

**С.А.ФРАНК**



**С.Л.ФРАНК**

**СОЧИНЕНИЯ**

МОСКВА  
ИЗДАТЕЛЬСТВО «ПРАВДА»  
1990

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

СЕРИИ «ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ»

В. С. Степин (председатель), С. С. Аверинцев, Г. А. Ашуров, А. И. Володин, В. А. Лекторский, Д. С. Лихачев, Н. В. Мотрошилова, Б. В. Раушенбах, Ю. П. Сенокосов, Н. Ф. Уткина, И. Т. Фролов, Н. З. Чавчавадзе, В. И. Шинкарук, А. А. Яковлев

*Вступительная статья, составление,  
подготовка текста и примечания*  
Ю. П. СЕНОКОСОВА

*На фронтиспise: С. Л. Франк.*  
Фотография конца 1940-х годов.

Ф 0301000000—Без объявл. Без объявл.—90. Подписное  
080(02)—90

© Издательство «Правда».  
«Вопросы философии». 1990 г.  
Составление, вступительная статья,  
примечания



---

---

## СЕМЕН ЛЮДВИГОВИЧ ФРАНК

Друзья и современники С. Л. Франка, знавшие его лично, единодушно отмечали, что на них уже при первом знакомстве с ним производила яркое, неизгладимое впечатление «его крупная, рослая фигура. Медлителен, неговорлив, с тихим голосом. Бесстрастен, нерезв, нешутлив. Выразительно, лучисто улыбался лишь своими большими выпуклыми глазами... Что-то по природе почтенное, даже величественное»<sup>1</sup>.

Будущий философ родился в Москве 16(29) января 1877 года в семье врача. Отец умер, когда сыну шел шестой год, и, как вспоминал впоследствии Франк, его первым воспитателем был дед по матери, М. М. Россиянский, учивший мальчика читать Библию и заронивший в его душе ростки пробудившегося позднее глубокого интереса к религии и ее философским проблемам: «...Мое христианство я всегда сознавал как наслоение на ветхозаветной основе, как естественное развитие религиозной жизни моего детства»<sup>2</sup>.

Другим человеком, оказавшим влияние на юного Франка, был его отчим, В. И. Зак, за которого мать вышла замуж в 1891 году. Однако это влияние было уже иного рода. По рекомендации отчима Франк знакомится с работами Михайловского, Писарева, Лаврова, пытается разобраться в противоречивом процессе развития общественной жизни. Именно общая атмосфера идейных исканий, царившая в России в конце XIX века, отмечал потом философ, укрепившая в нем желание иметь собственное мировоззрение и определившая сближение еще в старших классах нижегородской гимназии с группой радикально настроенной интеллигенции. В Нижний Новгород семья переехала в 1892 году. Под влиянием гимназического кружка, в котором обсуждались работы Маркса, Франк находился и первые два года учебы на юридическом факультете Московского университета, куда он поступил в 1894 году. В этот период Франк участвует в дискуссиях по вопросам социализма и политической экономии и занимается «революционной деятельностью» как сторонник социал-демократов (в гражданском костюме, чтобы студенческая форма не обратила на себя внимание, ходит в Сокольники «агитировать» рабочих). Вскоре, однако, он решает «порвать с революционной средой и заняться наукой». «Я чувствовал раздражение от скороспелых ка-

---

<sup>1</sup> Карташев А. В. Идеологический и церковный путь Франка. Сборник памяти Семена Людвиговича Франка. Мюнхен, 1954. С. 69.

<sup>2</sup> Цит. по неопубликованной рукописи: «Предсмертное. Воспоминания и мысли» (1935), отрывки из которой приводит в своем очерке о жизни Франка его сын — Виктор Франк. См.: Там же. С. 3—4.

тегорических юношеских суждений и от скрывавшегося за ними невежества»<sup>3</sup>.

В 1898 г., после получения «выпускного свидетельства» об окончании восьми семестров университета, Франк откладывает государственные экзамены на год, чтобы лучше к ним подготовиться. Однако сдать экзамены ему не удалось. Весной 1899 г. в стране начались студенческие волнения. Франк был арестован и выслан из Москвы на два года без права проживания в университетских городах. Вначале он едет к родным в Нижний Новгород, а затем — осенью того же года — отправляется в Берлин, где, получив разрешение посещать университет, ходит на лекции по политической экономии и философии. В Берлине же он пишет свою первую самостоятельную работу «Теория ценности Маркса и ее значение. Критический этюд», которая вскоре публикуется в Москве. В 1898 г. происходит встреча Франка и с П. Б. Струве, оказавшим на него особенно заметное влияние. «Я ему бесконечно обязан в своем умственном и духовном развитии; всю жизнь — 46 лет близости — мы были глубоко солидарны внутренне (маленькое политическое расхождение в 20-х годах — не в счет), и 15 лет — от 1902 до 1917 г. работали вместе, виделись чуть не ежедневно. Я чувствую себя осиротевшим», — писал он через несколько дней после смерти Струве в 1944 году<sup>4</sup>.

Наконец весной 1901 г., получив — до истечения двухгодичного срока высылки — право на сдачу экзаменов в любом из университетов страны, кроме Московского, Франк возвращается в Россию и сдает их в Казани. С этого времени в его жизни наступает период, характеризующийся им как «годы ученья и странствий». Зарабатывая на жизнь в основном переводами, он часто ездит за границу — преимущественно в Штутгарт и Париж, где Струве издает свой журнал «Освобождение»; принимает участие в первом съезде конституционно-демократической партии; с осени 1905 г., после переезда в Петербург, вместе со Струве начинает редактировать политический еженедельник «Полярная звезда», а затем в марте 1906 г. после его закрытия становится фактически редактором его кратковременного преемника «Свобода и культура».

Одновременно, в эти же годы, вместе с Н. А. Бердяевым и С. Н. Булгаковым С. Л. Франк сотрудничает в журналах «Новый путь» и «Вопросы жизни»; в 1909 г. — он один из авторов знаменитого сборника «Вехи».

Характеризуя этот, в общем, непродолжительный период активного участия Франка в общественной жизни, следует также отметить, что начиная с 1907 г. и вплоть до революции он был членом редакции журнала «Русская мысль» и вел в нем философский отдел. В этом журнале — одном из лучших в те годы — печатались его статьи, переизданные впоследствии (с включением ряда работ из других изданий) в виде двух сборников: «Философия и жизнь» (1910) и «Живое знание» (1923).

<sup>3</sup> Там же. С. 5.

<sup>4</sup> Письмо Б. В. Ельяшевичу от 4 марта 1944 г. (не опубликовано). Памяти П. Б. Струве Франк посвятил книгу воспоминаний, которая была издана посмертно в 1956 г. в США.

Свою педагогическую деятельность и академическую карьеру Франк начал сравнительно поздно, когда ему было уже за тридцать. И побудил его к этой перемене внешнего образа жизни—брак и связанный с ним поиск более устойчивого источника существования. В июле 1908 г. Франк женится на Татьяне Сергеевне Барцовой—слушательнице высших вечерних курсов при гимназии М. Н. Стоюниной, где он читал лекции по социальной психологии. С этого момента, замечает Франк,—«в моей жизни кончилась... эпоха молодости, учения, идейного брожения и искания своего внутреннего и внешнего пути... Я окончательно избрал своим призванием научно-философское творчество и профессию по философии»<sup>5</sup>.

В 1912 г. Франк становится приват-доцентом Петербургского университета, а через год командировается в Германию для завершения работы над своим обширным трудом «Предмет знания», сразу—после выхода (1915)—замеченным философской общественностью. Во время войны Франк жил в Петрограде, работая над книгой «Душа человека», задуманной им как продолжение «Предмета знания».

Еще летом 1917 г., рассказывает Франк в своих воспоминаниях, Министерство народного просвещения предложило ему стать деканом и ординарным профессором только что открытого в Саратове историко-философского факультета. Поскольку перспектив для продолжения научных занятий в столице практически не было, Франк принял это предложение. Однако и в Саратове условия жизни в годы гражданской войны были нелегкими, поэтому осенью 1921 г. Франк решает его оставить и вновь переселиться в Москву—город своего детства и юности.

В Москве он избирается членом «Философского института», выделенного из университета в особое учебное заведение, и вместе с Бердяевым создает Академию духовной культуры, в которой на правах декана организует и читает сам публичные лекции на философские, религиозные и общекультурные темы. В эти же годы в одном из частных московских издательств выходит в свет его книга «Очерк методологии общественных наук», а в Петрограде—«Введение в философию в сжатом изложении».

Между тем политическая ситуация в стране продолжала оставаться сложной, и осенью 1922 г. по решению правительства из советской России высылается большая группа видных ученых, писателей, философов, и среди них—С. Л. Франк.

К моменту вынужденной эмиграции Франку было 45 лет. Кажется, что его творческий путь должен был оборваться. Однако, как пишет его сын, наиболее зрелые труды он создал именно «на чужбине, в труднейших бытовых условиях и, большей частью, в полном духовном одиночестве»<sup>6</sup>.

Из лекций, прочитанных Франком в 20-е годы уже в Берлине, выросли две его работы: «Крушение кумиров» (1924) и «Смысл жизни» (1926). Эти книги наряду с опубликованной через несколько лет работой «Духовные основы общества» явились, по его словам,

<sup>5</sup> Франк С. Л. Биография П. Б. Струве. Нью-Йорк, 1956. С. 73

<sup>6</sup> Франк В. Избранные статьи. Лондон, 1974. С. 157.

как бы завершающим итогом «многолетнего, начатого еще в первой молодости, изучения обществоведения... и того поучительного своею трагичностью жизненного опыта, который все мы, русские люди, имели за последнее десятилетие»<sup>7</sup>. С этого времени его внимание и интерес к общественным проблемам ослабевают, и во всех последующих работах (начиная с «Непостижимого») на первый план выходят проблемы онтологии и метафизики человеческого существования.

В начале 30-х годов Франк продолжает читать лекции в Берлинском университете (на кафедре славянской филологии) по истории русской мысли и литературы, выступает с докладами в Чехословакии, Франции, Голландии, Югославии, участвует в работе Всемирного философского конгресса в Праге (1934), сотрудничает в немецких, швейцарских и голландских журналах.

После прихода к власти нацистов, когда Франк был отстранен от преподавания и над ним нависла угроза ареста, вновь встал вопрос об эмиграции — на этот раз во Францию, где ему пришлось пережить вместе с женой во время второй мировой войны, возможно, самые трудные годы в их жизни. Лишь глубокая вера, о чем свидетельствуют в том числе и его заметки в записных книжках<sup>8</sup>, поддерживала философа и помогла ему выстоять в стихии окружающего безумия.

Размышляя о природе зла в мире, Франк напряженно работает во время войны над двумя книгами, первая из которых — «С нами Бог» — появится вначале в английском переводе в Лондоне (1946), а вторая, «Свет во тьме», выйдет в Париже на русском языке в 1949 году.

После окончания второй мировой войны, в октябре 1945 г., когда Франк получает разрешение на въезд в Великобританию, он переезжает в Лондон, где живет вплоть до своей кончины в доме у дочери в тихом лондонском предместье. В эти годы он завершает свой последний труд «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия», который был опубликован посмертно.

Скончался С. Л. Франк 10 декабря 1950 года.

\* \*

Характеризуя свою собственную философию, Франк пишет: «Мои религиозно-общественные воззрения я определяю как «христианский рсализм». В нем признание божественной основы и потому положительной религиозной ценности всего конкретно сущего сочетается с усмотрением рокового несовершенства его эмпирического состояния и потому ограниченности возможностей его чисто человеческого совершенствования»<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Франк С. Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Париж, 1930. С. 5.

<sup>8</sup> Вот одна из них, помеченная 19 ноября 1942 г.: «В ужасающей бойне, хаосе и бесчеловечности, царящих ныне в мире, победит в конечном счете тот, кто первым начнет прощать. Это и значит: победит Бог». (Сборник памяти С. Л. Франка... С. 15).

<sup>9</sup> Франк С. Л. Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века. Антология. Inter-Language Literary Associates, 1965. С. 265.

Что же имел в виду философ, когда говорил о своем «христианском реализме»? О «роковом несовершенстве» человеческой природы и одновременно о некоей объективной «положительной ценности религии». Как он совмещал эти противоположности? Попытаемся в самых общих чертах, исходя из его интуиции бытия как сверхрационального всеединства, ответить на этот вопрос.

В своих работах Франк неоднократно подчеркивал, что в человеческой жизни обязательно присутствуют элементы дуализма, проявляющиеся уже на уровне нашего повседневного общения. Например, мы говорим: «право и нравственность», «благодать и закон», «честность и честь», редко задумываясь о том, насколько прав гений нашего языка, наделившего когда-то каждое из этих понятий особым смыслом, различившим их. И это различие уже само по себе является неотъемлемой частью человеческой культуры. Но как установить его? Как добиться того, чтобы это различие реально существовало в культуре? Ведь если мы употребляем, например, слово «честность», то понимаем его вполне конкретно, как то, что можно всегда проверить. И, следовательно, честность можно воспитать. А честь? Каков экзистенциальный модус этого понятия?

С. Л. Франк пишет: «Как объяснить тот странный факт, что человеческое поведение, человеческая воля и отношения между людьми подчинены не одному, а *двум разным законодательствам*, которые... расходятся между собой», порождая бесчисленные, порой трагические конфликты и недоразумения в человеческой жизни<sup>10</sup>. То есть уже с этим «расхождением» философ связывает появление зла в мире, замечая попутно, что русская интеллигенция выступала традиционно против этой труднопонимаемой и, как ей казалось, непужной двойственности. Однако подобная установка, считает Франк, неизбежно наталкивается на препятствие. Следуя ей, мы невольно чувствуем, что она противоречит неким исходным, неустранимым свойствам человеческой природы. Например, формальный, жесткий мир права, с присущим ему принуждением и одновременно узаконением эгоизма, лишь на первый, непосвященный взгляд подрывает начала свободы и любви, образующие основу нравственной жизни. Любая попытка отменить право, не считаясь с ним, полагаясь во всем на нравственность и проводя ее последовательно и строго в жизнь, заключает он, приводит к результатам еще худшим, чем правовое состояние.

Продумывая, в частности, проблему соотношения нравственности и права, Франк приходит к выводу, что, поскольку мы мыслим обычно эти начала в виде «конкретного (юридического) закона» и «культурной (бытовой) нормы», мы не способны установить логически ясного различия не только *между* ними, но и — что самое главное — *внутри* этих сфер гражданской, человеческой жизни. Без этого в лучшем случае здесь обнаруживается различие лишь количественное, по степени: некоторые нормы нам будут казаться в большей мере нравственными, чем правовыми, и наоборот. Действительное же различие может быть найдено только в том случае, если мы выйдем

<sup>10</sup> Франк С. Л. Духовные основы общества... С. 161—162.

за пределы конкретной нормы и конкретного эмпирического закона и будем мыслить *из* закона и нормы как «чистой формы». Лишь на этом уровне и на этом пути открывается выход к общечеловеческим демократическим началам культуры.

«Общечеловеческое» для Франка существует в виде развитых, прежде всего в правовом отношении, гражданских демократических обществ, но своими духовными корнями оно уходит в глубины личного метафизического выбора людей, что и получает свое обоснование в его философии «всеединства», или в «религии человеческой личности».

В своей последней книге Франк писал: «Христианство есть религия не поклонения Богу в его противоположности человеку... Христианство есть религия человечности»<sup>11</sup>. И далее, его история доказывает, что человек может вместить Бога как абсолютную ценность; не думать о нем и не познавать этот абсолют как нечто находящееся вне себя и недостижимое (надеясь его при этом антропоморфными свойствами), но думать *из* абсолюта, а не из понятия об абсолюте. Ведь если думается, то только из «вечных истин» — жизни, любви, свободы, чести. Переживая свои собственные нужды, собственные желания, человек замыкается в обособленном от Бога природном существе; думая же о других в перспективе абсолюта, он преодолевает эту замкнутость и обнаруживает в себе действие духовного начала. Только истинная любовь с ее непосредственным усмотрением в другом человеке его «богоподобия» ведет к подлинному пониманию человеческой личности и, следовательно, к постижению духовного единства человечества и преодолению зла.

Так рассуждал Франк, считая вслед за Августином, что мы «познаем в той мере, в какой любим», и веря, что великий идеал любви предстает перед нами в виде некоего абсолюта (добровольного, однажды и навсегда искупления Христом всех человеческих грехов). И мы должны не повторять Его путь крестной муки, а *понять* и, поняв, в соответствии с этим строить собственную духовную и гражданскую жизнь, человеческое общежитие.

Ю. П. Сенокосов

---

<sup>11</sup> Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Париж, 1956. С. 233.

# ФР НИЦШЕ И ЭТИКА «ЛЮБВИ К ДАЛЬНЕМУ»

Die Zukunft und das Fernste sei dir die  
Ursache deines Heute...

Meine Brüder, zur Nächstenliebe rathe ich  
euch nicht: ich rathe euch zur Fernstenliebe.

*Also sprach Zarathustra \**





---

## I

Nah hab' den Nächsten ich nicht gerne:  
Fort mit ihm in die Höh' und Ferne!  
Wie würd'er sonst zu meinem Sterne?

*Nietzsche. Fröhliche Wissenschaft \**

Современная наука о морали приходит к убеждению, что совокупность переживаемых людьми моральных чувств и признаваемых ими моральных принципов не поддается сведению на единую верховную аксиому, из которой все они вытекают бы, как выводы из логической посылки. Не существует никакого единого морального постулата, исходя из которого можно было бы развить логическую систему нравственности так, чтобы она охватывала все без исключения суждения, подводящие явления под категории «добра» и «зла». Нельзя распутать сложного и запутанного узора морального мира, найдя начало *одной* его нити, ибо узор этот образован из *нескольких* переплетающихся и взаимно перекрещивающихся нитей<sup>1</sup>. Задача науки о морали может заключаться только в том, чтобы отделить каждую из этих нитей от других и показать, каким образом они сплетаются в живую ткань моральной жизни. Совокупность моральных идей и чувств может быть сведена, таким образом, только к ряду независимых друг от друга основных принципов. Каждый из последних служит внутренней основой целой массы явлений морали и дает начало особой замкнутой *системе морали*; но сами эти принципы друг от друга уже не зависят и потому не обосновывают один другого. Наоборот, каждый из них в качестве моральной аксиомы вступает в коллизию со всеми остальными и ведет с ними борьбу за абсолютное верховенство в царстве морали. «Каждая из твоих добродетелей,— говорит Фр. Ницше своим образным языком,— жаждет высшего развития; она хочет всего твоего духа, чтобы он стал *ее*

---

<sup>1</sup> Ср. G. Simmel. Einleitung in die Moralwissenschaft.

глашатаем, она хочет всей твоей силы в гневе, ненависти и любви; каждая добродетель ревнует тебя к другой»\*. Исходом этой борьбы может быть полное и частичное вытеснение одним принципом всех других либо распределение между ними власти на отдельные компетенции каждого из них (так, напр., нередко в общественной жизни и в жизни личной господствуют совершенно различные и противоречащие друг другу нравственные принципы, так что то, что считается хорошим в первой, признается дурным во второй, и наоборот); возможно даже и отсутствие всякого исхода, вечная борьба моральных чувств в душе у человека, своего рода «*Bürgerkrieg in Permapenz*»\*\*. Психологически соотношение сил отдельных принципов и исход борьбы между ними обусловлен природными задатками людей, обстоятельствами их жизни, их личным настроением и настроением общества и эпохи; морально исход этой борьбы может быть только декретирован решительным признанием одного из борющихся принципов верховной аксиомой моральной жизни и столь же решительным отвержением всех остальных, но не может быть обоснован, так как самим признанием принципа верховной моральной инстанции отнята возможность искать дальнейших, высших оснований. Основанием высшего морального права, как и всякого права, служит не его собственная правомерность, а фактическая сила образующих и поддерживающих его чувств.

Среди происходящих на этой почве коллизий особенный интерес имеет столкновение двух нравственных систем, основанных на двух могучих моральных принципах, которые Ницше удачно противопоставляет друг другу под именем «любви к ближнему» и «любви к дальнему». Вряд ли нужно опровергать мнение, будто «любовь к дальнему» есть чувство, впервые изобретенное Ницше,— плод его болезненной фантазии или, пожалуй, даже его болезненной нравственной организации. На самом деле «любовь к дальнему» есть чувство, столь же знакомое людям и столь же старое, как и «любовь к ближнему». Это, мы надеемся, достаточно выяснится из всего дальнейшего. Здесь же нам необходимо остановиться на предварительном выяснении значения этих понятий.

Понятие «любовь к дальнему», о котором у нас по преимуществу будет идти речь, не имеет строго ограниченного объема: оно соотносительно противопоставляемому ему понятию «любви к ближнему» и до известной

степени зависит от значения, придаваемого последнему. Для того чтобы дать возможно более полное представление о «любви к дальнему» и ее значении в этической системе Ницше, мы воспользуемся следующим приемом: мы постараемся проследить ее содержание, начав с наиболее широкого мыслимого его объема и постепенно ограничивая его и, таким образом, определяя понятие «любви к дальнему» все более точно.

В наиболее широком своем смысле понятие «любви к дальнему» характеризуется противопоставлением его «любви к ближнему», в особенном значении последнего понятия, не совпадающем с его общераспространенным значением, хотя и имеющем с ним много родственного и образующем, так сказать, его корень. Под «любовью к ближнему» в том ее значении, с которым мы имеем сейчас дело, понимается совокупность симпатических чувств, переживаемых по отношению к непосредственно окружающим нас, ближайшим к нам людям («ближним») и основанных на элементарном инстинкте сострадания, на чутком воспроизведении в своей душе психической жизни этих «ближних»: если чувства эти и переносятся на более обширный круг людей — «ближних» в широком, метафорическом смысле слова, — то лишь как мысленная аналогия ощущений, испытываемых по отношению к «ближним» в тесном, буквальном смысле слова. Этика «любви к ближнему» есть, таким образом, моральная система, основанная на инстинкте сострадания<sup>1</sup>. Понятие «любви к дальнему» не имеет столь определенного значения. Под ним может подразумеваться всякая любовь, не совпадающая с «любовью к ближнему» в указанном ее смысле. Мы можем охарактеризовать ее как чувство, испытываемое по отношению ко всему «дальнему», ко всему, что отдалено от нас либо пространственно, либо временно, либо, наконец, морально-психологически и потому действует не непосредственно, не при помощи аффекта сострадания, а через посредство более отвлеченных моральных импульсов. В этом широком значении «любви к дальнему» в нее будет включена как любовь к более отдаленным благам и интересам тех же «ближних», так и любовь к «дальним» для нас людям — нашим согражданам, нашим потомкам, человечеству; наконец, сюда подойдет и любовь ко всему отвлечен-

---

<sup>1</sup> В этом именно смысле Шопенгауэр говорит: «Alle Liebe ist Mitleid» \*.

ному — любовь к истине, к добру, к справедливости — словом, любовь ко всему, что зовется «идеалом», или, как выражается Ницше, «любовь к вещам и призракам». Все эти виды «любви к дальнему» имеют общим то, что они не основаны на непосредственном инстинкте сострадания или по крайней мере не исчерпываются им, и этим всякая «любовь к дальнему» резко отделена от «любви к ближнему». Правда, у Ницше, как увидим ниже, любовь к дальнему имеет свое более узкое и более определенное значение; но до известной степени формальный характер этого чувства, в его интересующей нас антитезе к чувству любви к ближнему, независим от содержания самого объекта чувства, от значения, которое придается понятию «дальнего», и потому наша характеристика обоих чувств достаточна для предварительного анализа их взаимных отношений.

Соответственно широте понятия «любви к дальнему» антитеза между этим чувством и чувством «любви к ближнему» может принимать самые разнообразные формы. Зародыш ее можно наблюдать в оттенках материнской любви. Любовь к ребенку, стремящаяся удовлетворить всем его желаниям и избавить его от всяких страданий, может, в качестве «любви к ближнему», быть противопоставлена материнской «любви к дальнему» — любви, направленной на обеспечение отдаленных благ для ребенка, хотя бы ценою обильных его страданий и лишений в настоящем. Та же антитеза более резко обнаруживается в отношении к больному со стороны сестры милосердия и врача (пример, приводимый самим Ницше): мягкая, сострадательная любовь первой, стремящаяся к облегчению моментальных страданий больного и к его душевному успокоению, есть типичный образец «любви к ближнему», тогда как направленная на обеспечение будущего блага больного твердая любовь врача, который ради отдаленных интересов больного должен побороть в себе чувство сострадания и подвергать своего пациента жестоким мукам, дает нам тип «любви к дальнему». Еще более резко та же антитеза проявляется в тех обильных, больших и малых, прошлых и настоящих трагедиях, которые разыгрываются на почве коллизии между общественными интересами и личными привязанностями: борьба между «любовью к ближнему» — чувством сострадания и непосредственной близости к окружающим близким людям — и «любовью к дальнему» — к любимому делу, к партии, родине, человечеству — исчерпывает со-

держание всех этих трагедий. Но и в пределах сферы общественных интересов повторяется в самых разнообразных формах все та же антитеза: всем известна, напр., противоположность между двумя типами патриотизма, из которых один есть любовь, так сказать, к отечеству «ближнему», другой — любовь к отечеству будущему, «дальнему»; еще Чаадаев указывал на эту антитезу, противопоставляя «патриотизм самоеда» «патриотизму англичанина» \*. Наконец, на высшей ступени развития нравственных чувств возможно столкновение между общественными интересами и абстрактными моральными побуждениями, напр., если любовь к партии или к отечеству вступает в коллизию с любовью к справедливости, к истине и т. п.; здесь мы опять-таки находим антитезу между любовью к ближнему и любовью к дальнему, в наиболее отвлеченной и характерной форме.

Никто, конечно, не будет отрицать, что принцип «любви к ближнему» (в указанном здесь специфическом его значении) издавна служил, служит и может служить основой целой моральной системы. Наиболее резко была выражена основная аксиома этой системы в известной мысли Достоевского, что весь прогресс человечества не стоит одной слезы ребенка. Можно понимать и уважать подобную систему, можно и разделять ее. Но нельзя отрицать, что и «любовь к дальнему» может служить такой же аксиомой для обширной замкнутой моральной системы; и не одна мать могла бы возразить Достоевскому, что не только прогресс человечества, но даже физическое и духовное благо того же ребенка ей дороже, чем многие его слезы...

Одной из гениальных заслуг Фр. Ницше является раскрытие и сознательная оценка этой старой как мир, но никогда еще не формулированной откровенно и ясно антитезы между любовью к ближнему и любовью к дальнему. Оба моральных принципа приходят в резкое и часто непримиримое столкновение друг с другом, и этого столкновения нельзя игнорировать и замалчивать, надо открыто признать его, прямо смотреть ему в глаза и решительно стать на сторону того или другого из борющихся принципов — такова суровая, но поучительная мысль, внесенная Ницше в этику. Сам Ницше — убежденный и восторженный апостол «любви к дальнему». Но он не только ее проповедник: он творец целой грандиозной моральной системы, основанной на этом нравственном чувстве. Все его моральное учение, как оно выразилось в

наиболее зрелом виде в проповедях Заратустры<sup>1</sup>, может быть понято и оценено как евангелие «любви к дальнему», а многие из его наиболее смелых нравственных сентенций, с первого взгляда поражающие обыденное моральное сознание своею парадоксальностью и нередко заставлявшие предполагать в их авторе нравственно извращенную натуру, приобретают глубокую правдивость и могучую нравственную силу, если их рассматривать как звенья этической системы любви к дальнему. Глубина духовной культуры Ницше и многообразие содержания его идей давали возможность подходить к нему с разных сторон, понимать и ценить его с самых различных точек зрения. Если Риль\* видит в нем «философа культуры», если Зиммель\*\* считает его родоначальником этики «благородства», то они несомненно схватывают наиболее коренные и яркие черты его духовного облика. Но ни то, ни другое определение — не говоря уже о многих других, менее удачных — не только не исчерпывает сполна нравственной физиономии Ницше, но и не препятствует законности совершенно иных характеристик ее, по ее другим, столь же коренным и ярким свойствам. Сознательно отказываясь от претензии на исчерпывающее значение нашего понимания учения Ницше как этической системы «любви к дальнему», мы полагаем, однако, что в этом понимании лежит ключ к выяснению весьма существенных и важных и, на наш личный взгляд, наиболее ценных моральных идей Ницше<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> В настоящей работе мы имеем по преимуществу дело с «*Also sprach Zarathustra*» — этим наиболее блестящим и бесспорно гениальным произведением Ницше, которое и по исполнению, и по глубине содержания далеко оставляет за собою все остальные его труды. Все цитаты без указания источника взяты нами из «Заратустры». Заметим кстати, что ввиду неудовлетворительности русских переводов Ницше мы пользовались исключительно немецким оригиналом.

