своем первичном заблуждении, что, *мысля* Божество, она тем самым принимает его за «предмет», т. е. мыслит включенным в предметную действительность. В противоположность этому надо еще раз подчеркнуть, что Божество не есть нечто *предметно-сущее*, а есть первоисточник реальности, возвышающийся над всем предметным бытием. Более того: так как мы проникаем к Божеству и оно открывается нам *только на пути во внутрь нашего непосредственного самобытия* и пройдя через область *духовного бытия*, – другими словами, так как реальность Божества есть *в первую очередь* для нас реальность исконной почвы, родины, первоосновы нашей внутренней личной жизни, преобразование безличной, грозящей нас поглотить «бездны» бытия в самоочевидно прочный, внутренне родственный нам приют нашей души (ср. выше, гл. VIII, 3–5), – то именно этот момент Божества, не будучи его логически определяющим «признаком», проникает *глубже* в его существо, чем тот его аспект, в котором оно представляется сходным с безличным бытием космического порядка. К тому же выводу приводят нас и соображения, вытекающие из «аналогического» метода (ср. гл. VII, 7). А именно, следуя методу аналогии и пользуясь мыслью о различных степенях символического, метафорического сходства или сродства, с которыми Божество – оставаясь инородным всему – все же «просвечивает» сквозь все сущее, – я вижу, что я, в качестве *личности* – т. е. в качестве той формы сущего, в которой оно максимально конкретно, т. е. полно (ср. выше гл. VII, 4), – все же стою к нему ближе, чем какое-либо «оно», чем, напр., камень, который во всякое мгновение может разmozжить мне голову, или даже чем дикая, слепая, безличная страсть – чужая или моя собственная, – жертвой которой я всегда могу пасть. Поэтому, когда я осознаю его как личность, вступаю с ним в личное общение, я воспринимаю его существо – не проникая тем непосредственно в его непостижимость – все же глубже, чем когда меня потрясает его непонятное действие в каком-либо слепом «оно» – в землетрясении, буре, наводнении или во взрыве человеческих страстей.

При этом, однако, существенно, чтобы этот успокоительный, утешительный итог все же не заслонял от нашего взора и другой, обратной стороны Божества. Бог как личность, как абсолютное «Ты», перед чьим взором я всегда стою, – Бог как «отец», как «вечный мой сосед в нужде» (Р.М.Рильке), – Бог, от которого неотмыслима форма бытия «ты еси», хотя и употребляемая лишь в метафорическом смысле, – этот «мой Бог» есть вместе с тем «*Божество*», всеобъемлющее Первоначало, точка совпадения моего внутреннего непосредственного самобытия, моей «души» с непосредственно чуждой мне предметной реальностью и, тем самым, Первооснова безусловного бытия в его *всеобщности*. Поэтому сознавая и чувствуя «моего Бога», я не могу и не вправе терять из виду и ту его глубину, в которой он есть неизреченное, непостижимое и страшное в своей непостижимости Божество, по самому существу своему выходящее за границы всякого определения и, тем самым, запредельное и в форме бытия «ты еси». Именно полновесное и полноценное религиозное сознание обладает Богом, так сказать, в этой его *двузначности* – как стоящим в связи со мной *личным богом*, как божественным «ты» – со всей интимностью доверия, сродства и любви, какая вообще возможна между «я» и «ты», или, вернее сказать, с интимностью, еще бесконечно превосходящей всякое человеческое общение, – и *одновременно* как *Божеством*, т. е. с несказанным метафизическим трепетом, который внушает нам безусловно Непостижимое, Абсолютное, Всеобъемлющее Первоначало всего, последняя, лишь смутно чуемая Глубина реальности. Таково конкретное содержание общего откровения, и оно должно браться как оно есть, без всякого перетолкования.

Поэтому здесь было бы ошибочно искать какого-либо интеллектуального *компромисса* в форме внутренне единого, непротиворечивого *понятия*. Было бы неправильно понимать вышесказанное так, будто Бог есть что-то вроде индифферентной, нейтральной смеси или

середины между личностью и сверхличной абсолютностью. Напротив, согласно действующему и здесь принципу антиномистического монодуализма. Бог есть *простое трансрациональное единство противоположных и противоборствующих определений, которые при этом сохраняются в нем во всей их остроте*. Истинный и необходимый синтез и здесь есть не синтез рациональный, доступный «чистому разуму»; он достижим лишь в форме рационально не выразимого *витания над противоположностями*, которое, как в своем месте (гл. IV, 3) было разъяснено, принципиально отличается от беспомощного колебания между двумя противоречащими друг другу понятиями. Этому трансрациональному витанию соответствует с психологической стороны – в конкретном опыте благочестия – мистическое чувство благоговения, в котором и сохранена, и преодолена противоположность между *любовью и страхом, доверием и трепетом*.

4. Абсолютность Бога и я, как реальность

Но этим еще не исчерпана проблематика, заключающаяся в трансрациональном единстве между Богом как «ты» и «Божеством». Как уже выше намечено, она имеет и другую сторону, состоящую в вопросе; как согласимо Божье «ты» с абсолютностью Бога в *том* отношении, что Бог остается в *отношении меня* подлинным «ты», т. е. соотносительной мне инстанцией реальности, которая оставляет простор для моего свободного, *независимого от нее* существования? Дело в том, что если «ты» в разъясненном выше (гл. VI, 2) смысле есть условие актуализованного бытия самого «я», то очевидно все же, что оно со своей стороны предполагает «я» как соотносительную себе инстанцию; всякое «ты» есть именно «ты» в *отношении меня*, в связи с тем *моим собственным бытием, для которого* оно есть «ты». Вопрос наш означает, следовательно: как может Бог в своей абсолютности вместе с тем мыслиться *членом соотношения, именно реальностью, которая вне себя предполагает меня?*

«Ты», которое мне здесь противостоит и которое, следовательно, как всякое «ты», есть в *отношении меня, для меня*, – с другой стороны, в качестве абсолютного первоначала и всеединства, таково, что оно некоторым образом объемлет и включает в себя и *меня самого*. Будучи «ты», оно есть вместе с тем источник, условие бытия и место бытия самого «я». Мы имеем здесь дело не только с обычным *единством раздельности и взаимопроникновения*, как оно образует существо обычного, типичного отношения «я-ты» (ср. гл. VI, 4). Дело идет здесь о единстве *раздельности с творящим созиданием* одного другим, с совершенной *пронизанностью и охваченностью* «творимого» «творящим». Перед нами со всей остротой стоит вопрос: *есмь ли я отдельное от Бога, автономное в моем бытии* существо или нет? Бог и я – что это: *два существа или одно?* Если мы – одно, то, по-видимому, не может быть вообще никакого отношения между мною и им; тогда здесь остаются только две возможности. Либо *я сам* – во всей моей беспочвенности, безосновности и зыбкости – *есмь Бог* – утверждение бессмысленное и чудовищное (что не мешало ему неоднократно возникать в человеческом сознании), противоречащее основоположному сущностному смыслу не только всякого религиозного опыта (ибо при этом исчезал бы всякий смысл идеи Бога), но и здравому онтологическому самосознанию человека. Либо же *меня вообще нет* и нет ничего, кроме Бога. Эта мысль тоже противоестественна, как-то вымученна, но она все же в каком-то отношении ближе к правде, и «пантеизм», напр., Спинозы есть, как совершенно справедливо указал Гегель, все же нечто совершенно иное, чем атеизм.¹³⁸ Но и это противоречит очевидному составу религиозного опыта: вместе со мной исчезает и Бог – именно как «Бог-со-мною», и остается в лучшем случае всепоглощающее и потому ничего, собственно, не определяющее, не обосновывающее «Божество»: «Брахман» совпадает с «нирваной». Поэтому религиозная

¹³⁸ См.: Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. / Сочинения. Т. XI. М. – Л., 1935. С. 305.

установка должна всегда настаивать на предстоящей здесь двойственности. Но трудность здесь заключается в том, что двойца, мыслимая рационально, т. е. логически-математически, предполагает независимое друг от друга бытие именно двоих, т. е. некоторую их «равноценность», хотя бы лишь в общем логически-онтологическом смысле; а этого опять-таки здесь необходимо избежать. Указанная трудность сказывается конкретно прежде всего в необходимости – и невозможности – сохранить перед лицом Бога мою «свободу», т. е. в антиномии между человеческой «свободой» и всемогуществом Бога. Если я обладаю отдельным от Бога и по крайней мере *в этом смысле* «независимым» от него бытием, то существо этого бытия есть именно свобода – *моя* свобода; и не говоря уже о том, что лишь при этом условии я могу быть «ответственным» существом, быть сам виновником моих заблуждений и прегрешений, самое существенное – это то, что лишь при этом условии я могу «искать» Бога, «встречаться» с ним и он может *мне* «открыться». Но вместе с тем это означает, что – даже сознавая себя творением Бога, существом, которое обязано Богу тем, что оно вообще существует, – раз начав существовать, я могу быть и действовать и независимо от Бога – так, как если бы никакого Бога вообще не было; я сознаю себя существом, сущим и действующим «из самого себя». Но тогда Бог не всемогущ, не есть всеопределяющее абсолютное первоначало, и его действие в лучшем случае приводит к моему бытию в качестве «благодати» и помогает мне, – без того, чтобы я через Бога впервые обретал бытие и возможность действия, т. е. тем самым и возможность «иметь» самого Бога. Но при такой установке мы уже впали в нечто вроде «пелагианской ереси»,¹³⁹ которая в конце концов должна вообще утратить сознание Бога как творческого, всеопределяющего, всеобъемлющего и всепроникающего первооснования; такое сознание бытия хотя и с Богом, но независимо от него ведет в конечном счете – как это конкретно засвидетельствовано в истории мысли естественным переходом от деизма к атеизму – к сознанию бытия *без* Бога.

Итак, если – в установке *рациональности* – понимать проблему «свободы и действия Бога» так, что здесь речь идет об определении формы *взаимодействия* между Богом и мною как двумя автономными по своему бытию существами, то проблема остается именно абсолютно не разрешимой. Либо мое бытие наносит ущерб абсолютности и всемогуществу Бога, либо же Бог поглощает и уничтожает *меня* именно в том элементе свободы, изначальноности, которое образует самое существо моего «я»; *tertium non datur*. Божье всемогущество и моя свобода остаются безусловно несогласимыми. Известно, с какой интеллектуальной остротой и религиозным напряжением предпринимались в догматическом развитии христианского сознания – и отчасти и других исповеданий – самые разнообразные попытки найти рациональное разрешение этой антиномии. Мы не задаемся здесь целью противопоставить всем этим попыткам какое-нибудь новое по содержанию решение. Наша задача состоит, напротив, в том, чтобы усмотреть при посредстве «трансцендентального мышления» *трансрациональность* самого отношения и тем уяснить истинный *смысл* самой проблемы.

Мы прежде всего формулируем еще раз саму антиномию в ее самой общей форме: *реальность Бога в ее абсолютности и мое автономное в отношении ее бытие рационально безусловно несогласимы*; и все же мы в смысле бытия должны быть *двумя* различными, отдельными существами, – иначе, как уже указано, теряет смысл то, что я разумею под «Богом». После всего сказанного выше нетрудно «разрешить», по крайней мере в принципе, эту антиномию в той единственной форме, в которой вообще может разрешиться подлинная антиномия, – именно не пытаясь установить новые *понятия*, в которых она бы исчезла и была бы погашена, а достигая *трансрационального* синтеза, в котором она, сохраняясь, была

¹³⁹ Учение британского монаха Пелагия (около 360–418), который отверг учение о первородном грехе и в противовес концепции благодати и предопределения Августина делал акцент на нравственно-аскетическом усилии самого человека. В 431 г. было осуждено на третьем Вселенском соборе.

бы преодолена. Двуединство между Богом и мной – которое рационально не мыслимо непротиворечиво *ни* как единство, *ни* как двойственность – может быть постигнуто во всяком случае лишь в форме уже знакомого нам *антиномистического монодуализма*. Лишь поскольку я мыслю бытийственное отношение между Богом и мною одновременно *и* как подлинную двойственность, *и* как глубочайшее единство и *витаю* над этим противоречием, я улавливаю истинное отношение в этом *трансрациональном синтезе*, в этом умудренном неведении. Религиозное сознание обычно более заинтересовано в том, чтобы сохранить здесь двойственность. При более глубоком религиозном размышлении оказывается, однако, – как уже было только что указано – не менее важным подчеркнуть здесь *единство*, основанное на всереальности и всемогуществе Бога, – то единство, из которого следует, что перед лицом Бога я есмь *ничто*, потому что *всем моим бытием* – не только в его *возникновении*, но и в каждое мгновение его *пребывания* и действенного обнаружения – я обязан Богу. Общее решение, как указано, может состоять лишь в том, что и то и другое – двойственность и единство – утверждаются одновременно в их антиномистическом совпадении.

Попробуем несколько точнее уяснить это трансрациональное соотношение. Мы исходим сперва из абсолютности Бога; тогда я перед лицом его есмь именно *ничто*. Но что это означает? «Ничто» в абсолютном смысле – т. е. не употребляемое в составе какого-либо отношения – есть вообще бессмыслица, нечто, чего, как говорит древний Парменид, «нельзя ни помыслить, ни выразить».¹⁴⁰ «Ничто» получает смысл лишь в составе отношения к чему-либо, как член отношения. Но это значит не что иное, как то, что смысл понятия «ничто» вообще впервые осуществляется лишь в *трансцендентальном мышлении*. В применении к нашей проблеме это означает: я не есмь «чистое ничто» (повторяем, неосуществимое по своей бессмысленности понятие), – я есмь именно «*ничто-перед-лицом-Бога*», «ничто» в составе *двуединства «я-Бог*». Но никакое рациональное истолкование этого последнего понятия не может нас здесь удовлетворить. Если я должен при этом мыслить себя чем-то вроде пустого сосуда или абсолютно бессодержательного нечто, причем все содержание моей жизни вливается в меня Богом, то этим о моей реальности утверждалось бы одновременно и слишком много, и слишком мало: слишком *много*, потому что мое бытие *как таковое*, как «некая форма» или «носитель», было бы абсолютно автономно, «из себя», перед лицом Бога; и слишком мало, потому что все конкретное содержание и существо моего бытия – значит, и сама моя воля – были бы лишь извне вложены или влиты в меня, совсем не были бы *моими* и *из меня* (заблуждение, в которое впала, как известно, религиозно ревностная и правдивая, но философски беспомощная и односторонняя мысль Лютера и Кальвина). И, с другой стороны, это не должно означать, что я обязан Богу только одним моим *бытием*, содержание же моей жизни с абсолютной независимостью творчески черпаю или создание из самого себя, ибо при этом Бог в отношении этого содержания перестал бы уже быть всемогущим руководителем и направителем всей моей конкретной жизни. Единственно возможное здесь истолкование есть истолкование трансцендентальное и, тем самым, трансрациональное. Связь должна мыслиться не как какое-либо внешнее отношение, а как трансцендентальное – сущностно монодуалистическое – единство, А это значит: само мое «*есмь*» – как в смысле автономного *бытия*, так и в смысле конкретного *содержания*, рождающегося из этого автономного бытия, из моей «свободы», – *само это «я есмь»* есть только перед лицом Бога – не только *происходит из него*, но и *есть всегда через него*. В каждое мгновение моего бытия, в каждом содержании и событии моей жизни я некоторым образом *творим* Богом, получаю *от* него мою реальность; и именно в этом смысле я есмь «ничто», которое, однако, он наполняет реальностью; точнее, я обладаю самим «*я есмь*» во всей его бытийственной автономности, во, всей полноте его содержания лишь как даром

¹⁴⁰ Парменид. О природе, IV, 7.

Божиим, а не как чем-то изначально независимым от него. Поскольку Бог есть абсолютная первооснова и всеобъемлющее всеединство, я есмь *ничто*; а поскольку он есть творящая и определяющая *меня моя* первооснова, я *есмь*; и именно потому я есмь *сущее ничто*. Дело идет здесь не о двуединстве в обычном смысле, как о простой соотносительности, – и даже не о металогическом единстве в обычной форме, как она открылась нам в гл. II, в качестве первоосновы всякой связи между содержаниями понятий. Дело идет об *антиномистическом двуединстве*, и притом в форме, имеющей силу в отношении между абсолютным и всем остальным.

Если мы попытаемся выразить то же соотношение со стороны действующей здесь *двойственности*, то мы можем сказать, что я беспспорно в отношении Бога есмь некто *иной*, не сам Бог и не часть Бога; но само это «*бытие-как-не-Бог*», это бытие как «*иной-чем-Бог*» не только *проистекает* из Бога, но и *пребывает* в нем и имеет свое существование из него. Не кто иной, как *сам Бог*, не только «творит» меня как нечто *иное*, чем он сам, но и *обосновывает* это своеобразие моего существа. Хотя я и есмь «*иной*», чем Бог, существую *рядом* с ним как автономное по своему бытию существо, но сама эта *инаковость*, само это «*бытие-рядом-с-ним*» есть лишь *из* Бога и *в* Боге. И обратно: эта моя всецелая подчиненность Богу, определенность им, бытие в нем и из него ни в малейшей мере не умаляет, а, напротив, *обосновывает саму автономность* моего бытия, как и саму мою свободу, изначальность творчества моей жизни. Бог творит, имеет, объемлет меня в себе не как несамостоятельную, в себе самой ничтожную пассивную частицу себя самого, а именно как полновесное, полноценное «*я есмь*», со всей – правда, в более глубоком смысле все же производной – изначальностью, автономностью моего бытия и самообнаружения. Я есмь подлинно автономное, изначальное, свободное, творческое существо – иначе: я есмь существо, которое *по праву* говорит о себе «*я есмь*» и «*я свободно действую из себя*», – *именно потому*, что я не только есмь «образ и подобие Божие», но и инстанция бытия, целиком сущая *в нем и через него*. Коротко говоря: как «я и Бог» есмь *двое* только на основе более глубоко лежащего трансрационального первичного *единства*, так и наоборот: мое единство с Богом таково, что оно проявляется в форме подлинной реальной и полноценной *двойственности*.

Отсюда следует, что всемогущество Бога или всевластие его благодати, которое *рационально*, как указано, совершенно не согласимо с моей свободой, трансрационально-антиномистически образует с последней первичное нераздельное (хотя вместе и «неслиянное») *единство*. Всеединство Бога не стоит в противоречии с автономностью моего бытия, всемогущество Бога и «предопределенность» им всего – с моей свободой, потому что это всеединство и всемогущество антиномистически проявляется как бы в *двух слоях* бытия: как *в* самой моей, проистекающей из Бога, им обоснованной и в нем пребывающей *свободе* и *изначальности* и *через нее*, так и в *взаимодействии* с ней. В этом втором, производном слое действие Бога – именно его действие *на меня*, уже предполагающее мое независимое бытие как отдельного существа и мою свободу, – становится тем, что обычно и по преимуществу испытывается и обозначается как *благодать*, – именно как *содействующая* благодать (*gratia concomitans*). Однако и все положительное, значимое, онтологически реальное в самом моем бытии и в самой моей свободе испытывается *тоже* как проявление *благодати более первичного* порядка, – «благодати», которую недостаточно назвать «предшествующей» или «подготовительной» благодатью, а можно только понять как творческую, абсолютную, лишь трансрационально постижимую «благодать». Каким образом и в каком смысле при этом нераздельном, в самой двойственности действующем: и как бы двуслойном единстве «я-с-Богом» еще остается возможным для меня *отпадение* от Бога, бытие *без* Бога и даже *против* Бога – это есть особая проблема, к которой мы обратимся в другой связи.

5. Бог-со-мной как любовь

Если мы хотим уловить трансрациональную природу этого соотношения в простом, живом и конкретном представлении, то для ее обозначения подходит лишь одно слово на человеческом языке. Это слово есть – *любовь*. Вспомним прежде всего, что мы, собственно, понимаем под любовью – прежде всего, в отношениях между людьми.