<sup>2</sup> Быть может, лучшее средство понять и оценить Ницше — это вообще не стараться воспринимать его учение как законченную догму точно определенного содержания, а искать в нем лишь того, что отвечает влечениям и запросам каждого отдельного читателя. Поэтический склад натуры Ницше, так ярко отразившийся в его творениях, и присущее ему убеждение (вполне оправдывающееся в применении к нему самому), что «мысли суть только тени наших ощущений и всегда более темны, просты и пусты, чем последние» («*Радостная наука*», афоризм 179), делают совершенно невозможным догматическое усвоение его учения. Сам Ницше не раз высказывался против рабски-ученического отношения к его идеям и настаивал на свободном, духовно-творческом их восприятии. «Вы говорите, вы верите в Заратустру? Но что мне за дело до Заратустры! Вы — верующие в меня: но что мне за дело до всех верующих! Вы еще не



Обратимся же к тем моральным требованиям, которые вытекают из этики «любви к дальнему». Мы надеемся, нам простятся обильные цитаты, которыми мы принуждены будем иллюстрировать мысли Ницше. Поэтическая мощь языка Ницше требует дословности в передаче его идей.

С самого же начала мы наталкиваемся тут на одну с виду парадоксальную, но глубоко верную мысль: в противоположность «любви к ближнему», основанной на ощущении близости к себе окружающих, родоначальником любви к дальнему служит чувство, с точки зрения обыденной нравственности антиморальное: отчуждение от «ближнего», полный разрыв с окружающей средой и ее жизнью. «Ближние», живущие интересами дня, сросшиеся с установившимся складом своего существования, не понимают и боятся того, кто возлюбил дальнее. Когда Заратустра впервые спешил к людям, чтобы возвестить им свое учение, то встретившийся ему пустынный предупреждал его: «наши шаги звучат для них слишком одиноко по их улицам; и когда они ночью, лежа в своих постелях, слышат шаги человека задолго до восхода солнца, они спрашивают себя: куда направляется вор?» Но и возлюбивший «дальнее» платит своим ближним тем же: его любовь к дальнему заставляет его ненавидеть и презирать все ближнее, реальную современную жизнь окружающих его людей, со всеми ее будничными, мелкими добродетелями и интересами. Нападки Ницше на лицемерие и пошлость современной жизни слишком известны и слишком многочисленны, чтобы их можно было здесь приводить. Мы не можем, однако, отказать себе в удовольствии привести одну из наиболее удачных характеристик различных видов ли-

---

искали себя самих — и нашли меня. Так поступают все верующие; потому-то так мало и выходит из всякой веры». С замечательной выразительностью и изяществом он высказывает свой взгляд на желательное ему отношение к его идеям в одном четверостишии «Радостной науки», носящем название «Истолкование» (Interpretation):

Leg' ich mich aus, so leg' ich mich hinein:  
 Ich kann nicht selbst mein Interprete sein.  
 Doch wer nur steigt auf seiner eignen Bahn,  
 Trägt auch mein Bild zu hellerm Licht hinan.

(Объясняя себя, я только углубляю себя: я не могу быть сам своим истолкователем. Но кто идет вперед по своему собственному пути, тот вознесет и мой образ к более яркому свету.) Эти слова не должны быть забываемы ни одним из «истолкователей» Ницше.

цемерной добродетели современности, оставляя до другого места анализ принципиальных нападок Ницше на ходячую мораль. Перед нами проходит целая коллекция типов современных добродетельных людей. Тут есть «такие, для которых добродетель есть боль от удара кнутом», и «такие, которые подобны заведенным часам для ежедневного обихода: они тикают и хотят, чтобы их тик-так называли добродетелью»; есть «такие, которые сидят в своем болоте и говорят через тростник: "добродетель — это тихо сидеть в болоте; мы никого не кусаем и уходим от всякого, кто хочет кусать, и во всем мы имеем то мнение, которое нам велят иметь"»; и «такие, которые любят телодвижения и думают, что добродетель есть особого рода телодвижение: их колени постоянно молятся, и руки их восхваляют добродетель, но сердце их не знает ничего обо всем этом»; наконец — и тут в горьких словах Заратустры звучит для нас нечто совсем родное — «есть и такие, которые считают добродетелью говорить, что добродетель необходима, но в глубине души верят лишь в то, что необходима полиция».

С жизнью подобных добродетельных людей, в которых не трудно подметить копии с наших «ташкентцев» и людей «среды умеренности и аккуратности» \* (Заратустра резюмирует их добродетели словами: *трусость* и *посредственность*), не имеет ничего общего тот, кто любит дальнее. Любовь к дальнему, стремление воплотить это «дальнее» в жизнь имеет своим неизменным условием разрыв с ближним. Этика любви к дальнему ввиду того, что всякое «дальнее» для своего осуществления, для своего «приближения» к реальной жизни требует времени и может произойти только в будущем, есть этика *прогресса*, и в этом смысле моральное мирозерцание Ницше есть типичное мирозерцание *прогрессиста*, конечно, не в политическом, а в формально-социологическом значении этого термина. Всякое же стремление к прогрессу основано на отрицании настоящего положения вещей и на полной нравственной отчужденности от него. В чудесном художественном противопоставлении отношения к «стране *отцов*» и «стране *детей*» Ницше рисует моральное положение по отношению к родине человека, воспринявшего начала этики «любви к дальнему».

«Чужды и презренны мне люди настоящего, к которым еще так недавно влекло меня мое сердце; изгнан я из *страны отцов и матерей моих*.

Так осталось мне любить лишь *страну детей моих*, неоткрытую, в дальнем море; к ней направляю я мои паруса, ее ищу и ищу без конца.

Моими детьми хочу я загладить, что я — дитя моих отцов; всем будущим искуплю я *эту современность*».

Люди настоящего в глазах Заратустры только материал для будущего, камни для великого строящегося здания. «Я брожу между людьми,— говорит он,— как между клочками будущего: того будущего, которое я вижу. И нет у меня другой мечты и мысли, как смечтать и свести воедино то, что есть обломок, загадка и слепой случай... Нынешнее и прошедшее на земле — ах, друзья мои! они невыносимы для меня; и я не мог бы жить, если бы я не был прорицателем того, что некогда должно прийти!»

Итак, любовь к будущему, дальнему человечеству неразрывно связана с ненавистью и презрением к человечеству ближнему, современному; любовь и презрение — две стороны одного и того же чувства, «и что знают,— восклицает Заратустра,— о любви те, кому не суждено было презирать того, что они любят!» В первой же проповеди своей к людям Заратустра учил их «великому презрению» как источнику нравственного обновления человечества: высшее, что люди могут пережить, есть «час великого презрения, когда им станет отвратительным и их счастье, и их разум, и их добродетель», когда во всем этом они увидят лишь «нищету и грязь и жалкое довольство».

Но презрение к окружающей жизни и к современным, будничным ее интересам, к ее «счастью и разуму и добродетели» должно быть лишь первым этапом в душевном развитии любящего «дальнее», очищением его души для полного торжества в ней ее любви. Горе тем, кто остановится на нем! Сам проникнутый некогда идеями пессимизма, чувствуя свою духовную близость с глубокими нравственными импульсами, лежащими в основе этого учения, Ницше-Заратустра с негодованием обрушивается на метафизиков-пессимистов, *Hinterweltler*, как он их называет, людей, которые видят только «зад земли». «Им встречается больной или старик или труп, и они сейчас же говорят: жизнь опровергнута! Но только они сами опровергнуты и их взгляд, видящий только один лик бытия!» И хотя его протестующий крик против пессимизма, для которого «весь мир есть грязное чудовище», заканчивается грустным признанием: «о мои

братья, много мудрости в учении, что в мире много грязи!», но он нашел и выход из тяжелых пут этого учения: «Само отвращение создает крылья и силы, чующие свежие источники!» Творческая воля, стремление изменить настоящее и приблизить к нему «будущее и дальнейе» — вот к чему должно вести отвращение к современности. «Воля освобождает: ибо воля есть творчество: так учу я. И только для творчества должны вы учиться!.. Творчество! Вот великое спасение от страданий, великое облегчение жизни!»

Итак, любовь к дальнему есть любовь творческая; отчуждение от «ближнего» и близость к «дальнему» делает необходимым стремление воплотить «дальнее» в жизнь, преобразив последнюю в том направлении, в котором она приближается к «дальнему». Здесь мы также замечаем весьма характерное различие между «любовью к ближнему» и «любовью к дальнему». Первая (как и всякая любовь) также может и должна быть любовью деятельной; но эта деятельность, сводящаяся к проявлению инстинкта сострадания к людям, лишена того элемента творчества, того неуклонного и систематического разрушения старого и созидания нового, которым отличается «любовь к дальнему». Не заботясь о принципе и складе жизни, «любовь к ближнему» (в том специфическом значении, в котором мы ее здесь понимаем) занята непосредственным уничтожением и смягчением каждого из текущих проявлений зла, тогда как «любовь к дальнему», наоборот, ставит своей задачей целесообразное видоизменение самих принципов жизни, творческую работу во имя определенного «дальнего». Еще резче обнаруживается этот контраст при рассмотрении тех отношений к окружающим людям, в которые выливаются активные проявления обоих рассматриваемых моральных чувств. Деятельность любви к ближнему выражается прежде всего в миролюбивом, дружественном, благожелательном отношении ко всем людям; творческая деятельность любви к дальнему необходимо принимает форму борьбы с людьми. С точки зрения первой, моральным идеалом являются миролюбие, кротость, стремление уступить ближнему и ради его желаний подавлять свои собственные; с точки зрения второй, такая покорность и уступчивость заслуживают сильнейшего морального осуждения в качестве поведения, которое, как говорит Заратустра, заставляет «дальних расплачиваться за любовь к ближнему». Любовь к дальнему требует настой-

чивости в проведении *своих* стремлений наперекор всем препятствиям; ее идеал — энергичная, непримиримая *борьба* с окружающими «ближними» во имя расчищения пути для торжества «дальнего». Таков смысл известных проповедей Заратустры «о войне».

«Я учу вас не труду, я учу вас борьбе. Я учу вас не миру, а победе. Вашим трудом да будет борьба, вашим миром да будет победа...

Война и мужество сделали больше великих вещей, чем любовь к ближнему. Не ваше сострадание, ваша храбрость спасала доселе несчастных!»<sup>1</sup>

Творческая борьба, творчество в форме борьбы — такова деятельность, такова жизнь человека, возлюбившего «дальнее». Вдохновенные проповеди Заратустры черта за чертой вырисовывают нам духовный облик его героя — творца «дальнего», борца за «дальнее». В этом отношении моральное учение Заратустры есть нравственный кодекс жизни этого героя, впервые написанное евангелие для людей творчества и борьбы.

Присмотримся же к основным чертам нравственного образа служителя «дальнего» — борца и творца.

Психологическим коррелятом любви к ближнему является душевная мягкость; психологическим коррелятом любви к дальнему — *твердость*. Твердость духа, как необходимое условие общественно-морального творчества и борьбы, есть основной постулат этики любви к дальнему. «Все творцы тверды!» — восклицает Заратустра. Один из «высших людей», которых приютил у себя Заратустра и которым он вернул их утраченную в борьбе за «дальнее» бодрость, в своей приветственной речи говорит ему: «На земле, о Заратустра, не растет ничего более отрадного, нежели высокая сильная воля: это —

---

<sup>1</sup> Заратустра так высоко ценит борьбу, что считает ее оправдывающей всякую цель. «Вы говорите, что хорошее дело освящает даже войну? Я говорю вам: хорошая война освящает всякое дело!» Тут мы встречаемся с одним из нравственных «парадоксов» Ницше, которые обыкновенно приводятся в доказательство его жестокости и безнравственности. Но стоит лишь вспомнить, что под «войной» подразумевается, как это изъясняет сам Ницше, «война за мысли», стоит лишь продумать значение приведенных слов в связи с «любовью к дальнему», как их парадоксальность исчезнет, уступив место глубоко правдивой и благородной мысли. Разве «хорошая война», т. е. честная и мужественная борьба за свое «дальнее», за свои убеждения и идеалы, не заставляет нас относиться с уважением ко всяким идеалам подобного борца, и не она ли одна, эта «хорошая война», освящает в действительности «всякое дело»?

ее прекраснейшее растение; целая местность кругом питается соками одного подобного дерева». Еще красноречивее учит твердости сам Заратустра в своих проповедях «о старых и новых скрижалях».

«Зачем ты так тверд? — говорил однажды алмазу кухонный уголь. — Разве мы не близкие родственники?»

Зачем вы так мягки? О братья мои, так спрашиваю вас я; разве вы — не мои братья?

Зачем вы так мягки, так размягчающи и уступчивы? Зачем так много отречения, отрекательства в ваших сердцах? Так мало рокового в вашем взгляде?

И если вы не хотите быть роковыми и неумолимыми: как можете вы со мною — победить?

• И если ваша твердость не хочет блеснуть и дробить и резать: как можете вы со мною — творить?

Творцы всегда тверды. И блаженством должно вам казаться класть вашу руку на тысячелетия, как на мягкий воск...

Эту новую скрижаль, о братья мои, ставлю я над вами: *станьте твердыми!*»

Но условием твердости в борьбе и как бы составною ее частью является *мужество* перед опасностью. Мужество, таким образом, является вторым основным требованием этики любви к дальнему и служит предметом постоянного прославления со стороны Ницше-Заратустры. Заратустра — «друг всех, кто предпринимает далекие путешествия и не любит жить без опасностей». «Что хорошо?» — спрашивает он и дает категорический ответ: *«хорошо быть мужественным; и оставим маленьким девочкам говорить: хорошо то, что мило и трогательно»*. Сам Заратустра, этот прообраз всех борцов за «дальнее», является для окружающих как бы прямым воплощением мужества:

«Мужество, ставшее наконец тонким, духовным, одухотворенным, человеческое мужество с орлиными крыльями и змеиною мудростью, *это мужество*, думается мне, зовется теперь...

— Заратустрой! — вскричали все собравшиеся в один голос».

Твердость и мужество, эти два основные свойства творца и борца за дальнее, в своем высшем развитии и в столкновении с противодействующими торжеству «дальнего» силами современности являются источниками «трагической красоты» жизни любящего «дальнее»;

они одновременно и готовят его гибель и дают ему силу спокойно идти навстречу ей. Кто живет «дальним», для кого, по выражению Ницше, «любовь к жизни есть любовь к высшей надежде», тот ищет опасностей и знает, что за будущее он должен погибнуть в настоящем. Проповедь добровольной гибели, взгляд, что лучший и даже единственно ценный род жизни заключается в пожертвовании ею на благо «дальнего», составляет также одну из основных, доминирующих нот в мирозерцании Ницше. Среди всех искажений, которым подвергнули его учение равно недалёковидные приверженцы и противники его,— искажений, от которых, как от кучи мусора, приходится очищать идеи Ницше всякому, кто впервые принимается за чтение его творений, начитавшись и наслушавшись предварительно толков о «ницшеанстве»,— самым грубым искажением и с моральной точки зрения самым тяжелым грехом кажется нам игнорирование учения Ницше о нравственном императиве самопожертвования. Нередко приходится слышать, что сущность учения Ницше заключается в проповеди безграничной и безудержной, не стесняемой моральными соображениями разнузданности страстей, и мало кто помнит при этом суровую заповедь его: *не должно искать наслаждений!* Герои Ницше — не наглые хозяева на жизненном пиру, а наоборот — те, кто по самой своей природе не умеют, не могут и не хотят пристроиться к жизни современности. «Поистине,— восклицает Заратустра,— я люблю вас за то, что вы не умеете жить теперь, вы высшие люди! *Так именно живете вы — лучше всего!*» Гибель, учит он, есть удел всего, что подымается выше уровня современности, что в настоящем есть представитель будущего:

«О мои братья, первенцы всегда приносятся в жертву. Все же мы — первенцы.

Все мы истекаем кровью на тайных жертвенниках, все мы горим и жаримся в угоду старых кумиров...

Но того и хотят люди нашего рода; и я люблю тех, кто не хочет сохранять себя. Погибающих люблю я всей моей любовью, ибо они ведут к высшему».

Когда Заратустра впервые сошел к людям для проповеди нового учения, он в первой же своей речи к народу учил людей — погибать. Указав им, что они должны очиститься, пережив «час великого презрения», он стал говорить им о своей любви к добровольно погибающим:



«Я люблю тех, кто не умеет жить, не погибая: ибо гибель их есть переход к высшему...

Я люблю того, кто любит свою добродетель: ибо добродетель есть жажда гибели и стрела влечения...

Я люблю того, кто стыдится, когда в игре выпадает кость к его удаче, и спрашивает тогда: разве я фальшивый игрок? — ибо он хочет погибнуть...

Я люблю того, кто оправдывает потомков и искупает предков: ибо он хочет погибнуть от современников.

Я люблю того, кто свободен духом и свободен сердцем; его голова есть лишь содержимое его сердца, сердце же влечет его к гибели.

Я люблю всех тех, кто походят на тяжелые капли, по одиночке падающие из темной тучи, которая висит над людьми: они возвещают о пришествии молнии и погибают ее предвестниками».

Могучими, торжествующими аккордами звучит учение о добровольной гибели в проповеди Заратустры «о свободной смерти». Если говорят, что мерилом высоты нравственного мирозерцания служит та сила, которую она дает человеку для доброй и безбоязненной встречи смерти, то мирозерцание Ницше не уступит в этом отношении никакому другому. Вряд ли кто говорил о смерти более сильно и радостно, нежели Заратустра в своем апофеозе «свободной смерти»:

«Я учу вас созидающей смерти, которая становится для живущих напоминанием и обетом.

Победоносно умирает созидающий, окруженный надеждимися и благословляющими;

Так умереть — лучше всего; второе же — это умереть одного празднества, на котором подобный умирающий не освящал бы клятвы живущих.

Так умереть — лучше всего: второе же — это умереть в бою, расточивши великую душу.

Но борцам и победителю равно ненавистна скрежещущая смерть, которая подкрадывается, как вор, и все же становится господином над нами.

Я учу вас моей смерти, свободной смерти, которая приходит ко мне, потому что я ее хочу.

А когда я захочу ее? — Кто имеет цель и наследника, тот хочет смерти вовремя для цели и наследника.

И из уважения к цели и наследнику он не станет более вешать засохшие венки в святилище жизни...

Свободен к смерти и свободен в смерти, умея сказать святое «нет», когда нельзя сказать более «да», — так смотрит на жизнь и смерть мужчина.

Да не будет ваша смерть клеветой на человека и землю, друзья мои: это прошу я у меда души вашей.

В вашей смерти должны еще гореть ваш дух и ваша добродетель, подобно вечерней заре над землей! иначе же смерть не удалась вам».

Итак, твердость в достижении намеченной цели — в творчестве «дальнего», мужество в борьбе и спокойное и даже радостное отношение к своей гибели, вытекающее из сознания ее необходимости для торжества «дальнего», — вот основные черты нравственного характера, требуемые этикой любви к дальнему. Воспитанный в духе учения пессимизма, Ницше уже с самого начала составил себе идеал «трагической красоты». Уже первоначальным мотивом его этического мирозерцания служило убеждение, что за невозможностью в мире истинного счастья единственно достойное и прекрасное на земле — это гордо и сознательно идти навстречу жизненному трагизму. Дальнейшее развитие мировоззрения Ницше прибавило к этому убеждению только одну черту, в высшей степени существенную и ценную: «трагическая красота» перестала в его глазах быть бесплодной. Для Ницше-Заратустры она не есть более самоцель; целью жизни является творчество во имя любви к дальнему, и гибель человека есть лишь средство осуществления этой цели, есть не только *Untergang*, но и *Uebergang*\*: трагическая красота стала творческой. В таком виде первоначальный и основной мотив этики Ницше стройно вплетается в этическую систему «любви к дальнему».

Этика «любви к ближнему» в своем развитии превращается в этику сострадания, смирения и, наконец, пассивного мученичества. Этика «любви к дальнему», как мы видели, становится этикой *активного героизма*.

Несмотря на разнородность обеих этих моральных систем, несмотря на значительное разногласие требований, вытекающих из того и другого принципа, разногласие, на которое нам пришлось уже не раз указывать и сущность которого мы только что постарались резюмировать, изложенные выше требования этики «любви к дальнему» обладают бесспорной и самоочевидной моральной ценностью. Несоответствие их моральным требованиям, вытекающим из этики «любви к ближнему», очевидно, не препятствует их всеобщему признанию и

исповедованию и не возбуждает спора об их моральном значении; такое молчаливое признание требований этики «любви к дальнему» при явном исповедовании противоположных принципов происходит отчасти потому, что это несоответствие слишком тонко и нередко ускользает от взгляда поверхностного наблюдателя моральной жизни, отчасти же потому, что оно задевает лишь психологические корреляты той и другой этики и не касается самих принципов их. Остановимся теперь на тех сторонах антитезы двух рассматриваемых этических систем, где разногласие между ними принимает характер открытой и решительной борьбы. Мы разумеем известные нападки Ницше на моральные принципы, которым обыкновенно приписывается абсолютная и непоколебимая ценность и по отношению к которым Ницше делает свою знаменитую попытку «переоценки всех ценностей».

На эту тему говорилось очень много, но, насколько нам известно, она не была рассмотрена с той точки зрения, которую мы развиваем: с точки зрения коллизии между «любовью к дальнему» и «любовью к ближнему». Обыкновенно обращается главное внимание на протест Ницше против идеи *долга* в морали. Нам кажется, однако, что этот протест может быть правильно оценен только при более тщательном рассмотрении морального идеала Ницше, а таковое невозможно, на наш взгляд, без детального исследования моральной антитезы между «любовью к ближнему» и «любовью к дальнему». Борьба против идеи долга есть у Ницше — как мы это постараемся показать на одной из дальнейших ступеней нашего анализа — лишь отражение более широкой и принципиальной борьбы против этики «любви к ближнему». Попытаемся же понять общий смысл этой последней борьбы.

Всем известно отрицание Ницше моральной ценности за чувством сострадания, известно и его так называемое «прославление жестокости». Прошло уже время, когда можно было, не задумываясь над этими взглядами Ницше, ограничиваться по поводу них просто нравственным негодованием. Но и теперь еще их смысл остается для многих не вполне разрешенной загадкой. Загадка эта, по нашему мнению, может быть разрешена только при установлении связи между указанными мыслями Ницше и общей его этической системой «любви к дальнему». Существует мнение, будто Ницше проповедует, так сказать, «злодейство ради злодейства», жестокость исклю-

чительно ради присущей ей красоты и силы. Ничего не может быть невернее этого мнения. Правда, порой, бичуя слабость и дряхлость современных людей, Ницше готов предпочесть им даже людей с преступной, но зато и более сильной волей. «Не ваши грехи, ваша умеренность вопиет к небу! Ваша скупость в самом грехе вашем вопиет к небу!» — восклицает он. Но подобная, вполне попятная, конечно, мысль, составляя, так сказать, лишь психический обертон уважения к силе воли и богатству жизненной энергии, не дает еще права зачислить Ницше в разряд проповедников жестокости *an und fuer sich* \*. Никто, конечно, не заподозрит особенного пристрастия к злодейству у Гейпе, а между тем он, движимый тем же чувством, как и Ницше, при взгляде на филистерское общество восклицал гораздо сильнее, чем Ницше:

O dass ich grosse Laster säh,—  
Verbrechen, blutig, kolossal,  
Nur diese satte Tugend nicht  
Und zahlungsfähige Morall<sup>1</sup>

Наряду с подобными протестами Ницше против «скудости в грехе» мы находим у него столь же решительный протест против преступных и антисоциальных импульсов. «Ненавистны мне все, для которых есть только один выбор: быть злыми зверями или злыми укротителями зверей; близ таких людей я не стал бы строить себе хижины». Истинный смысл морального осуждения сострадания и оправдания жестокости у Ницше может быть разъяснен, повторяем, только в связи с этикой «любви к дальнему».

«Так велит моя великая любовь к дальнему: *не щади своего ближнего!*» — в этом восклицании, думается нам, лежит объяснение всех относящихся сюда взглядов Ницше<sup>2</sup>: сострадание, по его мнению, неуместно, а жестокость необходима там и постольку, где и постольку того требует любовь к дальнему. Последняя, как мы видели, необходимо связана с борьбой, т. е. со стремлением раз-

<sup>1</sup> «Пусть лучше увижу я большие пороки, огромные кровавые преступления, только не эту сытую добродетель и платежеспособную мораль» \*\*

<sup>2</sup> Мы говорим, конечно, только о взглядах *принципиальных* и потому допускающих установление логической связи их с какой-либо моральной системой и не касаемся здесь нередко высказываемого Ницше чисто инстинктивного отращения к состраданию как к чувству навязчивому и нескромному, оскорбляющему всякую истинно благородную и глубокую натуру.

рушать «ближнее» в интересах «дальнего». Но борьба и стремление к разрушению всегда основаны на чувствах, прямо противоположных моральным импульсам «любви к ближнему». Борьба мягкая, уступчивая, сострадательная есть моральное *contradictio in adjecto*\*; чем ожесточеннее и непримиримее борьба, тем она лучше. Все худшие инстинкты человека — ненависть, гнев, жестокость, непокорство, жажда мести — облагораживаются и освящаются, если импульсом к ним служит «любовь к дальнему»; точнее говоря, во всех этих чувствах характерна именно их эгоистическая, антиморальная природа, и когда эту последнюю заменяет моральное побуждение любви к дальнему, они обращаются в свою собственную противоположность. Когда страсти человека основаны на моральных импульсах, его гнев становится негодованием, жажда мести — стремлением к восстановлению поруганной справедливости, ненависть — нетерпимостью к злу, жестокость — суровостью убежденного человека. «Ты вложил в сердце твоих страстей твою высшую цель, — говорит Заратустра, — и они стали твоими добродетелями и радостями». Это — истина старая, как мир и человек, но никогда еще ясно не формулированная. Вспомните «*святую месть*», о которой говорит Кочубей у Пушкина как о последнем, оставшемся ему «кладе»; вспомните некрасовскую «*музу мести*»; вспомните злобное настроение, которым проникнуты все великие сатирики, от Ювенала и Свифта до Салтыкова включительно; вспомните о всем, что для нас привлекательно в «страстном, грешном, бунтующем сердце» Базарова — и мысль Ницше выяснится вам во всей ее моральной красоте и истинности. «Пламя любви горит в именах всех добродетелей — и *пламя гнева*». Даже учение о непротивлении злу — это, на первый взгляд, квинтэссенция этики «любви к ближнему» — учение, признающее неправомерной всякую активную борьбу человека с человеком, не может отрицать законности чувства гнева и ненависти против самого зла. Более того, сторонник этого учения прямо следует, не сознавая того, завету Заратустры: не щади ближнего своего: ибо для победы над злом нужна предварительная гибель многих «непротивляющихся» ему «ближних», и на эту гибель спокойно, в сознании нравственной высоты своего дела, ведет их проповедник «непротивления», так же как это делает всякий другой борец за «дальнее». «Мое страдание и мое сострадание, — говорит Заратустра, — что мне до

них? Разве я о счастье думаю? Я думаю о моем деле!» С точки зрения этики любви к дальнему, на которой стоит всякий, кто думает «о своем деле», сострадание есть не добродетель, а слабость; мысль о страдании ближнего должна быть побеждена так же, как и мысль о собственном страдании. «Великая любовь преодолевает и сострадание... Горе всем любящим, в любви которых нет ничего выше их сострадания!» Кто не щадит самого себя, тот не только не обязан, но и не имеет права щадить другого. «Себя самого приношу я в жертву моей любви — и моего ближнего подобно мне — так гласит речь всех творцов. Ибо все творцы тверды».

Так находит свое объяснение отрицание сострадания у Ницше. Этика любви к дальнему, этика творчества и борьбы не может быть этикой сострадания. Если в этике любви к дальнему любовь к человечеству, так сказать, в своей статике основана, как мы видели, на своей прямой противоположности — на отчуждении от людей и презрении к ним, то в своей динамике, в качестве творчества, она также неразрывно связана со своим антиподом — разрушением; и если любовь невозможна без ненависти и вражды, то она невозможна и без жестокости: положительный и отрицательный полюсы нравственной жизни, катод и анод тока моральных чувств, взаимно поддерживают и питают друг друга. «Кто хочет быть творцом в добром и злом, поистине, тот должен быть и разрушителем... Вот почему высшее зло принадлежит к высшему благу: благо же это — творческое».

По обыкновению, Ницше воплощает в художественном образе учение о необходимости суровости в борьбе за «дальнее»:

«О люди, в камне спит мой образ, образ моих образов! Ах, ему суждено спать в самом твердом, самом безобразном камне!

И вот мой молот жестоко неистовствует над его тюрьмой. От камня летят куски — что мне до того?»<sup>1</sup>

Приходится иногда прямо поражаться, как неправильно истолковываются, ко вреду для репутации Ницше и к еще большему вреду для преследуемых его уче-

---

<sup>1</sup> Этот образ невольно приводит на память почти тождественный образ нашего поэта: «Так тяжкий млат, дробя стекло, кует булат» \*.

нием моральных задач, многие его мысли и изречения. Кто не слышал о знаменитой жестокой фразе его: «падающего нужно еще толкать»? И однако в данном случае молва исказила не только внутреннее значение этой фразы, но вдобавок и ее самое. Послушаем же самого Ницше:

«О мои братья, разве я жесток? Но я говорю вам: что падает, то нужно еще и толкать!

Все нынешнее — все это падает, погибает; кто хотел бы удержать его! Но я — я *хочу* еще толкать его!

Знаете ли вы наслаждение скатывать камни с крутых обрывов в глубины? — Эти нынешние люди... смотрите же, как они катятся в мои глубины!

Я — пролог для лучших игроков, о мои братья! Я — пример для них! Поступайте же по моему примеру!

• И кого вы не научите летать, того научите — *поскорее упасть!*»<sup>1</sup>

И трогательный вступительный вопрос: «разве я жесток?», и самый оборот речи в знаменитой фразе («что падает», а не «кто»), и весь контекст, вместе взятый, — все это ясно указывает, что здесь дело идет не о чисто личных отношениях, в которых будто бы рекомендуется толкать падающего, а о падении эпох, нравственных укладов жизни, поколений. Такое падение Ницше-Заратустра учит ускорять. Эта проповедь как нельзя более естественна, уместна и понятна в этике любви к дальнему, в этике прогресса и борьбы: мысль Ницше высказывает лишь ту аксиому всякой прогрессивной политики, что нужно поддерживать и развивать все жизнеспособное и в интересах его преуспевания ускорять гибель всего отживающего. Если в таком образе действия и остается элемент жестокости по отношению к погибающему, то это — жестокость не только необходимая, но и *нравственно ценная*. Прогресс «жертв искупительных просит», и кто живет для «дальнего», тот не захочет, да и не имеет права поступать так, чтобы «дальние расплачивались за его любовь к ближним».

Из тех же моральных соображений вытекают насмешки Ницше над «добротой» и «добрыми». Доброта — это та благодушная, уступчивая мягкость души, которая несовместима ни с борьбой, ни с движением вперед.

---

<sup>1</sup> *Zarathustra*, часть III, глава «О старых и новых скрижалях», отрывок 20. В интересах восстановления истины приводим отрывок целиком.



Прежде чем превратиться в невинного ребенка,— учит Заратустра,— человек должен пройти еще одну ступень: из выючного верблюда он должен стать сильным, борющимся львом. Кто проповедует сейчас доброту и невинность, тот отрицает движение вперед, тот хочет увековечения человека на настоящей ступени его развития и ради своей невинности жертвует «дальним». У кого нет ничего выше доброты, для того добродетель — лишь средство к успокоению и сну. Выслушав проповедь одного мудреца о подобной добродетельности как условии мирного и покойного сна, Заратустра иронически восклицает: «блаженны сонливые — ибо они должны скоро заснуть!» Для самого же Заратустры этика доброты ненавистна, как этика *застоя*: «повос хочет созидать благородный, и новые добродетели; старого хочет добрый, и сохранения старого». Но Заратустра идет еще далее и утверждает, что идеал доброты вообще неосуществим. Где есть борьба, там нет места для доброты; и так как «добрые» также должны принять участие в борьбе, выступая против тех, кто отрицает их жизнь и добродетели и ищет новых,— то «добрые неизбежно должны быть *фарисеями*»: во имя своей мирной доброты они должны *ненавидеть* всех борцов и творцов:

«Берегись добрых и справедливых: они охотно распинают тех, кто ищет новых добродетелей,— они ненавидят одиноких.

Берегись и святой наивности! Все ей не свято, что не наивно; и охотно играет она с огнем — костров!..

Добрые всегда — начало конца: они распинают того, кто пишет новые заповеди на новых скрижалях, они жертвуют для *себя* будущим — они распинают всю будущность человечества. Добрые всегда были началом конца»<sup>1</sup>.

Так развивается антитеза моральных систем «любви к ближнему» и «любви к дальнему». Этика «любви к ближнему» развивается в этику сострадания, душевной

---

<sup>1</sup> К этим «добрым» Ницше уже в первом своем произведении, в «Несвоевременных размышлениях», обращался со словами одного гётевского героя: «Вы полны раздражения и горечи — это прекрасно и хорошо; будьте порядочно *злы* — это будет еще лучше». Подобная «злоба», поясняет он далее, будет казаться злом «только для близоруких современных глаз, которые во всяком отрицании видят признак зла». В действительности же эта злоба есть спасение человека от филистерства и условие всякого «героического жизненного пути» («Unzeitgemässe Betrachtungen». Bd. 2, S. 43—450).

мягкости, миролюбия, доброты и *успокоения*. В противоположность ей Заратустра дает нам «новые скрижали», развивая этику любви к дальнему и рисуя нравственное величие твердого и мужественного, мятежного и борющегося, вечно беспокойного и вечно стремящегося в даль человеческого духа. Пока в человеческой жизни будет существовать борьба между началами примирения и возмущения, между стремлением к сохранению старого и стремлением к созиданию нового, между жадой мира и жадой борьбы,— до тех пор не прекратится в человеческой душе и соперничество между этими двумя великими моральными системами...

## II

Höher als die Liebe zum Nächsten steht  
die Liebe zum Fernsten und Künftigen; höher  
noch als die Liebe zu Menschen gilt mir  
die Liebe zu Sachen und Gespenstern.

*Also sprach Zarathustra \**

Изложенная выше этика «любви к дальнему», в ее антагонизме к этике «любви к ближнему», имеет ту особенность, что она совершенно независима от содержания самого объекта любви — «дальнего». Каково бы ни было внутреннее содержание морального идеала, требования этики любви к дальнему остаются неизменными, раз только этот идеал руководит человеческой деятельностью в качестве абстрактного «дальнего» и ставит человека в отношения к людям, могущие быть противопоставлены тем отношениям, которые вытекают из непосредственных чувств симпатии и сострадания к ближайшим окружающим его людям. Поэтому люди самых разнообразных мирозерцаний, даже вполне чуждых конечному идеалу Ницше, могут понимать и ценить его этику любви к дальнему, в изложенном ее значении. Таким образом, антагонизм обеих этических систем, с которыми мы имели дело до сих пор, есть лишь антагонизм *формальных* этических принципов; одно только различие в *расстоянии*, отделяющем объект любви от ее субъекта, и обусловленное им различие в путях и средствах активного осуществления любви проводит резкую грань между двумя группами моральных чувствований и настроений и порождает радикальную противоположность меж-

ду моральными оценками и представлениями о «добре» и «зле», образующими обе упомянутые этические системы. «Любовь к дальнему» может быть любовью к людям не менее, чем «любовь к ближнему»; и, однако же, остается огромная разница между инстинктивной близостью к конкретным наличным представителям человеческого рода, непосредственно нас окружающим, к нашим современникам и соседям («любовью к ближнему») и любовью к людям «дальним и будущим», к отвлеченному коллективному существу — «человечеству». «Любовь к дальнему» означает здесь любовь к тому же ближнему, только удаленному от нас на ту идеальную высоту, на которой он может стать для нас, по выражению Ницше, «звездой».

Мы видим здесь, что *формальная* антитеза между принципами «любви к ближнему» и «любви к дальнему» не препятствует своеобразному примирительному сочетанию их, выражающемуся в том, что «любовь к ближнему» становится *содержанием* морального идеала, тогда как *формой ее осуществления* является «любовь к дальнему». Счастье «ближних» — верховный этический постулат любви к ближнему — является само тем «дальним», ради которого творит и борется человек и ради которого он подчиняется всем указанным выше требованиям этики «любви к дальнему». В этом сочетании мы имеем сущность этической доктрины *утилитаризма*, в ее наиболее широком и общем значении. Утилитарная мораль, усматривающая свой идеал в «наибольшем счастье наибольшего числа людей»\*, основана, несомненно, на чувстве любви к ближнему, которое одно только и заставляет нас ценить счастье ближних; но она не скажет вместе с Достоевским, что прогресс человечества не стоит одной слезы ребенка; наоборот, если прогресс приводит к увеличению суммы счастья, то, с ее точки зрения, он может быть искуплен многими слезами и страданиями, лишь бы этот моральный расход не превысил дохода. В этом смысле утилитарная мораль будет считать законными и борьбу, и отсутствие сострадания, и все остальные требования этики «любви к дальнему», если в результате их возрастает сумма счастья на земле. Доктрина утилитаризма примиряет таким образом антитезу моральных чувств, кладя в основу морали просто принцип хозяйственности: противодействующие счастью ближнего требования этики любви к дальнему суть для нее только обходный путь для достижения это-

го счастья, т. е. для осуществления любви к ближнему, и, как издержки морального хозяйства, законны постольку, поскольку оправдываются приобретаемым посредством них моральным доходом.

Этому, несомненно весьма стройному и последовательному сочетанию двух моральных принципов в этике утилитаризма Ницше противопоставляет свой этический идеал, и именно в этом отношении он явился наиболее смелым новатором и разрушителем старых «скрижалей». Любовь к ближнему отбрасывается им не только в качестве основы этики сострадания и примирения, в ее непосредственной противоположности к этике любви к дальнему — это мы видели уже выше, — но и в качестве верховной инстанции и конечной цели самой этики любви к дальнему, как это имеет место в утилитарной морали. Этой утилитарной морали, которою сознательно или бессознательно пропитано все этическое общественное мнение современности, объявляется решительная война во имя нового морального идеала, который не только в средствах и путях своего достижения, но и по самому своему содержанию есть, так сказать, «дальнее» *par excellence*\*, т. е. не состоит в служении «ближнему» и его счастью. Борьба с обычным моральным мирозерцанием идет уже не из-за *положения* объекта любви, не из-за его *отношения* к субъекту, а из-за самого *содержания* его: этический принцип «любви к дальнему» характеризуется здесь его противопоставлением принципу «любви к ближнему», понимаемому как *любовь к людям вообще*. Если в изречении, выбранном нами эпиграфом, Ницше объявляет, что «выше любви к ближнему стоит любовь к дальнему и будущему», то он поясняет свою мысль, прибавляя: «еще выше, чем *любовь к людям*, я ценю *любовь к вещам и призракам*»<sup>1</sup>.

Итак, «любовь к дальнему» характеризуется ближе как «любовь к вещам и призракам». Но что мы должны понимать под последней? Что это за новое моральное чувство, которое имеет претензию не только конкурировать по своему этическому значению с любовью к людям, но и стать выше него? Издавна всю совокупность человеческих побуждений, которым приписывается по-

<sup>1</sup> «*Liebe zu Sachen und Gespenstern*». *Sache* — вещь, дело; *Gespenst* — буквально: *привидение*; мы передаем его словом «призрак», как имеющим более общее значение и потому точнее выражающим мысль Ницше.

ложительная или отрицательная моральная ценность, принято делить на два основных чувства: любовь к себе самому и любовь к окружающим людям; *эгоизм* и *альтруизм*. Первое чувство признается воплощением всего морально-отрицательного, второе — всего морально-положительного. Это деление считается единственно возможным и безусловно исчерпывающим; для обыденного морального сознания понятия альтруизма и эгоизма — такие же прочные и всеобъемлющие схемы, как самые категории добра и зла, и едва ли не равнозначащи им; добро — альтруизм, любовь к людям, или зло — эгоизм, «себялюбие»: *tertium non datur* \*. При таком своем убеждении обыденное моральное сознание отнесется, конечно, отрицательно к идее о каком-то неизвестном третьем нравственном чувстве — чувстве «любви к вещам и призракам», сочтя его либо за лишнюю внутреннюю смысловую выдумку, либо же за продукт какой-либо моральной извращенности.

Но готовые суждения обыденного сознания в данном случае так же мало соответствуют истине, как и в огромном большинстве других случаев. Мы говорим пока об истине не в морально-практическом, а просто в познавательном-теоретическом смысле. Как бы мы ни оценивали любовь к себе и любовь к людям, несомненно одно: этими чувствами *не исчерпываются* все наши моральные побуждения. Существует целый ряд импульсов, не направленных ни на собственное благо, ни на благо ближних и тем не менее обладающих бесспорною моральною ценностью. Послушаем умного, тонкого и спокойного исследователя моральных фактов. «Не нужно никогда упускать из виду, что антитеза между эгоизмом и альтруизмом ни в коем случае не исчерпывает всей совокупности мотивов наших действий. Фактически мы *объективно* заинтересованы в осуществлении или неосуществлении известных событий или состояний, и притом вне всякого отношения к их последствиям, затрагивающим какого-либо субъекта. Нам важно, чтобы в мире царил гармония, чтобы в нем воплотились известные идеи, чтобы осуществилось что-либо ценное, и мы чувствуем потребность содействовать этому, отнюдь не задаваясь всегда вопросом, полезно или приятно это какой-либо личности, какому-либо *мне* или *тебе*... Во многих случаях сознание цели нашей деятельности останавливается в мире *объективного*, не заимствуя моральной ценности от каких-либо субъективных соображений... Это — несом-

ненный психологический факт»<sup>1</sup>. Приведенное указание на существование мотивов *объективных*, не подходящих под рубрики эгоизма и альтруизма, можно было бы иллюстрировать подавляющим множеством примеров. Мыслитель, жизнь которого направлена на открытие истины, вне всякого соображения о пользе или надобности ее для кого-либо; художник, стремящийся воплотить художественный образ, не задумываясь о том, кому полезно или приятно его дело; человек, мстящий за поруганную справедливость или честь и достигающий этого, быть может, путем гибели и своей и своего противника, — вот первые наудачу выбранные примеры, которые даже как *типы*, конечно, отнюдь не исчерпывают всего разнообразия мотивов этого рода. Во всех этих и им подобных случаях люди не руководятся, очевидно, ни себялюбием, ни любовью к людям: движущим мотивом их является стремление к достижению известного объективного состояния, вне всякого отношения к чьей-либо выгоде или к чьему-либо удовольствию. Мы не знаем более меткого и удачного обозначения подобного рода стремлений к *отвлеченным*, обладающим внутренней ценностью *моральным благам*, как несколько фантастический, на первый взгляд, термин Ницше: «любовь к вещам и призракам». Понятие «вещи» имеет здесь тот смысл, что целью действия в подобных побуждениях бывает не человек, не субъект, а нечто внечеловеческое, *объективное*; понятие «призрака» необыкновенно тонко характеризует особенность этих объектов: это не реальные, материальные предметы, это — с психологической точки зрения вымыслы, продукты субъективной душевной жизни, которым, однако, придается характер объективного, субстанциального существования: истина, справедливость, красота, гармония, честь — вот некоторые из этих «призраков», любовь к которым издавна служила и служит одной из самых могучих движущих сил человечества<sup>2</sup>.

Итак, стоит ли по своей моральной ценности «любовь к вещам и призракам» выше или ниже «любви к людям»,

<sup>1</sup> Georg Simmel. Philosophie des Geldes. S. 226—227.

<sup>2</sup> В приведенном изречении: «выше любви к людям я ценю любовь к вещам и призракам» под «призраком» (*Gespens*) Ницше подразумевает, по-видимому, специально свой излюбленный «призрак» — «сверхчеловека». Мы позволяем себе, однако, расшири

но самый факт ее существования как третьего, равно удаленного от эгоизма и альтруизма вида нравственного чувства не может — вопреки ходячему взгляду — быть оспариваем. Но раз проблема разрешена теоретически, раз не остается более сомнения в наличии особого морального чувства «любви к вещам и призракам», не совпадающего ни с эгоизмом, ни с альтруизмом, то не представляет более трудностей и разрешение морально-практической проблемы, именно вопроса о *моральной ценности* этого чувства. *Доказывать* вообще моральную ценность чего-либо невозможно; здесь есть только один путь — апелляция к нравственному чувству. И это нравственное чувство властно и внушительно говорит, что любовь к истине, справедливости, красоте, чести и прочим «призракам» обладает бесспорною и весьма высокою моральною ценностью. Выше ли она, чем ценность любви к людям, как это утверждает или, вернее, внушает Ницше,— это опять-таки не может быть доказано *логически*. Согласно изложенному нами взгляду, спор между двумя независимыми моральными принципами за верховенство разрешается не аргументами, а стихийною моральною силой каждого из них в душе человека. Бывают люди, бывают настроения, общества, эпохи, для которых высшим нравственным идеалом является счастье, благополучие ближних во всей его конкретной материальности; бывают иные люди, иные общества и эпохи, для которых символом веры становятся *отвлеченные моральные блага* — «призраки» — как какой-нибудь религиозный или нравственный идеал, поднятие морального уровня, осуществление справедливости, защита истины, свободы, человеческого достоинства. Для таких эпох, для таких людей и гласит слово Заратустры: выше любви к людям стоит любовь к вещам и призракам.

Как бы каждый из нас ни решил для себя вопроса о сравнительной ценности «любви к людям» и «любви к призракам», во всяком случае заслугой ницшевской «переоценки всех ценностей» является критическое углубление нашего морального сознания. Мы видели, что понятие «любви к призракам» несомненно выражает давно знакомое человечеству нравственное чувство и, сле-

---

это понятие до значения «отвлеченного морального блага» вообще, находя в термине «призрак» чрезвычайно удачное Schlagwort\* для одной из центральных идей ницшевской этики.

довательно, не постулирует никакого новшества в морали. Но одно дело — нравственное чувство, а другое — моральная доктрина и воспитанное ею моральное сознание. Последние всегда отстают от первого, всегда не вполне соответствуют ему и не выражают его точно и полно. Задачей этики как нормативной дисциплины и является установление согласия между моральными *убеждениями* и нравственными *чувствами*, пересмотр и углубление морального *сознания* путем сопоставления его с прирожденными или бессознательно привитыми человечеству нравственными *инстинктами*. Такова и заслуга ницшевской «переоценки ценностей»: выяснение морального конфликта между любовью к ближнему и любовью к дальнему и доказательство наличности и самостоятельной моральной ценности практически давно известного, но сознательно не оцененного чувства «любви к призракам». Несомненно, что это последнее чувство оставалось в тени и не проникало к свету морального сознания только благодаря господству узкой этической доктрины утилитаризма, которая признавала единственным верховным моральным благом счастье людей, а потому и не хотела замечать и признавать в моральных чувствах ничего, кроме стремления к счастью ближних — альтруизма — и его прямого антипода — эгоизма. Вот почему и Ницше приходится развивать свои этические воззрения в прямой полемике с этикой утилитаризма, с тем «учением о счастье и добродетели», из-за которого, по его мнению, люди «измельчали и все более мельчают»<sup>1</sup>.

Моральное сознание, приученное этикой утилитаризма и альтруизма к убеждению, что вне любви к людям и

<sup>1</sup> В отождествлении утилитаризма с этикой альтруизма содержится, несомненно, некоторая неточность: этика альтруизма, с одной стороны, шире утилитаризма, так как любовь к людям не исчерпывается стремлением к их *счастью* или *пользе*; с другой стороны, утилитаризм шире этики альтруизма, так как служение счастью людей может быть основано не только на любви к людям, но и на других мотивах. Тем не менее нам кажется позволительным для нашей специальной задачи отождествить эти два — во всяком случае родственных друг другу — моральных направления, объединив их по общему признаку их верховных принципов: *служению интересам ближних*. Этот же признак отделяет их обоих от этики «любви к призракам», верховным принципом которой служит стремление к *абстрактным самодовлеющим моральным идеалам, ценность которых независима от их значения для субъективных интересов «ближних»*.



стремления к их счастью не может быть ничего морально ценного, надо думать, не легко сдастся тому натиску на него, который содержится в учении Ницше о нравственном величии *объективных, бескорыстных* не только по отношению к «я», но и по отношению ко всякому «ты» человеческих побуждений, объединяемых им под названием «любви к призракам». Этому *этическому идеализму* утилитаризм противопоставит утверждение, что «любовь к призракам», как бы она ни казалась непохожей на альтруизм, есть тем не менее лишь косвенная форма, в которую выливается любовь к людям и стремление к их счастью. В самом деле, нельзя отрицать, что очень часто человек, посвящаящий свою жизнь служению абстрактным «призракам» истины, справедливости, душевной независимости и т. п., приносит огромную пользу своим согражданам и ближним и таким образом косвенно служит им и их счастью. Этим дается повод искать моральное значение чувства «любви к призракам» в его близости к альтруизму и по его основным признакам, и по его объективным последствиям. Тем не менее такое заключение утилитаризма должно быть признано совершенно неверным: оно покоится на полном смешении двух совершенно разнородных вопросов дисциплины этики: проблемы *моральной* и проблемы *логически-каузальной*. Не подлежит сомнению, что *генетически* вся совокупность моральных чувств и принципов — следовательно, также и «любовь к призракам» — выросла из потребности социального блага. Весьма вероятно также, что эта связь морали с социальным благом есть не только генетическая, но и *функциональная*, так что всякое моральное чувство и действие имеют *im Grossen und Ganzen* \* своим объективным последствием и как бы своим природным назначением содействие социальному благу, т. е. рост человеческого счастья и благополучия. В этом смысле, т. е. в качестве *теоретической социологической гипотезы*, устанавливающей каузальную и функциональную связь между нравственностью и счастьем, утилитаризм имеет бесспорно серьезное *raison d'être*<sup>1</sup>. И однако эта связь есть нечто совершенно

---

<sup>1</sup> Выдающийся образец подобного утилитаризма дан *Иерингом*\*\* в его «Zweck im Recht», а также Лестером Уордом\*\*\* в его замечательных социологических трудах. Сам Ницше не раз высказывает мысль, что всякая мораль в конечном счете является продуктом и функцией инстинкта сохранения рода.

постороннее и безразличное с точки зрения проблемы *моральной*. Не объективные последствия действий или чувства, а его субъективная *цель* и его внутренний мотив определяют его моральное значение. Каковы бы ни были утилитарные результаты «любви к призракам», но раз остается несомненным, что субъективным побуждением в ней служит не стремление к увеличению счастья людей, а внутренняя, так сказать, имманентная моральная привлекательность самых «призраков» — а именно этот признак и конституирует понятие «любви к призракам» в его отличии от альтруизма, — то моральная доктрина утилитаризма опровергнута. Быть может, такое противоречие между генетической и моральной точкой зрения на явления нравственности, которое может с первого взгляда показаться странным, есть само весьма необходимый и полезный продукт социального подбора, и его уничтожение, на котором настаивает утилитаризм, грозило бы, вероятно, человечеству самыми опасными последствиями. Так, успехи науки, которые имели такое огромное практическое значение, могли быть достигнуты только путем бескорыстного искания истины вне всяких соображений о ее пользе для людей; а сколько народных бедствий было бы предупреждено, если бы современная «реальная политика» — этот типичнейший продукт государственного утилитаризма — сменилась политикой «идеальной», которая считалась бы не только с утилитарными интересами страны, но и хотя бы с элементарнейшими «призраками» справедливости и добропорядочности!

Таким образом, для сохранения своей позиции утилитаризм должен доказать не то, что указанные объективные, неальтруистические побуждения бывают вообще полезны человечеству, а то, что их полезность служит в каждом отдельном случае их единственным моральным оправданием, единственным основанием их моральной ценности. Подобная *thema probandum*\* допускает, впрочем, в свою очередь один легкий, но непозволительный выход из затруднения. Возможно именно утверждение, что объекты рассматриваемых неальтруистических чувств — «призраки» — сами по себе составляют для человека неоценимое благо (вне всякого отношения к их дальнейшей полезности), так что любовь к ним есть *eo ipso*\*\* стремление к человеческому благу; «не о едином хлебе жив человек» — и обладание «призраками»

нужно ему не менее, чем обладание хлебом; утоление жажды истины и справедливости есть столь же необходимое условие человеческого счастья, как и утоление голода. Справедливость подобного утверждения самоочевидна, но только потому, что оно есть в сущности бессодержательная тавтология: понятие блага, условия счастья расширяется до пределов понятия морального добра вообще, и тогда уже нетрудно, конечно, доказать, что всякое добро есть благо. Но такое расширение понятия блага незаконно в том отношении, что оно затушевывает коренное различие между *субъективной* и *объективной* ценностью, между благом как условием удовлетворения субъективных желаний человека и благом, обладающим объективным моральным значением, совершенно независимым от субъективных человеческих взглядов и оценок. Установление *реальной* связи между явлениями добра и счастья имеет смысл только при условии резкого *логического* различения между добром и счастьем как *понятиями* и при любой попытке слить эти понятия теряет всякое значение. Остается, таким образом, только чистое, прямое и недвусмысленное утверждение утилитаризма, что «любовь к призракам» ценна только постольку, поскольку она есть любовь к людям и стремление содействовать их счастью. Но именно такая ясная постановка постулата утилитаризма обнаруживает полную его несостоятельность. Так как «любовь к призракам» характеризуется, как мы видели, именно своим *бескорыстием*, отсутствием в нем соображений о субъективном его значении, о его пользе (так что если эта польза и налично, то лежит за пределами морального поля зрения), то утилитаризм поставлен перед дилеммой: или категорически отрицать моральную ценность этого чувства, или столь же категорически признать свою собственную несостоятельность. И действительно, на практике утилитаризм относится враждебно ко всем идеалам, которые не могут ответить на прямой вопрос «*cui prodest?*» \*, и господство утилитарных принципов значительно содействовало забвению подобных идеалов. Если утилитаризм иронически указывает на принцип «*fiat justitia, pereat mundus*» \*\* как на логический вывод из всяких *объективных*, самодовлеющих моральных «призраков», то не нужно забывать, что в борьбе с этим принципом он вынужден часто опереться на обратный принцип: «*fiat utilitas, pereat justitia*» \*\*\*. А если так, то утилитаризм противоречит

ясному голосу нравственного чувства и потому должен быть сам отвергнут<sup>1</sup>.

Если стремление уподобить «любовь к призракам» альтруизму и в этой близости ее к услужению людям и их счастью искать источника ее моральной ценности должно быть признано несостоятельным, то столь же неверным было бы уподобление ее эгоизму. К сожалению, сам Ницше является инициатором такого уподобления. Обладая более художественною глубиною и прозорливостью, нежели аналитическою силою ума, Ницше в своем протесте против утилитаризма, усматривающего в альтруизме единственное морально ценное чувство, а во всем ему противоречащем — моральное зло, ударился в противоположную крайность, сблизив «любовь к призракам» с эгоизмом. Впрочем, это сближение остается, в сущности, чисто словесным, терминологическим; мало-мальски вдумчивый читатель легко сообразит, что чувство, прославляемое Ницше под названием себялюбия, по своему содержанию бесконечно далеко от последнего. Послушаем одну из проповедей Заратустры к «высшим людям», в которой он заповедует им «себялюбие»:

«О творцы, о высшие люди! Можно быть беременным только своим собственным ребенком.