Любовь есть, как было показано (гл. XV, 5), последнее и глубочайшее существо отношения «я-ты», в котором это отношение себя впервые до конца осуществляет, достигает своей подлинной цели, именно формы *бытия* «я-ты». Любовь уже сама по себе есть таинство: любящий, отдаваясь самозабвенно и самоотверженно любимому, переносит – не переставая быть самим собой – средоточие своего бытия в любимого, пребывает в любимом, как и любимый – в любящем; я теряю себя в *ты* и именно тем *обретаю себя*, обогащенный привступившим ко мне дарованным мне *ты*. Дающий и расточающий *именно в силу этого* становится обретающим. Эта связь совершенно очевидна в живом опыте, хотя она противоречит самым элементарным аксиомам нашего логического мышления: определенная величина через вычитание из нее величины, почти ей равной, не приближается тем к нулю, а, напротив, становится *больше*. Математически «теорема» должна была бы примерно выражаться в формуле: $A - A + A = B$. Правда, в таком виде формула не совсем адекватна отношению. То, что здесь происходит не вполне совпадает с отношением $A - A$; такому изолированному уничтожению определенной величины путем вычитания из нее ее же самой соответствовало бы в живом опыте разве только *самоубийство*, а не самопожертвование и самоотдача. Поскольку отдавание или исчерпание себя совершаются «в виду», «перед лицом» *другого*, в направлении к «ты» и в трансцендировании к нему, вычитание уравнивается неким своеобразным «сложением». Математически надо было бы выразить получающуюся при этом величину примерно в формуле $A - A + B$. И все же остается в силе то противоречие, что $A - A + B$ дает в итоге не просто B , а именно $A + B$, – более того, что A именно через вычитание из него его самого перед лицом B *само* как таковое становится каким-то потенцированным A , чем-то вроде A^2 ; знак *плюс* означает здесь именно не простую совместность или сумму, а *внутреннее* обогащение самого A как такового через проникновение в него B . Словом, математически – и, тем самым, логически – отношение это выразить невозможно – и не только потому, что оно не просто количественно, но и качественно, но и потому, что оно конституируется живым, превосходящим сферу отвлеченного мышления, трансрациональным единством раздельности и взаимопроникновения.

В каждом подлинном отношении любви любимое «ты» представляется нам *бесконечно ценным* и – так как ценность и бытие в конечном счете совпадают в идее основания, *основоположного бытия* (ср. гл. VII, 2) – тем самым бесконечно полным бытия, бытийственно содержательным. Любовь есть ведь, как мы видели, именно осознание *подлинной реальности* чужой души и – тем самым – ее бесконечной, неисчерпаемой бытийственной глубины. Но перед лицом бесконечного все конечное становится величиной исчезающей, кажется некоторым «ничто»; поэтому из существа всякой истинной любви вытекает, что перед лицом любимого «ты» я *«не ставлю себя ни во что»*, считаю себя за «ничто», – что мое замкнутое самобытие исчезает из моего взора и заменяется моим бытием *для* другого и *в* другом. Но бытие *в другом*, в «ты» все же остается вместе с тем бытием в форме «я есмь», бытием «я», и даже представляется мне каким-то впервые обретенным *истинным* бытием «я» – именно бытием, обогащенным через обладание «ты». Дело обстоит так, как если бы обретенное мною через самоотдачу «ты» впервые *даровало* мне мое «я», пробуждало его к истинно обоснованному, положительному – и притом бесконечно богатому и содержательному – бытию. Я «расцветаю», «обогащаюсь», «углубляюсь», впервые начинаю вообще подлинно «быть» в

смысле опытно осознанного внутреннего бытия, когда я «люблю», т. е. самозабвенно отдаю себя и перестав заботиться о моем замкнутом в себе «я». В этом и заключается чудо или таинство любви, которое, при всей его непостижимости, непонятности для «разума», все же самоочевидно непосредственному живому опыту.

Теперь вообразим себе, что любимое «ты» совершенно свободно от субъективности, ограниченности, несовершенства, которые по самому существу свойственны всякому человеку и как-то учитываются и любящим сознанием. Именно таким – реальностью подлинно бесконечной ценности и бесконечной полноты и глубины – является нам или испытывается нами «ты» абсолютного первоначала, Божества; именно таков для меня *мой Бог*. По сравнению с ним или перед его лицом я сам представляюсь себе уже абсолютным «ничто»; обоснование и обогащение, получаемое мною от этого заполняющего меня «Ты», испытывается как *бесконечное* по величине; я испытываю его как *созидание* меня, как дарование мне жизни, как пробуждение меня к жизни. Более того: само это «Ты» представляется мне не как некое все же замкнутое в себе бытие, которое как бы лишь случайно, «между прочим», обогащает или, точнее, впервые рождает или творит меня; напротив, само его существо *есть* такое творческое переливание через край, «дарование» себя; оно не есть «предмет», не есть замкнуто или эгоцентрически пребывающее в самом себе существо; оно не есть также существо, как бы лишь случайно обращенное ко мне в «ты-образной» форме бытия; оно само, по самой своей сущности есть изливающийся на меня и тем меня рождающий или вызывающий меня к жизни поток. Оно не есть только «любимый» и даже не есть только «любящий» – оно есть *любовь*, сама творческая любовь. «Бог есть любовь».¹⁴¹

Но явление, обнаружение, откровение, как уже указано, равнозначно здесь самой реальности. *Реальность* данного в живом опыте именно в нем и *открывается*. Любимый открывается мне здесь, следовательно, не только как любящий, но и как источник любви, как сама любовь. Бог как «Бог-со-мною» есть именно творческая любовь, некий поток, постоянно переливающийся через края «самого себя», – реальность, которая всегда есть *нечто большее*, чем *только* «она сама», – именно объемлющая, за пределами себя самой, *и меня*, ею творимого. Я как таковой, не будучи Богом или будучи не-Богом, иным, другим существом, чем Бог, являюсь тем самым *Божьим «иным»*, не-Богом, который по существу принадлежит *Богу* и даже *к Богу* (ибо существенное для рационально-отвлеченного мышления категориальное различие между «принадлежностью кому-нибудь» и «принадлежностью к кому-нибудь», между «обладанием» и «бытием», как и все вообще категориальные различия, неприменимы к вмещающей их все и их все превосходящей реальности Бога). Поэтому и сама моя любовь к Богу есть лишь рефлекс его любви ко мне или, вернее, рефлекс и обнаружение Его самого *как* любви. Даже мое темное искание Бога и беспомощная тоска по Богу есть обнаружение власти надо мной его любви, – ибо само искание, как было указано, предполагает уже обладание искомым (как и мое *отвержение* Бога, мое *отрицание* его, моя *слепота* в отношении его, подобно всем вообще формам и содержаниям моего внутреннего бытия и сознания, – есть обнаружение своеобразной формы *его же* присутствия и действия во мне, так что атеист, сущий – подобно всему вообще – только через Бога и отрицающий Бога, есть сам в этом смысле – как метко было кем-то сказано – «живой каламбур»). Моя любовь к Богу, мое стремление к нему возникают сами уже из моей «встречи» с Богом, которая, в свою очередь, есть некое потенциальное обладание Богом, некое присутствие и действие его во мне; они возникают через некое «заражение» от него, или как огонь, возгорающийся от искры огромного пламени.

¹⁴¹ Ин. 4: 8.

6. Парадоксальность жизни как бытия «я-с-Богом»

Мы видели только что парадоксальность отношения любви и в особенности той ее основоположной формы, в которой она есть любовь к Богу и любовь Бога ко мне, – в конечном счете, любовь как обнаружение бытия и действие во мне самого Бога. Мы можем, однако, обобщить этот вывод. *Всякая жизнь в качестве бытия «я-с-Богом» по самому своему существу парадоксальна*, т. е. имеет структуру и закономерность, противоречащие всему, что нам известно из внешнего опыта или что обладает достоверностью для логической мысли. В моей жизни как бытия-с-Богом обнаруживается не только общая трансрациональность всякой вообще конкретной реальности как таковой – совпадение реальности с тем, что мы называем по существу непостижимым, – но и та потенцированная трансрациональность, которая присуща именно Божеству, абсолютному первоначалу, первоисточнику или первооснове бытия и в силу которой Бог, в разъясненном выше потенцированном смысле, есть реальность *«совершенно иная»*, чем все остальное на свете. Эта *«совершенная инаковость»* Бога, его сущностная *«парадоксальность»*, просвечивая через всякое бытие вообще, *с явственностью светит* и как бы *окрашивает в цвет «парадоксальности»*, «невероятности» и то конкретное «богочеловеческое» бытие, которое мы имеем в нашей внутренней жизни как бытие «я-с-Богом». По сравнению со всем нашим бытием – и со всем остальным бытием вообще, – поскольку мы воспринимаем его вне связи с Богом, как некое довлеющее себе бытие и потому поскольку мы постигаем его *рационально* – в понятиях и закономерных связях научной мысли или отвлеченной рациональной морали, – подлинное существо моего внутреннего бытия как «я-с-Богом» или «Бог-со-мною» представляется чем-то противоречащим и здравому смыслу, и здравым правилам поведения. Оно есть всегда «иудеям соблазн и эллинам безумие». Нужно иметь духовное мужество и взор, вполне открытый для восприятия последних глубин, последней правды реальности, чтобы не отшатнуться от этой парадоксальности, не испугаться ее, не считать ее признаком невозможности того бытия, которому она присуща, а, напротив, именно в ней увидеть признак *подлинной, глубинной реальности*, подлинной правды, очевидной именно в силу ее потенцированной трансрациональности, – ее «непонятности» и «противоестественности». Подлинная реальность и правда как бытие «я-с-Богом» заимствует от самого существа Бога свою коренную сущностную парадоксальность. В ней опрокинуты все мерилла и закономерности, действующие в ином, «земном», т. е. воспринимаемом во внешнем опыте и рационально истолкованном, аспекте бытия, в ней действуют мерилла и закономерности совсем иные, противоположные. Все «правильное» с «человеческой» точки зрения здесь неправильно, и наоборот: все, что здесь, в этом бытии, углубленном до связи с первоисточником, правильно и верно, – неправильно, противоестественно, невероятно, неразумно с точки зрения внешнего «разумного» восприятия и понимания бытия.

В сущности, все религии на свете имеют в большей или меньшей мере это сознание, более или менее смутно ощущают религиозную жизнь – бытие-с-Богом – как нечто совершенно особое, непохожее по своей структуре и закономерности на всю остальную, «земную», чисто утилитарную или «разумную» человеческую и даже космическую жизнь. Это сознание неразрывно связано с самим существом религиозной жизни, – с самим Богосознанием как таковым. Но ни в одной религии это сознание не выражено так ясно, выпукло, смело, в такой мере без всякого компромисса с человеческим «умом» и обычными человеческими моральными мериллами, как в откровении, данном в словах, образе и жизни Иисуса Христа, и в основанном на нем христианском учении. Это определено тем, что христианская религия есть именно религия не только Бога вообще, а сверх того специально религия бога как моего «Отца», как «Бог-со-мною» или «Бог-с-нами» (Эмману-эля). В известных

парадоксальных формулировках Тертуллиана эта парадоксальность христианской правды, правды жизни как «я-с-Богом», выражена с особенной отчетливостью.¹⁴²

Приведем только для примера некоторые образцы этой парадоксальности жизни как бытия «я-с-Богом». В ней и для нее «первые» в земной жизни («первые» не только по богатству, славе, могуществу, но и по нравственному и умственному уровню, даже по «правоведению») оказываются перед лицом Бога «последними», а «последние» – «первыми». Здесь, вопреки всей естественной справедливости, «имущим» дается, а от «неимущих» берется и последнее, награда не пропорциональна труду, а есть чистый дар, зависящий от воли дарящего. Здесь величайший грешник – поскольку только он в акте покаяния свидетельствует, что он есть с Богом, стоит перед лицом Бога, – угоднее Богу, оценивается выше добродетельного и праведного человека, не имеющего этого сознания, и о нем больше радости на небесах, чем о 99 праведниках, – как и вернувшийся в отчий дом, расточивший достояние отца «блудный сын» милее отцу, чем сын, добродетельно трудившийся в доме. Здесь сила есть слабость, а немощь сила; бедность есть богатство, а богатство – нищета; страдание есть радостный путь к блаженству, а благополучие есть путь к гибели. Здесь плачущие утешены, а веселящиеся обречены на муки. Здесь «нищие духом» обладают всей полнотой духовного богатства в лице «царствия небесного» и неразумным младенцам открыто то, что утаено от мудрых и разумных. Здесь нет принципиального различия между убийцей и человеком, который гневается на своего ближнего, нет различия между развратным «прелюбодеем» и тем, кто хоть раз взглянул на женщину с вожделием. Здесь чужой может оказаться ближним, а самый близкий – чужим. Здесь надо «радоваться и веселиться», когда на нас клеветают и поносят нас злыми словами. – Но нам пришлось бы привести едва ли не все содержание евангельских притч и поучений и апостольских посланий, чтобы со сколько-нибудь исчерпывающей полнотой дать представление о всех содержащихся в них указаниях на парадоксальность истинной жизни как бытия-с-Богом.

Все это не есть просто благочестивые наставления, не есть даже только указание на возвышенный, но, а сущности, недостижимый для человеческих сил *«идеал»*. Такая обычная оценка свидетельствует лишь о том, что смысл этих идей внутренне остается для нас скрытым, не дошел до того органа восприятия и познания, каким мы должны его уловить. Это есть, напротив, чисто объективное, в своем специфическом роде совершенно «трезвое», т. е. точное, отчетливое, адекватное описание некоего *онтологического состава* – именно неотменимого, *подлинно сущего* своеобразного строения того глубинного, последнего слоя человеческого бытия, в котором оно есть *бытие меня-с-Богом*. Эти парадоксы суть «аксиомы» некоей *точной*, не допускающей никакого произвола *«науки»* о духовном бытии как бытии с Богом.

Дать систематическое объяснение этой парадоксальности бытия с Богом значило бы представить теорию общей природы и структуры религиозной жизни, саму систему науки о духовном бытии как бытии-с-Богом, – что выходит далеко за пределы нашей темы. Мы должны здесь ограничиться этим простым констатированием парадоксальности жизни «я-с-Богом». К нему мы присоединяем лишь указание на два основоположных момента этой парадоксальности и краткое уяснение самого ее существа или ее места в общем бытии.

Какой бы из приведенных выше или каких-либо иных примеров парадоксальности моей жизни с Богом мы ни стали рассматривать – всюду мы легко можем усмотреть *две основные черты*, в ней содержащиеся и определяющие ее природу. *С одной стороны*, моя жизнь с Богом есть некая *внутренняя, глубинная, сокровенная* жизнь, недоступная наблюдению или восприятию извне. Так как она выражается во вне по меньшей мере несовер-

¹⁴² Имеется в виду, в частности, известное выражение Тертуллиана: «Credo quia absurdum» («Верую, потому что абсурдно»). Tertullian. De Carne Christi, V.

шенно, искаженно, неполно и так как по самому ее существу она стыдливо таится, прячется от чужого взора, сознает свою несказанность и хочет пребывать в ней, то она, собственно, открыта только *самой себе*, т. е. обоим ее участникам – самому Богу и мне (поскольку я духовно дорос до ее сознательного восприятия и понимания). Мое бытие с Богом так же потаенно, сокровенно, недоступно взору наблюдателя, направленного на предметное бытие, на «факты», допускающие «объективное констатирование», как и сам Бог. Оно так же мало может быть в подлинном своем существе «обличено» и «доказано», как и сама реальность Бога. Оно по своему существу есть лишь внутренняя жизнь, внутреннее *состояние* или *строй души*, а не какое-либо объективно определяемое «поведение», «порядок жизни», совокупность поступков. Вот почему всякое человеческое суждение о ней – если это не есть суждение *мое* обо *мне*, т. е., если оно выражается не в форме «*есмы*», а в форме «*есть*», – не только по своему *содержанию* остается *произвольным* – чистой догадкой, а не объективным знанием, – но и по самой своей *форме* – форме *суждения об объективном составе* – неадекватно той реальности, которую оно пытается уловить. Мое бытие-с-Богом может только изнутри *открываться, озарять само себя своим собственным внутренним светом*; поскольку же мы пытаемся осветить его извне, бросить на него луч света как бы из фонаря внешнего «объективного» наблюдения, его подлинное существо ускользает от нас. Этим объясняется *одна сторона*, «парадоксальности» моего бытия с Богом: ни по содержанию, ни по форме оно *не таково*, каким она нам *кажется* по внешне наблюдаемым признакам. В этом состоит онтологически-гносеологическое основание заповеди не судить своего ближнего, а судить только самого себя.

С этим тесно связано и *другое*. Выше (гл. II, 2b) мы уже видели, что даже в составе предметного бытия все сущее по своей конкретной природе индивидуально, неповторимо-единственно, существует в единственном числе. Тем более то же применимо ко «мне» и как к чистой «самости» – той абсолютно единственной для меня точке, которая, будучи средоточием моего непосредственного самобытия, есть место, через которое проходит моя связь с бытием и во мне возгорается луч для-себя-бытия, – и как к *личности* (гл. V и VII, 4). Но в максимальной мере эта единственность меня самого выявляется в моем бытии с Тем, кто по самому существу своему есть Единственный и вместе с тем для каждого есть Особый, Иной, «только Мой», – несказанный для других в том образе, каким и в каком Он открывается мне. Мое бытие-с-Богом есть – повторим еще раз меткое слово Плотина – «бегство одинокого (единственного) к единственному» – *φυγή τοῦ μόνου πρὸς τὸν μόνον*. Вот почему оно не укладывается ни в какие общие правила и общие закономерности. В сущности, каждое человеческое существо имеет свое особое бытие-с-Богом, своего особого, непередаваемого для других Бога – свою особую «религию», – несмотря на всю общность религиозного опыта, вытекающую и из общности природы человека, и из абсолютно-всеединой и всеобъемлющей «природы» Бога. В самом адекватном выражении религиозного сознания – в христианском вероучении – эта сторона дела обнаруживается в том, что «закон» преодолевается и восполняется в нем «благодатью», которая по существу всегда индивидуальна. «Закон» в смысле общей нормы, общего правила поведения нормирует именно внешнее поведение, внешнюю жизнь людей – все равно, есть ли это норма права (даже «естественного») или норма морали. «Норма», «правило», «принцип» жизни соответствует в области *должного* закономерной связи, закону природы или математически-логической связи, «эмпирической» или «идеальной» необходимости в области предметно-сущего. Как «закон природы» и «логически-необходимая связь», норма есть выражение *рационального* начала бытия, – начала, в силу которого единичное *отождествляется* множому другому, имеющему с ним «общее», т. е. фиксируемое в своей качественной определенности, «содержание». Признание таких норм во внешней стороне жизни людей так же необходимо, как обосновано познание общей закономерности предметного бытия. Но жизнь и бытие имеют еще и другую сторону

– реальность, как она сама себе открывается изнутри. В ней всеединство, объемлющее и пронизывающее все конкретно сущее, не имеет характера *отвлеченно-общих* признаков и потому невыразимо в понятиях, а тем самым – в законе или норме. *Конкретная общность*, в качестве внутреннего *сродства* и *единства всего сущего*, оставляет все единично-конкретное строго индивидуальным, неповторимо-единственным, или даже – точнее говоря, как мы уже видели это выше (гл. VII, 4), – впервые адекватно выражается только в конкретно-индивидуальном, неповторимо-единственном. Такова именно моя реальность в качестве моего бытия-с-Богом. Здесь действует только одно правило, именно состоящее в отрицании адекватности *всех общих правил*: здесь действует только принцип: *si duo faciunt idem, non est idem*.¹⁴³ В этом состоит другой из определяющих моментов парадоксальности жизни как бытия-с-Богом, именно ее *иррациональность*. Будучи самым глубоким и глубинным слоем реальности, эта жизнь в максимальной мере окрашена и определена той иррациональностью, которая лежит в основе всякого бытия (ср. гл. II, 2). Здесь все полно тех моментов иррациональности, которые мы отметили в указанном месте, – иррациональности самого субстрата бытия, его трансдефинитности и трансфинитности, его качества как неустанного «становления», динамичности, потенциальности и свободы. Здесь бытие не есть определенное, готовое, завершенное бытие, а есть живое делание – *жизнь* в самом глубоком и интимном смысле этого слова. Бог есть *жизнь* – и потому мое бытие с Богом есть по самому своему существу *жизни* – живое, неопределимое и сущностно *не* «определенное», творимое и творящее, вечно подвижное, пластическое, «драматическое» – несмотря на всю свою внутреннюю успокоенность – бытие. «Бог есть Бог *живых*».¹⁴⁴ И с этой стороны качественное содержание моего бытия-с-Богом не поддается никакому *определению* (кроме именно того *отрицательного* определения, которое мы пытаемся здесь наметить), выходит за грани всего общеизвестного, знакомого, повторяющегося – остается по существу непостижимым, неким бесперывным, превосходящим все наши понятия таинством или чудом.

Если в этих двух основоположных чертах моего бытия с Богом – его *сокровенной интимности* и его неповторимой *иррациональной индивидуальности* или *единственности* – бытие-с-Богом обнаруживается – подобно самому Богу – как нечто «*совершенно иное*», чем вся остальная, привычная, знакомая, рационально определяемая наша жизнь, то мы не должны, однако, забывать при этом того, что нам уяснилось уже в «совершенной инаковости» самого Божества. Мы видели (гл. VIII, 7), что сама эта «инаковость» категориально *иная*, чем инаковость обычная, т. е. чем логическое различие или логическая противоположность или разнородность. «Совершенная инаковость» Божества не мешает ему «просвечивать» во всем сущем или через него, – не мешает тому, чтобы все сущее стояло в известной степени сродства или сходства с ним. Та же трансрациональность имеет силу и в моем бытии-с-Богом и обнаруживается в его отношении ко всей моей жизни. Будучи чем-то «совершенно иным», объективно не уловимым, сокровенным, абсолютно своеобразным, это бытие не есть какое-то «чужество», какая-то парадоксальность в смысле чего-то и бессмысленного, и совершенно отрешенного от остальной жизни. Оно есть, напротив, почва и живой корень, питающий всю жизнь, наполняющий ее своими силами и ее просветляющий и преображающий. Внешнее выражение или обнаружение этой сокровенной и неопикуемой жизни с Богом, правда, никогда не совпадает с ее внутренним существом, никогда не адекватно последнему, а скорее всегда обладает чертами ему противоположными. И все же сквозь всю эту неадекватность и противоположность «внешнего» «внутреннему» последнее действует и просвечивает в первом. Бытие-с-Богом есть, несмотря на всю свою отрешенность или скорее именно благодаря ей, сила творческая и формирующая. Существо его

¹⁴³ Если двое делают одно и то же, это не одно и то же (*лат.*).

¹⁴⁴ Мф. 22: 32.

состоит в чистой *«вере»*, а не в «делах» или «законе»¹⁴⁵ – учит нас один апостол; но другой к этому прибавляет, что «вера без дел мертва»;¹⁴⁶ и оба при этом *одинаково правы*. С одной стороны, существенно не наше внешнее поведение, а только наше внутреннее состояние, внутренний строй души, но, с другой стороны, это по существу потаенное внутреннее состояние все же «узнается» по его *«плодам»*.¹⁴⁷ И потому благодатная жизнь-с-Богом не есть жизнь *беззаконная*, а есть жизнь *сверхзаконная*, силою которой впервые подлинно исполняется сам закон. Отрешенная сокровенность, невыразимость, неповторимая и неопи- сываемая единственность моей жизни-с-Богом совмещаются в ней с динамической, формирующей и творческой направленностью на всю жизнь во всей ее полноте. И потому она находит свое выражение в рациональной стороне жизни, ибо сама не исчерпывается чистой иррациональностью, а исполнена трансрациональности, которой подчинено само отношение между рациональным и иррациональным. Даже внешнее, объективное наблюдение жизни – индивидуальной и коллективно-исторической – должно констатировать, что недоступная и непонятная ему, сокровенная и ревниво прячущаяся в себе жизнь человека с Богом – то, что называется «религией» или «верой», – есть самый могущественный, влиятельный и определяющий фактор всей человеческой жизни. В этом сочетании трансцендентности с имманентностью, отрешенности с вездесущием и всемогуществом *мое* бытие-с-Богом отражает в себе абсолютно-трансрациональное существо самого Бога.

7. Бог-со-мной как богочеловеческое бытие

В предыдущем размышлении нам попутно уже открылось и нечто иное: именно, что двуединство «я-с-Богом» есть не только *любовь*, не только *связь* – меня с Богом или его со мной, – но и нечто в известном смысле еще более интимное; именно некое особое, *единое в себе*, как бы внутреннее сплошное и нераздельное *бытие*. «Я-с-Богом», «Бог-и-я» есть не только отношение или связь, но и особое *бытие*, которое, как всякое бытие, в своем корне сводится к *единству*. Если *любовь* есть выражение *единства двоих* (хотя *второй* из этих *двоих* – «я» – испытывается при этом как проистекающий из *первого*, из самого Бога), то рассматриваемое единство имеет еще другую сторону, с которой оно есть не единство *двоих*, а исконное двуприродное единство *одного*, именно меня самого. Этот последний момент мы должны теперь, в заключение, проследить еще несколько точнее.

Мы знаем уже, что путь от меня к Богу идет через духовную жизнь, через область духа. Но эта область, как мы видели (гл. VII, 3), есть как бы промежуточный слой между чисто трансцендентным и имманентным мне бытием – «почва» моего самобытия, которая вместе с тем есть некоторым образом и «корень» моей личности, или корень моего самобытия, как бы незаметно переходящий в саму почву, в которой он укоренен. Дух стоит как бы на пороге между «мной» и всем, что является мне как «ты» и «он». Но поскольку Бог представляется мне как бы конечной точкой на пути через область духовной жизни тем самым некоторым образом принадлежит к этой области, – откровение Бога как «ты» – «Бог-со-мной» или «я-с-Богом» – дополняется еще иной, гораздо более имманентной мне формой бытия, которую можно было бы обозначить как «Бог-во-мне» или «я-в-Боге». Момент «взаимопро- никнутости» – впрочем, не устраняющий все же «раздельности», – оказывается здесь еще более интимным и глубоким, чем в отношении «я-ты». Мы уже упоминали, что «ты еси» Бога есть собственная основа «я есмь», но это ведет вместе с тем к тому – или содержит тот аспект, – что «еси» Бога в известном смысле как-то содержится уже в глубине моего

¹⁴⁵ Римл. 3: 28; Гал. 2: 16.

¹⁴⁶ Иак. 2: 20.

¹⁴⁷ Мф. 7: 16.

собственного «есмы» или что *мое* «есмы» как-то укоренено в «есмы» *самого Бога*. Правда, при этом должно быть соблюдено различие между изолированным «я есмь» как таковым, как оно фиксируется отвлеченной мыслью, и эминентным, трансцендирующим за пределы самого себя «я есмь», в котором и «я», и мое «есмы» есть именно нечто большее и иное, чем чистое, замкнутое в себе «я есмь», – иначе мы впали бы в ложное самообожествление, совершенно исключаящее истинное соотношение вещей. Но если соблюдать это различие, то открывается сверхрациональная очевидность моей укорененности в Боге или внутреннего, имманентного моего обладания Богом, не устранивающего, конечно, его сущностной трансцендентности. Это соотношение (на высочайшей и наиболее явственной ступени его обнаружения) мистика восточной христианской церкви знает и признает как «*обожение*» человека (#εὐσις). В *общей своей форме* это сознание внутреннего единства человека с Богом может быть названо *богочеловеческим* бытием человека, а поскольку оно связано с сознанием укорененности «я» в «мы» (ср. гл. VII, 6), мы обретаем откровение того, что может быть названо *Богочеловечеством*.

Это есть опять-таки основоположная *форма бытия*, опирающаяся на слияние реальности Бога с формой бытия «я есмь» (или «мы есмы»), или, точнее, на их первичное исконное единство. Это «*богочеловечество*», конечно, не совпадает с тем, в чем христианское верование на основании конкретно-положительного откровения усматривает единственную и неповторимую двухприродную «*Богочеловеческую*» сущность Иисуса Христа – *Богочеловека как такового*. Но если это верование вместе с тем видит в Иисусе Христе основателя Богочеловечества всех людей, воспринявших Его существо, – «*тем которые приняли его..., Он дал власть быть чадами Божиими, которые... от Бога родились*» (Ев. Иоан. 1, 12–13), – то это с точки зрения содержащегося здесь *общего* и вечного откровения предполагает само понятие – и тем самым вечную реальность в форме сущей возможности – Богосыновства, Богочеловечности как общего начала бытия. Это богосыновство означает, что человек не только «*сотворен*» Богом и существует силою реальности Бога, но и что он «*рождается от Бога*» или «*свыше*» (Ев. Иоан. 3,3). Это есть специфически мистическое чувство единства с Богом, которое впервые подлинно обосновывает сознание Бога как «*Отца*», – сознание, что я, несмотря на мою «*тварность*», все же *происхожу из Бога*, неким образом *сопринадлежу* к Божьей реальности. А именно, поскольку я испытываю себя *личностью*, т. е. существом, которому имманентно духовное начало или которое неотрывно укоренено в области духа, – моя *вечность* дана мне – во временном измерении – не только в отношении будущего, но и в отношении прошлого: мое бытие открывается мне как сущностно *вечное*, т. е. проистекающее из самой вечности и имеющее ее в себе. Более того: эта моя богочеловечность имеет еще более глубокую, интимную сторону, с которой не только я рождаюсь из *Бога*, но вместе с тем – как это говорят многие мистики – *сам Бог* рождается *во мне*, – в моей ограниченности, субъективности, в моем несовершенстве, – так что я *сам несу в себе* Бога. Мое бытие открывается мне в своей последней глубине не только как *мое бытие в Боге*, но и как бытие *Бога во мне*. Это последнее сознание лишь в том случае есть ложный вымысел человеческого самомнения, если его содержание рационально *фиксируется и изолируется*, т. е. мыслится как нечто логически противоположное моему происхождению из Бога и моей сотворенности Богом и вытесняет сознание моего абсолютного «*ничтожества*» (в буквальном смысле, т. е. бытия как «*ничто*») перед лицом абсолютного всеобъемлющего и вечного первоначала всякого бытия – перед лицом Бога. Но если оно понимается *трансрационально*, т. е. в неразрывном антиномистическом единстве с этими противоположными ему моментами, – если «*рождающийся во мне*» Бог остается вместе с тем моим вечным отцом и Творцом, то это живое сознание есть, напротив, истинное, самоочевидное откровение. Лишь в богочеловечности открывается истинная, конкретная полнота как человечности, так и Божества. «*Человечность*» – бытие как человеческое бытие – столь же мало существует как абсо-

лютное замкнутое в себе, самодовлеющее, «из себя сущее» бытие, сколь мало существует в такой форме «я»; и наша «богочеловечность» не привстывает извне к нашему «чисто и только человеческому» бытию в качестве придатка, без которого мы могли бы на худой конец и легко обойтись. Мысль профанного, мирского, внерелигиозного гуманизма обнаруживается как иллюзия и внутреннее противоречие. *Человечно* в человеке не чисто человеческое, а именно богочеловеческое его существо. Раз в живом опыте Божество воспринято не только как «Бог-со-мной», но и как «Бог-во-мне» или как «я-в-Боге», то тем самым «человечность» человека открывается нам как его исконная Богочеловечность. Конечно, Бог – не человек и человек – не Бог. Но и здесь *разделение* или *отличие*, определяющее самобытное, самостоятельное бытие раздельно сущего, с точки зрения его трансцендентального основания обнаруживается как *связь* или *единство*, осуществляемое самим связующим моментом «не». *Человек есть существо, укорененное в сверхчеловеческой почве*, – таково единственное значимое определение сущности человека; он есть такое существо, все равно, хочет ли он этого или нет. От него только зависит, в какой именно форме или – что то же самое – с какими именно слоями сверхчеловеческой почвы он сохраняет связь и на какой лад власть почвы – богочеловечности – в нем обнаруживается. Как человек вообще есть человек, человеческая личность, со всей присущей ей свободой и самобытностью, лишь поскольку он есть *нечто большее и иное*, чем *только человек* как ограниченное, замкнутое в себе явление природы, – так он есть «человек», в конечном счете, лишь поскольку в нем осуществляется богочеловечность и богочеловечество, т. е. поскольку он есть *в Боге и имеет в себе Бога*.

Но и Божество как «мой» и «наш» Бог, как Бог-со-мной или «с-нами-Бог» есть нечто большее и иное, чем лишь сущая, покоящаяся в себе, как бы замкнутая в себе реальность. Старое классическое определение «*субстанции*» как того, что «есть в самом себе» и «постигается независимо от всего иного», – это определение, неприменимое ни к какому частному сущему вообще ввиду его противоречия всепроникающему сущностному всеединству бытия, – *неприменимо даже и к Богу*. И Бог не есть в этом смысле «субстанция», не есть «замкнутое в себе», «самодовлеющее» и в этой своей обособленности от всего остального логически уловимое существо. Это мы в общей форме видели уже выше, в гл. VIII. Здесь нам существенно лишь одно. Бог в качестве любви есть, как указано было выше, не замкнутое в себе существо, а *поток* любви, в своем течении или распространении творящий и обосновывающий *меня*. В качестве такового, он как бы уже *содержит* с самого начала *меня в себе* – опять-таки в трансрациональном единстве с его чистой «божественностью» как таковой, – содержит в себе элемент или потенцию «человечности», «человеческого», сущностно сроден *мне*, только это соотношение может обосновать мое существо как «образа и подобия Божия». В качестве истинного всеединого, всеобъемлющего и всеопределяющего Бога он есть именно не «*только Бог, и больше ничего*», а есть по самому своему существу «Бог и я», причем союз «и» обозначает здесь не сложение с чем-то иным и инородным, отдельно сущим и извне привходящим, а то же самое, что обозначается предлогами «с» и «в»; он есть Бог-со-мной и даже *Бог, в котором я есмь и который есть во мне*. Он есть истинный Бог именно как *Богочеловек* – не только в его откровении и явлении на земле и в его отношении ко мне, но и сущностно, т. е. в его «небесном» существе. Если мы снова обозначим две реальности – Бога и меня – как две величины А и В, то тут имеет силу теорема, что $A = A + B$. Из этой символической формулы можно усмотреть, что, с одной стороны, В по сравнению с А, как величиной бесконечной, должно равняться «нулю», быть «ничто», так как оно ничего не может прибавить к величине А, и что, с другой стороны, В, сопринадлежа к А, должно в этом отношении быть само бесконечным (и, тем самым, вечным). Отсюда исконная, во всех более глубоких религиях встречаемая идея «Вечного» или «Небесного» «Человека». И то же имеет в виду Николай Кузанский, когда он говорит: лишь постигнув Творца в единстве Творца и творения, – единстве, не устраняющем их различия и противоположности, – мы

постигаем истинное существо Бога, и наша мысль, перескочив через «стену противоположностей», входит в «рай совпадения противоположностей». Кто заподозрит в этом воззрении «пантеизм», тот лишь засвидетельствует этим, что он совсем не понял, о чем идет речь.

Но поскольку «человечность» означает не только «мое» или «наше» внутреннее самобытие, а – в качестве «человека» и «человечества» – вместе с тем необходимо должно мыслиться как часть «мира», мы уже тем самым вступили на путь темы «Бог *и мир*».

Глава X БОГ И МИР

1. Понятие «мира» и проблематичность «мира»

Смысл, бытийственная основа и подлинное исполнение моего непосредственного самобытия, моего «я есмь», лежат в реальности «Бог-и-я». Как бы сильны и трагичны были борения, которые мы иногда здесь испытываем и которые определяют внутренний драматизм нашего бытия как духовного бытия (вспомним о борениях Киркегарда и Достоевского!), – они в конечном счете все же разрешаются в непосредственно открывающемся мне интимном исконном единстве «Бога-со-мной». Это трансрациональное единство, объемлющее и пронизывающее всякий антагонизм и всяческую противоположность, – единство как внутреннее сущностное сродство и нераздельная сопринадлежность, – есть абсолютная основа моего «я есмь» – само глубочайшее его существо, поскольку оно достигло предельной прозрачности.

Но наряду с этим в моем бытии соучаствует еще нечто иное, что по большей части так сильно захватывает меня и берет меня в плен, что я вообще не замечаю, не вижу этой самоочевидной первоосновы моего бытия. Это есть мое бытие *в мире*. К исконному, непостижимому и самоочевидному в самой этой непостижимости двуединству «Бог-и-я», «я-с-Богом» присоединяется в качестве *третьего* начала – «мир». Вспомним, что само наше искание абсолютного первоначала, первоосновы или первоисточника всего бытия было определено непосредственной противоположностью между «моим внутренним миром» как непосредственным самобытием и «миром внешним» как предметным бытием; и это начало открылось нам как исконное, глубочайшее первоединство этих двух «миров», столь противоположных и разнородных в их непосредственном, ближайшем для нашего взора обнаружении. В качестве *именно такого первоединства* этой антагонистической двойственности – в качестве точки схождения или конвергенции *двух разнородных* «миров» – первооснова бытия открылась нам как то Абсолютное, которое само по себе безусловно непостижимо и неизреченно и которое мы лишь по нужде и условно могли вообще «назвать», – именно назвав его «Святыней» или «Божеством»; и лишь при дальнейшем ходе нашего его осознания оно открылось нам с той ближайшей нам и вместе с тем самой интимной своей стороны, с которой оно есть «Бог-со-мной». Таким образом, при всей сущностной интимности и непосредственности самого этого отношения или единства «Бог-со-мной», – *путь*, на котором оно нам открылось, с самого начала был определен и ориентирован на реальность «мира» во всей ее проблематичности. Но мы должны теперь отметить эту же связь и с обратной стороны: после того как путь к первоначалу – как к «Божеству» и «Богу-со-мной» – нами уже пройден и эти идеи нам уже раз уяснились – или, точнее: эта реальность нам уже открылась, – понятие и проблема «мира» принимают для нас уже *иной облик*, чем это было в *исходной точке* нашего духовного движения к этой реальности.

Прежде всего, понятие «мира» в том его аспекте, в котором оно теперь нам открывается, совсем не совпадает с тем, что мы прежде имели в виду под именем «*действительности*» или «*предметного бытия*», а лишь как-то с ним соприкасается. Уже выше, при рассмотрении общего понятия «основания» и уяснении его более глубокого, эминентного смысла мы имели случай отметить (гл. VII, 2), что с чисто «научной» точки зрения, т. е. для сознания, направленного на чиста «теоретическое» или «констатирующее» «ориентирование» в бытии, понятие «основания» самого предметного бытия как целого (или, в этом смысле, основания «*мира*») лишено смысла, ибо внутренне противоречиво, и обретает смысл лишь

для установки сознания, выходящего за пределы «научной мысли». «Мир» есть, следовательно, уже в этом отношении *нечто иное* для сознания, *возвышающегося* над ним и обобщающего его как часть или момент некоего более широкого и объемлющего целого, чем для сознания, ориентирующегося в нем *только в пределах его самого*. С другой стороны, при первой же постановке вопроса о единстве нашей внутренней жизни или «самобытия» с «внешним миром» мы сразу могли заметить двоякое: и то, что такое единство все же бесспорно есть, выражаясь в общности как рационального, так и иррационального моментов обоих этих миров, – и то, что мучительный для нас, трагический разлад двух миров (вспомним Тютчева: «Откуда, как разлад возник? И отчего же в общем хоре душа не то поет, что море, и ропщет мыслящий тростник?»¹⁴⁸), – этот разлад не совпадает с двойственностью между «непосредственным самобытием» и «предметным бытием», а проходит в другом направлении, скрещиваясь с нею (гл. VIII, 1). Наконец, в явлении «красоты» мы встретились с некой реальностью, в отношении которой с самого начала не имеет силы само различие между «моим внутренним самобытием» и «внешним предметным миром», а которая состоит, наоборот, в откровении превосходящего эту двойственность истинного единства. Но «красота» есть все же красота того, что в каком-то смысле есть для нас реальный, «объективный» мир. И в этом отношении, следовательно, «мир» не совпадает с тем, что с точки зрения научного, т. е. рационального сознания есть «действительность» или «предметное бытие».

Обобщая эти отдельные соображения, мы можем теперь сказать: если раньше понятие мира как предметного бытия конституировалось для нас началом *рациональности*, логической определенности, – именно как началом «опредмечивающим», «объективирующим» бытие, заставляющим его предстать нам в качестве неподвижной, застывшей, покоящейся в себе картины бытия (что, впрочем, не мешало нам усмотреть и тайное лоно иррациональности, из которого как бы вырастает этот мир), – то теперь понятие мира означает для нас некое *противостоящее* моей «самости» – или мне как *интимно из себя самого сущей свободной личности* – *трансрациональное* бытие. «Мир» есть, конечно, прежде всего и ближайшим образом окружающая меня *среда*, некая целокупность всего, на что я наталкиваюсь и что *извне* действует на меня, – совокупность всего чувственно и умственно воспринимаемого мною; в этом смысле он «предметен», сливается для меня с тем, что философски должно мыслиться как предметное бытие; но мир действует на меня и через мои отношения к другим людям, и даже изнутри меня самого, в лице всякой слепой страсти или чисто фактической душевной силы, власть которой над собой я испытываю. Мы можем определить «мир» как *единство* или *целокупность всего*, что я испытываю как нечто *внутренне непрозрачное* для меня и в этом смысле «мне самому» *чуждое и непонятное*, – как совокупность всего, что мне либо предметно дано, либо изнутри испытывается мною так, что *носит характер насильственно, принудительно навязывающейся мне фактической реальности*. Иначе это можно, выразить еще в той форме, что, «мир» есть единство и целокупность *безличного бытия*, – реальность, которая, и как таковая, т. е. в своей огромной, всеобъемлющей целостности, и в своих отдельных частях и силах выступает передо мной и действует на меня как некое «Оно». Нужды нет, что в состав его входит множество живых и одушевленных существ (даже таких, которые *другой стороной* своего бытия суть «личности»), – что выражающееся и в самом мире «монадическое» строение всеединства позволяет нам видеть в глубине мира некое «царство духов», и наконец, что даже сам мир как целое часто и не без основания представляется человеческой мысли как некое живое, одушевленное существо. Все это ни в малейшей мере не противоречит тому основоположному, конститутивному его моменту моменту, конституирующему само *понятие* «мира» как такового, – именно, что он есть без-

¹⁴⁸ Строчка из стихотворения «Певучесть есть в морских волнах...».