Не давайте себя ни в чем уговаривать, заговаривать! Кто же это *ваш* ближний? И если вы даже действуете «для ближнего» — творите вы все же не для него!

Отучитесь вы наконец от этого «для», вы творцы! Ваша добродетель именно и хочет, чтобы вы ничего не делали «для» и «ради» и «потому что». Против этих лживых маленьких слов вы должны залепить ваше ухо.

«Для ближнего» — это добродетель только маленьких людей: там говорится: «равное за равное» и «рука руку моет» — они не имеют ни силы, ни права на *ваше* себялюбие.

<sup>1</sup> С точки зрения общественного утилитаризма страшную ересь должна звучать, например, следующая замечательная перифраза темы о превосходстве «любви к призракам» над «любовью к людям», содержащаяся в выстраданных словах Чаадаева: «любовь к отечеству вещь очень хорошая, но есть и нечто повыше ее: любовь к истине... Дорога на небо ведет не через любовь к отечеству, а через любовь к истине» (*Апология сумасшедшего*)\*. Сравните с этим изречением модный лозунг современных англичан: «right or wrong — my country!» («право или неправо отечество — оно *мое* отечество!») — и вам станет ясно отношение последовательно продуманного утилитаризма к «любви к призракам».

Ваше себялюбие, о творцы, есть предусмотрительность и предвидение беременных: чего никто не видал глазами — плод, — то охраняет и бережет и питает вся ваша любовь.

Где вся ваша любовь, у вашего ребенка, там и вся ваша добродетель! Ваше дело, ваша воля — вот ваш «ближний»; не давайте себе внушать ложных оценок!»

Эта проповедь ясно показывает, как неудачно название себялюбия для описываемого здесь побуждения<sup>1</sup>. Себялюбием нельзя назвать заботливость беременных о плоде, уход за будущим ребенком; и, следовательно, то, что здесь приравнивается любви к плоду — любовь к делу, — походит на эгоизм так же мало, как и «предусмотрительность беременных». Материнская любовь к плоду, приводимая здесь в виде примера, достойного «творцов» побуждения, есть один из тех блестящих образов, которыми гениальный художник Ницше умеет пояснить свою мысль лучше, чем то могли бы сделать десятки страниц отвлеченного анализа. В самом деле, что может быть бескорыстнее и трогательнее этой любви к плоду? А между тем она есть не альтруизм, не любовь к живущему, видимому «ближнему», а лишь любовь к чему-то созидаемому, будущему, творимому, любовь не к человеку, а к «призраку» будущего человека. И как мать любит и бережет своего будущего ребенка, так и все «творцы», проповедует Заратустра, должны беречь и любить те призраки, которые они стремятся воплотить в жизнь; любовь к этим призракам — любовь бескорыстная, так же мало задумывающаяся о цели и пользе их для себя и других, как материнская любовь — о цели и пользе рождения ребенка, — должна быть краеугольным камнем добродетели творцов, основой их морального поведения. «Ваше дело. — вот ваш ближний» — в этих словах содержится лишь повторение мысли: «выше любви к людям я ценю любовь к вещам и призракам». При таком значении «себялюбия» было бы также грубым заблуждением видеть в мысли о необходимости себялюбия для «высших людей» и его непозволительности для людей «маленьких»

---

<sup>1</sup> Да и как мог бы восхвалять настоящее себялюбие Заратустра, проповедник самоотверженной любви к дальнему, с негодованием восклицаящий: «Ненавистен мне вырождающийся дух, который говорит: все для меня».

повторение знаменитой несчастной мысли Раскольникова. Благодаря полному различию в смысле понятия «себялюбия» применительно к «высшим» и «маленьким» людям, мысль Ницше сводится лишь к тому, что альтруизм должен остаться единственным моральным двигателем для тех людей, которые не способны к творчеству во имя «любви к призракам». Вместе с тем в приведенном отрывке ясно просвечивает тот мотив, который побудил Ницше сблизить «любовь к призракам» с эгоизмом: это — его протест против утилитаризма, который требует для морального оправдания действия ответа на вопрос: для чего, в чью пользу оно направлено? В борьбе с этим моральным направлением Ницше выставляет требование, чтобы моральная ценность действия была независима от всяких дел «для» и «ради», от ее последствий для счастья ближних. И именно в этой независимости моральной ценности побуждения от его пользы для ближних Ницше усматривает родство подобных побуждений с эгоизмом. Но если повод к этому сближению «любви к призракам» с эгоизмом и понятен, то само оно, повторяем, остается несомненным заблуждением: эгоистичность действия определяется именно его корыстностью, полезностью его последствий для действующего, тогда как моральная ценность «любви к призракам», по мысли Ницше, должна быть *имманентной*, т. е. присущей самому чувству и вполне независимой от каких-либо его последствий.

Впрочем, в этом сближении «любви к призракам» с эгоизмом сказывается еще одна глубокая и крайне характерная для нравственного миросозерцания Ницше черта. Для выяснения ее необходимо остановиться на достаточно известном — пожалуй, слишком известном — протесте Ницше против идеи *долга* в морали. Протест этот, в его абстрактной, теоретической форме, несомненно неудачен, так как категория долга не морально, а чисто *логически* связана с самим понятием нравственности: нравственным мы называем именно все то, что мы переживаем и мыслим под категорией *долга*, в форме *долженствования*; поэтому все попытки удалить понятие долга из морали всегда основаны на логическом недоразумении, и если бы даже моралист учил нас отказаться от повиновения всем моральным обязанностям, то самое это отречение от обязанностей означало бы новую налагаемую на нас *обязанность*, формально тождественную с прежними. Моральная доктрина без категории долга,

без слов «ты должен» и без повелительного наклонения есть такое же *contradictio in adjecto*, как научная теория без категорий бытия и причинности, без слов «есть» и «потому что». Уничтожение категории долга есть, таким образом, отрицание не определенного содержания морали, а самой формальной *идеи* морали. Ницше сам признавал это и в последнем периоде своего творчества склонялся к отрицанию всякой морали вообще; он называл даже своего Заратустру «первым имморалистом». Достаточно характерно, однако, то противоречие, что этот *имморалист* проводит всю свою жизнь в *моральном поучении* людей, в установлении «новых скрижалей».

Однако за эту формальную связь понятий, которая делает совершенно невозможным отрицание категории долга в морали, не нужно забывать о разнообразии и богатстве моральных переживаний, выливающих в общую форму «долженствования». Когда человек в ряду своих побуждений находит одно, которому он приписывает абсолютное, объективное — не зависящее от его желаний и настроений — значение, то потребность следовать этому побуждению и дать ему победу над всеми остальными он испытывает в форме *принуждения*, *долга*, *обязанности*. В этом чувстве содержится психологический признак мотивов моральных. Но самый характер этой принудительности, ее сила и острота сознаются различно. в зависимости от того, насколько все остальные, субъективные побуждения противодействуют моральному мотиву или, наоборот, гармонируют с ним и ему содействуют. Хотя моральное принуждение, в отличие от принуждения права и вообще внешней власти, есть всегда принуждение внутреннее, исходящее из собственного я — с внешней стороны свободного, — однако иго принуждения более чувствительно и более ясно сознается, приближаясь по своему психологическому эффекту к принуждению внешнему, когда существует резкое разногласие между моральным, повелевающим «я» и эмпирическим, подчиняющимся «я», чем когда это разногласие не так сильно и смягчается элементом гармонии. Так же различен в обоих случаях и самый психический механизм морального принуждения: к чисто моральному инстинкту, требующему победы нравственного побуждения над безнравственным, будет в первом случае присоединяться страх перед последствиями морального непослушания — будет ли то осуждение со стороны общественного мнения, или

предполагаемое наказание религиозно-метафизического характера, или угрызения совести,— и потому моральное принуждение будет чувствоваться как тяжкое давление какой-то чуждой власти, тогда как во втором случае легкое, свободное и бескорыстное следование по пути, указываемому повелевающим внутренним голосом, будет оставлять радостное впечатление гармонии между действием и внутренней природой действующего. В отдаленной перспективе мерещится идеал человека, для которого нравственные побуждения настолько сольются с субъективными влечениями его природы, что он уже не будет нуждаться ни в каких *предписаниях* — подобно тому как сейчас люди не нуждаются в предписаниях, чтобы есть, пить и размножаться,— и не будет, следовательно, замечать никакого ига нравственного принуждения. Осуществим ли подобный идеал или нет, во всяком случае его моральная ценность несомненна; также несомненно и то, что степень нравственного развития человека измеряется не только силой вложенных в него моральных импульсов, но и близостью их к его общему характеру и сравнительно легкостью, с какою им удастся пролагать себе путь в его поведении. Протест Ницше против морального принуждения означает лишь настаивание на необходимости и моральном значении нравственно-цельных *натур*, для которых *должное* есть вместе с тем и *желаемое*. Его возмущает мораль, основанная на страхе наказания или ожидании награды,— мораль в виде чуждого внутренним склонностям предписания грозной невидимой власти,— мораль, подчинение которой есть для человека «боль от удара кнутом».

«Вы хотите еще вознаграждения, вы, добродетельные? Вы хотите платы за добродетель и небо за землю и вечность за ваше сегодня?..

Ах, печаль моя гласит: в глубь вещей волгали награду и наказание,— а теперь еще и в глубь ваших душ, о добродетельные!..

Вы любите вашу добродетель, как мать любит своего дитя; но где было слыхано, чтобы мать требовала уплаты за свою любовь?..

Да будет ваша добродетель вашим я, а не чем-то чуждым, кожей, одеянием: вот истина из глубины вашей души, о добродетельные!»

С этой точки зрения, которая видит нравственную высоту в *совпадении* моральных побуждений с субъектив-



ными, личными мотивами, теряет свою ценность идеал «самоотречения». Самоотречение, очевидно, необходимо для того, кому нужно для исполнения моральных предписаний *отречься от себя*, от своих личных интересов и желаний; оно предполагает противоречие между моральными и личными мотивами. Ницше указывает другой путь для торжества нравственности: *согласование* моральных побуждений с индивидуальными потребностями, превращение первых в последние; этот путь предполагает, конечно, высшую ступень нравственного развития и для очень многих совершенно недостижим; но это именно и указывает на его большую возвышенность.

«Я хочу, чтобы вы устали говорить: «хорошим бывает поступок, когда в нем есть самоотречение».

Ах, друзья мои! Пусть ваше «я» будет в поступке, как мать в ребенке: да будет это *вашим* словом о добродетели!»

Итак, отрицание морального *принуждения* и проповедь «себялюбия» как антипода морально несовершенного идеала «самоотречения» есть для Ницше только требование такого нравственного перевоспитания человечества, результатом которого явилось бы теснейшее слияние индивидуальных и моральных, субъективно и объективно ценных побуждений и отсутствие чувства тягостной принудительности морального закона. В какой же связи стоит это требование с этической системой любви к дальнему (понимаемой как «любовь к призракам») и с тем особенным положением, которое, как мы видели, занимает «любовь к призракам» наряду с моральными чувствами эгоизма и альтруизма?

Борьба против этики альтруизма и утилитаризма, против морального направления, которое считает верховною целью деятельности счастье ближних и верховным моральным движением — любовь к людям, — эта борьба у Ницше, быть может, в значительной степени обусловлена тою жестокою, властною принудительностью, той мрачною, насильственной тираниею нравственных побуждений над эгоистическими, которыми особенно ярко характеризуется моральный закон в этике альтруизма и утилитаризма. Причина этого последнего обстоятельства лежит, как нам кажется, в следующем. Фактически несомненно, что любовь к людям как врожденное характерологическое свойство, как природный инстинкт развито в людях чрезвычайно мало. Круг действия этого чувства

для человека в подавляющем большинстве случаев ограничен и по самому существу дела должен быть ограничен сравнительно небольшим числом людей, связанных между собою узами любви, дружбы и родства. Не берясь обосновывать это утверждение эмпирически или теоретически, мы констатируем указанное явление просто как всем знакомый факт; как на авторитетнейшего свидетеля его мы можем сослаться на величайшего психолога — Льва Толстого. В одном из лучших и известнейших своих произведений последнего периода Толстой с обычно ему ясностью доказывает, что любить человечество в настоящем, буквальном смысле понятия любви, любить так, как мать любит свое дитя или как супруги, братья, друзья любят друг друга, совершенно невозможно. Любить людей вообще, только потому, что они — люди, это значит лишь вести себя по отношению к ним так, как мы ведем себя по отношению к близким и действительно любимым существам. И такое поведение может быть основано не на инстинкте любви, а лишь на требовании морального закона, повелевающего нам видеть во всех людях своих братьев. Великий мыслитель и моралист делает отсюда вывод, что любовь к людям требует для своей наличности и крепости опоры в ином чувстве — в религиозно-метафизической санкции, в присущей людям любви к Существу, олицетворяющему нравственный закон<sup>1</sup>. Не затрагивая этого вывода, мы ссылаемся здесь лишь на его посылку. Моральное предписание любви к людям, в силу того, что это чувство в его отвлеченной форме любви к человечеству или ко всем людям без изъятия имеет мало почвы во врожденных инстинктах людей, необходимо выливается в проповедь жестокой, непримиримой борьбы с эгоизмом. Вот почему этика альтруизма полна представлений о природной греховности людей, о вечной борьбе между плотью и духом, вот почему ей почти недоступна мысль о гармоническом сочетании субъективно-индивидуальных и объективно-моральных побуждений и

<sup>1</sup> Любопытно, что здесь, хотя и с иным оттенком, чем у Ницше, высказывается та же идея: выше любви к людям, стоит любовь к призракам. Именно эта идея заставляет Толстого требовать смены, как он выражается, «общественного миросозерцания» миросозерцанием религиозным. Ср. почти дословно тождественную с этим мнением Толстого мысль Ницше в «*Jenseits von Gut und Böse*»\*, отрывок 60. В нравственных натурах этих двух величайших моралистов XIX века есть вообще много сходного, несмотря на полное различие в содержании их учений.

о возможности легкого, радостного и свободного следования по пути, указываемому нравственным законом; вот почему этика альтруизма есть, так сказать, мораль долга по преимуществу, мораль, осуществляемая и осуществимая только тираническим подавлением бунтующей природы человека, мораль аскетизма и самоотречения. Говоря словами Ницше, мораль альтруизма есть всегда проповедь уничтожения «я» в угоду *ты*.

Несколько иначе, по-видимому, обстоит дело с тем моральным чувством, которое мы, по примеру Ницше, рассматривали под именем «любви к призракам». В обычных, ходячих кодексах морали мы редко найдем ясные указания на него и суровые проповеди послушания ему. И это потому, что «любовь к призракам» живет в душе человека гораздо более как инстинктивная потребность, чем как моральное предписание. Если различают право писаное и неписаное, то в морали, как мы уже указывали, нужно различать мораль формулированную и мораль неформулированную, моральную доктрину и нравственное чувство. «Любовь к призракам» почти всецело принадлежит к последней категории. Благодаря этому она оказывается в массе случаев чувством глубже заложенным, более инстинктивным и сильным, чем альтруизм. Эмпирически можно, думается нам, считать установленным, что человек, способный произвольно — не в силу повиновения моральному предписанию, а в силу своей инстинктивной потребности — любить всех людей без изъятия, болеть всеми страданиями совершенно чуждых ему людей и радоваться всем их радостям, есть явление совершенно исключительное и, во всяком случае, встречается гораздо реже, чем человек, способный отзываться на абстрактные «призраки» — умеющий негодовать на несправедливость, ложь, унижение, насилие и добиваться удовлетворения инстинкта справедливости, истины, человеческого достоинства, свободы, нисколько не считаясь с вопросом «*cui prodest?*», не задумываясь о том, чью судьбу облегчат его нравственные запросы.

При такой (относительной, конечно) стихийности и непосредственности инстинкта «любви к призракам» сближение его с эгоизмом, которое мы видели у Ницше, имеет глубокое психологическое основание: оба чувства сходятся именно в своей близости к человеческому «я», к природным, как бы физиологическим влечениям человеческой природы. Любовь к кафру или готтентоту, любовь к моему врагу или антипатичному мне человеку, на-

конец любовь просто к первому встречному я не могу испытывать иначе, как искусственно тренируя себя, т. е. подавляя свои естественные эгоистические побуждения. Наоборот, стремление сохранить справедливость или правдивость по отношению к тому же человеку, т. е. любовь к известным моральным «призракам», заговорившую во мне по поводу моих отношений к людям, я могу испытывать как непосредственное, инстинктивное мое побуждение. Нарушение истины или справедливости будет испытываться мною почти как вред, нанесенный мне самому, моему спокойствию и счастью. Аналогия с альтруистическими мотивами, поскольку последние также обладают такую непосредственностью, быть может, лучше пояснит нашу мысль. Самая бескорыстная и самоотверженная любовь к ребенку ощущается матерью почти как эгоистическое чувство: личность ребенка сливается для нее с ее собственной личностью, счастье и польза ребенка становятся ее собственным счастьем и пользой. Мать, как говорит Ницше, не требует награды за свою любовь; она испытывает ее не как лишение, а как радость, как свою эгоистическую потребность. Но круг, на который могут распространяться альтруистические побуждения подобного характера, крайне узок; наоборот, нет предела той сфере отношений, которую может охватывать «любовь к призракам», способная по своей силе и непосредственности сравняться с материнской любовью к ребенку. Поэтому-то инстинкт «любви к призракам» способен по своему психологическому эффекту походить на эгоизм, хотя теоретически — мы еще раз подчеркиваем это — между ними лежит моральная пропасть, отделяющая побуждения, имеющие лишь субъективную цену, от побуждений, обладающих объективной моральной ценностью. Моральный закон, предписывающий заботиться о благе ближнего, будет по большей части ощущаться как повеление пожертвовать интересами моего «я» в угоду интересов какого-либо «ты»; моральный же закон, повелевающий любить и защищать известные «призраки», будет сознаваться как требование заботиться о лучших, важнейших и святейших интересах моего собственного «я». У Ницше есть одно чудесное изречение, касающееся личных отношений между людьми и объясняющее это различие между любовью к людям и «любовью к призракам». «Если друг твой обидит тебя, — говорит он, — то скажи ему: то, в чем ты преступил против меня, я тебе охотно прощаю, но в чем ты пре-

ступил *против самого себя*, как я могу простить тебе это?» В обиде, нанесенной ближнему, нарушаются, таким образом, не только интересы этого ближнего, но и интересы самого обидчика, поскольку в его поступке содержится умаление его собственного лучшего достояния — «призрака» справедливости, благородства или великодушия. Таков смысл ницшевского сближения «любви к призракам» с эгоизмом.

Это совпадение в чувстве «любви к призракам» субъективно-индивидуальных побуждений с объективно-моральными создает особую категорию моральных явлений, быть может, высший продукт нравственного развития — именно понятие *морального права*. Понятие морального права не тождественно с ходячим понятием нравственного права. Под последним подразумевается просто известный субъективный интерес, преследование которого разрешается нормами морали. Так, мы говорим, что человек после труда имеет право на отдых, или что каждый имеет право рассчитывать на помощь близких людей, или что честный человек имеет право на всеобщее уважение и т. п. Во всех этих случаях нравственное право лица, подобно юридическому праву в субъективном смысле, есть лишь продукт или отражение соответствующей обязанности всех остальных людей. Моральный закон предписывает уважать честность, помогать близким людям, обеспечивать отдых трудящемуся и т. д., и это предписание создает соответствующее право у лица, в пользу которого оно создано. Под *моральным же правом* мы понимаем субъективный интерес, защита которого субъектом его не только разрешается, но и положительно *предписывается* моральным законом, в силу той объективной моральной ценности, которая присуща этому интересу. Обязанность осуществления этого права лежит, таким образом, не только на окружающих лицах, но и на самом заинтересованном и управомоченном лице, так что его моральное право совпадает с его моральной обязанностью. Для объяснения этого понятия возьмем опять примером альтруистическое чувство в той его форме, в которой оно является и субъективным, и моральным побуждением. Если мать в силу внешних условий лишена возможности проявлять активно свою любовь к ребенку (напр., если ребенок насильственно отнят у нее), то притязание ее на устранение препятствий к осуществлению ее любви будет не только морально допустимым, но и морально *обязательным*, так

что всякая мать, настаивающая на таком требовании, должна подвергнуться моральному осуждению. Ее право на осуществление ее любви к ребенку есть одновременно и ее *обязанность*, т. е. оно есть морально-предписанное ей право, или, согласно нашему обозначению, ее моральное право. Но материнская любовь, повторяем, по своей стихийности и инстинктивности представляет собою исключение из типа морального чувства любви к людям. Этика утилитаризма и альтруизма, как мы видели, характеризуется именно резким противоречием между личными побуждениями и моральными обязанностями; поэтому ей, как общее правило, почти незнакомо понятие морального права. Всякое «я хочу» и «я требую для себя» есть с точки зрения этой этики либо греховный помысел, который необходимо обуздать сознанием соответствующей моральной обязанности: «я не должен хотеть и требовать для себя», либо же нравственно-безразличное побуждение, которое не относится к морали, а есть дело вкуса и практической пользы. Только та этика, которая опирается на гармонию между эгоистическими и моральными мотивами, может выработать формулу морального права: «я хочу и требую для себя и *обязан требовать*». После всего вышесказанного нет надобности доказывать, что именно моральное чувство «любви к призракам» в силу его близости с субъективными интересами будет чаще всего давать повод к возникновению моральных прав; понятие морального права стоит в самом центре этической системы «любви к дальнему» (в смысле «любви к призракам»). Если моральный закон налагает обязанность любить и защищать известные «призраки» — истину, справедливость, человеческое достоинство, независимость, — то при наличии самостоятельного, вне-морального стремления к ним он создает и *моральное право* на них. Таким образом, самый моральный закон *предписывает* защищать известные *права* — право на господство истины и справедливости в человеческих отношениях, на сохранение человеческого достоинства, на духовную свободу человека и т. п. Именно такое стремление защищать *моральные права личности* Ницше подразумевает под восхваляемым им «здоровым, жизненным, *святым себялюбием*»:

«И случилось — и, поистине, случилось впервые, — что слово Заратустры назвало блаженным *себялюбие*, то здоровое, жизненное себялюбие, которое вытекает из могучей души...

Своими словами добра и зла окружает себя такое себялюбие, как священными рощами; именем своего счастья гонит оно от себя все достойное презрения.

Прочь от себя гонит оно все трусливое; оно говорит: дурно — это значит трусливо...

Ненавистен и отвратителен ему тот, кто никогда не хочет защищаться, кто молча проглатывает ядовитую слюну и злые взгляды, слишком терпеливый, все выносящий, всему покоряющийся: ибо это есть рабская порода.

Раболепствует ли кто перед богами и божественными пинками или перед людьми и вздорными людскими мнениями — все роды рабства оплевывает оно, это святое себялюбие.

Дурно — так называет оно все, что надломлено и рабски-боязливо: рабы мигающие глаза, сдавленные сердца и ту лживую податливую породу, которая целует широкими трусливыми губами.

И призрачной мудростью зовет оно все, о чем умничают рабы, старики и усталые».

Моральные права личности — это те самые *священные и неотчуждаемые права человека*, которые некогда были общественно-моральным лозунгом времени и которые теперь, с господством позитивистически-утилитарных моральных воззрений, с их единственным принципом «*salus populi suprema lex*» \* и с порождаемым ими противоречием между общественно-моральными и личными побуждениями, стали «забытыми словами». Читатель, быть может, вспомнит, как эти моральные воззрения привели русскую интеллигенцию в 70-х годах прошлого века к убеждению о необходимости отказаться от своих прав человека в интересах блага народной массы. Помимо теоретической ошибочности установления подобного противоречия между материальными и духовными благами народа, в этом убеждении, несмотря на редкие нравственные достоинства его носителей, заключалось несомненно и заблуждение чисто морального порядка<sup>1</sup>: предполагалось, что духовные притязания ин-

<sup>1</sup> Как это показал П. Б. Струве, см. предисловие к книге Бердяева «Индивидуализм и субъективизм в общественной философии», с. LXXX — LXXXIV. Ср. там же оценку этической системы Ницше, которая в главных своих чертах приближается к нашей (с. LXI — LXXI).

теллигенции суть не священные и неотъемлемые права ее, которыми нельзя жертвовать ни для каких целей, а лишь дело ее субъективного вкуса и личных интересов. Теоретическое заблуждение уже давно преодолено и отошло в архив истории, но общественно-этические воззрения, обусловившие указанное *морально-практическое* заблуждение, господствуют и поныне. Мы много слышим о самоотречении, об отказе от личных интересов в пользу блага ближних, о тяжелых моральных обязанностях, предписывающих человеку все отдавать другим и ничего не требовать для себя, но мы по-прежнему слышим очень мало о правах человека, о тех интересах его, которыми он не только не обязан, но и *не имеет права* жертвовать, об обязанности его устранять все препятствия, лежащие на пути осуществления этих священных прав, об общественно-моральной деятельности, которая основана не на отречении от своего «я», а, наоборот, на утверждении и развитии глубочайших, святейших и человечнейших сторон этого «я». Мотивом общественной деятельности человека по-прежнему служит только тяжелый гнет моральной обязанности, а не то «здоровое, жизненное, святое себялюбие, которое именем своего счастья гонит от себя все достойное презрения и трусливое и ненавидит все роды рабства». Мораль альтруизма и утилитаризма, требование отказа от своего «я» в пользу материального благополучия многоголового «ты» заслонили в наших глазах предписания этики «любви к призракам» — требование беречь и защищать моральные идеалы, как священное *личное* достояние каждого человека. Исполнение нравственного закона и общественное благо, думается нам, получили бы более верное обеспечение, если бы морально-сознательные люди думали не только об интересах «ты», но и о том, что есть святого и неприкосновенного в интересах их собственного «я», — и это в особенности там, где строй жизни так беззастенчиво попирает эти интересы. Вот почему уместно прислушаться к смелым, но полным глубокого смысла словам Заратустры: «Выше любви к ближнему стоит любовь к дальнему и будущему; выше еще, чем любовь к людям, я ценю любовь к вещам и призракам».



## III

Eure Liebe zum Leben sei Liebe zu eurer höchsten Hoffnung; und eure höchste Hoffnung sei der höchste Gedanke des Lebens...

— Wo ist doch der Blitz, der euch mit seiner Zunge lecken? Wo ist der Wahnsinn, mit dem ihr geimpft werden müsset?

Seht, ich lehre euch den Uebermenschen: der ist dieser Blitz, der ist dieser Wahnsinn!

*Also sprach Zarathustra \**

Мы охарактеризовали выше этическую систему Ницше как «этику любви к дальнему». Мы указали далее на своеобразную последовательность этой системы, в которой — в противоположность этике альтруизма и утилитаризма — «дальним» является не человек и его счастье, не «ближний», хотя бы временно, пространственно и психологически отдаленный, а ряд моральных «призраков», т. е. объективных идеалов, обладающих абсолютной и автономной моральной ценностью. Но мы еще не касались одной из центральных идей ницшевской морали — образа сверхчеловека. В какой связи стоит этот образ к этике любви к дальнему?

Здесь нам остается досказать немного.

«Сверхчеловек» — как это показывает самое имя его — есть существо высшее, чем человек. Моральная цель человеческой жизни заключается в том, чтобы содействовать появлению на земле этого высшего существа.

«Я учу» вас *сверхчеловеку*: человек есть нечто, что должно быть превзойдено...

Что есть обезьяна для человека? Посмешище или горький позор. И тем же должен быть человек для сверхчеловека: посмешищем или горьким позором...

Человек есть канат, укрепленный между зверем и сверхчеловеком...

Велико в человеке то, что он есть мост, а не цель. Что может быть любимо в человеке — это его гибель и его переход к высшему, содержащиеся в нем.