личная фактическая реальность – нечто, что само, есть некое «Оно» и есть лоно и источник всего, что является нам как «оно».

При этом, с достигнутого нами теперь уровня мысли или духовного восприятия, дело идет здесь не о какой-либо отвлеченной конструкции (каковой является, напр., идея «предметного бытия»), а о *конкретной реальности* открывающейся живому духовному опыту. Этот живой духовный опыт вынужден, как уже было указано считаться с тем, что наряду со «мною» и с «Богом», – или, наряду с интимным двуединством «меня-с-Богом» или «Бога-со-мною» – наличествует и как бы вторгается в эту интимную, прозрачно-самоочевидную связь *третье* начало – «мир». И весь трагизм моего собственного бытия, вся смутность и непонятность для меня как меня самого, так и «Божества» и бытия или реальности вообще определены соучастием в реальности этого третьего начала.

Этим уже намечена основоположная *проблематика* «мира». В общей форме проблематика эта сводится к трудностям, на которые мы наталкиваемся в нашем стремлении понять *реальное отношение* между «Божеством» – и, в частности и особенности, Божеством, раскрывшимся нам как первооснова и родина моей личности, – Божеством как «Богом-со-мною» – и тем, что предстоит нам в форме «мира», т. е. в форме единства *фактического и безличного бытия*. Не имея возможности обозреть и разрешить эту проблематику во всей полноте ее отдельных моментов, мы ограничиваемся рассмотрением ее с *двух основоположных ее сторон*.

1) Если мы не будем смешивать «мир» в его живом, конкретно трансрациональном существе с рационализированной картиной «действительности» или «предметного бытия», как она вырисовывается теоретической, «научной» *рефлексии* о нем, то «мир» поражает нас какой-то имманентной, внутренне присущей ему *значительностью*. Эта значительность свойственна ему в *обоих* моментах, единство которых его составляет, – и в моменте *рациональности*, и в моменте *иррациональности*. Мир «значителен», он потрясает и изумляет нас и как *космос*, и как *хаос*. В господствующем – вернее, впрочем, сказать: в господствовавшем еще недавно – сознании нового времени (ибо научные достижения последних десятилетий уже начинают расшатывать это сознание и готовить нечто совсем иное) мир представляется, с одной стороны, по своей *форме* сплошь рационализированным и рациональным, выразимым в математических формулах и, с другой стороны, по своему *содержанию* или внутреннему существу совершенно слепым, бессмысленным, хаотическим – бесформенным итогом случайного, неразумного столкновения слепых сил мертвой материи. То, что само в себе есть *хаос*, вместе с тем каким-то непонятным образом поддавалось со стороны человеческого ума формулировке в математических законах, т. е. в форме логической рациональности Мир казался и в значительной мере и доселе кажется господствующему умунастроению сплошным *хаосом*, без остатка *рационально постижимым*, – и огромному большинству людей не приходит даже в голову задуматься над этой противоестественностью; а единственный мыслитель, который был ею поражен, – Кант – мог найти из нее выход только в искусственном построении, будто сама человеческая мысль отбрасывает тень своей собственной рациональности на мировой хаос и только потому *мнимо* открывает ее в самом мире. В противоположность этому нам уже пришлось указать, что непредвзятая установка требует усмотрения, с *одной стороны, рациональности*, осмысленности как *конститутивного момента самого мирового бытия* и что, с другой стороны, сущностная *иррациональность* предметного бытия – и, тем самым, «мира» в его темной глубине полагает *предел* всякому *рациональному его постижению*. Мир не есть рационально постижимый хаос; напротив, он одновременно и *внутренне осмыслен*, и *непостижимо-чудесен* и *непонятен* – и в этом и состоит его имманентная значимость. Эту значимость воспринимал в нем и античный, и средневековый человек, и человек эпохи Ренессанса; мир был для них и неким «космосом», гармонически-стройным целым, и даже неким живым божественным

существом, – и одновременно жуткой сферой «панических» или демонических сил. Именно *этот* облик мира в его двойственной и двусмысленной значительности начинает понемногу вырисовываться теперь и новейшему научному естествознанию (включая психологию).¹⁴⁹

Но во всей этой своей значительности – во всем, что *в самом мире* производит на нас впечатление *религиозное*, влечет нас к пантеизму (в неизбежной двусмысленности этой религиозной установки), – и именно *в силу имманентной*, чисто «мирской» своей значительности – мир не удовлетворяет нас до конца, остается для нас чем-то чуждым и «непонятым». Своеобразная форма *непостижимости*, присущая мировому бытию как таковому и конституирующая само его существо, есть именно *его «непонятность»*. Отсюда возникает для нас вопрос: как может он *сосуществовать* как-то рядом и совместно с «Богом» как первоосновой и исконной родиной нашей «души», интимнейшего существа нашего внутреннего самобытия? Каков, собственно, *смысл* мирового бытия? Это есть вопрос *об основании или «происхождении» мира*.

2) Но мир не только нам «непонятен» в своей имманентной значительности, в чистой *фактичности* своего бытия. Он таит в себе для нашего религиозного сознания, т. е. для нашего самосознания как «я-с-Богом», еще иную, более тревожную и мучительную загадку. Будучи в своей фактичности, в своей чисто имманентной «мирской» значительности вообще непонятым, непрозрачным, *внутренне не обоснованным* (ср. гл. VII, 2), он вместе с тем индифферентен в отношении того, что нашему внутреннему самобытию в его глубочайшем, именно *духовном* корне открывается как различие между «добром» и «злом», между «правдой» и «неправдой». Уже сама эта «нейтральность» мира в отношении «правды» и «неправды», это как бы его суверенное *равнодушие* к этим началам, т. е. к осмысляющему основанию нашего и вселенского бытия, испытывается нами как какой-то коренной, основоположный *дефект* мира, как «дурное» или «злое» начала в нем. Но мир не только индифферентен или нейтрален в отношении добра и зла, – он, по-видимому, в преобладающем течении своего бытия, на основе господствующего своего строения сам *полон зла*, – более того, сам берет сторону зла в его борьбе с добром и тем обеспечивает победу зла над добром. Мир как таковой, по-видимому, *враждебен* «добру» или «правде», тому последнему идеалу, к которому стремится наша «душа», – или, как мы можем сказать теперь, после размышлений двух предыдущих глав: мир враждебен той первореальности, которая в лице «Божества» и «Бога-со-мной» открылась нам как онтологическая, бытийственная исконная *родина* души. В этом состоит проблема *зла*, имманентно присущего мировому бытию: как примирить реальность «Божества» – и в особенности реальность Божества как «Бога-со-мной» – с *мировым злом*?

Каждая из этих проблем – проблема основания или «происхождения» мира как внутренне непрозрачной, безличной, фактической реальности и проблема природы или «происхождения» зла – должна быть нами рассмотрена в отдельности. Только отдав себе отчет в смысле и форме разрешимости обеих этих проблем, мы достигнем трансрационального постижения – в форме «умудренного неведения» – Божества с той его стороны, с которой оно открывается нам в двуединстве «*Бог-и-мир*» (или в триединстве «*Бог, я и мир*»).

2. Проблема основания или происхождения мира

Отдадим себе еще раз отчет в *смысле* самой проблемы. Повторим снова: в качестве «*метафизической*» проблемы, т. е. для задачи теоретически-предметного уяснения мира, вопрос о причине или основании мирового бытия не имеет вообще никакого смысла. Кос-

¹⁴⁹ См. подробнее: Франк С.Л. О природе душевной жизни. // По ту сторону правого и левого. Сб. статей. Париж, 1972. С. 155–239.

могониическое исследование имеет, правда, в принципе возможность выяснить *генетическое происхождение* мира, т. е. понять, как мир в его нынешнем строении возник из некоего не окончательно еще оформленного и в этом смысле «первичного» своего состояния; но подразумеваемое при этом «первичное» состояние есть все же состояние *мира*, т. е. уже предполагает само бытие мира как такового. Ставить же здесь вопрос о «первопричине» и о «возникновении» (в абсолютном смысле) самого мира значило бы, как уже было указано, неправомерно и противоестественно пытаться применять к миру как целому категорию, осмысленно применимую лишь к связи элементов или частей мира. Как только мы ставим эту тему предметно, мы попадаем в какую-то непроглядную тьму и сам предмет нашего исследования становится для нас каким-то вечно ускользающим от нас фантомом.

Но, как это явствует уже из сказанного выше, осмысленный и существенный для нас вопрос о «происхождении» или, точнее, «основании» мира не имеет ничего общего с предметно-метафизической постановкой вопроса, со стремлением объяснить мировое бытие путем сведения его к какому-либо более первичному, но столь же *объективно-предметному, фактическому*, т. е. «мирскому» же его состоянию. Речь идет, как указано, о *смысле* мирового бытия, т. е. об объяснении согласимости его бытия как «мира», т. е. как целокупности фактического и безличного бытия, с реальностью «Божества», – о связи и подлинном отношении между Богом и миром.

Но в такой своей постановке вопрос этот – все равно, в какой мере и в какой форме он разрешим – безусловно неустраним. Раз конститутивным признаком мира является его фактичность, непрозрачность, отсутствие в его бытии внутренней убедительности и последней самоочевидности, то этим уже дано, что мир в своем имманентном существе *безосновен*, не имеет *основания* своего бытия в самом себе, *не* есть «*causa sui*». О нем поэтому *можно* – а следовательно, и *должно* – ставить вопрос: *почему* он, собственно, «существует», «есть»? В чем основание, что он именно *есть*, а не *не есть*? Но это и сводится к вопросу: в чем заключается *смысл* бытия мира как такового?

В общей, принципиальной форме – т. е. в форму, вытекающей из природы единственно применимого здесь *трансцендентального* мышления – сама постановка вопроса уже содержит в себе его *решение*. В силу не раз уже отмеченного нами *трансцендирующего, связующего* значения *отрицания*, – констатирование *отсутствия* в самом существе мира основания его бытия, или *отличия* мира как такового от того, что внутренне в себе самом очевидно и убедительно, есть имманентное свидетельство его *антиномистической* связи с тем, что в самом себе несет свое основание, – его трансцендентного «возникновения» из того, что уже не есть мир, – из *Первоосновы* или *Первоначала* как «Божества». Как бы непонятна или непосижима ни была для нас эта связь, – само *наличие* ее, то, что она вообще есть, *имманентно дано* углубленному *трансцендентальному мышлению* в самом *констатировании* непонятности, неубедительности, несамоочевидности реальности «мира» как такового. Раз мир в самом себе не несет последней «*правды*» своего бытия и раз *правда* как таковая без противоречия не может быть отрицаема в отношении никакой реальности, то это и *значит*, что бытие мира определено *сверхмирной* правдой – самой *Правдой* как таковой.

Но из этого уже следует, что связь эта безусловно *трансрациональна*, т. е. есть связь двух сущностно-противоположных, *логически не* согласимых между собой реальностей; мир имеет свое основание в реальности *иного* порядка, чем он сам; мир как бытие безличное, фактическое, лишенное в себе самом внутренней правды, происходит из того, что само есть сущая или, точнее, сверхбытийственная *Правда*.

Эта противоположность между миром и его истинной первоосновой или первооснованием, эта трансрациональность отношения между ними, или господствующий в нем *антиномистический монодуализм*, есть основание, почему все философские теории «*эманации*» здесь не могут удовлетворить, и подлинное, улавливающее всю глубину непости-

жимости философское сознание должно усмотреть трансрациональную правду, содержащуюся в религиозной идее «сотворения» мира. Всякое воззрение, представляющее мир неким сущностно неизменным «истечением» из Бога или самораскрытием самого Бога, предполагает *сущностное тождество* между Богом и миром; при этом либо Бог «обмирщается», либо мир «обожествляется»; в обоих случаях стирается сущностное различие или противоположность между тем и другим, т. е. то, в чем и состоит вся проблематика отношения; *трансрациональное* неправомерно *рационализируется*. Связь между Богом и миром не есть ни причинно-временная связь, ни связь вневременно-логическая (как между обычным «основанием» и «следствием»). Она есть нечто сущностно-иное, существо чего стоит под знаком трансрациональности, непостижимости и что может быть достигнуто только по способу *ведающего неведения*. В этом заключается философски верный и бесспорный момент идеи «сотворения» мира Богом; в этом смысле то таинственное, что скрыто под этой идеей, открывается в своей очевидности уже на основании *общего и вечного откровения*.

Само собой разумеется, однако, что традиционное учение о «сотворении мира» в его популярной форме мы – на основе общего откровения, из которого мы исходим, – не можем брать в его *буквальном* смысле, именно как отчет о некоей хотя и чудесной, но *причинной* связи между Богом и «возникновением» мира. Что мир и все вещи и существа в нем «возникли» «из ничего» по повелению – по повелительному слову – Бога, – это в такой форме немыслимо уже по двум основаниям: *во-первых*, потому что «ничто», «из которого» при этом должен был возникнуть мир, т. е. «ничто» как некое абсолютное состояние или реальность, есть просто слово, *ничего* не обозначающее (как нам уже приходилось это отметить); и *во-вторых*, потому что «возникновение», здесь подразумеваемое, уже предполагает *время*, тогда как само время может мысленно мыслиться лишь как момент или измерение мирового бытия. Вопрос о правильном богословском истолковании рассказа Библии о сотворении мира нас здесь не касается. Мы остаемся при том смысле идеи «сотворения», до которого мы выше дошли. В этой идее совмещается сознание внутренней имманентной *безосновности* самого мира как такового с сознанием *трансрациональности* отношения, в силу которого он имеет подлинную основу своего бытия в Боге (т. е. с сознанием принципиального отличия этого отношения как от причинной, так и от логической связи). Непостижимость состоит здесь в том, что Бог, в качестве первоосновы или первооснования, в качестве единства бытия и ценности, есть живая, целостная *правда*, так что «творение» им мира, вызывание мира *к бытию* совпадает с *обоснованием, дарованием ценности, осмыслением*. Если говорить о «слове» Бога, которым сотворен мир, то это не есть отдельное, раздавшееся в определенный момент (какой момент и момент Какого времени?) слово приказа, повеления, а есть *вечное «Слово» Божие*, – слово как *Логос* или *Смысл*, – вечно Им «произносимое» и силою которого вечно *есть* и *обоснован* мир. Мир во всем его существе и бытии, с одной стороны, сам в себе безосновен и, с другой стороны, имеет свою реальную основу и свое идеальное основание в Боге – *это*, и ничто иное, означает «сотворенность», «тварность» мира. Мир не «*был сотворен*» Богом и даже не «творится» им длительно и непрерывно (последнее представление есть в лучшем случае лишь неадекватное отражение в бытии самого мира и, так сказать, с точки зрения этого бытия, первичного онтологического соотношения), – ибо оба эти представления переносят время на Бога, *подчиняют* самого Бога – как и «акт» сотворения и обоснования мира – времени, – что недопустимо. Напротив, сверхвременно, в живом единстве, объемлющем *бытие* и *смысл*, мир во всей безграничности и неизмеримости его пребывания или длительности *есть* «сотворенное», «тварное» бытие и существо. *Во времени* мир *длится* бесконечно, ибо к самому *существу* времени принадлежит, что оно есть безграничная, непрерывающаяся связь между моментами «прежде» и «после». И вместе с тем мир все же имеет абсолютное «начало» – именно в том, что не есть он сам, а что есть нечто «абсолютно иное». Это «начало» мира лежит совершенно *ином измерении бытия*,

чем всякое временное «возникновение», – в измерении как бы вертикальном, – т. е. *перпендикулярном* к горизонтальной линии бесконечного потока времени. *Весь состав и все бытие* мира «опирается» на нечто «*совсем иное*», «*сверхмирное*» и «проистекает» из него как из своего «*начала*». И в этом смысле мир только безгранично и неизмеримо – в обоих направлениях времени – *длится* во времени, но не *вечен*, ибо есть не из себя самого, не есть *causa sui*. Если он имеет абсолютное «начало» в смысле абсолютного основания, из которого он «берется», то он имеет и абсолютный *конец* – не *во* времени, а *вместе с временем*; хотя все, что длится во времени, не может «кончиться», *перестать длиться* (ибо время и дление есть именно одно и то же), но *само время* может и даже должно «кончиться»: мир имеет абсолютную *конечную цель*, абсолютный *предел*, который, правда, не осуществится «когда-либо», а осуществляется *вне* всякого «когда»; «конец» мира так же лежит вне всякого времени, как и его «начало». «Начало» и «конец» означают здесь именно нечто совершенно иное, чем возникновение и исчезновение (ибо то и другое мыслимо только как событие или процесс во времени). Здесь же дело идет об абсолютной, живой, осмысляющей «обоснованности» времени, которая по существу есть двухмерное единство «откуда» и «куда», «из чего» и «для чего», «альфы» и «омеги».

И с другой стороны, эта живая, сверхвременная «обоснованность», как уже упомянуто, не должна быть рационалистически отождествляема с вневременной, т. е. чисто *логической* связью – так, чтобы мир, по слову Спинозы, так «*следовал*» из Бога, «как из природы, треугольника равенство его углов двум прямым углам».¹⁵⁰ Ибо прежде всего дело идет здесь не об отвлеченно-вневременной, а о конкретно-сверхвременной связи, которая – с точки зрения самого мира – включает в себя *и время*: мировое бытие есть временной процесс, – к его существу принадлежит, что оно совершается во времени. И если эта связь, таким образом, *шире*, более объемлюща, чем связь логическая, то она, с другой стороны, и *глубже*: «обосновывать» значит здесь даровать *правомерность*, обосновывать в измерении *ценности*. Только на этот, логически непостижимый целостный лад мир «следует» из Бога, «есть» через него или «творится» им – причем Бог ни в какой мере не есть «субстанция» или «субстрата мира, а есть нечто «*совсем иное*», чем мир.

Есть, однако, еще другая, более существенная трудность или недостаточность в идее «творения», на которую, мы теперь должны обратить внимание. Если идея «творения» имеет в себе ту правду, что в ней отвергается тождественность мира Богу и утверждается отношение инаковости или инаковости между ними, то мы должны, теперь, с другой стороны, вспомнить то, что выше, (гл. VIII, 7) было сказано о подлинной природе «*инаковости*» Божества. Вспомним, что мы уяснили ее с помощью «*трансцендентального мышления*», проникающего в глубину самих категориальных отношений, и что эта «инаковость» открылась нам на этом пути сама, как инаковость совершенно *иного*, а не обычного рода. А именно, нам открылось, что инаковость в трансрациональном смысле, будучи разделением, есть вместе с тем *положительное, связующее, «роднящее»* отношение, *само вытекающее из высшего трансрационального единства и его выражающее*. Бог, как абсолютное первооснование или Первоначало, есть *всеединство*, вне которого вообще ничто не мыслимо. Если мир по сравнению с Богом есть не, что «совсем иное», то *сама эта инаковость* проистекает из Бога и обоснована в Боге. Поэтому, если мы говорим, что мир есть нечто совсем иное, чем Бог, мы не должны при этом забывать, что он есть именно «*иное Бога*». Если мы говорим в отношении бытия мира, что мир обладает бытием, отличным от бытия Бога и в этом смысле самостоятельным, – мы не должны забывать, что это разделение и обусловленная им самостоятельность суть сами «*сотворенно сущее*», т. е. *истекающее из Бога отношение*, – другими словами, что само разделение пребывает *в Боге*. Если мы говорим, что мир не «проистекает»

¹⁵⁰ Спиноза Б. Этика. Теорема 17, схолия.

из Бога, а только происходит *от* Бога, то мы не должны забывать, что *само это «от»* берется из Бога и есть в Боге. Все категориальные формы, которыми мы пользуемся для определения даже самой резкой противоположности между миром и Богом, имеют свои корни в исконном единстве, которое лежит за пределами двойственности «Бог и мир», возвышается над нею или (что то же) глубже и исконнее ее.