В идее сверхчеловека выражено убеждение в верховной моральной ценности культурного совершенствования человека, в результате которого, как мечтает Ницше, должен появиться тип, настолько превосходящий современного человека по своим интеллектуально-мо-

ральным качествам, что его надо будет признать как бы особым биологическим видом, «сверхчеловеком». Правда, самый образ сверхчеловека фантастичен и утопичен до *plus ultra* \*, но у Ницше он служит, по его собственным словам, лишь «тем безумием, которое должно быть привито людям» для внушения им — и каждой личности в отдельности, и целому обществу — сильнейшей жажды морального и интеллектуального совершенствования, приближающего их к этому образу. Но в чем же заключается духовная высота сверхчеловека?

Ницше нигде не дал точного ответа на этот вопрос, нигде не охарактеризовал нам конкретнее своего сверхчеловека; да это и не входило в его задачи. Сверхчеловек есть, так сказать, *формальный* нравственный образ. Он знаменует собою и означает высшую степень духовного развития человечества, высшую степень расцвета, на которую способны содержащиеся в современном человеке духовные зародыши. Сверхчеловек есть лишь олицетворение в человеческом образе всей совокупности тех абстрактных, автономных и самодовлеющих моральных идеалов, «призраков», любовь к которым, как мы видели, Ницше стремится сделать основным нравственным стимулом человека. Вот почему идея сверхчеловека не прибавляет существенных черт к охарактеризованной выше этике «любви к дальнему» или «любви к призракам», а скорее лишь дает ей художественно-образное воплощение. Если мы видели, что «любовь к призракам» противопоставляется Ницше любви к людям и к их счастью и признается им более высоким, чем последняя, нравственным чувством, то те же взгляды выражены и в идее сверхчеловека: в ней постулировано верховное и автономное значение *культурного прогресса*, морально-интеллектуального совершенствования человека и общества, вне всякого отношения к количеству счастья, обеспечиваемому этим прогрессом. Воцарение сверхчеловека не есть торжество человеческого счастья, удовлетворение всех личных субъективных влечений и вожеланий людей; это есть торжество духовной природы человека, осуществление всех *объективно-ценных* его притязаний.

Так замыкается этика любви к дальнему с удивительно сильной и смелой последовательностью. Верховною моральною инстанцией объявляется нечто «дальнее» в самом резком смысле этого слова, нечто бесконечно удаленное от всех субъективных интересов каких-либо

«ближних» — именно осуществление культурного типа, воплощающего в себе объективную моральную красоту. Как это хорошо разъяснил Зиммель в своем этюде о Ницше, отличительным моральным свойством «сверхчеловека», едва ли не исчерпывающим все содержание этого образа, служит нравственный характер «благородства». Но благородство есть, как это показал сам Зиммель<sup>1</sup>, та находящаяся на рубеже между областями этической и эстетической оценки черта, которая характеризуется именно полным отсутствием в ней всего утилитарного, полную свою удаленностью и изолированностью от всего обыденного, практически полезного и ординарного. Таким образом, благородство природы в широком смысле означает едва ли что иное, как прирожденную высокую, т. е. превышающую обычный уровень, ступень духовного развития человека, на которой все его инстинктивные, личные, субъективные вкусы и влечения проникнуты и одухотворены глубокими природными моральными свойствами. Благородство есть синоним *возвышенности*, а эта возвышенность, высота над средним уровнем духовного развития и исчерпывают собою сущность сверхчеловека.

Мы встречаемся здесь снова с автономностью, или, если нам позволено будет так выразиться, *имманентностью* моральной ценности в этической системе Ницше. Моральные усилия людей и культурный прогресс человечества не являются средством к чему-то постороннему и чуждому, даже противоположному им, именно к человеческому *счастью*, к удовлетворению субъективных, *внеморальных* побуждений: смысл и значение добра и совершенствования лежит в них самих же, в развитии моральной природы человека, в достижении все более высоких ступеней духовного развития. Читатель помнит, вероятно, одно из пессимистических стихотворений Надсона\*, в котором выражено разочарование, имеющее овладеть всеми борцами за идеал при полном осуществлении их стремлений. Что будет достигнуто этим осуществлением? Поэт отвечает: «пир животного, сытого чувства!» и с горечью прибавляет: «жалкий, пошлый итог! каждый честный боец не отдаст за него свой терновый венец!» Здесь наглядно выражена внутренняя противоречивость утилитаризма и эвдемонизма: если сытость

---

<sup>1</sup> См., кроме этюда о Ницше, «Philosophie des Geldes», стр. 407—413.

и благополучие рассматриваются не как необходимая ступень к дальнейшим усилиям человечества и не просто как первое и законное требование всякого голодного человека, а как *конечный идеал*, то этот конечный идеал по своей моральной природе прямо противоположен всему, что нравственно ценно в средствах его осуществления. Духовная чистота и высота, героизм, отсутствие своекорыстных побуждений являются в этике утилитаризма как бы лишь механическим средством, которое пускается в ход для достижения человеческого благополучия, но становится ненужным и, как таковое, отбрасывается в сторону в самый момент достижения цели. Терновые венцы заменяются лаврами и розами, герои и борцы не нужны более — наступает царство безмятежного счастья и наслаждения<sup>1</sup>.

Такое противоречие чуждо этической системе, в основе которой лежит «любовь к дальнему», понимаемая как «любовь к призракам» или — что то же самое — как «любовь к сверхчеловеку». Если, как учит Заратустра, «любовью к жизни должна быть любовь к высшей надежде» человека, то этою высшею надеждою должно быть не счастье, а «*высший помысел жизни*». В этой системе каждая ступень человеческого прогресса имеет для человечества цену только потому, что в ней накоплены, как фонд и источник дальнейшего поступательного движения, те самые моральные блага, которыми она была достигнута. Героизм и духовное величие тратятся не на осуществление царства счастливых пигмеев — того царства, которое было так жестоко осмеяно Заратустрой в его пророчестве «о самом презренном — о последнем человеке, нашедшем счастье», — а на укрепление и развитие в человеке всего нравственно-великого, на поднятие его духовной

---

<sup>1</sup> Ницше вскрывает эту внутреннюю противоречивость утилитаризма в следующих словах: «Мы указываем здесь на основное противоречие той морали, которая именно теперь пользуется большим почетом: *мотивы* к этой морали стоят в противоречии к ее *принципу*. То, чем эта мораль хочет обосновать себя, она опровергает своим критерием нравственности. Положение «ты должен отказывать себе в своих желаниях и приносить себя в жертву» может, не преступая против своей собственной морали, быть декретировано только существом, которое этим само отказывается от своей выгоды... Но если ближний (или общество) рекомендует альтруизм *ради своей* пользы, то этим приводится в исполнение прямо противоположное положение: «ты должен искать своей выгоды, даже на счет потерь всех остальных» и, таким образом, единым духом проповедуется и «ты должен» и «ты не должен» («*Радостная наука*», отрывок 21).

высоты, на созидание «сверхчеловека». Борьба и творчество — по мысли этой этической системы — должны быть посвящены *созиданию условий для свободного развития всех духовных способностей человека и для свободного удовлетворения его духовных притязаний*<sup>1</sup>.

Первый благосклонный и вдумчивый критик Ницше — Георг Брапдес\* — назвал систему Ницше «аристократическим радикализмом», и Ницше сам с восторгом приветствовал это обозначение, как глубоко соответствующее сущности его взглядов. Название это было бы действительно безукоризненным, если бы оно не было несколько двусмысленным. «Радикализм» Ницше — его ненависть к существующему и его неутомимая жажда «разрушать могилы, сдвигать с места пограничные столбы и сбрасывать в крутые обрывы разбитые скрижали» — не подлжит ни малейшему сомнению и делает его близким и понятным для всякого, кто хоть когда-либо и в каком-либо отношении испытывал такие же желания. Столь же несомненен и характерен для Ницше и элемент «аристократизма» в его учении. Однако этот последний термин кажется нам чересчур широким и потому способным подать повод к недоразумениям.

«Аристократия» значит *господство знати*. Можно согласиться с тем, что господство знати составляет основное содержание общественно-морального идеала Ницше, но лишь при ясном понимании значения обоих понятий («господство» и «знати»). Что касается понятия «господства», то, как известно, оно составляет несомненно один из наиболее дорогих Ницше пунктов его мирозерцания. «*Wille zur Macht*» — стремление к власти — признано им основным из жизненных и необходимых человеческих побуждений, и его «сверхчеловек» есть прежде всего могущественный и господствующий над окружающим миром человек. Однако это господство отнюдь не должно быть понимаемо как господство политическое или вообще правовое. Кому известно отвращение Ницше к государству, к этому, по словам Заратустры, «холоднейшему из

---

<sup>1</sup> В «Несовременных размышлениях» Ницше формулирует свой этический идеал, впоследствии вылившийся в образ «сверхчеловека», в следующих словах: «Наши обязанности вытекают... из основной мысли культуры, которая ставит перед каждым из нас только одну задачу: *содействовать развитию в нас и вне нас философа, художника и святого и тем трудиться над совершенствованием природы*» («*Unzeitgemässe Betrachtungen*», Bd. 2, S. 55—56, курсив подлинника).

всех холодных чудовищ», тот знает, что этот крайний индивидуалист не мог мечтать о юридической санкции для того господства, к которому он призывал «высших людей». Еще менее можно думать о значении господства у Ницше как экономической, материальной власти над людьми, так как все вопросы материального порядка лежат вообще далеко за пределами его мыслей и стремлений. Отсюда следует, что проповедуемое им господство означает просто *духовное влияние*, власть, приобретаемую над людьми силою выдающихся духовных качеств. Уча господству, Ницше резко отличает корыстное властолюбие мелких людей от того властолюбия, которое «приходит к чистым и одиноким и к самодовлеющим вершинам». Подобное властолюбие не есть стремление подняться, возвыситься посредством власти; наоборот, оно означает, что «высокое хочет спуститься к власти», оно есть стремление к бескорыстному расширению духовной сферы своей личности, к такому воздействию на людей, на которое способны только сильные духом и которое испытывается со стороны подчиняющихся не как тягость и подавление их личности, а как даровое участие в духовных благах воздействующего. Это властолюбие есть «дарящая добродетель» (*schenkende Tugend*):

«Когда одинокая вершина не хочет остаться вечно одинокой и самодовлеющей; когда гора сходит к долине и горные ветры спускаются к низменностям — о, кто мог бы найти истинное имя и прозвание для такого стремления! «Дарящая добродетель» — так некогда назвал безыменное Заратустра».

Уже одно это значение понятия «господства» в системе Ницше исключает мысль, что «аристократизм» в его учении означает социальную власть немногих избранных над толпой. Еще резче выступает совершенно своеобразный смысл ницшевского аристократизма при рассмотрении второго звена этого элемента его учения — понятия «знати». Нельзя достаточно сильно подчеркнуть, что «знать» и противопоставляемая ей «чернь» в системе Ницше суть не социально-политические, а лишь *моральные* категории. «Чернь» — это «*die viel zu vielen*»\*, это все «маленькие доброжелательные, добронравные, серенькие люди», все те, кто не знает ничего высшего, кроме как «скромно обнять свое маленькое счастье и при этом скромно коситься на новое маленькое счастье». В эту категорию равно попадают стоящие на всех ступенях общественной лестницы. «Чернь внизу — чернь вверху! —

жалуется один из «высших людей», пришедших к Заратустре,— где есть еще нынче «богатство» и «бедность»? Я разучился этому различию!» Этим определением черни само собой определяется и понятие «знати». «Это не та знатность,— говорит Заратустра,— которую вы могли бы, подобно торгашам, купить торгашеским золотом: ибо мало ценности во всем, что имеет свою цену». Это также не знатность придворного или потомка старинных родов или «того, кто служит укреплением существующего, чтобы оно стояло еще крепче». «Знать» Заратустры — это избранные люди совсем иного рода:

«О мои братья, я освящаю и заповедую вам новую знать...

Не откуда вы приходите, а *куда вы идете*, да будет впредь вашею честью. Ваша воля и ваша нога, стремящаяся вперед, за пределы вас самих,— это да будет вашею новою честью!..

О мои братья, не назад должна смотреть ваша знать, а *вперед!* Изгнанниками должны вы быть из страны отцов и матерей ваших.

*Страну детей ваших* должны вы любить: эта любовь да будет вашей новою знатностью!»

«Знать» — это все те, кто перерос окружающую среду, кто разорвал связь с «страной отцов своих» и стремится к «стране своих детей», кто освящен любовью к дальнему и смело идет вперед, «расточая великую душу» и распространяя, как дар, свое влияние на людей. Знать — это герои, «высшие люди», которые, «подобно высоко парящему соколу, озираются вниз на толкотню серых маленьких волн и воль и душ» и стремятся к образу сверхчеловека, предвестниками которого на земле они являются. Если можно, таким образом, говорить об аристократизме Ницше, то только в буквальном, этимологическом, а не обычном историческом значении этого слова. «Аристократия» для Ницше есть «*господство лучших*», и аристократическое устройство, о котором он мечтает, есть та форма жизни, которая дает простор для духовного развития и для расширения личности всех богатых и сильных душою и для духовного воздействия и господства их над толпою<sup>1</sup>. Может быть, ницшевские

<sup>1</sup> Любопытен в этом отношении отзыв Ницше об общественной организации *церкви*. Он отдает ей преимущество перед государственной организацией, и именно по следующим соображениям: «Не забудем, что представляет из себя церковь в противоположность всякому «государству»: церковь есть прежде всего такая организация

категории «знати» и «черни» можно поставить в параллель — конечно, *mutatis mutandis*\* — с популярным у нас некогда противопоставлением «критически мыслящих личностей» «толпе». Ницшевская «знать» весьма приближается к тому, что подразумевалось под «критически мыслящею личностью». Это — карлейлевские «герои»\*\* или, как Ницше их называет в одном месте, *аргонавты идеала*. Только моральная оценка их отличается у Ницше от того значения, которое приписывала им русская социологическая теория. Тогда как в системе утилитаризма (под знаменем которого стояла и эта теория) эти моральные движущие элементы современности — «соль земли»\*\*\*, по евангельскому выражению, — являются лишь служебным средством для достижения посторонних им по внутренней своей природе целей (счастья большинства), для Ницше «соль земли» ценна сама по себе, как показатель интеллектуально-моральной силы человечества, развитие которой и составляет задачу этой земной соли. И в этой оценке соли земли, в этом взгляде на нее не только как на механическое, практически полезное средство к достижению человеческого благополучия, но и как на единственный смысл самого человеческого существования и заключается аристократизм Ницше. Его аристократизм есть, таким образом, лишь отражение его *идеализма*, идеализма, конечно, не в широком и неопределенном значении этого слова, как стремления к идеалу, а в точном и специфическом его значении, в котором идеализм противопоставляется этическому материализму или утилитаризму. И потому нам казалось бы более правильным назвать этическое и социально-политическое направление Ницше не аристократическим радикализмом, а *радикализмом идеалистическим*. Радикальный разрыв с существующим и активная деятельность во имя «дальнего», во имя торжества абстрактных, автономных моральных «призраков», во имя воцарения на земле «сверхчеловека» как «высшего помысла жизни», воплощающего в себе все

---

господства, которая обеспечивает высший ранг за *более развитыми духовно* людьми и верит в могущество *духовности* настолько, что не пользуется более грубыми средствами силы; уже одно это делает церковь во всяком случае *более благородным* учреждением, чем государство» («*Радостная наука*», отрывок 358). Надо знать общее отношение Ницше к церкви, чтобы понять, какое глубокое уважение Ницше ко всему духовно-высокому и к духовному господству, в противоположность господству *силы*, обнаруживают эти слова.



эти «призраки», — вот значение ницшевского радикализма, который, повторяем, мы не можем назвать иначе, как *идеалистическим радикализмом*.

Историей увековечен один классический пример подобного радикализма: это — жизнь и деятельность «последнего римского республиканца» Брута. Любопытно и крайне характерно для столь искаженного молвой мирозерцания Ницше его отношение к этому историческому образу, высказанное в одном отрывке «Радостной науки»<sup>1</sup>: «Высшее, что я мог бы сказать к славе Шекспира *как человека*, — говорится там, — есть следующее: он верил в Брута и не набросил ни пылинки недоверия на этот род добродетели. Ему он посвятил свою лучшую трагедию\* — она до сих пор еще зовется не настоящим своим именем, — ему и самому страшному содержанию высокой морали. Независимость души — вот о чем идет здесь речь. Нет жертвы, которая могла бы быть слишком великой для этого...» Высказав предположение, что эта трагедия отражает какое-нибудь событие в жизни ее автора, Ницше прибавляет: «Но каковы бы ни были подобные сходства и тайные связи (трагедии с душевной жизнью ее автора), одно ясно: перед общим обликом Брута и его добродетелью Шекспир пал ниц...» и, добавим, Ницше — подобно Шекспиру. Образ Брута служит Ницше олицетворением его *идеалистического радикализма* — героической борьбы за идеал независимости духа, идеал, в котором как бы суммировано уважение ко всем духовным благам, любовь ко всем священным правам человеческой личности\*\*.

В заключение мы позволяем себе снова предоставить слово самому Заратустре для художественно-цельного резюмирования общего духа, которым проникнута очерченная нами «этика любви к дальнему»:

«С твоей любовью иди в свое одиночество, брат мой, и с твоим творчеством; и лишь поздно за тобой последует справедливость.

С моими слезами иди в свое одиночество, брат мой; я люблю того, кто хочет творить нечто высшее, чем он сам; и на том погибает...

Да, я знаю твою опасность. Но моей любовью и надеждой заклинаю тебя: не теряй любви своей и надежды!..

<sup>1</sup> Отрывок 98, озаглавленный: «К славе Шекспира».

Ах, я знал благородных, которые потеряли свою высшую надежду. И вот они оклеветали все высокие надежды.

И стали они нагло жить в кратких наслаждениях, и почти не имели цели за пределами текущего дня.

«Дух есть и в наслаждении» — так говорили они. Этим они разбили крылья своему духу: теперь он ползает по земле и, грызя, грязнит все вокруг себя.

Некогда они мечтали стать героями: сластолюбцами стали они теперь. Позорен и ужасен им теперь герой.

Но моей любовью и надеждой заклинаю тебя: блюди героя в сердце твоём! Свято чти свою высшую надежду!

Так говорил Заратустра!»\*

# ПОЛИТИКА И ИДЕИ

(О программе «Полярной Звезды»)



---

Внешнее, политическое обновление России должно сопровождаться внутренним, культурным ее возрождением. Старый порядок, режим политического рабства не только сковывал свободное слово и действия граждан, но и душил независимую мысль, убивал возможность смелого и богатого духовного творчества. Это совершалось двояким путем: с одной стороны, цензурные и административные тиски, не будучи в состоянии убить живую душу, все же мешали ей жить полной и просторной жизнью; с другой стороны, эта живая душа, задыхаясь в затхлой атмосфере рабства и молчания и употребляя все силы на борьбу с ненавистными оковами, подчиняла сама себя еще внутренней цензуре. Во имя своего святого подвига она надевала на себя, под оковами, еще и вериги. У нее был один только враг — рабство, и одно помышление — борьба с ним. Литература, наука, искусство, философия, религия нужны были лишь постольку, поскольку они были орудиями политической борьбы; все идеи и духовные запросы, расширявшие кругозор личности, вносившие новые точки зрения и оценки, беспощадно отменялись, как ненужная роскошь и помеха; страна сама духовно объявила себя на военном положении и требовала от всех только повиновения и солидарности в исполнении гражданского долга. Было возвращено суровое, фанатическое поколение борцов, полное отваги и самоотвержения, но бедное самостоятельной мыслью и духовным творчеством. Не одной только кровью была куплена свобода; страна заплатила за нее еще упадком идейной жизни и культуры. И, озираясь назад, мы не можем не послать еще раз проклятия вампиру рабства, который не только пил нашу кровь, но и тяжелым кошмаром давил нашу душу.

Но повержен ли сейчас этот вампир, и закончилась ли борьба с ним? Все знают, что это не так, что мы переживаем момент наибольшего обострения исторической борьбы нового порядка со старым. Время ли теперь — спросят нас — отменять нравственное военное положение, время ли говорить об идеях и культуре при свисте пуль и столах жертв?

Мы отвечаем: да, время, настоящая пора подумать теперь об общих идеях, о широких основных задачах кампании. Бой продолжается, но поворотный пункт его уже позади нас, мы уже преследуем бегущего врага и должны озаботиться устройством новой жизни на поле битвы, покидаемом им. Борьба разрушительная может вестись без широких идей, без сознания отдаленных ее целей; борьба созидательная, начало которой уже наступило, нуждается в культурном творчестве, в ясности и цельности миросозерцания, в богатстве духа и свободе его инициативы. Нам нужно выяснить, какие принципы должны быть положены в основу нового устройства жизни, на каких моральных и культурно-философских устоях должен быть возведен храм новой, свободной России.

До сих пор прогрессивные направления и группы, стоящие вне организованных социалистических партий, не имели или, по крайней мере, не высказывали принципиального, философского обоснования своих политических стремлений. Для примера укажем на конституционно-демократическую партию\*, которая, установив в своей программе свои требования во всех областях государственного устройства и политики, не выразила, однако, своего *profession de foi*\*\* , не определила исповедуемых ею политических и социальных принципов. Распространено даже мнение, что вообще лишь крайние социалистические партии могут руководствоваться общими отвлеченными началами, тогда как все иные партии, ведя «реальную политику», лишены возможности иметь свою *веру*, свое цельное миросозерцание.

Это мнение неверно, и этот пробел в политической мысли должен быть восполнен. Противопоставление «реальной политики» «миросозерцанию» — в корне фальшиво. *Всякая* политическая партия, в силу самого существования ее задач и деятельности, в известном смысле необходимо есть партия «реальной политики», ибо, желая не только исповедовать свою веру, но и добиться ее осуществления в жизни, она должна считаться с реальными условиями и пользоваться реальными, доступными ей средствами. Отрицать «реальную» политику — значит отрицать политику вообще, и это может делать лишь религиозная секта, как например толстовство, но не политическая партия. С другой стороны, всякая политика должна руководиться общими идеями, и то, что кажется чисто тактическим разногласием, по большей части ока-

зывается разногласием принципиальным, вытекает из различия моральных и политических убеждений. И потому уже давно пора — а сейчас прямо настоятельно необходимо — подвести под широкое демократическое движение, не укладывающееся в русло социалистических партийных организаций, самостоятельный и прочный идейный фундамент.

В этом — основная задача нашего журнала.

---

В нашем философско-политическом мировоззрении мы исходим из идеи *личности* как носителя и творца духовных ценностей, осуществление которых в общественно-исторической жизни образует содержание *культуры* и есть высшая и последняя задача политического строительства. Личность для нас священна сама по себе, в силу присущего нам морального сознания, которое гласит, что человек должен всегда рассматриваться как цель и никогда — как простое средство, и требует от нас уважения ко всякой человеческой личности как таковой. И личность для нас священна, как живая и вечная лаборатория духовного творчества, как единственная на земле реальная точка, в которой и через которую действует божественный дух. Нет блага, которое было бы благом само по себе, если оно не служит личности; нет священной цели, кроме цели служения свободе и развитию личности. В этом смысле мы — убежденные индивидуалисты.

На этой идее личности как на незыблемом фундаменте должны быть построены все постулаты либерализма, демократии и социализма.

Личность прежде всего требует себе неприкосновенности и свободы. Государство не может быть неограниченным властителем над личностью; оно должно быть ограничено вечными и ненарушаемыми ее правами, вытекающими из ее нравственного значения. Жизнь духа должна быть свободна и неприкосновенна; мысль и совесть не могут находиться под властью людей — они подчинены лишь своему собственному верховному суду и лишь перед ним повинны отчетом. Старая античная идея полного поглощения личности государством, растворения без остатка всех духовных сил и помышлений в механизме государственной власти — эта идея, следы которой еще так сильны и в наших учреждениях, и в наших умах, — противоречит современному нравственному сознанию и должна быть отвергнута решительно и безус-

ловно. Свобода совести и мысли, свобода устного и печатного слова, свобода идейного и практического общения в собраниях и союзах суть неотъемлемые права личности, вытекающие из основного ее права на самоопределение и свободное развитие. Эти свободы не суть простые средства политической борьбы, боевые позиции, выигранные демократией у старого режима; какова бы ни была форма власти, в чьих руках бы она ни находилась и как бы искренно она ни руководилась интересами народного блага, действительными потребностями большинства — она не вправе приносить в жертву своей цели эти неотъемлемые права личности. Личность стоит выше государства, и никакое государство не может смотреть на нее только как на свое орудие. В этом отношении всякая диктатура, от кого бы она ни исходила и какими бы соображениями ни руководствовалась, одинаково безнравственна и недопустима. Право должно служить обеспечению свободы, и всякий порядок, убивающий свободу, противоположен и незаконен.

Но уважение к личности требует не только ее свободы, но и *равноправия*. Все люди, несмотря на их естественные различия, равны, как человеческие личности; они равноценны, ибо все в равной мере суть представители священного начала личности. Раз человек не может быть средством и орудием для другого человека, то оба они равны по своему моральному значению. Это равенство требует себе политического выражения в принципе *демократии*. Прежде всего недопустимы никакие сословные и национальные привилегии, никакие преимущества и отличия, юридически прикрепленные к отдельным избранным группам личностей в силу самого происхождения. С другой стороны, все люди, в силу их свойства как носителей духовного и общественного идеала, имеют право на *равное* участие в политическом творчестве, в образовании государственной власти. Власть может принадлежать только *всему народу* и всем его членам в *одинаковой мере*. Отсюда требование народовластия — всеобщее и равное избирательное право, ответственность власти перед народом и т. п.

Свобода личности и равноценность, а следовательно, и равноправие отдельных личностей — таковы морально-политические постулаты демократического движения. Но на этом нельзя остановиться: демократия должна быть осуществлена не только в сфере политической (в узком смысле слова), но и в области хозяйственных и



социальных отношений. Человек должен быть свободен, и он не может быть средством, орудием в руках другого человека; отсюда вытекает моральная недопустимость хозяйственной эксплуатации и социальных привилегий. Истинная свобода как и истинное равноправие осуществимы лишь в обществе, в котором народ сам так же управляет своей хозяйственной судьбой, как и судьбой политической. Лозунги освобождения личности и демократизации общества, примененные к экономической жизни, логически приводят к идее социализма или скорее *ее образуют*. Миросозерцание социализма шире и глубже тех экономических или политических формул, с которыми оно обыкновенно отождествляется и приверженцами, и противниками его. «Диктатура пролетариата», экспроприация капиталистов, даже отмена частной собственности и обобществление орудий производства не исчерпывают собой основной идеи социализма и даже совсем не затрагивают ее. Все это — лишь частичные, частью односторонние, частью прямо неверные технические приемы осуществления социализма. Даже социализм, понимаемый как коллективное хозяйствование народа или вообще как известная, заранее определенная организация производства, обмена и распределения, не может иметь *принципиального* морально-политического значения; он сводится к вопросу о целесообразности той или иной организации хозяйства, — вопросу, который может быть решен лишь на основании указаний опыта и свободного научного исследования. *Принципиально* в социализме лишь перенесение идей свободы и равноправия личностей на экономическую и социальную область; принципиально в нем только требование отмены хозяйственной эксплуатации и социальных привилегий. Нам известны теперь лишь некоторые из путей, ведущих к этой цели, и мы не можем отождествлять эти немногие пути с самой сущностью социалистического идеала. Социализм есть великая *проблема* наших дней, но для решения ее нужны не только практические, но и *идейные* усилия нашего поколения, как и поколений грядущих.

В философском или морально-политическом отношении социализм, будучи прямым выводом из либерально-демократических идей свободы и равенства, прибавляет к ним лишь одну принципиально новую идею — идею *солидарности* или *братства*. Ответственность общества за судьбу и благосостояние его членов, право личности, как члена солидарного целого, требовать от общества

обеспечения себе условий свободной, разумной и достойной жизни — вот великий новый моральный принцип, внесенный социалистическим учением. Эта идея уже завладела умами всех, стала уже аксиомой современного общественно-морального сознания. Все социальное законодательство, как бы несовершенно оно пока еще ни было, в принципе исходит из нее и открыто признает ее обязательность. Старое манчестерство\*, принцип «каждый за себя» ныне уже окончательно истреблены и изгнаны из умов людей; принцип «все за каждого» укреплен навсегда в социальной совести человечества. Социальная справедливость и социальная солидарность — таковы незыблемые основы социалистического мировоззрения. Из этих идей в одинаковой мере вытекают и все текущие законодательные меры в области социального вопроса, — и те великие предположения и планы, которые задаются целью довести дело солидарности и справедливости до последнего его конца.

Старая, великая, осмеянная, но неумирающая формула — *свобода, равенство, братство* — вновь невольно встает перед нами не как банальная громкая фраза, а как глубоко серьезное и многозначительное обобщение основных моральных мотивов, руководящих политическим и социальным прогрессом и заключающих в себе неисчерпаемый запас идей для общественного строительства будущего.

\* \* \*

Но идеи и идеалы нужны не только для того, чтобы знать, *что* нужно делать; они не менее нужны и для того, чтобы знать, *как* нужно действовать, *какие пути* к осуществлению задачи должны быть признаны допустимыми и целесообразными. Мы имеем в виду не специальные и детальные проблемы тактики, выставляемые борьбой текущего дня, а широкие и принципиальные вопросы о сущности, условиях и приемах всякой общественной и политической деятельности. Ответ на эти вопросы вытекает из самых основ морального, политического и социологического миропонимания. В какой мере и в каких пределах допустим и целесообразен прием насильственной борьбы? Какими путями можно добиваться и удерживать в своих руках моральное влияние на общество и политическую власть над ним? Каковы те сложные психологические моменты в отношениях общественных сил;

которые обычно резюмируются в схематической формуле «борьбы классов»? В каких пределах политический и социальный строй может быть изменен внезапным переворотом? Все эти и им подобные вопросы нуждаются в серьезном, вдумчивом, добросовестном и свободном от предвзятости обсуждении — иначе мы рискуем, следуя за шаблонами и трафаретами, потерять из виду живую действительность и совершить ряд гибельнейших ошибок. А как мало теперь у нас думают обо всем этом!

Мы не можем дать здесь готовый ответ на все эти вопросы. Но мы хотели бы, по крайней мере, наметить общую принципиальную точку зрения, из которой мы исходим во всех наших тактических соображениях. Мы твердо убеждены, что единственной основой всякого политического и социального порядка, как и единственным и последним двигателем всякого политического и социального прогресса и переворота, является *общественное мнение*, совокупность и равнодействующая господствующих в народе верований, стремлений и настроений. Эта, довольно банальная, на первый взгляд, истина на практике не пользуется особой популярностью в России. Нужен известный уровень культурного развития, нужен исторический опыт и политический навык, чтобы убедиться ясно и непреложно в конечном всемогуществе общественного мнения, в бессилии всех попыток насильственного его подавления и в политической опасности высокомерного пренебрежения им. По-видимому, этих условий еще недостает в России; по крайней мере, пренебрежительное отношение к общественному мнению и преувеличение могущества государственного принуждения и насильственной борьбы в политике характерно для значительных кругов нашего общества. Это есть точка зрения, на которой искони стояло русское правительство и которая привела его к теперешнему банкротству; и в известном смысле можно сказать, что не только бюрократия и реакционные элементы, но и часть революционно настроенных кругов общества являются верными учениками политической философии Победоносцева и Плеве \*. Они полагают, что насилем и принуждением можно сделать все; им кажется, что стоит только устрашить власть или захватить ее в свои руки, чтоб перестроить по своему желанию весь общественный порядок, не считаясь с тем, что думает и как чувствует большинство общества. Такова, например, позиция, на которую решительно и открыто встала за последнее время русская социал-демо-

кратия, забыв уже о всяком марксизме, отбросив в пылу борьбы самые глубокие и плодотворные идеи Маркса о значении соотношения общественных сил в политике, о невозможности предупредить или изменить путем декретов органическую эволюцию общественного порядка. Этот взгляд есть наследие некультурного прошлого; этот взгляд — скажем прямо — есть полицейская мудрость. Насилие законно и необходимо как *ultima ratio* \* скованного общественного мнения, как естественная и здоровая его самооборона от насилия же; в этом — ореол правды революционного движения, в этом — источник симпатии к нему общества. Но в насилии нет творчества, и всюду, где ему приписывается творческое значение, оно возбуждает против себя могущественную и, в конечном счете, непобедимую реакцию в общественном мнении.

Говоря так, мы, однако же, решительно и категорически отвергаем лицемерные жалобы правительства и реакционных кругов на «насильственные» действия революционеров. Дух насилия привит самодержавием: зло родит зло. Не тем, кто угнетал русскую мысль и совесть, не тем, кто стреляет в мирных людей и устраивает черносотенные погромы, говорить против насилия. Они лишь пожинаяют посеянное ими. Пока общественная совесть не удовлетворится и не успокоится, насилия по-прежнему неизбежны даже там, где они нецелесообразны.

\* \* \*

Если мысль, что истинным творцом и опорой всякого строя являются мнения, желания и верования общества, верна вообще, то она вдвойне верна в применении к *социальным отношениям*. Никакой социальный порядок не может быть просто декретирован или утвержден путем внезапного политического переворота; в своей основе он складывается органически под влиянием всей совокупности технических, психологических и интеллектуальных условий, в которых живет общество. Люди живут так, как они умеют жить, как их научил жить их исторический опыт, их правовые воззрения и условия их хозяйствования. Для того чтобы изменить социальный строй, недостаточно просто *приказать* сделать это; надо *научить* людей жить иначе, надо перевоспитать их интеллектуально и морально, надо, чтобы в самом старом порядке уже естественно сложились элементы и формы отношений, могущие служить образцом дальнейшего развития. Идеи

«социальной революции», если понимать под нею какой-либо сознательно подготовленный и насильственным путем внезапно осуществленный переворот в социальных отношениях, лишена всякого реального смысла и представляет пережиток архаического, давно опровергнутого социологического воззрения. Поэтому и социалистический порядок отношений может быть осуществлен лишь эволюционным путем, лишь внутренним, непрерывным, органическим пересозиданием и перевоспитанием всего общества. Технические и хозяйственные условия должны достигнуть известного уровня развития; народ должен практически приучиться в кооперациях, профессиональных союзах и аналогичных формах общения к коллективному хозяйствованию, к экономическому самоуправлению; социальное и экономическое законодательство должно подготовить механизм общественного регулирования условий производства и распределения, и социальная наука и мораль должны воспитать общественное сознание к идее солидарности и коллективной ответственности. Такова идея эволюционного и интегрального социализма, которая не только одна соответствует современному уровню социальной науки, но и фактически образует идейную основу реального социалистического движения, под каким бы официальным знаменем оно ни совершалось. Сущность так называемого «научного» социализма, как его идея была установлена Марксом, в отличие от социализма утопического, состояла именно в этой мысли об органическом и эволюционном пересозидании социальных отношений, хотя и у самого Маркса, а тем более у его догматических последователей эти научные взгляды перекрещивались с ненаучными реминисценциями революционно-бланкистского характера. Истинно гениально та же идея была выражена Герценом в одном из последних его сочинений, в «Письмах к старому товарищу» (М. А. Бакунину), которых нельзя достаточно настойчиво рекомендовать вниманию современных русских социалистов. Таково же, как известно, миросозерцание английского «фабианского» социализма\*, который нашел себе отголосок в могущественных идейных течениях континентального социализма. Тогда как так называемый «научный социализм» выродился теперь в ненаучную и антинаучную догматическую веру, эволюционный социализм может по праву притязать на название «научного», не потому чтобы он обладал монополией научной истины — наука не знает монополий, — а потому, что в нем содержится

необходимая для научной работы самостоятельность мысли и принципиальный отказ от непоколебимых формул и готовых, навсегда данных ответов.

Ни один добросовестный и мыслящий человек не может сказать в настоящее время, что он знает, в какие реальные формы выльется социалистическая идея и какими практическими способами удастся организовать жизнь на социалистических началах. И вместе с тем ни один искренний и образованный демократ не может отрицать социалистическую идею в принципе и отвергать законность стремлений, направленных к социализации общественных отношений. Демократическое движение должно быть и по существу является движением социалистическим — борьбой за социальную справедливость и социальную солидарность. А социалистическое движение только в том случае пустит крепкие корни в живой действительности, если оно поймет свое дело как широкую задачу культурной, политической и социальной реформы и примкнет к могучему потоку, стремящемуся к демократическому переустройству и перевоспитанию общества.

Не будем же, за великой борьбой текущего дня, забывать об еще более великих общих идеях, лежащих в ее основе; не будем упускать из виду вечных идеалов, путеводных звезд человеческого прогресса. Но будем также помнить, что идеалы — не идолы и что служение им требует не слепого и фанатического поклонения, а веры свободной и широкой, связанной с чутким отношением к жизни и с полной независимостью мысли\*.

# ЭТИКА НИГИЛИЗМА

(К характеристике нравственного  
мировоззрения русской интеллигенции)





---

---

Не вокруг творцов нового шума,— вокруг творцов новых ценностей вращается мир; он вращается *неслышно*.

— И если кто идет в огонь за свое учение — что это доказывает? Поистине, важнее, чтобы из собственного пламени души рождалось собственное учение.

*Фр. Ницше. Also sprach Zarathustra* \*.

Два факта величайшей важности должны сосредоточить на себе внимание тех, кто хочет и может обсудить свободно и правдиво современное положение нашего общества и путь к его возрождению. Это — крушение многообещающего общественного движения, руководимого интеллигентским сознанием, и последовавший за этим событием быстрый развал наиболее крепких нравственных традиций и понятий в среде русской интеллигенции. Оба свидетельствуют, в сущности, об одном, оба обнажают скрытую дотоле картину бессилия, непроизводительности и несостоятельности традиционного морального и культурно-философского мировоззрения русской интеллигенции. Что касается первого факта — неудачи русской революции, то банальное «объяснение» его злокачественностью «реакции» и «бюрократии» неспособно удовлетворить никого, кто стремится к серьезному, добросовестному и, главное, плодотворному обсуждению вопроса. Оно не столько фактически неверно, сколько ошибочно методологически. Это вообще есть не теоретическое *объяснение*, а лишь весьма одностороннее и практически вредное моральное *вменение* факта. Конечно, бесспорно, что партия, защищавшая «старый порядок» против освободительного движения, сделала все от нее зависящее, чтобы затормозить это движение и отнять от него его плоды. Ее можно обвинять в эгоизме, государственной близорукости, в пренебрежении к интересам народа, но возлагать на нее ответственность за неудачу борьбы, которая велась прямо против нее и все время была направлена на ее уничтожение, — значит рассуждать или просто недобросовестно, или ребячески-бессмысленно; это приблизительно равносильно обвинению японцев в печаль-

ном исходе русско-японской войны. В этом распространенном стремлении успокаиваться во всех случаях на дешевой мысли, что «виновато начальство», сказывается оскорбительная рабья психология, чуждая сознания личной ответственности и привыкшая свое благо и зло приписывать всегда милости или гневу посторонней, внешней силы. Напротив, к настоящему положению вещей безусловно и всецело применимо утверждение, что «всякий народ имеет то правительство, которого он заслуживает» \*. Если в дореволюционную эпоху фактическая сила старого порядка еще не давала права признавать его внутреннюю историческую неизбежность, то теперь, когда борьба, на некоторое время захватившая все общество и сделавшая его голос политически решающим, закончилась неудачей защитников новых идей, общество не вправе снимать с себя ответственность за уклад жизни, выросший из этого брожения. Бессилие общества, обнаружившееся в этой политической схватке, есть не случайность и не просто несчастье; с исторической и моральной точки зрения это есть его *грех*. И так как в конечном счете все движение как по своим целям, так и по своей тактике было руководимо и определяемо духовными силами интеллигенции — ее верованиями, ее жизненным опытом, ее оценками и вкусами, ее умственным и нравственным укладом, — то проблема политическая сама собою становится проблемой культурно-философской и моральной, вопрос о неудаче интеллигентского *дела* наталкивается на более общий и важный вопрос о ценности интеллигентской *веры*.

К той же проблеме подводит и другой отмеченный нами факт. Как могло случиться, что столь, казалось бы, устойчивые и крепкие нравственные основы интеллигенции так быстро и радикально расшатались? Как объяснить, что чистая и честная русская интеллигенция, воспитанная на проповеди лучших людей, способна была хоть на мгновение опуститься до грабежей и животной разнузданности? Отчего политические преступления так незаметно слились с уголовными и отчего «санинство» \*\* и вульгаризованная «проблема пола» как-то идейно сплелись с революционностью? Ограничиться моральным осуждением таких явлений было бы не только малопродуктивно, но и привело бы к затемнению их наиболее характерной черты; ибо поразительность их в том и состоит, что это — не простые нарушения нравственности, возможные всегда и всюду, а бесчинства, претендующие

на идейное значение и проповедуемые как новые идеалы. И вопрос состоит в том, отчего такая проповедь могла иметь успех и каким образом в интеллигентском обществе не нашлось достаточно сильных и устойчивых моральных традиций, которые могли бы энергично воспрепятствовать ей. Почувствовать этот вопрос — значит непосредственно понять, что в интеллигентском мирозерцании, по меньшей мере, не все обстоит благополучно. Кризис политический и кризис нравственный одинаково настойчиво требуют вдумчивого и беспристрастного пересмотра духовной жизни русской интеллигенции.

Нижеследующие строки посвящены лишь одной части этой обширной и сложной задачи — именно попытке критически уяснить и оценить *нравственное* мировоззрение интеллигенции. Конечно, конкретно различные стороны духовной жизни не существуют обособленно; живую душу нельзя разлагать на отдельные части и складывать из них, подобно механизму, — мы можем лишь мысленно выделять эти части искусственно изолирующим процессом абстракции. В частности, нравственное мировоззрение так тесно вплетено в целостный душевный облик, так неразрывно связано, с одной стороны, с религиозно-философскими верованиями и оценками, и с другой стороны — с непосредственными психическими импульсами, с общим мироощущением и жизнечувствием, что самостоятельное теоретическое его изображение неизбежно должно оставаться схематичным, быть не художественным портретом, а лишь пояснительным чертежом; и чистый, изолированный анализ его, сознательно и до конца игнорирующий его жизненную связь с другими, частью обосновывающими его, частью из него вытекающими духовными мотивами, здесь вообще и невозможен, и нежелателен. Чрезвычайно трудно распутать живой клубок духовной жизни и проследить сплетение образующих его отдельных нитей — морально-философских мотивов и идей; здесь можно наперед рассчитывать лишь на приблизительную точность. Но и несовершенная попытка анализа весьма важна и настоятельно необходима. Нравственный мир русской интеллигенции — который в течение многих десятилетий остается в существенных чертах неизменным при всем разнообразии исповедовавшихся интеллигенцией социальных вероучений — сложился в некоторую обширную и живую систему, в своего рода организм, упорствующий в бытии и исполненный инстинкта самосохранения. Чтобы понять болезни этого организ-

ма — очевидные и угрожающие симптомы которых мы только что указали,— надо попытаться мысленно анатомировать его и подойти хотя бы к наиболее основным его корням.

## I

Нравственность, нравственные оценки и нравственные мотивы занимают в душе русского интеллигента совершенно исключительное место. Если можно было бы одним словом охарактеризовать умонастроение нашей интеллигенции, его нужно было бы назвать *морализмом*. Русский интеллигент не знает никаких абсолютных ценностей, никаких критериев, никакой ориентировки в жизни, кроме морального разграничения людей, поступков, состояний на хорошие и дурные, добрые и злые. У нас нужны особые, настойчивые указания, исключительно громкие призывы, которые для большинства звучат всегда несколько неестественно и аффектированно, чтобы вообще дать почувствовать, что в жизни существуют или, по крайней мере, мыслимы еще иные ценности и мерила, кроме нравственных,— что, наряду с добром, душе доступны еще идеалы истины, красоты, Божества, которые также могут волновать сердца и вести их на подвиги. Ценности теоретические, эстетические, религиозные не имеют власти над сердцем русского интеллигента, ощущаются им смутно и неинтенсивно и, во всяком случае, всегда приносятся в жертву моральным ценностям. Теоретическая, научная истина, строгое и чистое знание ради знания,\* бескорыстное стремление к адекватному интеллектуальному отображению мира и овладению им никогда не могли укорениться в интеллигентском сознании. Вся история нашего умственного развития окрашена в яркий морально-утилитарный цвет. Начиная с восторженного поклонения естествознанию в 60-х годах и кончая самоновейшими научными увлечениями вроде эмпириокритицизма, наша интеллигенция искала в мыслителях и их системах не истины научной, а пользы для жизни, оправдания или освящения какой-либо общественно-моральной тенденции. Именно эту психологическую черту русской интеллигенции Михайловский пытался обосновать и узаконить в своем пресловутом учении о «субъективном методе»\*\*. Эта характерная особенность русского интеллигентского мышления — неразвитость в нем то

го, что Ницше называл интеллектуальной совестью,— настолько общеизвестна и очевидна, что разногласия может вызывать, собственно, не ее констатирование, а лишь ее оценка. Еще слабее, пожалуй, еще более робко, заглушенно и неуверенно звучит в душе русского интеллигента голос совести эстетической. В этом отношении Писарев, с его мальчишеским развенчанием величайшего национального художника, и вся писаревщина, это буйное восстание против эстетики, были не просто единичным эпизодом нашего духовного развития, а скорее лишь выпуклым стеклом, которое собрало в одну яркую точку лучи варварского икопоборства, неизменно горящие в интеллигентском сознании. Эстетика есть ненужная и опасная роскошь, искусство допустимо лишь как внешняя форма для нравственной проповеди,— т. е. допустимо именно не чистое искусство, а его тенденциозное искажение,— таково верование, которым в течение долгих десятилетий было преисполнено наше прогрессивное общественное мнение и которое еще теперь, когда уже стало зазорным открытое его исповедание, омрачает своей тенью всю нашу духовную жизнь. Что касается ценностей религиозных, то в последнее время принято утверждать, что русская интеллигенция глубоко религиозна и лишь по недоразумению сама того не замечает; однако этот взгляд целиком покоится на неправильном словоупотреблении. Спорить о словах — бесполезно и скучно. Если под религиозностью разуместь *фанатизм*, страстную преданность излюбленной идее, граничащую с *idée fixe* и доводящую человека, с одной стороны, до самопожертвования и величайших подвигов и, с другой стороны — до уродливого искажения всей жизненной перспективы и нетерпимого истребления всего несогласного с данной идеей,— то, конечно, русская интеллигенция религиозна в высочайшей степени. Но ведь понятие религии имеет более определенное значение, которого не может вытеснить это — часто, впрочем, неизбежное и полезное — вольное метафорическое словоупотребление. При всем разнообразии религиозных воззрений, религия всегда означает веру в реальность абсолютно-ценного, признание начала, в котором слиты воедино реальная сила бытия и идеальная правда духа. Религиозное уmonoстроение сводится именно к сознанию космического, сверхчеловеческого значения высших ценностей, и всякое мировоззрение, для которого идеал имеет лишь относительный человеческий смысл, будет нерелигиозным и антирелигиозным, какова бы ни

была психологическая сила сопровождающих его и развиваемых им аффектов. И если интеллигентское жизнепонимание чуждо и враждебно теоретическим и эстетическим мотивам, то еще сильнее оно отталкивает от себя и изгоняет мотивы и ценности религиозного порядка. Кто любит истину или красоту, того подозревают в равнодушии к народному благу и осуждают за забвение насущных нужд ради призрачных интересов и забав роскоши; но кто любит Бога, того считают прямым врагом народа. И тут — не простое недоразумение, не одно лишь безмыслие и близорукость, в силу которых укрепился исторически и теоретически несостоятельный догмат о вечной, имманентной «реакционности» всякой религии. Напротив, тут обнаруживается внутренне неизбежное, метафизическое отталкивание двух мирозерцаний и мироощущений — исконная и непримиримая борьба между религиозным настроением, пытающимся сблизить человеческую жизнь с сверхчеловеческим и абсолютным началом, найти для нее вечную и универсальную опору, — и настроением *нигилистическим*, стремящимся увековечить и абсолютизировать одно лишь «человеческое, слишком человеческое» \*. Пусть догмат о неизбежной связи между религией и реакцией есть лишь наивное заблуждение, основанное на предвзятости мысли и историческом невежестве. Однако в суждении, что любовь к «небу» заставляет человека совершенно иначе относиться к «земле» и земным делам, содержится бесспорная и глубоко важная правда. Религиозность несовместима с признанием абсолютного значения за земными, человеческими интересами, с *нигилистическим* и *утилитаристическим* поклонением внешним жизненным благам. И здесь мы подошли к самому глубокому и центральному мотиву интеллигентского жизнепонимания.

*Морализм* русской интеллигенции есть лишь выражение и отражение ее *нигилизма*. Правда, рассуждая строго логически, из *нигилизма* можно и должно вывести и в области морали только *нигилизм* же, т. е. *аморализм*, и Штирнеру не стоило большого труда разъяснить этот логический вывод Фейербаху и его ученикам \*\*. Если бытие лишено всякого внутреннего смысла, если субъективные человеческие желания суть единственный разумный критерий для практической ориентировки человека в мире, то с какой стати должен я признавать какие-либо обязанности, и не будет ли моим законным правом простое эгоистическое наслаждение жизнью, бесхитро-

стное и естественное «сагре диет» \*? Наш Базаров также, конечно, был неопровержимо логичен, когда отказывался служить интересам мужика и высказывал полнейшее равнодушие к тому человеческому благополучию, которое должно наступить, когда из него, Базарова, «будет лопух расти». Ниже мы увидим, что это противоречие весьма ощутительно сказывается в реальных плодах интеллигентского мировоззрения. Однако если мы сделаем в этом пункте логический скачок, если от эгоизма мы как-нибудь доберемся психологически до альтруизма и от заботы о моем собственном «я» — до заботы о насущном хлебе для всех или большинства — или, говоря иначе, если здесь мы заменим рациональное доказательство иррациональным инстинктом родовой или общественной солидарности, то весь остальной характер мировоззрения русской интеллигенции может быть выведен с совершенной отчетливостью из ее *нигилизма*.

Поскольку вообще с нигилизмом соединима *общеобязательная и обязывающая вера*, этой верой может быть только морализм.

Под нигилизмом я разумею отрицание или непризнание абсолютных (объективных) ценностей. Человеческая деятельность руководится, вообще говоря, или стремлением к каким-либо *объективным* ценностям (каковыми могут служить, напр., теоретическая научная истина, или художественная красота, или объект религиозной веры, или государственное могущество, или национальное достоинство и т. п.), или же — мотивами субъективного порядка, т. е. влечением удовлетворить личные потребности, свои и чужие. Всякая вера, каково бы ни было ее содержание, создает соответствующую себе мораль, т. е. возлагает на верующего известные обязанности и определяет, что в его жизни, деятельности, интересах и побуждениях должно почитаться добром и что — злом. Мораль, опирающаяся на веру в объективные ценности, на признание внутренней святости какой-либо цели, является в отношении этой веры служебным средством, как бы технической нормой и гигиеной плодотворной жизни. Поэтому хотя жизнь всякого верующего подчинена строгой морали, но в ней мораль имеет не самодовлеющее, а лишь опосредованное значение; каждое моральное требование может быть в ней обосновано и выведено из конечной цели и потому само не претендует на мистический и непрекращаемый смысл. И только в том случае, когда объектом стремления является благо относительное, лишенное аб-

солютной ценности,— а именно, удовлетворение субъективных человеческих нужд и потребностей,— мораль — в силу некоторого, логически неправомерного, но психологически неизбежного процесса мысли — абсолютизируется и кладется в *основу* всего практического мировоззрения.

Где человек должен подчинить непосредственные побуждения своего «я» не абсолютной ценности или цели, а по существу равноценным с ними (или равно ничтожным) субъективным интересам «ты» — хотя бы и коллективного,— там обязанности самоотречения, бескорыстия, аскетического самоограничения и самопожертвования необходимо принимают характер абсолютных, самодовлеющих велений, ибо в противном случае они никого не обязывали бы и никем бы не выполнялись. Здесь абсолютной ценностью признается не цель или идеал, а само *служение* им; и если штирнеровский вопрос: «почему «я» менее ценно, чем «ты», и должно приноситься ему в жертву?» остается без ответа, то, в предупреждение подобных дерзких недоумений, нравственная *практика* именно и окружает себя тем более мистическим и непреложным авторитетом. Это умонастроение, в котором мораль не только занимает главное место, но и обладает безграничной и самодержавной властью над сознанием, лишенным веры в абсолютные ценности, можно назвать *морализмом*, и именно такой нигилистический морализм и образует существо мировоззрения русского интеллигента.

Символ веры русского интеллигента есть *благо народа*, удовлетворение нужд «большинства». Служение этой цели есть для него высшая и вообще единственная обязанность человека, а что сверх того — то от лукавого. Именно потому он не только просто отрицает или не приемлет иных ценностей — он даже прямо боится и ненавидит их. Нельзя служить одновременно двум богам, и если Бог, как это уже открыто поведал Максим Горький, «суть народушко», то все остальные боги — лжебоги, идолы или дьяволы. Деятельность, руководимая любовью к науке или искусству, жизнь, озаряемая религиозным светом в собственном смысле, т. е. общением с Богом,— все это отвлекает от служения народу, ослабляет или уничтожает моралистический энтузиазм и означает с точки зрения интеллигентской веры опасную погоню за призраками. Поэтому все это отвергается, частью как глупость или «суеверие», частью как безнравственное направление воли. Это, конечно, не означает, что русской



интеллигенции *фактически* чужды научные, эстетические, религиозные интересы и переживания. Духа и его исконных запросов умертвить нельзя, и естественно, что живые люди, облекшие свою душу в моральный мундир «интеллигента», сохраняют в себе все чувства, присущие человеку. Но эти чувства живут в душе русского интеллигента приблизительно так, как чувство жалости к врагу — в душе воина или как стремление к свободной игре фантазии — в сознании строго научного мыслителя: именно как незаконная, хотя и неискоренимая слабость, как нечто — в лучшем случае — лишь терпимое. Научные, эстетические, религиозные переживания всегда относятся здесь, так сказать, к частной, интимной жизни человека; более терпимые люди смотрят на них как на роскошь, как на забаву в часы досуга, как на милое чудачество; менее терпимые осуждают их в других и стыдливо прячут в себе. Но интеллигент, *как интеллигент*, т. е. в своей сознательной вере и общественной деятельности, должен быть чужд им — его мировоззрение, его идеал враждебны этим сторонам человеческой жизни. От науки он берет несколько популяризованных, искаженных или *ad hoc*\* изобретенных положений и хотя нередко даже гордится «научностью» своей веры, но с негодованием отвергает и научную критику, и всю чистую, незаинтересованную работу научной мысли; эстетика же и религия вообще ему не нужны. Все это — и чистая наука, и искусство, и религия — несовместимо с *морализмом*, с служением народу; все это опирается на любовь к объективным ценностям и, следовательно, чуждо, а тем самым и враждебно той утилитарной вере, которую исповедует русский интеллигент. *Религия служения земным нуждам и религия служения идеальным ценностям* сталкиваются здесь между собой, и, сколь бы сложно и многообразно ни было их иррациональное психологическое сплетение в душе человека-интеллигента, в сфере *интеллигентского сознания* их столкновение приводит к полнейшему истреблению и изгнанию идеальных запросов во имя цельности и чистоты моралистической веры.

*Нигилистический морализм* есть основная и глубочайшая черта духовной физиономии русского интеллигента: из отрицания объективных ценностей вытекает обожествление субъективных интересов ближнего («народа»), отсюда следует признание, что высшая и единственная задача человека есть служение народу, а отсюда, в свою очередь, следует аскетическая ненависть ко всему, что

препятствует или даже только не содействует осуществлению этой задачи. Жизнь не имеет никакого объективного, внутреннего смысла; единственное благо в ней есть материальная обеспеченность, удовлетворение субъективных потребностей; поэтому человек обязан посвятить все свои силы улучшению участи большинства и все, что отвлекает его от этого, есть зло и должно быть беспощадно истреблено — такова странная, логически плохо обоснованная, но психологически крепко спаянная цепь суждений, руководящая всем поведением и всеми оценками русского интеллигента. Нигилизм и морализм, безверие и фанатическая суровость нравственных требований, беспринципность в метафизическом смысле — ибо нигилизм и есть отрицание принципиальных оценок, объективного различия между добром и злом — и жесточайшая добросовестность в соблюдении эмпирических принципов, т. е., по существу, условных и непринципиальных требований — это своеобразное, рационально непостижимое и вместе с тем жизненно-крепкое слияние антагонистических мотивов в могучую психическую силу и есть то умонастроение, которое мы называем нигилистическим морализмом.