Но это значит: раз мир поставлен нами в связь с Первоначалом, с Божеством, т. е. воспринят в связи и в единстве с Первоначалом, он есть для нас уже *нечто большее и иное*, чем «только мир». Ибо именно этим *преодолен* – при сохранении самого мира – его специфически «мирской» характер, – преодолена его неосмысленность, его чистая фактичность и безличность, его индифферентность к началу правды. Мир в единстве с Богом, – мир как мир-в-Боге, есть уже нечто иное, чем мир «сам по себе» (подобно тому как предметное бытие, раз мы уже достигли глубины божественной реальности, превращается для нас из темной, страшной бездны в твердую и родную почву – ср. выше гл. VIII, 3). Если перед лицом непостижимой трансрациональности отношения между Богом и миром мы и должны были отвергнуть рационалистически понимаемую идею «эманации», то теперь мы должны, с другой стороны, учесть долю содержащейся в ней истины, *именно поскольку* в ней выражена обратная сторона *этой же трансрациональности*. Мир не есть нечто тождественное или однородное Богу; но он не может быть и чем-то совершенно иным и чужеродным Богу в отвлеченно логическом смысле такого различия, которое исключало бы внутреннее единство и сродство. Подлинное отношение между Богом и миром – так же как отношение между Богом и «мною» (ср. гл. IX) – может быть понято только в форме *трансрационально-антимистического монодуализма* – как внутреннее *единство двух* или как *двойственность одного*. Это применимо как в отношении существа мира, так и в отношении его бытия.

Что касается *первого*, т. е. существа мира, то нам достаточно здесь лишь коротко напомнить о том, что нам уже уяснилось выше (гл. VIII, 7). Инаковость мира Богу не исключает сходства или сродства между ними – правда, сходства, которое не может быть отождествлено с обычным сходством. Бог как начало «совершенно иное» «просвечивает» все же символически в мире, так что мы его видим в мире, как «зерцалом в гадании». Если мир именно в своем «мирском» начале резко отличается от всего «осмысленного», т. е. от самого Первоначала как «Смысла», именно своей неосмысленностью, своей индифферентностью к Целности и Правде, – если он *в этом смысле* – в противоположность к внутреннему существу человечности – и *не* есть «образ и подобие Божие», – то, с другой стороны, в его связи с Богом, в его отражении Бога и, тем самым, в его сродстве *со мною*, который в каком-то отношении все же принадлежу к миру и образу с ним некое единство, имею с ним некую точку конвергенции, – т. е. в его гармонии, в органическом единстве его строения, – он все же есть некое отдаленное подобие Бога. Мы это непосредственно чувствуем всякий раз, как воспринимаем его *красоту* (*и* взтом и состоит *смысл* красоты – ср. гл. VIII, 2), – всякий раз, когда мы воспринимаем мир в составе живого опыта *целостной реальности как таковой* (ср. гл. III, 4). Как время есть, по словам Платона, «подвижный образ вечности, пребывающей в покое», так и подвижное, изменчивое, неосмысленное, внутренне антагонистическое пестрое многообразие мира есть вместе с тем гармоническое, органическое единство, осмысленный порядок. В этом мире есть отблеск «славы» Божией; и, как уже указано, античное мироощущение, которому мир представлялся Космосом, божественным существом, в этом смысле вполне правомерно, поскольку оно лишь не вытесняет в нас сознания «истинного», именно «совсем иного», чем мир, Бога. Несмотря на всю противоположность между миром и Богом, мир все же в каком-то – именно эминентно *трансрациональном* – смысле сущностно подобен Богу. И всякое «огульное» отвержение мира, как какого-то «исчадия ада», всякое отрицание его божественных корней и потому его «Богоподобия» в конечном счете ведет к потере самого религиозного сознания, к слепоте в отношении самой сверхбытийственной

реальности Бога, что, впрочем, ясно уже из сказанного выше об установке абсолютного дуализма (гл. VIII, 1 и 3).

Но в первооснове совпадают «сущность» и «бытие», или, вернее, она есть высшее единство, из которого проистекает одновременно и «сущность», и «бытие». Поэтому эминентное метафорическое сущностное сходство между миром и Богом есть вместе с тем эминентное *единство их бытия*, в отношении которого сама раздельность бытия есть лишь его самораскрытие. Правда, под этим так же мало можно подразумевать *числовое* единство, как нельзя говорить о сущностно-качественном *тождестве* между Богом и миром. Это есть именно трансрациональное *монодуалистическое* единство, в лоне которого уже содержится двойственность. Бог не есть в отношении мира «целое», и мир не есть «часть» Бога. Но в качестве абсолютного Первоначала Бог есть и всеединство, – и притом в том смысле, что всякое разделение, всякое пребывание *вне* его при этом сохраняется, но сохраняется именно *внутри самого всеединства*: само «бытие-вне-Бога», – сам момент «вне» и «отдельно» – *находится в Боге*, как и все вообще. Напомним опять глубокое изречение Николая Кузанского, что непостижимое единство Бога открывается сполна лишь в – антиномистическом – единстве «Творца» и «творения».

Конкретно это уяснится нам, если мы припомним итоги размышления, изложенные уже в гл. III. «Мир» в том смысле, какой мы имеем. здесь в виду, конечно, как уже было указано, не совпадает с намеченными там понятиями «действительности» и «предметного бытия»: в отличие от последних он есть реальность, данная в живом целостном опыте. Но понятие мира все же имеет то общее с этими понятиями, что есть единство *фактически* «данного» или «предстоящего» нам, как бы «навязывающегося» нам, – единство внутренне непрозрачной, *извне* подступающей к нам и захватывающей нас реальности. В этом отношении к «миру» применимо сказанное там о «действительности» и «предметном бытии» – с той только разницей, что отвлеченно вскрытая там связь здесь непосредственно опытно ощутима, как бы имманентно сопresentствует в самом бытии мира. А именно, мировое бытие укоренено в *сверхвременном бытии* – в бытии безусловном и, тем самым, во всеобъемлющей *реальности*. Но это сверхвременное, идеально-реальное бытие, из которого прорастает «мировое бытие» и на которое око опирается, уже как-то стоит на самом пороге первоосновы, Божества. Оно стоит как бы посередине между Богом и миром.

Бесконечно длящийся – со времен Платона и Аристотеля вплоть до онтологии нашего времени – спор «учения об идеях», именно спор о том, принадлежит ли «идеальный мир», *ἡσμοσ νοητός*, «умный мир», к Богу или к мировому бытию, трансцендентен ли он миру или ему имманентен, может быть опять-таки адекватно разрешен только трансрационально-монодуалистически: «мир идей» есть *то и другое* одновременно или *не* есть *ни то, ни другое*. В своей последней глубине или в своем первосуществовании он совпадает с абсолютным Смыслом и абсолютной Правдой, принадлежит некоторым образом к самому Богу как его самораскрытие в Логосе, но в своем конкретном обнаружении и действии он есть не «из себя самого», не «самоочевиден», в разъясненном выше эминентном смысле, и тем приближается уже к «сотворенному», «мировому» бытию. И здесь дело идет о некоем творческом, внутренне преобразующем излиянии или самопревращении «почвы» в «корень». Реальность в ее абсолютности, как вечное и всеобъемлющее единство, из которого впервые возникает или проистекает «мировое бытие», стоит как бы посередине между «эманацией» и «творением» Божества. Она есть Божественное в мировом бытии и одновременно вечно исконное начало мирового бытия в самом Божестве, – или же, как уже сказано, безусловно неизреченное «*ни то, ни другое*». В этом состоит таинственное, безусловно непостижимое и вместе с тем явственное в своей непостижимости существо «перехода» от Бога к миру, каким бы именем мы его ни называли; этот переход Бога в «*иное, чем Бог*» совершается через некое «уплотнение», через рождение «осязаемо-зримого», *фактического, «мирового»*

бытия из лона сверхвременно-идеальной, «прозрачно»-духовной реальности. Это есть как бы облечение незримого Бога в некую «плоть», которая есть в отношении его нечто вроде «одеяния», внешнего обличия и покрывала, создаваемого, как все вообще, внутренней силой или потенцией самого Бога, но именно в качестве «иного», чем он сам. Мир не есть ни сам Бог, ни нечто *логически* «иное», чем Бог, и в этом смысле ему «чуждое» – мир есть «одеяние» Бога, «иное самого Бога» или, как говорит Николай Кузанский, *explicatio Dei*.¹⁵¹ Мир есть то «иное Бога», в котором «раскрывается», «выражается» Бог. Здесь есть глубочайшая (хотя, конечно, тоже лишь «трансрациональная») аналогия с отношением между духом и телесным обликом, в котором он «выражается», – т. е. с самим актом или соотношением «выражения» (вовсей его первичности, ср. гл. VI, 1), с явлением, «откровением» «выражаемого» в инородном ему «внешнем», «выражающем». Правда, здесь остается и то различие, что «внутри», незримая глубина или сердцевина, «выражаясь» вовне, в мире, здесь *сама «творит»* средство своего выражения – «оболочку», в которой оно выражается.

То же антиномистически-дуалистическое единство Бога и мира может быть выражено еще и с другой стороны. Если бездна между Богом и миром неким образом заполняется слоем положительной реальности в лице сверхвременно-идеально-реального всеединства, то, с другой стороны, и сама *негативность*, конституирующая существо мира, должна быть «трансцендентально» постигнута как его положительная *связь* с Богом. Мир сам по себе «безосновен», он есть *не* «из себя самого», он как бы витает над бездной, имеет под собой «ничто» (и в *этом* смысле действительно «сотворен» «из ничто»). Но, чтобы избегнуть бессмысленного гипостазирования этого «ничто» и дуалистического противопоставления его Богу – как будто вне Бога, рядом с Богом и по своему происхождению и бытию независимо от Бога могло бы вообще быть что-либо (даже если оно есть пустое «ничтоже»), – оно может быть понято лишь так, что оно само есть обнаружение момента «не» или «нет» в лоне самого Бога. Это есть лишь иное выражение для того, что «инаковость» мира в отношении Бога – как все категориальное вообще – сама проистекает из Бога. Подобно человеку, мир есть «иное Бога»; в качестве такового он покоится на моменте «не» или «нет», принадлежащем к существу Бога. Ведь после всего, что мы уже знаем, нет надобности еще раз напоминать, что существо Бога не есть нечто «определенное», что само конституировалось бы *властвующим над ним*, отрицанием «иного», а, напротив, безусловно *трансдефинитно* и *трансфинитно*, т. е. объемлет в себе и *все иное*, – и *сам категориальный момент «не»*, конституирующий всяческую инаковость. Если всякая конкретная реальность, как мы это много раз видели, есть нечто *большее и иное*, чем все, что образует ее «собственное» содержание, – то а *potiori* (именно так, что это отношение объемлет сами модально-категориальные *формы* бытия) только так мы можем мыслить Бога. Мифологическая история творения или возникновения мира, изложенная в Каббале, чрезвычайно наглядно изображает это рождение мира из лона самого Божьего «не», описывая, что Бог, будучи первоначально всеобъемлющей бесконечной полнотой, сжимается, уходит вовнутрь себя, в силу чего вокруг него образуется пустое «пространство» – как бы Божье «не» или «нет», – на которое он отбрасывает, процирует отблеск своего собственного существа, именно образ «небесного человека» – и тем «творит мир». В этом антиномистически-дуалистическом единстве с Богом мир, сохраняя свою противоположность Богу, свое бытие «рядом» с ним, есть все же явление Бога, *теофания*.

Вспомним в заключение, что вся эта проблема отношения между Богом и миром, происхождения мира из или через Бога, имеет свой подлинный смысл для нас не как теоретическое построение, не как предмет «праздного любопытства», а исключительно как живое бытийственное усмотрение – а это значит: в ее значении для *меня* – отношения мира к искон-

¹⁵¹ Раскрытие, проявление Бога (*лат.*).

ной реальности «я-с-Богом». Я сам в качестве человека, т. е. духовного существа, – во всем уже раскрывшемся нам своеобразии моего существа и бытия – есмь в конечном счете *единственный ключ, отпирающий вход в тайну отношения между Богом и миром*; искомая связь между ними проходит через последнюю глубину меня самого.

Но это значит, что наряду с *богочеловечностью* или *богочеловечеством* как нераздельно-неслиянным единством – и *через его посредство* – нам одновременно открывается и «*богомирность*», *теокосмизм* мира. Если мы ранее видели, что должна иметься точка бытия, в которой конвергируют и сходятся между собою мое непосредственное самобытие и предметное бытие, то теперь то же соотношение раскрывается нам как «примирение» в Божестве между «*мною*» и «*миром*» (что, собственно, уже было намечено нами в самом понятии первоосновы как Божества, ср. гл. VIII). Здесь, в этой последней глубине, – лучи которой вместе с тем проникают и объемлют все, из нее возникшее, – я нахожусь в исконном единстве с миром; разлад преодолен, два разнородных мира сливаются в одну общую реальность. Тогда я сознаю, что я не только изгнанник, брошенный в чуждый мир, но сам принадлежу к миру, *потому что он принадлежит ко мне*. Говоря словами Вл. Соловьева, «под грубою корою вещества» мы прозреваем «нетленную порфиру Божества».¹⁵² «Мир» – во всем его облике темной *фактичности и безличности* – *потенциально человекен*, есть потенциальная человечность, потому что через его основанность в Боге он связан с началом человека и даже совпадает с ним. Все творение, включая *меня*, становится в Боге или перед лицом Бога *солидарным внутренним единством*. И так как «мировое» бытие совпадает здесь по своей природе с тем, что я испытываю как последнее существо своего «я», то все творение становится великим, священным «мы», «тварным» всеединством, которое все сплошь есть *для-себя-сущее всеединство*. Все творение открывается как согласный «хор», окружающий и славящий Бога и имеющий свое бытие, свою жизнь в самом Боге. То, что с точки зрения эмпирии кажется лишь бесконечно удаленным идеалом, *мечтой* о «новом небе» и «новой земле»,¹⁵³ которые лишь некогда должны явиться или прийти, – обнаруживается в последней бытийственной глубине в качестве *вечной реальности*. Иначе и не может быть, ибо все «должное», всякая «ценность» в первооснове бытия совпадают с самой *реальностью*.

3. Проблема основания или происхождения зла (проблема теодицеи)

Однако вся непостижимость этой связи открывается нам, лишь если мы не потеряем из виду самой этой противоположности между *внешним обликом, эмпирической картиной* мирового бытия и его глубинным внутренним существом. И здесь мы должны избегать романтической мечтательности или тенденциозной апологетики, которая, пытаясь увидеть в реальности лишь то, что нам хочется, упрощает ее, игнорирует ее непонятность и тем искусственно рационализирует ее. Мы должны, напротив, с полной серьезностью и правдивостью считаться с реальностью в ее конкретной целостности. Достигнутое нами более глубокое понимание мира, преодолевающее образ мирового бытия в его неосмысленности, все же не превращает суровую действительность наружного облика мира в чистую «иллюзию» во что-то лишь «мнимое»; ни в каком смысле не существующее «объективно». Напротив, двойственное миропонимание соответствует здесь в каком-то смысле двойственному существу и бытию самого мира: мир как «творение», «одеяние» или даже «явление» Бога нельзя без оговорок просто отождествлять с миром, как он эмпирически нам дан. И неот-

¹⁵² Строки из поэмы Вл. Соловьева «Три свидания»: Не веруя обманчивому миру, Под грубою корою вещества Я осязал нетленную порфиру И узнавал сиянье Божества... (Соловьев Вл. Стихотворения и шуточные пьесы. С. 125).

¹⁵³ Ис. 66: 22.

странимо возникает вопрос: почему пронизанность мира Богом или укорененность мира в Боге не видна все же воочию, с полной явственностью не определяет собой *всей* природы мирового бытия? Или почему Богу нужно в качестве его «одеяния» не бытие прозрачное, сквозь которое он всегда и с полной явственностью был бы видим, а некое темное «*покрывало*» – нечто по своей природе *иное*, чем он сам, – именно нечто внутреннее *неосмысленное, безличное*, чисто «*фактическое*», что именно и конституирует существо «*мирского*» бытия? Эта чистая безличная фактичность в ее индифферентности к «правде» и «ценности», как мы видели, сама есть некий *дефект* бытия, некое *зло*. И эта индифферентность и неосмысленность мира дает в нем простор для господства всяческого зла. Тот факт, что мир «*Божий*» – в своей глубине божественный мир – есть вместе с тем мир, в котором царит всякого рода зло, – этот факт есть *величайшая* и *самая непонятная* из всех загадок; когда мы вглядываемся в нее, нам с новой стороны и в последней глубине открывается сущность реальности как непостижимого. Этим мы подведены к проблеме *основания или происхождения зла* – к проблеме «*теодицеи*». Мы можем здесь, однако, рассмотреть эту необъятную в себе тему лишь с той ее стороны, с которой она связана с основной темой нашего размышления.

а. Пределы значимости и разрешимости проблемы теодицеи

Ничто так не распространено в современном сознании, как использование трудностей проблемы теодицеи для легкого и мнимо убедительного обоснования *неверия, отрицания Бога*. «Раз в мире есть зло и оно несовместимо со „всеблагодием“ и „всемогуществом“ Бога, – *значит*, никакого Бога нет» – таково легкое, умозаключение доступное любому способному «рассуждать» подростку. «Легкость» этого умозаключения так велика, что невольно начинаешь подозревать, не служит ли оно лишь удобным *поводом* для отрицания Бога, имеющего в эти случаях совсем иной источник. Уже подразумеваемое в нем признание всех, кого это умозаключение все же не приводит к неверию, либо безнадежными глупцами, либо не правдивыми людьми, должно было бы заставить здесь призадуматься.

Наряду с этим весьма распространено и обратное умозаключение, имеющее с первым общую посылку. «Раз реальность зла в мире несовместима с бытием Бога, а Бог есть, – *значит*, зла «*на самом деле*» вовсе нет и кажущееся зло должно быть так «объяснено», чтобы оно оказалось на самом деле не злом, а прямым обнаружением благодати и мудрости Бога» – таково наиболее типическое умозаключение «верующих».

В противоположность этим двум одинаково *рационалистическим* установкам мы должны начать с самого решительного утверждения *двойного*.

Во-первых: как бы проблема зла ни волновала наше религиозное сознание и как бы трудно ни было религиозной мысли согласовать реальность зла с реальностью Бога, – сама *очевидность* Бога *ни в малейшей мере* не колеблется этим, а, напротив, остается незатронутой этим сомнением. Ибо эта очевидность *совершенно непосредственна* в разъясненном выше (гл. VIII, 6) смысле, покоится на самой себе, а не есть итог какого-либо умозаключения; более того, «реальность» Бога, как было показано, обладает очевидностью *большей*, чем очевидность факта, ибо она совпадает с самой «очевидностью» или «*правдой*» как *таковой* и есть *условие*, *вне которого вообще не могло бы быть ничего очевидного и истинного*; в качестве таковой она имеет бесспорный приоритет надо всем, что очевидно лишь *фактически*, как бы принудительно оно ни навязывалось нам в своей грубой фактичности. Но даже если оставить в стороне это последнее обстоятельство, – даже если бы здесь дело шло лишь о двух, так сказать, равноправных истинах, лежащих на одной плоскости достоверности, – наше духовное положение в отношении проблемы теодицеи можно было бы примерно уподобить положению научного сознания, когда оно стоит перед двумя бесспорными и очевидными *фактами*, связь и согласимость которых между собой остается ему непонятной или

даже при данном состоянии знания представляется ему невозможной. Эта мучительная теоретическая трудность не дает ведь научному сознанию права отрицать реальность одного из этих двух фактов, поскольку они как факты очевидны. Кому раз открылась непосредственная *очевидность* Бога, несмотря на его «незримость», тот находится – в худшем случае – в таком же положении: он может мучиться тем, что *согласимость* реальности Бога с наличием зла в мире остается ему *непонятной*, но он не может отрицать раз открывшейся ему очевидности Бога или сомневаться в ней. Это есть непоколебимо-твердый предел значимости проблемы теодицеи, – значимости, которую так часто преувеличивают. «Реальность» Бога очевидна *вопреки всему*. И притом дело идет здесь о *полной* его реальности как абсолютного Первоначала всего бытия и всей ценности или всяческой правды, – т. е. выражаясь втрадиционных богословских терминах, о реальности Бога в его «всемогушестве» и его «всеблагости».

Внутренняя связь между Богом и «дурным» эмпирическим миром есть именно связь *антиномистически-трансрациональная* и очевидная лишь в этой ее *непостижимости*. А это и значит – и это есть *второе*, что мы здесь должны подчеркнуть с величайшей настойчивостью: *проблема теодицеи рационально безусловно неразрешима*. И притом эта неразрешимость не есть только *фактическая* неразрешимость, т. е. не обусловлена слабостью нашей познавательной способности, а есть *принципиальная, сущностно-необходимая* неразрешимость, могущая быть с очевидностью доказанной или усмотренной, – вроде того, как математически доказана невозможность, напр., квадратуры круга.