## II

Из этого умонастроения вытекают или с ним связаны другие черты интеллигентского мировоззрения и, прежде всего, то существенное обстоятельство, что русскому интеллигенту чуждо и отчасти даже враждебно понятие *культуры* в точном и строгом смысле этого слова. Это суждение может показаться неправильным; ибо кто больше говорит о желательности культуры, об отсталости нашего быта и необходимости поднять его на высший уровень, чем именно русский интеллигент? Но и тут дело не в словах, а в понятиях и реальных оценках. Русскому человеку не родственно и не дорого, его сердцу мало говорит то чистое понятие культуры, которое уже органически укоренилось в сознании образованного европейца. Объективное, самоценное развитие внешних и внутренних условий жизни, повышение производительности материальной и духовной, совершенствование политических, социальных и бытовых форм общения, прогресс нравственности, религии, науки, искусства, словом, многосторонняя работа поднятия коллективного бытия на объективно высшую ступень — таково жизненное и могущественное

по своему влиянию на умы понятие культуры, которым вдохновляется европеец. Это понятие опять-таки целиком основано на вере в *объективные ценности* и служении им, и культура в этом смысле может быть прямо определена как *совокупность осуществляемых в общественно-исторической жизни объективных ценностей*. С этой точки зрения культура существует не для чьего-либо блага или пользы, а лишь для самой себя; культурное творчество означает совершенствование человеческой природы и воплощение в жизни идеальных ценностей и, в качестве такового, есть само по себе высшая и самодовлеющая цель человеческой деятельности. Напротив, культура, как она обычно понимается у нас, целиком отмечена печатью утилитаризма. Когда у нас говорят о культуре, то разумеют или железные дороги, канализацию и мостовые, или развитие народного образования, или совершенствование политического механизма, и всегда при этом нам предносится нечто полезное, некоторое *средство* для осуществления иной цели — именно удовлетворения субъективных жизненных нужд. Но исключительно утилитарная оценка культуры столь же несовместима с чистой ее идеей, как исключительно утилитарная оценка науки или искусства разрушает самое существо того, что зовется наукой и искусством. Именно этому чистому понятию культуры нет места в умонастроении русского интеллигента; оно чуждо ему психологически и враждебно метафизически. Убогость, духовная нищета всей нашей жизни не дает у нас возникнуть и укрепиться непосредственной любви к культуре, как бы убивает инстинкт культуры и делает невосприимчивым к идее культуры; и наряду с этим нигилистический морализм сеет вражду к культуре, как к своему метафизическому антиподу. Поскольку русскому интеллигенту вообще недоступно чистое понятие культуры, оно ему глубоко антипатично. Он инстинктивно чувствует в нем врага своего мирозерцания; культура есть для него ненужное и нравственно непозволительное барство; он не может дорожить ею, так как не признает ни одной из тех объективных ценностей, совокупность которых ее образует. Борьба против культуры есть одна из характерных черт типично русского интеллигентского духа; культ *опрощения* есть не специфически толстовская идея, а некоторое общее свойство интеллигентского умонастроения, логически вытекающее из нигилистического морализма. Наша историческая, бытовая неприязнь к культуре и метафизическое отталкивание интел-

лигентского миросозерцания от идеи культуры психологически срастаются в одно целое и сотрудничают в увековечении низкого культурного уровня всей нашей жизни<sup>1</sup>.

Если мы присоединим эту характерную противокультурную тенденцию к намеченным выше чертам нигилистического морализма, то мы получим более или менее исчерпывающую схему традиционного интеллигентского миросозерцания, самое подходящее обозначение для которого есть *народничество*. Понятие «народничества» соединяет все основные признаки описанного духовного склада — *нигилистический утилитаризм*, который отрицает все абсолютные ценности и единственную нравственную цель усматривает в служении субъективным, материальным интересам «большинства» (или народа), *морализм*, требующий от личности строгого самопожертвования, безусловного подчинения собственных интересов (хотя бы высших и чистейших) делу общественного служения, и, наконец, *противокультурную тенденцию* — стремление превратить всех людей в «рабочих», сократить и свести к минимуму высшие потребности во имя всеобщего равенства и солидарности в осуществлении моральных требований. Народничество в этом смысле есть не определенное социально-политическое направление, а широкое духовное течение, соединимое с довольно разнообразными социально-политическими теориями и программами. Казалось бы, с народничеством борется марксизм; и действительно, с появлением марксизма впервые прозвучали чуждые интеллигентскому сознанию мотивы уважения к культуре, к повышению производительности (материальной, а с ней и духовной), впервые было отмечено, что моральная проблема не универсальна, а в известном смысле даже подчинена проблеме культуры, и что аскетическое самоотречение от высших форм жизни есть всегда зло, а не благо. Но эти мотивы не долго доминировали в интеллигентской мысли; победоносный и всепожирающий народнический дух поглотил и ассимилировал марксистскую теорию, и в настоящее время различие между народниками сознательными и народниками, исповедующими марксизм, сводится в лучшем случае к различию в политической программе и социологической теории и совершенно не имеет значения прин-

<sup>1</sup> О наших так называемых «культурных рабочих» будет сказано ниже.

ципиального культурно-философского разногласия. По своему этическому существу русский интеллигент приблизительно с 70-х годов и до наших дней остается упорным и закоренелым *народником*: его Бог есть народ, его единственная цель есть счастье большинства, его мораль состоит в служении этой цели, соединенном с аскетическим самоограничением и ненавистью или пренебрежением к самоценным духовным запросам. Эту народническую душу русский интеллигент сохранил в неприкосновенности в течение ряда десятилетий, несмотря на все разнообразие политических и социальных теорий, которые он исповедовал; до последних дней народничество было всеобъемлющей и непоколебимой программой жизни интеллигента, которую он свято оберегал от искушений и нарушений, в исполнении которой он видел единственный разумный смысл своей жизни и по чистоте которой он судил других людей.

Но этот общий народнический дух выступает в истории русской интеллигенции в двух резко различных формах — в форме *непосредственного альтруистического служения нуждам народа* и в форме *религии абсолютного осуществления народного счастья*. Это различие есть, так сказать, различие между «любовью к ближнему» и «любовью к дальнему» в пределах общей народнической этики. Нужно сказать прямо: ныне почти забытый, довольно редкий и, во всяком случае, вытесненный из центра общественного внимания тип так называемого «культурного работника», т. е. интеллигента, который, воодушевленный идеальными побуждениями, шел «в народ», чтобы помогать крестьянину в его текущих насущных нуждах своими знаниями и своей любовью; — этот тип есть высший, самый чистый и морально-ценный плод нашего народничества. Собственно «культурными деятелями» эти люди назывались по недоразумению; если в программу их деятельности входило как существенный пункт распространение народного образования, то здесь, как и всюду в народничестве, культура понималась исключительно утилитарно; их вдохновляла не любовь к чистому знанию, а живая любовь к людям, и народное образование ценилось лишь как одно из средств (хотя бы и важнейшее) к поднятию народного благосостояния; облегчение народной нужды во всех ее формах и каждодневных проявлениях было задачей жизни этих бескорыстных, исполненных любовью людей. В этом движении было много смешного, наивного, односторон-

него и даже теоретически и морально ошибочного. «Культурный работник» разделял все заблуждения и односторонности, присущие народнику вообще; он часто шел в народ, чтобы каяться и как бы отмаливать своей деятельностью «грех» своего прежнего участия в более культурных формах жизни; его общение с народом носило отчасти характер сознательного слияния с мужицкой стихией, руководимого верой, что эта стихия есть вообще идеальная форма человеческого существования; поглощенный своей задачей, он, как монах, с осуждением смотрел на суетность всех стремлений, направленных на более отдаленные и широкие цели. Но все это искупалось одним: непосредственным чувством живой любви к людям. В этом типе народническая мораль выявила и воплотила все, что в ней было положительного и плодотворного; он как бы вобрал в себя и действительно развил самый питательный корень народничества — *альтруизм*. Такие люди, вероятно, еще рассеяны поодиночке в России; но общественно-моральное течение, их создавшее, давно уже иссякло и было частью вытеснено, частью искажено и поглощено другой разновидностью народничества — *религией абсолютного осуществления народного счастья*. Мы говорим о том воинствующем народничестве, которое сыграло такую неизмеримо важную роль в общественной жизни последних десятилетий в форме *революционного социализма*. Чтобы понять и оценить эту самую могущественную и, можно сказать, роковую для современной русской культуры форму народничества, нужно проследить те духовные соединительные пути, через которые моральный источник интеллигентского умонастроения вливается в русло социализма и революционизма.

### III

Нигилистический морализм или утилитаризм русской интеллигенции есть не только этическое учение или моральное настроение, он состоит не в одном лишь *установлении нравственной обязанности* служения народному благу; психологически он сливается также с мечтой или верой, что цель нравственных усилий — счастье народа — может быть осуществлена, и притом в абсолютной форме. Эта вера психологически действительно аналогична религиозной вере и в сознании атеистической

интеллигенции заменяет подлинную религию. Здесь именно и обнаруживается, что интеллигенция, отвергая всякую религию и метафизику, фактически всецело находится во власти некоторой социальной метафизики, которая притом еще более противоречит ее философскому нигилизму, чем исповедуемое ею моральное мировоззрение. Если мир есть хаос и определяется только слепыми материальными силами, то как возможно надеяться, что историческое развитие неизбежно приведет к царству разума и устройению земного рая? Как мыслимо это «государство в государстве», эта покоряющая сила разума среди стихии слепоты и бессмыслия, этот безмятежный рай человеческого благополучия среди всемогущего хаотического столкновения космических сил, которым нет дела до человека, его стремлений, его бедствий и радостей? Но жажда общечеловеческого счастья, потребность в метафизическом обосновании морального идеала так велика, что эта трудность просто не замечается и атеистический материализм спокойно сочетается с крепчайшей верой в мировую гармонию будущего; в так называемом «научном социализме», исповедуемом огромным большинством русской интеллигенции, этот метафизический оптимизм мнит себя даже «научно доказанным». Фактически корни этой «теории прогресса» восходят к Руссо и к рационалистическому оптимизму XVIII века. Современный социальный оптимизм, подобно Руссо, убежден, что все бедствия и несовершенства человеческой жизни проистекают из ошибок или злобы отдельных людей или классов. Природные условия для человеческого счастья, в сущности, всегда налицо; нужно устранить только несправедливость насильников или непонятную глупость насилуемого большинства, чтобы основать царство земного рая. Таким образом, социальный оптимизм опирается на *механико-рационалистическую теорию счастья*. Проблема человеческого счастья есть, с этой точки зрения, проблема внешнего устройства общества; а так как счастье обеспечивается материальными благами, то это есть проблема *распределения*. Стоит отнять эти блага у несправедливо владеющего ими меньшинства и навсегда лишить его возможности овладеть ими, чтобы обеспечить человеческое благополучие. Таков несложный, но могущественный ход мысли, который соединяет нигилистический морализм с *религией социализма*. Кто раз был соблазнен этой оптимистической верой, того уже не может удовлетворить непосред-

ственное альтруистическое служение, изо дня в день, ближайшим нуждам народа; он упоен идеалом радикального и универсального осуществления народного счастья,— идеалом, по сравнению с которым простая личная помощь человека человеку, простое облегчение горестей и волнений текущего дня не только бледнеет и теряет моральную привлекательность, но кажется даже вредной растратой сил и времени на мелкие и бесполезные заботы, изменой, ради немногих ближайших людей, всему человечеству и его вечному спасению. И действительно, воинствующее социалистическое народничество не только вытеснило, но и морально очернило народничество альтруистическое, признав его плоской и дешевой «благотворительностью». Имея простой и верный ключ к универсальному спасению человечества, социалистическое народничество не может смотреть иначе, чем с пренебрежением и осуждением, на будничную и не знающую завершения деятельность, руководимую непосредственным альтруистическим чувством. Это отношение столь распространено и интенсивно в русской интеллигенции, что и сами «культурные работники» по большей части уже стыдятся открыто признать простой, реальный смысл своей деятельности и оправдываются ссылкой на ее пользу для общего дела всемирного устроения человечества.

Теоретически в основе социалистической веры лежит тот же утилитаристический альтруизм — стремление к благу ближнего; но отвлеченный идеал абсолютного счастья в отдаленном будущем убивает конкретное нравственное отношение человека к человеку, живое чувство любви к ближним, к современникам и их текущим нуждам. Социалист — не альтруист; правда, он также стремится к человеческому счастью, но он любит уже не живых людей, а лишь свою *идею* — именно идею всечеловеческого счастья. Жертвуя ради этой идеи самим собой, он не колеблется приносить ей в жертву и других людей. В своих современниках он видит лишь, с одной стороны, жертвы мирового зла, искоренить которое он мечтает, и с другой стороны — виновников этого зла. Первых он жалеет, но помочь им непосредственно не может, так как его деятельность должна принести пользу лишь их отдаленным потомкам; поэтому в его отношении к ним нет никакого *действенного* аффекта; последних он ненавидит и в борьбе с ними видит ближайшую задачу своей деятельности и основное средство к осуществлению



своего идеала. Это чувство ненависти к врагам народа и образует конкретную и действенную психологическую основу его жизни. Так из великой любви к грядущему человечеству рождается великая ненависть к людям, страсть к устройению земного рая становится страстью к разрушению, и верующий народник-социалист становится *революционером*.

Тут необходимо сделать оговорку. Говоря о *революционности* как типичной черте умонастроения русской интеллигенции, мы разумеем не участие ее в политической революции и вообще не думаем о ее партийно-политической физиономии, а имеем в виду исключительно ее *морально-общественное мировоззрение*. Можно участвовать в революции, не будучи революционером по мировоззрению, и, наоборот, можно быть принципиально революционером и, по соображениям тактики и целесообразности, отвергать необходимость или своевременность революционных действий. Революция и фактическая деятельность, преследующая революционные в отношении существующего строя цели, суть явления политического порядка и в качестве таковых лежат всецело за пределами нашей темы. Здесь же мы говорим о революционности лишь в смысле *принципиального революционизма*, разумея под последним убеждение, что основным и внутренне необходимым средством к осуществлению морально-общественного идеала служит социальная борьба и насильственное разрушение существующих общественных форм. Это убеждение входит как существенная сторона в мировоззрение социалистического народничества и имеет в нем силу религиозного догмата. Нельзя понять моральной жизни русской интеллигенции, не учтя этого догмата и не поняв его связи с другими сторонами интеллигентской *profession de foi*.

В основе революционизма лежит тот же мотив, который образует и движущую силу социалистической веры: социальный *оптимизм* и опирающаяся на него *механико-рационалистическая теория счастья*. Согласно этой теории, как мы только что заметили, внутренние условия для человеческого счастья всегда налицо, и причины, препятствующие устройению земного рая, лежат не внутри, а вне человека — в его социальной обстановке, в несовершенствах общественного механизма. И так как причины эти внешние, то они и могут быть устранены внешним, механическим приемом. Таким образом, работа над устройением человеческого счастья с этой точки зрения есть

по самому своему существу не творческое или созидательное в собственном смысле дело, а сводится к расчистке, устранению помех, т. е. к разрушению. Эта теория — которая, кстати сказать, обыкновенно не формулируется отчетливо, а живет в умах как бессознательная, самоочевидная и молчаливо подразумеваемая истина, — предполагает, что гармоническое устройство жизни есть как бы естественное состояние, которое неизбежно и само собой должно установиться, раз будут отменены условия, преграждающие путь к нему; и прогресс не требует собственно никакого творчества или положительного построения, а требует лишь ломки, разрушения противодействующих внешних преград. «Die Lust der Zerstörung ist auch eine schaffende Lust»\*, — говорил Бакунин; но из этого афоризма давно уже исчезло ограничительное «auch» — и разрушение признано не только одним из приемов творчества, а вообще отождествлено с творчеством или, вернее, целиком заняло его место.

• Здесь перед нами отголосок того руссоизма, который вселял в Робеспьера уверенность, что одним лишь беспощадным устранением врагов отечества можно установить царство разума. Революционный социализм исполнен той же веры. Чтобы установить идеальный порядок, нужно «экспроприровать экспроприирующих», а для этого добиться «диктатуры пролетариата», а для этого уничтожить те или другие политические и вообще внешние преграды. Таким образом, революционизм есть лишь отражение метафизической абсолютизации ценности разрушения. Весь политический и социальный радикализм русской интеллигенции, ее склонность видеть в политической борьбе, и притом в наиболее резких ее приемах — заговоре, восстании, терроре и т. п., — ближайший и важнейший путь к народному благу, всецело исходит из веры, что борьба, уничтожение врага, насильственное и механическое разрушение старых социальных форм сами собой обеспечивают осуществление общественного идеала. И это совершенно естественно и логично с точки зрения механико-рационалистической теории счастья. Механика не знает творчества нового в собственном смысле. Единственное, что человек способен делать в отношении природных веществ и сил, — это давать им иное, выгодное ему распределение и разрушать вредные для него комбинации материи и энергии. Если смотреть на проблему человеческой культуры как на проблему механическую, то и здесь нам останутся только две за-

дачи — разрушение старых вредных форм и перераспределение элементов, установление новых, полезных комбинаций из них. И необходимо совершенно иное понимание человеческой жизни, чтобы сознать несостоятельность одних этих механических приемов в области культуры и обратиться к новому началу — началу творческого созидания.

Психологическим побуждением и спутником разрушения всегда является *ненависть*, и в той мере, в какой разрушение заслоняет другие виды деятельности, ненависть занимает место других импульсов в психической жизни русского интеллигента. Мы уже упомянули в другой связи, что основным действенным аффектом народника-революционера служит ненависть к врагам народа. Мы говорим это совсем не с целью «опозорить» интеллигента или морально осуждать его за это. Русский интеллигент по натуре, в большинстве случаев, мягкий и любвеобильный человек, и если ненависть укрепилась в его душе, то виною тому не личные его недостатки и это вообще есть не личная или эгоистическая ненависть. Вера русского интеллигента *обязывает* его ненавидеть; ненависть в его жизни играет роль глубочайшего и страстного *этического* импульса и, следовательно, субъективно не может быть вменена ему в вину. Мало того, и с объективной точки зрения нужно признать, что такое, обусловленное этическими мотивами чувство ненависти часто бывает морально ценным и социально полезным. Но исходя не из узко-моралистических, а из более широких философских соображений, нужно признать, что когда ненависть укрепляется в центре духовной жизни и поглощает любовь, которая ее породила, то происходит вредное и ненормальное перерождение нравственной личности. Повторяем, ненависть соответствует разрушению и есть двигатель разрушения, как любовь есть двигатель творчества и укрепления. Разрушительные силы нужны иногда в экономии человеческой жизни и могут служить творческим целям; но замена всего творчества разрушением, вытеснение всех социально-гармонизирующих аффектов дисгармоническим началом ненависти есть искажение правильного и нормального отношения сил в нравственной жизни. Нельзя расходовать, не накапливая; нельзя развивать центробежные силы, не парализуя их соответственным развитием сил центростремительных; нельзя сосредоточиваться на разрушении, не оправдывая его творчеством и не ограничивая его

узкими пределами, в которых оно действительно нужно для творчества; и нельзя ненавидеть, не подчиняя ненависть, как побочного спутника, действительному чувству любви.

Человеческая, как и космическая, жизнь проникнута началом борьбы. Борьба есть как бы имманентная форма человеческой деятельности, и к чему бы человек ни стремился, что бы ни создал, он всюду наталкивается на препятствия, встречается с врагами и должен постоянно менять плуг и серп на меч и копье. И тем не менее сохраняется коренное различие между трудом создающим и трудом-борьбой, между работой производительной и военным делом; лишь первая ценна сама по себе и приносит действительные плоды, тогда как последнее нужно только для первой и оправдывается ею. Это соотношение применимо ко всем областям человеческой жизни. Внешняя война бывает нужна для обеспечения свободы и успешности национальной жизни, но общество погибает, когда война мешает ему заниматься производительным трудом; внутренняя война — революция — может всегда быть лишь временно необходимым злом, но не может без вреда для общества долго препятствовать социальному сотрудничеству; литература, искусство, наука, религия вырождаются, когда в них борьба с чужими взглядами вытесняет самостоятельное творчество новых идей; нравственность гибнет, когда отрицательные силы порицания, осуждения, негодования начинают преобладать в моральной жизни над положительными мотивами любви, одобрения, признания. Всяду борьба есть хотя и необходимая, но непосредственно не производительная форма деятельности, не добро, а лишь неизбежное зло, и, если она вытесняет подлинно производительный труд, это приводит к обнищанию и упадку соответствующей области жизни. Производство и война суть как бы символы двух исконных начал человеческой жизни, и нормальное отношение между ними, состоящее в подчинении второго начала первому, есть всегда условие прогресса, накопления богатства, материального и духовного, — условие действительного успеха человеческой жизни. Подводя итог развитому выше, мы можем теперь сказать: основная морально-философская ошибка революционизма есть абсолютизация начала борьбы и обусловленное ею пренебрежение к высшему и универсальному началу производительности.

Если из двух форм человеческой деятельности — разрушения и созидания, или борьбы и производительного труда — интеллигенция всецело отдается только первой, то из двух основных средств социального приобретения благ (материальных и духовных) — именно *распределения* и *производства* — она также признает исключительно первое. Подобно разрушению, распределение, в качестве механического перемещения уже готовых элементов, также противостоит производству, в смысле творческого созидания нового. Социализм и есть мировоззрение, в котором идея производства вытеснена идеей распределения. Правда, в качестве социально-политической программы социализм предполагает реорганизацию всех сторон хозяйственной жизни; он протестует против мнения, что его желания сводятся лишь к тому, чтобы отнять богатство у имущих и отдать его неимущим. Такое мнение действительно содержит искажающее упрощение социализма как социологической или экономической теории; тем не менее оно совершенно точно передает морально-общественный дух социализма. Теория хозяйственной организации есть лишь техника социализма; *душа* социализма есть идеал распределения, и его конечное стремление действительно сводится к тому, чтобы отнять блага у одних и отдать их другим. Моральный пафос социализма сосредоточен на идее распределительной справедливости и исчерпывается ею; и эта мораль тоже имеет свои корни в механико-рационалистической теории счастья, в убеждении, что условий счастья не нужно вообще *созидать*, а можно просто взять или отобрать их у тех, кто незаконно завладел ими в свою пользу. Социалистическая вера — не *источник* этого одностороннего обоготворения начала распределения; наоборот, она сама опирается на него и есть как бы социологический плод, выросший на метафизическом древе механистической этики. Превознесение распределения за счет производства вообще не ограничивается областью материальных благ; оно лишь ярче всего сказывается и имеет наиболее существенное значение в этой области, так как вообще утилитаристическая этика видит в материальном обеспечении основную проблему человеческого устройства. Но важно отметить, что та же тенденция господствует над всем миропониманием русской интеллигенции. Производство благ во всех областях жизни ценится ниже, чем их распределение; интеллигенция почти так же мало, как о производстве материальном, забо-

тится о производстве духовном, о накоплении идеальных ценностей; развитие науки, литературы, искусства и вообще культуры ей гораздо менее дорого, чем распределение уже готовых, созданных духовных благ среди массы. Т. наз. «культурная деятельность» сводится именно к распределению культурных благ, а не к их созиданию, а почетное имя культурного деятеля заслуживает у нас не тот, кто творит культуру — ученый, художник, изобретатель, философ, — а тот, кто раздает массе по кусочкам плоды чужого творчества, кто учит, популяризирует, пропагандирует.

В оценке этого направления приходится повторить, в иных словах, то, что мы говорили только что об отношении между борьбой и производительным трудом. Распределение, бесспорно, есть необходимая функция социальной жизни, и справедливое распределение благ и тягот жизни есть законный и обязательный моральный принцип. Но абсолютизация распределения и забвение из-за него производства или творчества есть философское заблуждение и моральный грех. Для того, чтобы было что распределять, надо прежде всего иметь что-нибудь, а чтобы иметь — надо созидать, производить. Без правильного обмена веществ организм не может существовать, но ведь, в конце концов, он существует не самим обменом, а потребляемыми питательными веществами, которые должны откуда-нибудь притекать к нему. То же применимо к социальному организму в его материальных и духовных нуждах. Дух социалистического народничества, во имя распределения пренебрегающий производством, — доводя это пренебрежение не только до полного игнорирования, но даже до прямой вражды, — в конце концов подтачивает силы народа и увековечивает его материальную и духовную нищету. Социалистическая интеллигенция, растрачивая огромные сосредоточенные в ней силы на непроизводительную деятельность политической борьбы, руководимой идеей распределения, и не участвуя в *созидании* народного достояния, остается в метафизическом смысле бесплодной и, вопреки своим заветным и ценнейшим стремлениям, ведет паразитическое существование на народном теле. Пора, наконец, понять, что наша жизнь не только несправедлива, но прежде всего бедна и убога; что нищие не могут разбогатеть, если посвящают все свои помыслы одному лишь равномерному распределению тех грошей, которыми они владеют; что пресловутое различие меж-

ду «национальным богатством» и «народным благосостоянием» — различие между накоплением благ и доставлением их народу — есть все же лишь относительное различие и имеет реальное и существенное значение лишь для действительно богатых наций, так что если иногда уместно напоминать, что национальное богатство само по себе еще не обеспечивает народного благосостояния, то для нас бесконечно важнее помнить более простую и очевидную истину, что вне национального богатства вообще немыслимо народное благосостояние. Пора во всей экономии национальной культуры сократить число посредников, транспортеров, сторожей, администраторов и распределителей всякого рода и увеличить число подлинных производителей. Словом, от распределения и борьбы за него пора перейти к культурному творчеству, к созиданию богатства.

#### IV

Но чтобы созидать богатство, нужно любить его. Понятие богатства мы берем здесь не в смысле лишь материального богатства, а в том широком философском его значении, в котором оно объемлет владение и материальными, и духовными благами, или, точнее, в котором материальная обеспеченность есть лишь спутник и символический показатель духовной мощи и духовной производительности. В этом смысле метафизическая идея богатства совпадает с идеей культуры как совокупности идеальных ценностей, воплощаемых в исторической жизни. Отсюда, в связи с вышесказанным, ясно, что забвение интеллигенцией начала производительности или творчества ради начала борьбы и распределения есть не теоретическая ошибка, не просто неправильный расчет путей к осуществлению народного блага, а опирается на моральное или религиозно-философское заблуждение. Оно вытекает в последнем счете из нигилистического морализма, из отрицания абсолютных ценностей и отращения к основанной на них идее культуры. Но в этой связи в нигилистическом морализме открывается новый и любопытный идейный оттенок.