В самом деле, говоря, прежде всего, образно: зло в качестве *тьмы* – в качестве того, что противоположно свету правды, – тем самым противоположно и свету разума и потому не может быть само уяснено; сама тьма, как таковая, ускользает от всякого света и потому не может быть озарена им. Или, выражаясь точнее, в философских понятиях: что, собственно, значит «объяснить» реальность зла? Это значит найти его *основание* или – что то же – усмотреть его надлежащее, *правомерное* место во всеединстве бытия. Мы знаем, что *реальное* основание в последней своей глубине должно совпадать с *идеальным* основанием, со «*смыслом*» – в конечном итоге – с самим Первооснованием или Первоначалом, – с самой Правдой как первоисточником всякой «значимости». «Объяснить» зло значило бы «обосновать» и, тем самым, «оправдать» зло. Но это *противоречит самому существованию* зла как тому, что *неправомерно*, что *не должно быть*. Согласно известной французской поговорке, «все понять – значит все простить». Следовало бы сказать еще сильнее: «все понять» – значило бы *все оправдать*. Всякое «решение» проблемы теодицеи есть, таким образом, сознательно или бессознательно *отрицание* зла как зла – неосуществимая и неправомерная попытка воспринять или понять зло как «добро», мнимо увидеть «смысл» того, самое существо чего есть *бессмысленность*. Зло именно в качестве того, что *неправомерно*, тем самым по своему существованию, напротив, *лишено основания*; в качестве недолжного оно есть реальность, которой *нет места* во всеединстве бытия, – некая реальность, не входящая в состав *истинно сущего*. Единственно правомерная установка в отношении зла есть – *отвергать, устранять* его, а никак не «объяснять» и тем самым узаконять и «оправдывать» его (в буквальном смысле этого слова, т. е. «выводить из правды» или «облекать в правду»). Поэтому не может быть вообще речи о «разрешении» проблемы теодицеи, т. е. *об устранении проблематичности* зла. Здесь можно только задаваться целью как-то косвенно – употребляя гениальный оборот Платона: с помощью некоего *λοῦσιμὸς νόμος*, некоего «неправомерного», «незаконнорожденного» умозрения, – уловить саму *проблематичность* зла, присущую ему по самому его понятию и конституирующую само его существо.

Зло в качестве реальности, безусловно лишенной основания и в этом смысле лишенной и *подлинного*, бытийственно укоренного бытия, не должно быть смешиваемо ни с эмпирическим, трансрациональным «*ничто*» или «*не*» самого Бога, которое вместе с тем есть все и первооснова всего (что, собственно, понятно само собой), ни с тем «*сущим ничто*»,

каковым нам явилось наше «я» перед лицом Бога. Напротив, и по сравнению с последним зло есть нечто прямо противоположное. «*Сущее ничто*» моего «я» перед лицом Бога есть, как было показано, инстанция бытия, которая через посредство начала «ничто» восходит от мнимой, призрачной реальности к реальности подлинной и завершённой. Напротив, *не бытийственная* реальность зла есть то проблематическое «нечто», которое конституирует себя как реальность, именно через свое *отрешение* от истинной, обоснованной, правомерной реальности и тем становится мнимой, иллюзорной, неправомерной и неправомочной, лживой реальностью. Или, если там речь шла о «безосновном» бытии, которое искало – и обрело – свою основу в другом, более прочном бытии, в некоей «почве», то здесь дело идет о реальности, которая *сама хочет* быть безосновной и *делает* себя таковой, *утверждает себя* именно в своей безосновности. Там бытие *обретается* на пути через «ничто», здесь же оно *утрачивается*. Там путь идет *вверх*, к *воссоединению* или к восстановлению исконного единства; здесь путь идет *вниз*, в бездну *разделения* и *отъединения*. Там дело идет о творении и завершении реальности, здесь – об отпадении, гибели, уничтожении.

Эта проблематическая, в подлинном онтологическом смысле *не сущая*, не укорененная в абсолютной реальности сущность, *состоящая* именно в *отпадении от бытия*, в *выпадении из бытия*, *все же фактически существует в мире*; она есть эмпирическая реальность, развивающая в эмпирии огромную силу и даже, по-видимому, торжествующая над добром, над истинно сущим. Что нечто вроде призрака, сущей иллюзии или сущего обмана все же существует в мире и властвует над миром – это есть бесспорный и горький факт, который мы не можем, и не имеем права отрицать. Через гармоническое, божественное всеединство бытия проходят глубокие трещины, зияют бездны небытия – бездны зла. Всеединство, каким оно является эмпирически, есть некоторое *надтреснутое* единство. Философская мысль, задача и смысл которой состоит именно в «объяснении», т. е. обосновании бытия, в отыскании его последнего основания – и тем самым его *единства*, – несет в себе, даже если она не занимается сознательно проблемой теодицеи, постоянный соблазн признать эту свою идеальную цель за верное и целостное воспроизведение целокупной реальности, – т. е. просто не замечать и отрицать *трещин* всеединства. Факт зла есть в известном смысле абсолютный предел *всякой философии*; признать его – значит для нее сознаться в своем бессилии, объяснить все бытие без остатка. *Философия имеет имманентную тенденцию к оптимизму*, отрицающему реальность зла и что в метафизическом аспекте равнозначно тенденции к *пантеизму*, к безоговорочному признанию божественности бытия. Но иррациональность божественности бытия в его конкретной полноте, в которой оно включает в себя и всю бессмысленность эмпирии, мстит за себя тем, что наряду, с обликом бытия как «*deus sive natura*»,¹⁵⁴ без объяснения, контрабандно появляется вся иррациональная, изменчивая пестрота «*natura naturata*» (Спиноза),¹⁵⁵ или что наряду с бытием как «абсолютным духом» или «мировым разумом» обнаруживается вся неосмысленная случайность эмпирии, которую философ (Гегель) презрительно отстраняет от себя, потому что безусловно неразумное не относится к компетенции философии (знаменитое: «тем хуже для фактов»). Тем более все, даже самые глубокие и подлинно поучительные попытки теодицеи, т. е. «объяснения» зла, – включая попытки Беме и Шеллинга – не свободны от упрека, что они все же тем самым как-то «оправдывают» зло, т. е. пытаются философскими разъяснениями «затушевать», «смазать» зло в его безосновности и неправомерности.

¹⁵⁴ Бог, или (то есть) природа (*лат.*). Выражение Спинозы.

¹⁵⁵ Природа сотворенная (*лат.*).

в. Сущность зла

При попытке как-либо осознать сущность и возможность зла, не впадая при этом в указанное выше заблуждение, мы стоим прежде всего перед вопросом: что, собственно, значит зло как реальность, отпавшая от бытия и в этом смысле *не сущая*? Или, что то же самое, как можно объяснить зло в его сущностной *безосновности*, не ища для него «основания», т. е. именно учитывая его безосновность? Первый, самый общий и неопределенный ответ на это заключается, очевидно, в том, что реальность имеет бесконечную, безмерную, а потому и безусловно недоступную и темную для нас глубину и что в этой глубине в каком-то смысле возможно безусловно *все* – в том числе и логически-метафизически *немыслимое*. Это есть просто ссыла на умудренное, ведающее неведение, которое здесь совпадает с платоновым $\lambda\omicron\upsilon\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma\ \nu\omicron\#o\acute{o}\varsigma$, с мысленным уловлением безусловно непонятого, логически невозможного. Если угодно, это есть просто признание *бессилия философской мысли* разрешить эту проблему – причем, однако, не надо забывать, что само *усмотрение* своего бессилия перед лицом какой-либо реальности содержит некое положительное, хотя и лишь косвенное, видение своеобразия самой реальности. Правда, с другой стороны, могло бы показаться, что в этом представлении о происхождении (хотя бы и непонятном нам) зла из глубины самой реальности мы *уже* постулируем какое-то, хотя и совершенно неопределенное, «основание» зла. Но дело надо понимать так, что и все «дурное» и «злое» – именно поскольку оно все же в каком-то смысле *есть* – действительно укоренено в бытии и имеет в нем свое основание; и это согласуется с тем, что – как гласит старое и бесспорно верное учение и как это очевидно для всякого воззрения, если оно не есть безусловный и безнадежный дуализм, – и все дурное и злое *хорошо* и есть *добро*, – поскольку именно оно *есть* (согласно указанию, встречаемому у целого ряда отцов и учителей церкви – начиная с Макария Великого до Фомы Аквината – даже дьявол *хорош*, именно поскольку он *есть*). Но зло как *таковое* есть *небытие*, реальность, как отпадение от бытия. И наша проблема заостряется в вопрос: как мыслимо нечто сущее, т. е. укорененное в глубинах бытия, так, что его *содержание* – то, *что* оно есть, – есть безосновность и небытие? Общий ответ на этот вопрос – ответ, который не есть *разгадка* тайны, а лишь описание *смысла* самой тайны, самой проблематики, – состоит, очевидно, в том, что в составе бытия происходит некая *порча*, некое *извращение*, через которое *положительное*, т. е. сущее, получает содержание отрицательное, противоестественно и противоречиво становится носителем силы или потенции *не-бытия*. Мы находимся здесь у последней грани мыслимости, но все же мы можем сделать еще шаг далее, еще пристальнее взглядеться в этот по существу «невозможный» и все же фактически совершающийся «процесс». Для этого мы должны использовать то, что уяснилось нам в моменте *отрицания* – в моменте «не» и «ничто».

Мы уже видели, что «ничто», взятое в абсолютном смысле как нечто сущее по себе, немыслимо и ничего не означает. Напротив, в лице «не» мы усмотрели основоположный трансцендентальный момент, конституирующий реальность в ее трансрациональности и, тем самым, входящий в состав самой реальности. «Не», как момент чистого *расчленения*, *членораздельности* бытия, конституирует именно *связь*, *сопринадлежность*, *всеединство* бытия. Оно конституирует всеединство именно как единство многого – как общее *единство* всего единичного, сущего-по-себе, утвержденного в себе. Оно, другими словами, сразу и единым актом утверждает и единство, и отдельность всего, – утверждает *все* как *каждое в отдельности*; оно есть начало *одновременно* и *индивидуализирующее*, и *объединяющее*. Но это «не», конституирующее каждое отдельное бытие в его отдельности и *вместе с тем* в его связи со всем остальным, – будучи, как таковое, моментом всеединства, – должно в качестве такового не только *извне* охватывать и определять все единичное, но и внутренне быть ему

присущим. Этим дано, что этот момент «не» как бы таится или дремлет и в глубине каждого единичного существа принадлежит к его субстрату или «субстанции». Все единичное сущее есть *не только* сущее, но и некое сущее «не». Именно это «не», как момент реальности внутри всего сущего, составляет глубочайшее существо того, что мы называем *свободой*. Непосредственный, проистекающий из первоосновы смысл этого «не», как и «свободы», состоит не в ограничении, разрыве, умалении, а, напротив, в такой *индивидуализации*, которая есть одновременно *трансцендирование* через все *ограниченно-положительное*, – способность *иметь* и то (или *быть* и тем), что данное единичное как таковое само актуально *не* есть. «Не» – момент свободы в глубинах нашей жизни – есть *одновременно и* наша твердыня – то, что конституирует нас в нашем собственном, особом, отдельном бытии; сила, утверждающая нашу индивидуальность, – *и сила притяжения* между нами и *всеединством* или его первоисточником, – сила, благодаря которой мы имеем свое средоточие не только *внутри*, но и *вне* самих себя – или, точнее: имеем его *внутри* себя *именно потому*, что само это «*нутро*» имеет свое средоточие или опорную точку *вне* себя, в своей связи со *всем*, с *Всеединным*.

И вот, в этой последней глубине совершается нечто совершенно непостижимое и необъяснимое, ибо не истекающее ни из какого «основания». Незримая нить этого *положительного, трансцендирующего «не»*, правда, не может быть окончательно порвана, но она может как-то утончиться, как то разветвляясь, ускользнуть от нас. Тогда связующее, трансцендирующее и, тем самым, *положительно индивидуализирующее «не»* превращается в *замыкающее, абсолютно обособляющее «не»* – в «не» как абсолютное *разделение*. Именно этим осуществлен *парадокс реального, сущего не-бытия*. Ограниченность, сущностно-необходимо свойственная всему частному как таковому и как бы тотчас же восполняемая его принадлежностью к всеединству, превращается тем в *абсолютный недостаток, дефект, ущербность*: реальность, замыкающаяся в силу этого в себе самой выпадает тем самым из общей связи бытия, из всеединства, принимает свое собственное внутреннее средоточие (которое как таковое, собственно, есть только через свою связь со всем иным) в его *изолированности за абсолютную основу реальности*. В этом и состоит *извращение, образующее сущность зла* как сущего не-бытия.

Когда частное, единично-сущее через абсолютизирование «не», которое конституирует его существо, полагает себя как замкнутое, безусловно в себе и по себе сущее оно становится для себя мнимым Абсолютом, неким псевдо-божеством. Но так как в действительности, бытийственно, оно все же не есть *все*, а нуждается в бесконечно многом, во всем остальном, то его мнимое всебытие может осуществляться лишь в *ферме бесконечного, неутомимого стремления все присвоить себе, все поглотить в себя. Самоутверждению* – тому, что на языке морали называется *гордыней*, – соответствует неутолимая *корысть* или *похоть*. И так как всякое обособление по существу *взаимно* – так как, обособляя себя от других, мы тем самым имеем и их, как существа, обособленные от нас, – то это метафизическое состояние мира есть бесконечная борьба всех против всех, – мир, в котором властвует грабеж и убийство. Здесь не только *homo homini lupus* (человек человеку – волк), – здесь, в метафизической глубине, *ens enti lupus* – каждое сущее есть «волк» для каждого сущего. Но эта борьба бесконечна и абсолютно безнадежна; так как бытийственно каждое частное и единичное существо связано с другими, нуждается в них, имеет в них опору своего бытия, то эта борьба есть бесконечное *самоуничтожение, самораздирание и самоубийство* – в чем и состоит адская мука земного бытия.

Это есть, как указано, всеобъемлющее метафизическое и, тем самым, космическое состояние. Им определено не только *моральное зло*, но и зло как *метафизическое и физическое бедствие*. Им определено, прежде всего, центральное, основное метафизическое зло – *смерть*. В настоящее время даже положительная биологическая наука приходит к сознанию,

что не существует и не может быть так наз. «естественной» смерти, а что всякая смерть есть в конечном счете смерть *насильственная* – последствие *убийства*, выражение факта жизни одних существ за счет пожирания и истребления других, – выражение состояния бытия как всеобщей, до последней глубины жизни проникающей *гражданской войны* между живыми существами. Но этим определены и такие бедствия, как нужда, болезни, страдания и лишения всякого рода. Все это есть последствие космической гражданской войны, вытекающей из самоизоляции и самоутверждения частных элементов реальности, из некоего распада или развала всеединства. Судьба всего мира – *участвовать* сообща во зле и *страдать* от него.

Это состояние космического бытия находит свое глубочайшее и всеобъемлющее выражение в существе *времени* как *земного* времени. Бытие в Боге, в первооснове и всеединстве, есть бытие в вечности, совместное бытие всего в единстве, мирное сосуществование всего вместе со всем и во всем, без того, чтобы одно вытесняло другое. Правда, вечность есть не мертвая неподвижность, а именно вечная жизнь – вечная творческая активность. Но творчество совершается в покое, и творимое, как уже сказано выше, не «возникает» во времени, а само есть вечная сотворенность или творимость. И вместе с сотворенностью спонтанная динамичность, творческая сила производно внесена и в сотворенное бытие, дарована ему; и отсюда берется вечное «становление», неустанное рождение нового, некое цветение и плодоношение бытия – и, следовательно, *время*; но – как бы это ни казалось нам парадоксальным с точки зрения отвлеченного мышления – новое не должно при этом вытеснять старого, возникать за счет его; оно может быть чистым *обогащением* без потерь – как и в нашей земной жизни подлинно прочно и плодотворно лишь то новое, которое укоренено в старом, живет его силами и само его охраняет. В такой форме мыслимо время, погруженное в вечность и укорененное в ней. Напротив, выпадение из вечности, из всеединства (*поскольку* оно вообще возможно!) означает возникновение «земной» временности как постоянного вытеснения одного другим, рождения и развития одного за счет упадка и гибели другого. В качестве *внешнего* отношения между элементами бытия сущность земного времени есть именно борьба за существование, вознесение одного к свету бытия за счет погружения другого в темную ночь небытия, рождение за счет смерти, – в чем и состоит изменчивость, возникновение и уничтожение, зыбкость и неустойчивость – «*поток*» времени. Этому соответствует вечное *внутреннее* состояние этого рода бытия – «беспокойство», «забота», «хлопотливость». Беспокойство, ненасытная неудовлетворенность, бесконечная и безнадежная погоня за блуждающим огоньком, всегда от нас ускользающим, есть адекватное состояние замкнутого, падшего, не-сущего бытия. Как это есть состояние человеческой души, поскольку она одержима злом, так это есть и состояние отпавшего и распавшегося мирового бытия; это есть мир как «слепая воля к жизни», как он представляется Шопенгауэру, или как «беспокойство в себе» (Гегель). Это есть бытие, которое сознает свою пустоту, свою нереальность и потому осуществляется в бесконечном стремлении, в неутолимой жажде пополнения, укрепления, подлинной устойчивости – в суете, волнении и заботе. Эта земная временность есть выражение выпадения из бытия, тогда как «истинное», сущее время есть творимое самораскрытие вечности.

Это «беспокойство», образующее конкретное содержание всего «мирского» образа бытия, – неутолимая жажда и безнадежное самотерзание мира – есть именно выражение живого внутреннего противоречия и противоборства, в котором состоит само существо зла, – именно, что *небытие утверждает себя как бытие*, – что, то, что по своему содержанию выпало из истинной реальности, из всеединства, именно в этом своем состоянии хочет быть реальностью. Если в библейском предании о «*грехопадении*» Адама и с ним или в нем – всего человечества и всей твари видеть лишь мифологическое изображение в форме временного «*события*» того, что по самому своему существу не может быть чем-то «случаю-

щимся во времени» (уже хотя бы потому, что само *время* в его земном смысле есть продукт его же), и если отвлечься пока от вопроса, *кто, собственно*, несет ответственность за это – «Адам» ли, или все человечество, или дух-искуситель, или сам Бог, допустивший возможность этого, – то «*грехопадение*» мира будет не богословским догматом и не метафизической «теорией» или «гипотезой», с помощью которой «*объясняется*» «возникновение» зла, а *простым констатированием* или *феноменологическим* описанием состояния мирового бытия. Мир *фактически не таков*, каков он есть в своей глубинной первооснове, в своей бытийственной определенности Божеством, – *не таков*, каков он есть в качестве творения и «одевания» Божия; и существо различия состоит в том, что внутри мира имеет место какое-то его перерождение, в силу которого всепронизывающее гармоническое всеединство оказывается надтреснутым, отчасти распавшимся, – или же бытие мира оказывается *выпавшим* изгармонического всеединства Божества. Повторяем, это есть простое констатирование горького, но неотразимого в своей очевидности *факта*, который сохраняет всю свою силу несмотря на то, что мы не можем понять, как, собственно, он возможен, – не можем «объяснить» его.

с. Проблема ответственности за зло

Но тут с неудержимой силой в нас нарастает вопрос: кто, собственно, повинен в таком состоянии мира, которое мы вправе назвать его «грехопадением», кто за него ответствен? Правда, в известном смысле этот вопрос может означать уже впадение в соблазн разумного «*объяснения*» «возникновения зла», открытия его подлинного «основания»; но после сказанного выше мы заранее можем предвидеть, что вопрос в *этом* его смысле должен остаться без ответа; и мы даже должны отклонить, как противоречивую, саму его постановку: теодия в рациональной форме невозможна, и самая попытка ее построения не только логически, но и *морально и духовно недопустима*. Но какое-то очень могущественное и неустранимое чувство в нас протестует против такого простого *отвода* вопроса. Если мы и не можем и не вправе разумно «объяснить» факт зла, то мы не можем и не вправе и «успокоиться» перед его лицом: факт зла *должен* «мучить», «тревожить» нас. Дело в том, что факт зла неразрывно связан с идеей «*вины*» или «*ответственности*». Перед лицом всякого зла неудержимо возникает – и *должен* возникнуть – вопрос: *кто, собственно*, за него ответствен, кто несет вину за него?

Три инстанции здесь могут иметься в виду, как бы привлекаться к ответственности: 1) само Первоначало всяческого бытия – Бог, 2) объективный носитель зла, или само «зло» как таковое, или «дух зла» – и, наконец, 3) *я сам*. Оставим пока в стороне Бога и проблему *его* ответственности. Тогда проблема принимает характер вопроса об относительной «ответственности» за зло самой *силы зла* и – *меня*.

Прежде всего, к разъяснению смысла самого вопроса. Пребывание «во зле» каждого отдельного существа – каждой «души» – есть соучастие его в превратном, извращенном состоянии мира, «одержимость» его дурными, демоническими космическими силами, его плененность «князю мира сего».¹⁵⁶ Мы уже видели выше (гл. VII, 3), что именно утверждение самочинности, безусловного «из-себя-бытия», неограниченной свободы моей «самости» ведет к порабощению меня злыми, враждебными силами. И тут и возникает вопрос: кто, собственно; в этом повинен, «я сам» или «силы зла»? Другими словами: где, собственно, находится место пребывания зла, подлинная инстанция, порождающая зло, – в трансцендентном мне «духовном мире», в котором я лишь соучаствую или которому я подчинен, или во «мне самом»? Кто не искушен в проблематике духовной жизни и не имеет органа для восприятия «духовного» как такового, в онтологической объективности его бытия, тому

¹⁵⁶ См. Ин. 12: 31.

этот вопрос может показаться простой бессмыслицей, более того – запутыванием и затемнением совести богословской фантастикой. Вопреки этому наивному взгляду необходимо подчеркнуть, что мысль о том, что само зло как духовная потенция бытия или «дух-искуситель» *соблазняет* человека, *вводит* его в «грех», содержит глубокую метафизическую истину, Поскольку человек по самому своему существу «духовен» – а это значит: стоит в отношении к «духовности» как *особой* области бытия, *трансцендирует* в мир духовности, – постольку он и в добре, и в зле находится в связи с объективным духовным началом и зависит от него. Всякое зло имеет в конечном счете *духовное* происхождение и духовную природу. Когда человек «впадает» во зло, он подчиняется силам зла, которые при этом «берут его в плен». В этом смысле сам человек есть не первоисточник зла, а только его орудие или покорный раб, исполнитель воли *самого* зла. Сдругой стороны, однако, неприемлемость или спорность такого воззрения заключается в том, что сознание моего соучастия во зле – в том, чего *«не должно быть»*, – неотделимо от сознания *моей* ответственности, *моей «вины»* в этом.

Правда, обычный простой способ «объяснить» возникновение зла из человеческой «свободы», из данной человеку способности «выбирать» между добром и злом есть объяснение совершенно мнимое. Прежде всего, само бытие зла как такового, которое должно быть этим «объяснено», при этом молчаливо уже *предполагается*. Далее, этим объяснением искажается фактический состав *опыта* «впадения во зло»: зло никогда не «выбирается» свободно, – напротив, нас непроизвольно *тянет, влечет* или *гонит* к нему; поскольку зло нас «привлекает», в этом самом акте влечения ко злу мы уже теряем нашу свободу; подлинно «свободно» мы стремимся только к *добру*, ибо оно одно, совпадая в глубине реальности с *бытием*, образует подлинную внутреннюю основу нашего бытия. Мы оставляем здесь пока в стороне самую трудную и соблазнительную сторону вопроса: виноваты ли мы в том, что Бог снабдил нас такой сомнительной, неустойчивой свободой, которая может вести нас ко злу, когда ему, казалось бы, ничего не стоило даровать нам, как его «образу и подобию», *ту* свободу, которая сущностно совпадает со святостью, с *свободной* приверженностью *одному лишь добру*? (К этой стороне вопроса мы еще вернемся ниже.)

Таким образом, между «ответственностью» за зло *меня самого* и самой действующей на меня *силы зла* есть некая антиномия. Но мы уже знаем, как «разрешимы» вообще антиномии – именно не через их устранение в новых рациональных понятиях, а лишь через мужественное *трансрациональное* их *приятие*. В данном случае мы можем опереться на открытое уже нами антиномистическое отношение между «душевностью» человека и реальностью духа (гл. VII, 3). Так как мое «самобытие» и бытие духовное образуют, как мы видели, некое нераздельно-неслиянное, или сплошное, переливающееся одно в другое и все же явственно различимое в своей двойственности *двуединство*, то ни во времени, ни логически *одно* не может быть противопоставлено *другому*, *одно* не может предшествовать *другому* и определять его. То и другое стоит в отношении неразрывной сопринадлежности и взаимообусловления, но не в форме внешнего взаимодействия двух отдельных и разнородных инстанций, а в форме антиномистического нераздельного *двуединства*. Это применимо и здесь, где дело идет об отношении между «мной» и «злыми силами» или «князем мира сего». Ведь я – не только малая частица мирового целого, подчиненная силам этого целого, – я вместе с тем средоточие мирового целого или бесконечное место, в котором оно присутствует *целиком*, – так же как я есмь точка, через которую проходит связь мира с Богом, точка встречи мира с Богом. Поэтому «грехопадение» *мира* есть *мое* грехопадение и *мое* «грехопадение» – грехопадение всего мира. Не по слепой природной необходимости я подчинен «грехопадению» и оно отражается на мне – это не только было бы величайшей несправедливостью, снимающей с меня всякую вину и делающей меня невинною жертвой; такое утверждение, сверх того, совершенно бессмысленно уже потому, что «слепая природная необхо-

димось» *сама* есть уже *выражение* и *действие* «грехопадения». Напротив, я, как таковой, из глубины *моего собственного бытия* непрерывно принимаю в нем участие. Мы уже знаем, что я всегда есмь нечто большее, чем только я один, – что я есмь «я сам» именно потому, что я трансцендирую и объемлю и все остальное. Я подчинен демонии мира, но вместе с тем вся демония мира существует *во мне*. Само «вне» находится здесь «внутри»; внешний враг есть здесь внутренний враг; если я ему покоряюсь и он берет меня в плен, то только потому, что я сам породил и вырастил его в себе, и потому мы оба *одинаково* ответственны за зло, или, что то же: ответствен не каждый из нас в отдельности, и потому и не мы оба вместе – ответственность несет та *точка бытия* – одновременно бытия *моего* и *превышающего меня*, – в которой я совпадаю с ним в нераздельно-неслиянном двуединстве. Великое всеединство бытия, в силу которого все частное и единичное есть не только часть целого, но и несет в себе самом все целое, – сохраняет свою силу, хотя и в искаженной форме, и в образе бытия зла: зло властвует, как общая, всепроникающая атмосфера, над всем мировым бытием, но так, что его *средоточие* и *первоисточник* находится во всем, и следовательно, и внутри *моего собственного бытия*.

Но если зло во мне совладеет с огромной, всеобъемлющей демонией всего мира, – где остается вездесущее, всеобъемлющее и всепроникающее всеединство Бога, как всемогущего и всеблагого Бога? Если он сам творит или даже только добровольно попускает зло, где же его всеблагость, – его существо как первородины моей души в ее глубочайшем уповании, – его существо как Света Правды, в котором именно и состоит его абсолютная самоочевидность? А если он только вынужден *терпеть* зло – где его всемогущество, его абсолютная, всетворящая и всепроникающая реальность, в силу которой он есть Бог как абсолютное Первоначало всего? Тут перед нашей мыслью, по-видимому, нет другого выхода, как отвергать либо всеблагость Божию, либо его всемогущество. В первом случае мы вынуждены возложить последнюю ответственность за зло на самого Бога; в последнем случае, он, правда, не несет ответственности – ответственность несет враг, Сила зла, но он и бессилен нам помочь. В том и другом случае уничтожается сама идея Бога, и как «Божества», и как «Бога-со-мною».

Если, однако, эта идея – или, точнее, сама реальность Бога – обладает предельной и совершенно непосредственной самоочевидностью для нас и потому, как было указано, ее признание или усмотрение совершенно непоколебимо никакими сомнениями и непонятностями для нас проблемы зла, то мы еще раз должны честно признать, что стоим здесь перед *абсолютно неразрешимой тайной*, которую мы должны и можем только просто констатировать, увидеть как таковую, во всей ее *непостижимости*. Это не мешает нам, однако, и здесь, у последнего предела всякой человеческой мысли, – не пытаюсь «разрешить» саму загадку – уяснить себе еще точнее *саму природу этой непостижимости* и, тем самым, еще глубже понять ее совместимость с правильно осознанным признанием реальности Бога.

Напомним, прежде всего, еще раз, что очевидность этих двух одинаково необходимых аспектов вселенского бытия все же есть очевидность совершенно различного характера. И притом дело обстоит прямо противоположно тому, что склонно признавать «трезвое», «обывательское» сознание, для которого слепой, неосмысленный, но воочию видимый *факт* обладает высшей и последней, всепокоряющей очевидностью. Эмпирическая очевидность зла не только не «самоочевидна», не «внутренне-убедительна» в высшем предельном смысле, но она есть нечто прямо противоположное «очевидности» – нелепость, абсурд, некая *невозможная* реальность, короче говоря, – *неправда*. Напротив, Божественный и Божий аспект вселенского бытия безусловно первичен, абсолютно внутренне убедителен, ибо есть сам *Свет Правды*. Внутренняя нелепость отрицания Бога состоит в том, что даже *само это отрицание* совершается силою и во имя *Правды* (хотя мы иплохо ее применяем), есть – хотя и неправильно выраженное и осознанное нами – действие сущей Правды в нас, –

так же как и само наше бытие есть Ее же обнаружение. Это не есть пустая отвлеченная софистика или обманчивое самоутешение. Это обнаруживается совершенно конкретно и осязательно в том фундаментальном, основоположном факте, что зло, будучи распадом и уничтожением бытия, все же *не в силах уничтожить само вселенское бытие*, а действует только в его пределах, на *неприступной для него в своих глубинах незыблемой твердыне бытия как всеединства*. Все жалобы на всемогущество зла, на его победу над добром – сколько бы правды они ни заключали в себе в отношении эмпирии, т. е. *поверхности бытия*, – содержат очевидное внутреннее противоречие: если бы разрушительной силе зла не была поставлена абсолютно неприступная преграда, все давным-давно было бы разрушено и *некому было бы жаловаться на зло*. Мы возвращаемся опять к тому очевидному при всей своей парадоксальности положению, что *зло как таковое* не есть нечто сущее. Существует, истинно *есть* только «нечто злое» или «дурное», а оно есть добро, именно поскольку оно *есть* – будь то даже сам дьявол. Но и этого мало. Поскольку зло есть все-таки реальность, некая космическая сила, ей все же не дано безраздельно торжествовать и упиваться своей победой, ибо, будучи обособлением, разделением, самозамыканием и вынужденное в силу этого поглощать в себя, убивать, уничтожать все вокруг себя, зло, как мы видели, вместе с тем есть самопожирание и самораздирание; зло всегда связано с страданием и гибелью не только жертвы, но и самого *носителя зла*. И так обстоит дело – как мы видели – в силу именно неотменимости и неколебимости начала всеединства, внутренней солидарности, как бы круговой поруки всего целокупного бытия. Не-сущая реальность зла есть некое отражение в бездне небытия – сверхбытийственной реальности Бога, именно как всеобъединяющего и всепроникающего всеединства; в образе и характере его действия сказывается некое абсолютное всемогущество Божие. Поэтому зло несет свою имманентную кару в самом себе; эта кара есть, как говорит Яков Беме, «гнев Божий» как явление любви Божией в бездне зла, как сжигающее, пожирающее пламя, в которое в стихии не-бытия превращается свет Бога. И кто «впадает во зло», тот *тем самым* впадает «в руки Бога живого». Бог не *извне* нападает на зло и одолевает его: он заставляет его изнутри *гибнуть, губить сам(о) себя*. Считать зло за абсолютно первичную, безусловно самостоятельную и самочинную силу, за реальность, в самом онтологическом корне противоположную добру, и на этом близоруком рационалистическом дуализме основывать борьбу со злом – значит всегда впадать в духовное невежество и знахарство.

Сказанное ни в малейшей мере не есть «разрешение» проблемы теодицеи. Напротив, оно подводит нас вплотную к самому жуткому, что когда-либо западало в мысль человека, и притом в мысль наиболее духовно-смелых умов: к допущению, что в каком-то последнем, глубочайшем смысле если не само зло во всей явственности его зла, то все же некий его первоисточник скрыт в непостижимых для нас глубинах самого Бога. Этот мотив звучит в глубоких умозрениях о зле Якова Беме и Шеллинга. И мы не можем отказать ему в доле правды, поскольку именно он прозревает и преодолевает лживость и поверхностность *рационализованного* понятия «всеблагости», его несовместимость с непостижимыми глубинами реальности Бога. Как Бог не «всемогущ» на манер какого-нибудь деспота, мечом и тюрьмами расправляющегося с своими непокорными подданными, так он и не «всеблаг» на манер благодушного дедушки, дряблой рукой ласкающего внучков и кормящего их сладостями. Всеблагой Бог-Отец есть, конечно, и Бог, внушающий нам некий невыразимый трепет.

И все же мысль признать Бога хотя бы в каком-либо отдаленном и косвенном отношении первоисточником зла невыносима и несостоятельна, ибо уничтожает саму идею Бога, самоочевидность которой именно и истекает из его существа как абсолютной Правды и, следовательно, абсолютного Блага. В этом смысле совершенно прав древний гностик, сказавший: «Скорее я готов признать что угодно, чем то, что Бог не благ». Но как же согласовать эту необходимую всеблагость с всемогуществом или, точнее, с *всереальностью* Божией, в

силу которой он есть первоисточник всего – и, казалось бы, тем самым должен быть – прямо или косвенно – и первоисточником зла?

Еще раз повторяем: логически согласовать это *абсолютно невозможно*, и первое, что мы обязаны сделать, это – честно и без оговорок признать эту невозможность. Но мы должны еще раз повторить и другое: невозможность *логического* согласования основана на сущностной *трансрациональности* Бога, и в самом *усмотрении* этой невозможности мы обретаем некое более глубокое *положительное знание*. Вся трудность заключается здесь в неизбежной неадекватности наших понятий самой трансрациональной реальности Бога, – точнее говоря: в невозможности подвести реальность Бога под *форму понятия* – под форму «определенности» вообще. В самой постановке вопроса об ответственности Бога за зло мы мыслим Бога как некую *особую инстанцию* (ибо иначе, т. е. не превращая мыслимого в некий «определенный предмет», мы вообще [ничего] не можем его «мыслить»).¹⁵⁷ Но Бог, будучи для нас «*чем-то*» или «*кем-то*», есть вместе с тем и всеединство, всеобъемлющая полнота всего без исключения. Бог как реальность есть и *все то*, что *не* есть «*Он сам*». Разрешение тайны ответственности за зло мы можем, на языке мысли, «пролепетать», лишь сказав: ответственность за зло лежит на той, тоже исконной и первичной инстанции реальности, которая *в Боге* (ибо все без исключения есть в Боге) есть *не сам Бог* или есть нечто *противоположное* самому Богу. *Место безосновного первоорождения* зла есть то место реальности, где она, рождаясь из Бога и будучи в Боге, *перестает быть Богом*. Зло зарождается из нескazanной *бездны*, которая лежит как бы как раз *на пороге* между Богом и «не-Богом».

Это бездонное, по существу, неопределенное место нет надобности далеко искать, о нем нет надобности строить отвлеченные догадки. Оно дано мне в живом опыте как – *я сам*, как бездонная *глубина, соединяющая* меня с Богом и *отделяющая* меня от него. Есть только *одна-единственная возможность в живой конкретности воспринять безусловно непостижимое «происхождение» зла*: эта возможность заключена в *сознании моей вины*, в самом *опыте виновности*. Вот почему истинный смысл вопроса о «происхождении» зла есть вопрос об «ответственности» за него. «Быть ответственным» за что-либо не значит быть «*причиной*» (в теоретически-онтологическом смысле слова) чего-либо. «Ответственность» есть *категория совершенно иного порядка*, чем предметно-онтологическая категория причины: ответствен *«виновный»*, а не «причина»; «причина», напротив, будучи необходимой, всегда не ответственна. Только в первичном, логически не разложимом опыте «*виновности*» я имею трансрационально-живое познание истинного существа зла – именно его *безосновного* возникновения как непонятого выпадения из бытия, как сущей, исполненной бытием *противобытийственной* реальности «бездны», «отпада», «не-бытия» *во мне*. Сознание виновности есть больше, чем констатирование «непрозрачного» *факта* совершения чего-то дурного, недолжного. *Вина*, пережитая в опыте, равнозначна *греху*: она есть именно опыт непостижимого превращения моего истинного, основанного в Боге, свободного бытия и существа в хаотически-бунтовщическую псевдо-свободу, в которой я становлюсь носителем не-бытия, пленником порождаемой мною же темной силы не-бытия. Спрашивать здесь еще, как Бог мог «дать» мне или «попустить» во мне такую *возможность онтологического извращения*, – значит *уже снова терять* саму глубину и первичность того, что дано в опыте *моей виновности*, – значит уклоняться от ответственности и тем сворачивать с единственно возможного пути *реального, живого постижения зла*. Из этого метафизического существа вины вытекает, что она может быть испытана лишь *во мне самом* – лишь как *моя вина*. *Во мне одном* я с очевидностью узнаю, что *вина* есть *грех*, – что она есть непостижимое *нарушение, повреждение самого неисповедимого существа бытия*. По сравнению с этим всякое обвинение *других* есть в лучшем случае констатирование неправомер-

¹⁵⁷ Слово «ничего» в тексте явно лишнее.

ности их действий и протеста против нее, т. е. есть установка, относящаяся к рациональной области права и морали и не *содержащая метафизического видения*. И лишь поскольку я в любви объемлю другого, открываю в нем мою собственную реальность, я могу воспринять его вину как *грех*; но тогда я опять сознаю себя совиновником этого греха, испытываю *его* вину как *наш* грех, – и, тем самым, как *мой* грех. Это есть более глубокое и первичное онтологическое основание заповеди искать только свою, а не чужую вину (ср. выше гл. IX, 7).

Легко и дешево в предметном созерцании зла, как внешнего мне и непонятого факта мирового бытия, в форме постановки неразрешимой проблемы теодицеи чинить суд над всем миром – даже над Богом – и занять позицию *судьи бытия*. Легко усмотреть реальность зла через ненависть к нему и обвинение в нем кого-либо другого. Но тогда остаешься *совершенно слепым* в отношении истинного, иррационального метафизического существа зла – уже потому, что не замечаешь, что в этой ненависти, как и в гордыне обвинительной установки, сам судящий уже пленен и соблазнен извращенностью зла. Этим прегражден единственный путь к подлинному постижению непостижимого существа зла – путь в собственную глубину, в которой одной через сознание *моей виновности* непостижимое становится видимым. В этом уловлении зла как вины и греха – как *моего греха* – заключается та единственная возможная форма «постижения», «объяснения» зла, которое не есть «оправдание» зла, не есть отыскание его «основания», – отыскание, противоречащее его сущностной безосновности. В сознании вины и греха, которое, напротив, и есть не что иное, как конкретно-живое усмотрение *неправомерности зла*, – *безусловно непостижимое непостижимым образом постигается в своей очевидности*. И так как всякое постижение есть в конечном счете усмотрение связи с первоосновой, с Богом, – то именно этим *преодолевается* зло как безосновность и небытие и восстанавливается нарушенное единство с Богом. *Единственно возможное постижение зла есть его преодоление и погашение через сознание вины*. Рациональная и отвлеченная теодицея невозможна; но живая теодицея, достигаемая не мыслью, а жизнью, – *возможна* во всей своей непостижимости и трансрациональности. Когда сквозь жгучую боль сознания греха просвечивает нежный, утешающий и примиряющий, свет Бога, – тогда то, что испытывается как непонятное разделение, обособление, извращение, испытывается *вместе с тем* как ненарушимое и неповрежденное бытие с Богом и в Боге; непримиримо противоборствующее воспринимается одновременно как исконно согласованное и гармоничное. В этой форме основоположное начало *антиномистического монодуализма* обнаруживает свое действие в проблематике зла и ее живом преодолении.

d. Смысл страдания

То же самое открывается еще с другой стороны – давая вместе с тем и новое обогащение нашего умудренного неведения – при рассмотрении зла в явлении *страдания*. *Страдание* есть некий общий, всеобъемлющий аспект несовершенства, внутренней надломленности и дефективности бытия. Само моральное зло в своем *действии* состоит в *причинении* страдания и в испытании страдания самим носителем зла. И даже метафизическое зло – смерть – не испытывалась бы как зло, если бы оно не несло с собой страданий – мук умирания и страха смерти у самого умирающего и страданий утраты у его близких. Мы не достигли бы глубины проблемы зла, если бы не задумались над ней с той стороны, с которой зло есть страдание.

Правда, с чисто метафизической, так сказать, каузальной точки зрения страдание есть просто последствие зла – последствие распада всеединства на отдельные противоборствующие части, из которых каждая должна жить за счет другой; и если бы не было «борьбы за существование», самоубийственной вселенской гражданской войны, то не было бы на свете и страдания. Но это чисто теоретическое объяснение нам здесь недостаточно. Если

учесть, сколько есть невинного страдания на свете (вспомним Достоевского и его «слезинку ребенка!»), то сама эта причинная связь между страданием и виной представляется нам чудовищной бессмыслицей и несправедливостью и мы готовы вместе с Иваном Карамазовым воскликнуть: «На что тогда нужно само это чертово добро и зло!»

Мы не поднимаем здесь *заново* проблемы теодицеи – после того, как мы уже «разрешили» ее в той единственной форме, в которой она «разрешима», – в форме усмотрения *трансрационального основания ее рациональной неразрешимости*. Тем не менее универсальный факт мирового страдания, свидетельствующий о некоей роковой бессмысленности мирового бытия, не может не смущать нашей мысли; в лице этого факта мы стоим перед необходимостью принять как нечто последнее слепую, темную, тяжкую фактичность. Если страдание не имеет никакого *смысла*, никакого *оправдания* – а в отличие от морального зла страдание *допускает по крайней мере возможность искать его смысла*, – то все наше бытие все же остается бессмысленным, даже несмотря на самоочевидность его божественной первоосновы.

Усматривая в страдании зло, мы молчаливо исходим из совпадения совершенства или добра с *блаженством*, в смысле ничем не замутненного, незатуманенного счастья, безущербной радости и наслаждения. Таким, казалось бы, должна была бы быть вся наша жизнь, поскольку она действительно проистекает из Бога и есть в нем, ибо Бог, всеобосновывающее и всеосмысляющее первооснование, абсолютно совершенен и есть первоисточник всякого совершенства; поэтому его самого мы должны, казалось бы, естественно представлять себе абсолютно блаженным или абсолютным блаженством. Однако в этом популярном представлении то сущностно-трансрациональное, а тем самым антиномистическое единство, в форме которого мы только и можем адекватно мыслить реальность и ее Первоисточник, уже опять-таки в каком-то смысле рационализируется и, следовательно, сужается и искажается. Почему мы так уверены, что неисповедимое, безымянное или всеимянное существо Того, кого мы называем Богом, исчерпывается тем признаком, который мы мыслим как безмятежное блаженство? Но уже тот факт, что страдание – вопреки всем столь явно софистическим и неубедительным попыткам описать его как чистое «умаление» – есть нечто, имеющее *положительное содержание*, – что боль есть не «малое удовольствие», а большая реальная *мука* – уже этот факт должен был бы заставить нас призадуматься. Страдание не есть, подобно моральному злу, призрак, суцая иллюзия, реальность как обман – страдание есть подлинная, хотя и тягостная, *реальность*. И в отличие от морального зла, которое, будучи пустотой и безосновностью, в бессмысленном упорстве хочет утверждать себя как реальность, – страдание есть род реальности, сознающей, что он *не должен быть* и стремящийся *победить* или *преодолеть* себя. Как лапидарно это выражает Ницше: «*Weh spricht: vergeh!*» («Боль говорит себе: пройди!»). Правда, именно потому в лице страдания как чего-то, что не должно быть и все же есть реальность, мы как будто наталкиваемся на нечто противоречащее основной религиозной интуиции о совпадении в Первооснове реальности и ценности. Но и здесь мы не должны забывать, что таинственность, непостижимость, трансрациональность образует само существо реальности и что мы все же можем *через само усмотрение этой трансрациональности* обрести некое положительное знание или постижение.

Страдание, возникая из зла, разделяет со злом его безосновность и неосмысленность и в этом смысле само есть зло, которое никогда не может быть так «объяснено», чтобы этим быть оправдано. Но, содержа в самом себе стремление преодолеть себя, страдание есть вместе с тем *движение возврата к реальности* и в этом смысле уже нами есть подлинная реальность или благо, а не зло. Момент безнадежной, бессмысленной мучительности – мучительности, доводящей до отчаяния, – лежит не в самом страдании как таковом, а в том волнении, отвращении, противоборстве, с которым мы его испытываем, – т. е. в стремлении избавиться от него как бы внешним механическим способом, просто *уничтожить* его – предать его

чистому, абсолютно разделяющему и уничтожающему «не» или «нет». Чистое же существо страдания открывается нам в той форме его преодоления, которая заключается в духовном *приятии* или *претерпевании* страдания – в нашей способности *выстрадать* и *перестрадать* страдание. Тогда страдание испытывается и открывает себя не как бессмысленное зло, не как нечто безусловно недолжное, даже не как извне наложенная на нас кара, а, напротив, как *исцеление* от зла и бедствий, как желанный Богу и в этом смысле уже сущностно божественный возвратный путь на родину, к совершенству реальности. Одна из самых очевидных закономерностей духовной жизни состоит в том, что вне страдания нет совершенства, нет полного, завершенного, незыблемо-прочно утвержденного блаженства. «Блаженны плачущие, ибо они утешатся»; «тесны врата и узок путь, ведущий в жизнь» и «многими скорбями надлежит нам войти в царствие Божие».¹⁵⁸ Или, как то же выражает Мейстер Экхарт: «Быстрейший конь, который доведет тебя до совершенства, есть страдание». Страдание есть как бы раскаленный зонд, очищающий и расширяющий наши духовные дыхательные пути и тем впервые открывающий нам свободный доступ к блаженной глубине подлинной реальности. Нет надобности особо повторять и здесь, что страдание открывает это свое глубочайшее существо, только будучи внутренне пережито в *моем* опыте, т. е. как *мое* страдание, и только в этом своем аспекте, как *мое* страдание, находит этот свой смысл и оправдание. Но это *мое* страдание в силу всеединства бытия есть страдание за общий грех, – за грех как *таковой*. В этом заключается истинный смысл – смысл, открывающийся уже в общем и вечном откровении, – не только христианской идеи искупления, но и общей идеи жертвы, как мы ее встречаем едва ли не во всех религиях.

Поскольку сущностно антиномистическая реальность есть *живая* реальность и вместе с тем, в качестве отпавшей и распавшейся реальности, стоит под знаком небытия, как бы несет в себе жало небытия, она тем самым есть по своему внутреннему существу *антагонистическая* реальность. Именно *в качестве* реальности она есть *антагония*, – *агония* в античном смысле этого слова, внутренняя борьба с самим собой, самовосстановление и исцеление через самоопределение, через лишения и жертву – т. е. через *трагизм* и *страдание*. Только замкнутой в себе душе страдание есть адская мука, доводящая до отчаяния, – мука бессмысленного горения в пожирающем пламени; душе, уже открывшейся вглубь, оно есть тяжкий подъем к небесному блаженству – чудо причастия неизреченному и неисповедимому таинству божественной жизни. И здесь *истинное всемогущество* и *истинная всеблагость* Бога обнаруживаются в своей непостижимости в том, что он никогда не уничтожает страдания как бы извне и механически, истребляя его молнией с неба, а через наше претерпевание страдания и на этом внутреннем, необходимо антиномистическом и антагонистическом пути дарует торжество подлинной реальности.

Но это понимание лишь в том случае оправдано и делает для нас «прозрачной», внутренне убедительной саму реальность целокупного бытия, если мы не будем мыслить и абсолютное совершенство – и, тем самым, блаженство – самого Бога на пошлый, рационалистически искаженный лад безграничного самоуслаждения и благополучия и монотонно неподвижного покоя. Именно абсолютное совершенство Бога мыслимо – или, вернее, чуемо – лишь в форме полноты всеобъемлющей, – и тем самым объемлющей и противоположности – неисповедимо глубокой и осмысленной жизни. И поскольку мы можем с некоторой адекватностью уловить эту полноту, это последнее единство Бога лишь в единстве Творца и творения, мы не имеем и права утверждать, что Бог остается сам перед лицом мирового страдания в состоянии несмущенного блаженного покоя. Все положительное принадлежит к Богу, возникает из Бога, совершается в Боге – следовательно, и та положительность, которая заключена в претерпевании страдания. Возврат творения к Богу через страдание соверша-

¹⁵⁸ См.: Мф. 5: 4; 7: 14; Деян. 14: 22.

ется сам – как все вообще – *в самом Боге*. Это есть *вечное общее откровение*, содержащееся в конкретно-положительном христианском откровении о страдающем, приносящем себя в искупительную жертву за грех мира Богочеловеке. Само собою разумеется, что и это не должно пониматься как рациональное «определение» существа и жизни Бога, как адекватное и исчерпывающее раскрытие его неисповедимой тайны; и из всех рациональных богословских «теорий», быть может, самой жалкой, беспомощной – и самой *кощунственной* – оказывается *рациональная* теория «искупления». Здесь достаточно сказать одно: *поскольку* мы вообще в состоянии отдать себе умственный отчет в этой непостижимой реальности, мы должны и здесь мыслить ее по принципу антиномистического монодуализма. Бог пребывает вечно отрешенном, трансцендентном, блаженном покое (или, точнее, *есть* этот покой) и *одновременно* все же соучаствует в мировом страдании, «берет» его «на себя», сопереживает всю трагедию мирового бытия и именно в этом проявляет свое существование как осмысляющего первооснования и первоначала всяческого бытия. Или, еще точнее: Бог «сам по себе» не есть *ни то, ни другое* – как он вообще не есть никакое «то или другое» – и только в нашем человеческом приближении есть антиномистическое единство того и другого. Только в этой непостижимой и неисповедимой форме он есть абсолютное совершенство, и мы находим в нем блаженную вечную родину – нашего «я» и мирового бытия.

е. Итоги рассмотрения проблемы зла

Этим открывается связь между тем *λογισμὸς νόθος*, «неправомочным умозрением», с помощью которого мы постигаем сущность и возникновение зла, и усмотрением укорененности всего бытия в Боге. Как преодоление зла в сознании виновности, так и претерпевание страдания – будучи возвратом к Богу – основаны оба на нашем бытии в Боге. Поскольку мы видим вину и страдание в этом свете самого Бога – в свете абсолютной любви, – совершается то невозможное, что всякое зло оказывается действительно преодоленным, обличается как обманчивая иллюзия – *не существует больше*. Если и сам и мир в нашем автономном бытии и в нашей самочинности в отношении Бога все же есмы только *из* Бога, *с* Богом и *в* Боге, – то и потенцирование и вырождение этой самочинности в *отпадении от бытия*, т. е. от Бога, в конечном счете все же как бы в то же самое мгновение исцеляется, преодолевается вездесущей, всепримиряющей силой реальности Бога. Не только всеединство не может «треснуть» так сильно, чтобы вообще распасться на отдельные куски; но и поскольку вообще оно надломлено – оно таково только в нашем, человеческом аспекте. В аспекте Божиим оно остается вечно целостным, потому что все его трещины тотчас же заполняются из самого Первоначала положительным бытием, и Правда сливается в абсолютно гармоническое всеединство, которому одному лишь присуща последняя, абсолютно очевидная, внутренняя убедительная реальность. Это сознание есть для нас как бы пробуждение от тяжелого кошмара в сновидении.

Само наше знание о добре и зле обнаруживается в конечном счете как неадекватное знание, – более того, оказывается само, согласно мудрому библейскому преданию, итогом грехопадения. Подлинная, как бы *райская* Правда – Правда как недостижимая живая божественная реальность – лежит *и по сторону этого знания*, которое, правда, есть необходимый «корректив» грехопадения, неизбежная «рабочая гипотеза» нашего земного человеческого существования, но не есть последняя и абсолютная правда. Но поскольку здесь нам открывается последняя, *Божия* правда, безусловно Непостижимое – даже в своем качестве безусловно непонятного – открывается нам с очевидностью как таковое. Небо бесконечно выше земли и недостижимо, поскольку мы исходим от земли. Но вместе с тем мы и сами всегда *есмы* на небе, – это нам даровано, и мы можем обозреть целокупное бытие и с этой «небесной» точки зрения. Эта небесная точка зрения есть точка зрения всеобъемлющей, абсолют-

ной любви. Для любовного, сочувственного, до последних глубин проникающего восприятия мира нет зла, ибо все зло являет себя здесь лишь как призрачная личина блага; как любовь есть и единственная сила, подлинно побеждающая зло. Все, что в своей *грубой фактичности* является нам не-божественным и противобожественным, в своей последней глубине и правде оказывается божественным. И Бог только потому должен и может, как гласит обетование, открыться нам как «всяческое во всем», *стать* таковым, что в аспекте своей вечности он *есть* всяческое во всем. Мир, несмотря на всю проблематику зла, в своей последней основе и правде *есть* бытие «преображенное» – Царство Божие.

Но и это не должно быть понято как «решение» проблемы теодицеи – проблемы зла. Напротив, даже эта высшая правда оказалась бы неправдой, если бы она хотела притязать быть абсолютной, *исчерпывающей* правдой, – притязать на то, что этим высшим оптимизмом проблематическая реальность зла *совсем* устранена, как бы «отмыслена» или «отрасуждена» («hinweggeduziert»), как говорят в этих случаях немцы). Возвышаясь до «небесного» аспекта бытия, мы не должны забывать, что *одновременно с ним* сохраняет свою силу – правда, как бы на низшей, подчиненной, менее реальной ступени или потенции бытия – и волнующая проблематика зла. С одной стороны, как бы в последней глубине бытия, Свет Бога рассеивает, изгоняет, уничтожает всякую тьму именно тем, что ее освещает или озаряет, но, с другой стороны, все же сохраняет некую относительную значимость и реальность то жуткое, непонятное соотношение, которое в прологе Евангелия от Иоанна так ярко выражено в словах: «Свет во тьме светит, и тьма не восприняла его (αὐτὸ οὐ χητέλαβεν)»;¹⁵⁹ свет остается окруженным тьмой, упорствующей в своем темном бытии и не приемлющей в себя его лучей, не исчезающей перед ним. Даже преодоление – с как-то доступной нам, чуждой нами перспективы самого Бога – всей грубой, неосмысленной, дурной фактичности не исчерпывает без остатка несказанной связи, а имеет силу лишь в антиномистическом единстве с противоположной, человечески-земной перспективой, для которой непонятный факт «грехопадения», отпадения творения от Бога остается неустранимой горькой реальностью.

Лишь в трансрациональном *витании между* или *над* этими двумя аспектами реальности, – в витании, которое одно лишь соответствует неизреченной *антиномистически-монодуалистической полноте абсолютной реальности*, – нам открывается абсолютная реальность Божества – «с-нами-Бога» – как сладостно-жуткое, таинственное существо бытия во всей его непостижимости.

¹⁵⁹ Ин. 1: 5.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Круг нашего исследования или размышления закончен. Мы поставили себе вопрос: можно ли «объективно» оправдать то восприятие или впечатление бытия, которому бытие представляется чем-то непостижимым и неизъяснимым, таинственным, непонятым и чудесным. Этот вопрос разрешен нами – думается, достаточно убедительно – в положительном смысле. Мы открыли непостижимое, прежде всего, в *составе самого предметного бытия*, – в составе *того* аспекта бытия, который сам конституируется, как мы видели, моментом рациональности; и мы узнали, сверх того, что это предметное бытие не есть бытие самодовлеющее, замкнутое и утвержденное в самом себе, а есть именно лишь несамостоятельный и незавершенный «аспект» бытия, или бытие, своими корнями уходящее вглубь сверхрационального «безусловного бытия» или всеобъемлющей «реальности». Нам открылось также, что само то, *что* мы называем «*бытием*» (в отличие от его «содержания»), просто совпадает с моментом непостижимости. – Мы проследили, далее, бытие в той его основоположной форме, в которой оно не извне «дано», не «предстоит» нам, а есть реальность, *изнутри открывающаяся сама себе* – и нам, по-скольку мы к ней причастны. Таково так наз. «душевное» или «психическое» бытие, которое мы восприняли как «непосредственное самобытие»; мы проследили его и в той его форме, в которой оно есть «моя внутренняя жизнь», и в той его форме, в которой, выходя за пределы самого себя, оно есть жизнь в *общении* (в отношении «я-ты» и «мы») и *духовная жизнь*. Непредвзято созерцая этот аспект бытия, мы убедились, что само его существо трансрационально, т. е. непостижимо, и что оно тем не менее явственно открывается нам именно во всей этой своей непостижимости. И, наконец, мы проникли в ту глубину, в которой оно есть первооснова или первоисточник непосредственно скрытого от нас *единства* обоих этих «миров» или «аспектов бытия». И эта первооснова единства, обладая *высочайшей* степенью очевидности, вытекающей из совпадения в ней реальности с ценностью или «смыслом», открылась нам как *святыня Божества*. И в этой своей общей форме, и в своем конкретном обнаружении как «Бог-со-мною» и как «Бог-и-мир» эта первооснова реальности оказалась совмещающей в себе совершенную очевидность с сущностной «проблематичностью», т. е. трансрациональностью и непостижимостью.

Так мы убедились, что мир и бытие и в своих основных обнаружениях, и в своей первооснове не только вообще непостижимы, но и *совпадают* с «*непостижимым*». Этот итог нашего исследования, однако, отнюдь не совпадает с утверждением какого-либо скептицизма или абсолютного иррационализма – не ведет к проповеди какого-либо «*банкротства*» положительного рационального знания – будь то научное знание или практическая рациональная ориентировка в бытии. Момент *рациональности*, на который в конечном счете опирается такая духовная установка, остается для нас *объективно реальным* элементом самого бытия, и потому опирающаяся на него установка трезвого рационального миропонимания *как таковая* вполне оправдана и уместна. Более того: *отвлеченный иррационализм*, отрицающий объективную значимость рационального начала, есть направление еще *более ложное и вредное*, чем отвлеченный рационализм. Единственное, что мы нашли неоправданным и неуместным в этой установке рационального знания, есть ее притязание быть абсолютной, исчерпывающей, всеобъемлющей установкой, вести нас к абсолютной правде, наряду с которой нет места для правды совсем иного рода. Мы нашли, напротив, что рациональность, будучи отражением «светлого», как бы «зримого» начала бытия, есть лишь один из моментов бытия, неразрывно связанный с другим, противоположным ему моментом. Рациональность, *направленная сама на себя*, – философия! – необходимо вскрывает и *трансрациональность самой себя*, и ту *трансрациональность* бытия, в силу которой оно есть нераздельное един-

ство *рациональности с иррациональностью*. Поэтому верховенство подлинного знания принадлежит лишь тому углубленному взору, который проникает в трансрациональность, т. е. *непостижимость* или *необъяснимость* бытия.

«Непостижимое» не есть «ночь», в которой «все кошки серы» и перед лицом которой теряло бы всякий смысл ясное и отчетливое восприятие «дневного», зримого облика мира. Непостижимое есть, напротив, тот непрístupный Свет, из которого, с одной стороны, вытекает сама «дневная», обыденная зримость мира и перед лицом которого эта *обычная* «светлость» мира оказывается *сама* лишь чем-то темным, непроницаемым, иррациональным. Правда науки и трезвого, рационального восприятия и постижения мира оказывается производной, частичной и лишь *в этом смысле* неадекватной правдой. Подлинную Правду нам открывает лишь философия – установка, в которой *рациональность, направляясь на самое себя*, тем самым *трансцендирует* через саму себя и опирается на *общее вечно открытое* реальности как *Трансрационального, Непостижимого*. И философия, таким образом, со своей стороны постулирует за пределами самой себя как источник, из которого она сама рождается и черпает свою возможность и свое существо, – непосредственное *религиозное восприятие* бытия – точнее говоря, саму священную реальность Божества, силою и открытием которой все общее и *есть*, и *есть-для-себя*, т. е. открывается для постижения.

Что «Непостижимое» как таковое – «непостижимо» – это возражение, которое неблагоприятно настроенный читатель заранее готов с уничтожающей усмешкой противопоставить самому *замыслу* нашего исследования, – есть истина столь же бесспорная и столь же *глупая* в своей бесспорности, как мудрое поучение Кузьмы Пруtkова, что «нельзя объять необъятное». Кузьма Пруtkов и следующий его мудрости неблагоприятный читатель даже и не подозревают, какая проблематика заключена в самой возможности для нас произнести *слово* «непостижимое» (или «необъятное»), т. е. иметь эту идею или это понятие о нем. Ибо, произнеся это слово, образовав эту идею, мы уже *тем самым «объяли»* «необъятное», уловили, восприняли и в этом смысле *постигли* «непостижимое».

Мнимой мудрости Кузьмы Пруtkова, столь влиятельной и авторитетной для большинства людей, мы противопоставили на всем протяжении нашего исследования – и противопоставляем еще раз при его заключении – *подлинную мудрость* Николая Кузанского (выражающую и мудрость всех истинных философов): *attingitur inattingibile inattingibiliter*. Недостижимое достигается через посредство его недостижения. *Непостижимое постигается через постижение его непостижимости*. Где утрачено это основоположное для всей нашей жизни, осмысляющее всю нашу жизнь сознание, там жизнь становится бессмысленным, слепым прозябанием.

2