*Русская интеллигенция не любит богатства.* Она не ценит, прежде всего, богатства духовного, культуры, той идеальной силы и творческой деятельности человеческого духа, которая влечет его к овладению миром и очело-

вечению мира, к обогащению своей жизни ценностями науки, искусства, религии и морали; и — что всего замечательнее — эту свою нелюбовь она распространяет даже на богатство материальное, инстинктивно сознавая его символическую связь с общей идеей культуры. Интеллигенция любит только справедливое распределение богатства, но не само богатство; скорее она даже ненавидит и боится его. В ее душе любовь к *бедным* обращается в любовь к *бедности*. Она мечтает накормить всех бедных, но ее глубочайший неосознанный метафизический инстинкт противится насаждению в мире действительного богатства. «Есть только один класс людей, которые еще более своекорыстны, чем богатые, и это — *бедные*», — говорит Оскар Уайльд в своей замечательной статье «Социализм и душа человека»\*. Напротив, в душе русского интеллигента есть потаенный уголок, в котором глухо, но властно и настойчиво звучит обратная оценка: «есть только одно состояние, которое хуже бедности, и это — богатство». Кто умеет читать между строк, тому нетрудно подметить это настроение в делах и помышлениях русской интеллигенции. В этом внутренне противоречивом настроении проявляется то, что можно было бы назвать основной антиномией интеллигентского мировоззрения: сплетение в одно целое непримиримых начал нигилизма и морализма. Нигилизм интеллигенции ведет ее к утилитаризму, заставляет ее видеть в удовлетворении материальных интересов единственное подлинно нужное и реальное дело; морализм же влечет ее к отказу от удовлетворения потребностей, к упрощению жизни, к аскетическому отрицанию богатства. Это противоречие часто обходится тем, что разнородные мотивы распределяются по различным областям; аскетизм становится идеалом *личной* жизни и обосновывается моралистическим соображением о непозволительности личного пользования жизненными благами, пока они не стали всеобщим достоянием, тогда как конечным и, так сказать, принципиальным идеалом остается богатство и широчайшее удовлетворение потребностей. И большинство интеллигентов сознательно исповедует и проповедует именно *такого* рода рациональное сочетание личного аскетизма с универсальным утилитаризмом; оно образует также, по-видимому, исходную рациональную посылку в системе интеллигентского мировоззрения. Однако логическое противоречие между нигилизмом и морализмом, о котором мы говорили в начале статьи, конеч-



но, этим не уничтожается, а лишь обходится; каждое из этих двух начал содержит в себе, в конечном счете, некоторый самодовлеющий и первичный мотив, который поэтому естественно стремится всецело овладеть сознанием и вытеснить противоположный. Если в мире нет общеобязательных ценностей, а все относительно и условно, все определяется человеческими потребностями, человеческой жадой счастья и наслаждения, то во имя чего я должен отказываться от удовлетворения моих собственных потребностей? Таков аргумент нигилизма, разрушающий принципы морализма; эта тенденция литературно олицетворена в нигилистическом (в узком смысле) типе Базарова и в жизни сказалась особенно широко в наши дни в явлениях «саппиства», вульгаризованного «нищестанства» (не имющего, конечно, ничего общего с Ницше и — более правомерно — называющего себя также «штирнерианством»), «экспроприаторства» и т. п.

Однако классический тип русского интеллигента несомненно тяготеет к обратному соотношению — к вытеснению нигилизма морализмом, т. е. к превращению аскетизма из личной и утилитарно обоснованной практики в универсальное нравственное настроение. Эта тенденция была выражена сознательно только в кратком эпизоде толстовства, и это совершенно естественно: ибо аскетизм, как сознательное вероучение, должен опираться на религиозную основу. Но бессознательно она, можно сказать, лежит в крови всей русской интеллигенции. Аскетизм из области личной практики постепенно переходит в область теории, или, вернее, становится хотя и необоснованной, но всеобъемлющей и самодовлеющей верой, общим духовным настроением, органическим нравственным инстинктом, определяющим все практические оценки. Русский интеллигент испытывает положительную любовь к упрощению, обеднению, сужению жизни; будучи социальным реформатором, он вместе с тем и прежде всего — монах, ненавидящий мирскую суету и мирские забавы, всякую роскошь, материальную и духовную, всякое богатство и прочность, всякую мощь и производительность. Он любит слабых, бедных, нищих телом и духом; не только как несчастных, помочь которым значит сделать из них сильных и богатых, т. е. уничтожить их как социальный или духовный тип; — он любит их именно как идеальный тип людей. Он хочет сделать народ богатым, но боится самого богатства, как

бремени и соблазна, и верит, что все богатые — злы, а все бедные — хороши и добры; он стремится к «диктатуре пролетариата», мечтает доставить власть народу и боится прикоснуться к власти, считает власть — злом и всех властвующих — насильниками. Он хочет дать народу просвещение, духовные блага и духовную силу, но в глубине души считает и духовное богатство роскошью и верит, что чистота помыслов может возместить и перевесить всякое знание и умение. Его влечет идеал простой, бесхитростной, убогой и невинной жизни; Иванушка-дурочок, «блаженненький», своей сердечной простотой и святой наивностью побеждающий всех сильных, богатых и умных, — этот общерусский национальный герой есть и герой русской интеллигенции. Именно потому она и ценит в материальной, как и в духовной, области одно лишь распределение, а не производство и накопление, одно лишь равенство в пользовании благами, а не само обилие благ; ее идеал — скорее псевинная, чистая, хотя бы и бедная жизнь, чем жизнь действительно богатая, обильная и могущественная. И если в оценке материального богатства аскетизм сталкивается с утилитаризмом и противодействует ему, так что создается как бы состояние неустойчивого равновесия, то в оценке богатства духовного или общей идеи культуры аскетическое самоограничение, напротив, прямо поддерживается нигилистическим безверием и материализмом и оба мотива сотрудничают в обосновании отрицательного отношения к культуре, в принципиальном оправдании и укреплении варварства.

Подводя итоги сказанному, мы можем определить классического русского интеллигента как *воинствующего монаха нигилистической религии земного благополучия*. Если в таком сочетании признаков содержатся противоречия, то это — живые противоречия интеллигентской души. Прежде всего, интеллигент и по настроению, и по складу жизни — монах. Он сторонится реальности, бежит от мира, живет вне подлинной, исторической, бытовой жизни, в мире призраков, мечтаний и благочестивой веры. Интеллигенция есть как бы самостоятельное государство, особый мирок, со своими строжайшими и крепчайшими традициями, со своим этикетом, со своими нравами, обычаями, почти со своей собственной культурой; и можно сказать, что нигде в России нет столь незыблемо-устойчивых традиций, такой определенности и строгости в регулировании жизни, такой категоричности в рас-

ценке людей и состояний, такой верности корпоративному духу, как в том всероссийском духовном монастыре, который образует русская интеллигенция. И этой монашеской обособленности соответствует монашески суровый аскетизм, прославление бедности и простоты, уклонение от всяких соблазнов суетной и греховной мирской жизни. Но, уединившись в своем монастыре, интеллигент не равнодушен к миру; напротив, из своего монастыря он хочет править миром и насадить в нем свою веру; он — воинствующий монах, монах-революционер. Все отношение интеллигенции к политике, ее фанатизм и нетерпимость, ее непрактичность и несумелость в политической деятельности, ее невыносимая склонность к фракционным раздорам, отсутствие у нее государственного смысла — все это вытекает из монашески-религиозного ее духа, из того, что для нее политическая деятельность имеет целью не столько провести в жизнь какую-либо объективно полезную, в мирском смысле, реформу, сколько — истребить врагов веры и насильственно обратить мир в свою веру. И, наконец, *содержание* этой веры есть основное на религиозном безверии обоготворение земного, материального благополучия. Все одушевление этой монашеской армии направлено на земные, материальные интересы и нужды, на создание земного рая сытости и обеспеченности; все трансцендентное, потустороннее и подлинно религиозное, всякая вера в абсолютные ценности есть для нее прямой и ненавистный враг. С аскетической суровостью к себе и другим, с фанатической ненавистью к врагам и инакомыслящим, с сектантским изуверством и с безграничным деспотизмом, питаемым сознанием своей непогрешимости, этот монашеский орден трудится над удовлетворением земных, слишком «человеческих» забот о «едином хлебе». Весь аскетизм, весь религиозный пыл, вся сила самопожертвования и решимость жертвовать другими — все это служит осуществлению тех субъективных, относительных и преходящих интересов, которые только и может признавать нигилизм и материалистическое безверие. Самые мирские дела и нужды являются здесь объектом религиозного служения, подлежат выполнению по универсальному плану, предначертанному метафизическими догмами и неуклонными монашескими уставами. Кучка чуждых миру и презирающих мир монахов объявляет миру войну, чтобы насильственно облагодетельствовать его и удовлетворить его земные, материальные нужды.

## V

Естественно, что такое скопление противоречий, такое расхождение принципиально антагонистических мотивов, слитых в традиционном интеллигентском умонастроении, должно было рано или поздно сказаться и своей взаимно-отталкивающей силой, так сказать, взорвать и раздробить это умонастроение. Это и произошло, как только интеллигенции дано было испытать свою веру на живой действительности. Глубочайший культурно-философский смысл судьбы общественного движения последних лет именно в том и состоит, что она обнаружила несостоятельность мировоззрения и всего духовного склада русской интеллигенции. Вся слепота и противоречивость интеллигентской веры была выявлена, когда маленькая, подпольная секта вышла на свет Божий, приобрела множество последователей и на время стала идейно влиятельной и даже реально могущественной. Тогда обнаружилось, прежде всего, что монашеский аскетизм и фанатизм, монашеская нелюдимость и ненависть к миру несовместимы с реальным общественным творчеством. Это — одна сторона дела, которая до некоторой степени уже признана и учтена общественным мнением: Другая, по существу более важная сторона, еще доселе не оценена в должной мере. Это — противоречие между морализмом и нигилизмом, между общеобязательным, религиозно-абсолютным *характером* интеллигентской веры и нигилистически-беспринципным ее *содержанием*. Ибо это противоречие имеет отнюдь не одно лишь теоретическое или отвлеченное значение, а приносит реальные и жизненно-гибельные плоды. Непризнание абсолютных и действительно общеобязательных ценностей, культ материальной пользы большинства обосновывают примат силы над правом, догмат о верховенстве классовой борьбы и «классового интереса пролетариата»; что на практике тождественно с идолопоклонническим обоготворением интересов партий; отсюда — та беспринципная, «готтентотская» мораль, которая оценивает дела и мысли не объективно и по существу, а с точки зрения их партийной пользы или партийного вреда; отсюда — чудовищная, морально недопустимая непоследовательность в отношении к террору правому и левому, к погромам черным и красным, и вообще не только отсутствие, но и принципиальное отрицание справедливого, объективного

отношения к противнику<sup>1</sup>. Но этого мало. Как только ряды партии расстроились частью неудачами, частью притоком многочисленных, менее дисциплинированных и более первобытно мыслящих членов, та же беспринципность привела к тому, что нигилизм классовый и партийный сменился нигилизмом личным, или попросту хулиганским пасильничеством. Самый трагический и с внешней стороны неожиданный факт культурной истории последних лет — то обстоятельство, что субъективно чистые, бескорыстные и самоотверженные служители социальной веры оказались не только в партийном соседстве, но и в духовном родстве с грабителями, корыстными убийцами, хулиганами и разнузданными любителями полового разврата, — этот факт все же с логической последовательностью обусловлен самим содержанием интеллигентской веры, именно ее нигилизмом; и это необходимо признать открыто, без злорадства, но с глубочайшей скорбью. Самое ужасное в этом факте именно в том и состоит, что нигилизм интеллигентской веры как бы сам невольно санкционирует преступность и хулиганство и дает им возможность рядиться в мантию идейности и прогрессивности.

Такие факты, как, с одной стороны, полное бесплодие и бессилие интеллигентского сознания в его соприкосновении с реальными силами жизни, и с другой — практически обнаружившаяся нравственная гнилость некоторых его корней, не могут пройти бесследно. И действительно, мы присутствуем при развале и разложении традиционного интеллигентского духа; законченный и целостный, несмотря на все свои противоречия, моральный тип русского интеллигента, как мы старались изобразить

---

<sup>1</sup> С замечательной пронизательностью эта беспринципность русской интеллигенции была уже давно подмечена покойным А. И. Эртелем \* и высказана в одном, недавно опубликованном, частном письме от 1893 г. «Всякий протест, если он претендует на плодотворность, должен вытекать... из философски-религиозных убеждений самого протестующего. Большею частью наши протестанты сами не отдают себе отчета, почему их возмущает произвол, насилие, бесцеремонность власти, потому что, возмущаясь этим в данном случае, они *этим же самым* восторгаются в другом случае, лишь бы вместо Победоносцева был подставлен Гамбетта или кто-нибудь в таком же роде... Основной рычаг общественного поведения должен быть установлен без всякого отношения к «злобе дня», — он должен определяться не статистикой, не положением крестьянского быта, не теми или иными дефектами государственного хозяйства и вообще политики, но философски-религиозным пониманием своего личного назначения». «Письма А. И. Эртеля», М., 1909, стр. 294—295.

его выше, начинает исчезать на наших глазах и существует скорее лишь идеально, как славное воспоминание прошлого; фактически он уже утерял прежнюю неограниченную полноту своей власти над умами и лишь редко воплощается в чистом виде среди подрастающего ныне поколения. В настоящее время все перепуталось; социал-демократы разговаривают о Боге\*, занимаются эстетикой, братаются с «мистическими анархистами», теряют веру в материализм и примиряют Маркса с Махом и Ницше; в лице синдикализма\*\* начинает приобретать популярность своеобразный мистический социализм; «классовые интересы» каким-то образом сочетаются с «проблемой пола» и декадентской поэзией, и лишь немногие старые представители классического народничества 70-х годов уныло и бесплодно бродят среди этого нестройно-пестрого смешения языков и вер, как последние экземпляры некогда могучего, но уже непроеводительного и вымирающего\*\*\* типа. Этому кризису старого интеллигентского сознания нечего удивляться, и еще менее есть основание скорбеть о нем; напротив, надо удивляться тому, что он протекает как-то слишком медленно и бессознательно, скорее в форме произвольной органической болезни, чем в виде сознательной культурно-философской перестройки; и есть причины жалеть, что, несмотря на успехи в разложении старой веры, новые идеи и идеалы намечаются слишком слабо и смутно, так что кризису пока не предвидится конца.

Для ускорения этого мучительного переходного состояния необходимо одно: сознательное уяснение тех моральных и религиозно-философских основ, на которых зиждутся господствующие идеи. Чтобы понять ошибочность или односторонность какой-либо идеи и найти поправку к ней, по большей части достаточно вполне отчетливо сознать ее последние послышки, как бы прикоснуться к ее глубочайшим корням. В этом смысле недостаточный интерес к моральным и метафизическим проблемам, сосредоточение внимания исключительно на технических вопросах о средствах, а не на принципиальных вопросах о конечной цели и первой причине есть источник живучести идейного хаоса и сумятицы. Быть может, самая замечательная особенность новейшего русского общественного движения, определившая в значительной мере и его судьбу, есть его *философская непродуманность и недоговоренность*. В отличие, напр., от таких исторических движений, как Великая английская

или Великая французская революция, которые пытались осуществить новые, самостоятельно продуманные и сотворенные философские идеи и ценности, двинуть народную жизнь по еще непроторенным путям, открытым в глубоких и смелых исканиях творческой политической мысли,— наше общественное движение руководилось старыми мотивами, заимствованными на веру, и притом не из первоисточников, а из вторых и третьих рук. Отсутствие самостоятельного идейного творчества в нашем общественном движении, его глубоко консервативный в философском смысле характер есть факт настолько всеобщий и несомненный, что он даже почти не обращает на себя ничьего внимания и считается естественным и нормальным. Социалистическая идея, владеющая умами интеллигенции, целиком, без критики и проверки, заимствована ею в том виде, в каком она выкристаллизовалась на Западе в результате столетнего брожения идей. Корни ее восходят, с одной стороны, к индивидуалистическому рационализму XVIII в. и с другой — к философии реакционной романтики, возникшей в результате идейного разочарования исходом Великой французской революции. Веруя в Лассаля и Маркса, мы, в сущности, веруем в ценности и идеи, выработанные Руссо и де Местром, Гольбахом и Гегелем, Берком и Бентамом, питаемся объедками с философского стола XVIII и начала XIX века. И, воспринимая эти почтенные идеи, из которых большинство уже перешагнуло за столетний возраст, мы совсем не останавливаемся сознательно на этих корнях нашего мирозерцания, а пользуемся их плодами, не задаваясь даже вопросом, с какого дерева сорваны последние и на чем основана их слепо исповедуемая нами ценность. Для этого философского безмыслия весьма характерно, что из всех формулировок социализма подавляющее господство над умами приобрело учение Маркса — система, которая, несмотря на всю широту своего научного построения, не только лишена какого бы то ни было философского и этического обоснования, но даже принципиально от него отрекается (что не мешает ей, конечно, фактически опираться на грубые и непроверенные предпосылки материалистической и сенсуалистической веры) \*. И поскольку в наше время еще существует стремление к новым ценностям, идейный почин, жажда устроить жизнь сообразно собственным, самостоятельно продуманным понятиям и убеждениям — этот живой духовный трепет инстинктивно сторонится от

большой дороги жизни и замыкается в обособленной личности; или же — что еще хуже — если ему иногда удастся прорваться сквозь толщу господствующих идей и обратить на себя внимание, — воспринимается поверхностно, чисто литературно, становится ни к чему не обязывающей модной новинкой и уродливо сплетается со старыми идейными традициями и привычками мысли.

Но здесь, как и всюду, надлежит помнить проникновенные слова Ницше: «Не вокруг творцов нового шума — вокруг творцов новых ценностей вращается мир!» Русская интеллигенция, при всех недочетах и противоречиях ее традиционного умонастроения, обладала доселе одним драгоценным формальным свойством: она всегда искала веры и стремилась подчинить вере свою жизнь. Так и теперь она стоит перед величайшей и важнейшей задачей пересмотра старых ценностей и творческого овладения новыми. Правда, этот поворот может оказаться столь решительным, что, совершив его, она вообще перестанет быть «интеллигенцией» в старом, русском, привычном смысле слова. Но это — к добру! На смену старой интеллигенции, быть может, грядет «интеллигенция» новая, которая очистит это имя от накопившихся на нем исторических грехов, сохранив неприкосновенным благородный оттенок его значения. Порвав с традицией ближайшего прошлого, она может поддержать и укрепить традицию более длительную и глубокую и через семидесятые годы подать руку тридцатым и сороковым годам, возродив в новой форме, что было вечного и абсолютно-ценного в исканиях духовных пионеров той эпохи. И если позволительно афористически наметить, в чем должен состоять этот поворот, то мы закончим наши критические размышления одним положительным указанием. От *непроизводительного, противокультурного нигилистического морализма* мы должны перейти к творческому, созидающему культуру *религиозному гуманизму*.



# КРУШЕНИЕ КУМИРОВ

— Дети! Храните себя от идолов.

*1 Посл. Иоанна, 5, 21.*



---

---

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Поводом к составлению этой книжки послужила речь, произнесенная на съезде русских студентов в Германии, созванном в Сарове под Берлином в мае 1923 г. Американским Союзом Христианской молодежи (American Y. M. C. A.).

Эта речь, в значительной мере импровизованная, встретила отклик среди студенчества, присутствовавшего на съезде. При письменной переработке ее мне казалось необходимым значительно расширить и дополнить ее, сохранив, однако, основное ее идейное содержание.

Как и указанная устная речь, эти строки не содержат никакой теории или философской системы; и вместе с тем они не претендуют быть моральным поучением или религиозной проповедью. Вернее всего в них видеть исповедь, но не личную исповедь автора — автор не обладает ни достаточным смирением, ни достаточным самоощущением, чтобы публично исповедоваться, — а исповедь как бы типического жизненного и духовного пути современной русской души вообще.

Мне кажется, что в духовном пути мыслящего русского человека, сознательно пережившего последнюю четверть века нашей, столь трагической, общественной и духовной истории и действительно чему-то из нее научившегося, содержится нечто объективно ценное и в особенности нужное ныне подрастающему поколению русской молодежи. Более того, мне думается, что, несмотря на столь большое различие и в количестве, и, главным образом, в содержании жизненного опыта этих двух поколений, между ними не только нет обычного непонимания и взаимной чуждости, а есть или по крайней мере возможна какая-то глубокая внутренняя солидарность мирозерцания и жизненного пути. Ибо духовные облики обоих поколений сформировались под влиянием одного в высшей степени значительного процесса, который начался задолго до революции и в ее трагическом

опыте нашел лишь свое завершение. Этот процесс есть процесс зарождения живой религиозной веры через крушение или гибель всех кумиров, которыми была соблазнена душа русского интеллигента XIX века и поклонением которым еще в значительной мере доселе живет западноевропейское человечество. И я старался дать в меру моих сил объективное — но вместе с тем, в силу характера темы, и неизбежно субъективное — описание этого процесса. Может быть, этот обзор кому-нибудь принесет пользу.

Исключительно трагический характер современной эпохи, неслыханное обилие в ней зла и слепоты, расшатанности всех обычных норм и жизненных устоев предъявляют к человеческой душе такие непомерно тяжкие требования, с которыми она часто не в силах справиться. Душа подвергается сильнейшему соблазну либо отречься от всякой святости и предаться пустоте и призрачной свободе цинического неверия, либо с угрюмым упорством вцепиться в обломки гибнущего старого здания жизни и с холодной ненавистью отвернуться от всего мира и замкнуться в себе. Все старые — или, вернее, недавние прежние — устои и формы бытия гибнут, жизнь беспощадно отметаает их, избличая если не их ложность, то их относительность; и отныне нельзя уже построить своей жизни на отношении к ним. Кто ориентируется только на них, рискует, если он хочет продолжать верить в них, потерять разумное и живое отношение к жизни, духовно сузиться и окостенеть, — а если он ограничивается их отрицанием — духовно развратиться и быть унесенным мутным потоком всеобщей подлости и бесчестности. Время таково, что умные и живые люди склонны подлететь и отречься от всякого духовного содержания, а честные и духовно глубокие натуры склонны глупеть и терять живое отношение к действительности. Но в той и другой склонности обнаруживается извращенное действие одного великого и по существу плодотворного и оздоравливающего духовного процесса. И в циническом неверии, и в иступленном, *сознательном* идолопоклонстве и староверчестве проявляется утрата прежнего душевного спокойствия, невозможность прежней, благодушно-наивной, ничем не искушенной веры и потребность в истинной вере, несознанная устремленность воли к чему-то, что не было бы призрачно, а было бы подлинной, прочной реальной основой бытия. Тай-

---

ный смысл этих опасных и губительных блужданий, а также и исход из них я вижу в религиозном кризисе, в котором гибнут все кумиры половинчатого и поверхностного старого гуманизма и в глубинах духа назревает способность вновь воспринять откровение вечной и истинной жизни.

Германия. Ostseebad Zingst.  
2 августа 1928 г.

С. Франк

---

---

## 1. КУМИР РЕВОЛЮЦИИ

Нынешнее молодое поколение, созревшее в последние годы, после рокового 1917 года, и даже поколение, подраставшее и духовно слагавшееся после 1905 года, вероятно, лишь с трудом может себе представить и еще с большим трудом внутренне понять мировоззрение и веру людей душа которых формировалась в т. наз. «эпоху самодержавия», т. е. до 1905 года. Между тем вдуматься в это духовное прошлое, в точности воскресить его — необходимо; ибо та глубокая болезнь, которую страдает в настоящее время русская душа — и притом во всех ее многообразных проявлениях, начиная от русских коммунистов и кончая самыми ожесточенными их противниками, — и лишь внешним выражением которой является национально-общественная катастрофа России, — эта болезнь есть следствие или — скажем лучше — последний этап развития этого духовного прошлого. Ведь доселе вожди и руководители всех партий, направлений и умственных течений — в преобладающем большинстве случаев люди, вера и идеалы которых сложились в «дореволюционную эпоху».

В ту эпоху преобладающее большинство русских людей из состава т. наз. «интеллигенции» жило одной верой, имело один «смысл жизни»; эту веру лучше всего определить как веру в революцию. Русский народ — так чувствовали мы — страдает и гибнет под гнетом устаревшей, выродившейся, злой, эгоистичной, произвольной власти. Министры, губернаторы, полиция — в конечном итоге система самодержавной власти во главе с царем — повинны во всех бедствиях русской жизни: в народной нищете, в народном невежестве, в отсталости русской культуры, во всех совершаемых преступлениях. Коротко говоря, существовавшая политическая форма казалась нам единственным источником всего зла. Достаточно уничтожить эту форму и устранить от власти людей, ее воплощавших и пропитанных ее духом, чтобы зло исчезло и заменилось добром и наступил золотой век всеобщего счастья и братства. Добро и зло было тождественно с левым и правым; с освободительно-революцион-

ным и консервативно-реакционным политическим направлением. (Отметим сейчас же: теперь этот болезненный политизм, этот своеобразный недуг сужения духовного горизонта также очень широко распространен, только с обратным знаком: для очень многих теперь добро тождественно с правым, а зло — с левым \*.) Но не только добро или нравственный идеал совпадал с идеалом политической свободы; наука, искусство, религия, частная жизнь — все подчинялось ему же. Лучшими поэтами были поэты, воспевавшие страдания народа и призывавшие к обновлению жизни, под которым подразумевалась, конечно, революция. Не только нигилисты 60-х годов, но и люди 90-х годов оцучали поэзию Некрасова гораздо лучше, чем поэзию Пушкина, которому не могли простить ни его камер-юнкерства, ни веры в самодовлеющую ценность искусства; мечтательно наслаждались бездарным нытьем Надсона, потому что там встречались слова о «страдающем брате» и грядущей гибели «Ваала». Сомнения в величии, умственной силе и духовной правде идей Белинского, Добролюбова, Чернышевского представлялись хулой на духа святого; в 90-х годах литературный критик Волынский \*\*, который осмелился критически отнестись к этим неприкосновенным святыням, был подвергнут жесточайшему литературному бичеванию и бойкотом общественного мнения изгнан из литературы. Научные теории оценивались не по их внутреннему научному значению, а по тому, клонятся ли они к оправданию образа мыслей, связанного с революцией, или, напротив, с «реакцией» и консерватизмом. Сомневаться в правильности дарвинизма, или материализма, или социализма значило изменять народу и совершать предательство. Не только религия, но и всякая не материалистическая и не позитивистическая философия были заранее подозрительны и даже заранее были признаны ложными, потому что в них ощущалось сродство с духом «старого режима», их стиль не согласовывался с принятым стилем прогрессивно-революционного мировоззрения. Впрочем, исключения допускались или по крайней мере терпелись: для этого только нужно было, чтобы автор еретической идеи либо доказывал, что эта идея согласима с революционной верой и даже необходима для нее, либо чтобы он вообще был настроен политически-благонамеренно (т. е. держался «левого» образа мыслей) и — еще лучше — чтобы он пострадал от правительства. Так, Владимира Соловьева терпели и даже не-

много уважали за его речь о помиловании террористов, за статьи о национализме и за сотрудничество в «Вестнике Европы» \*. За это ему прощали, как странное личное чудачество, наивную и зловредную веру в Бога и церковь. Когда в первые годы 20-го века начал нарождаться философский идеализм,— что было хотя лишь робким началом, но все же первым существенным шагом в преодолении господствующего мировоззрения, первым симптомом того духовного кризиса, который во всей глубине своей сказывается лишь теперь,— то он отчасти ради самозащиты, отчасти по искреннему убеждению драпировался также в политическую мантию: наиболее убедительным аргументом в его пользу считалось, что «философский идеализм» необходим, как основа моральной самоотверженности в политической борьбе. И лучшим оправданием веры в Бога, когда впервые раздалась в кругах интеллигенции эта неслыханная дотоле проповедь, служило рассуждение, что эта вера не только не реакционна, но, напротив, одна лишь обеспечивает политический прогресс и освобождение народа.

Положительная политическая программа не у всех была одинаковой: существовали и либералы, и радикалы-демократы, и социалисты-народники, отрицавшие развитие капитализма и требовавшие сохранения общины, и социалисты-марксисты, призывавшие к развитию капитализма и отрицавшие полезность крестьянской общины. Но не в этих деталях программы было дело, и внутреннее, духовное различие между представителями разных партий и направлений было очень незначительным, ничуть не соответствуя ярости теоретических споров, разгоравшихся между ними. Положительные идеалы и разработанные программы реформ, вообще взгляды на будущее были делом второстепенным; ибо в глубине души никто не представлял себя в роли ответственного, руководящего событиями политического деятеля. Главное, основная точка устремления лежала не в будущем и его творчестве, а в отрицании прошлого и настоящего.

Вот почему веру этой эпохи нельзя определять ни как веру в политическую свободу, ни даже как веру в социализм, а по внутреннему ее содержанию можно определить только как веру в революцию, в низвержение существующего строя. И различие между партиями выражало отнюдь не качественное различие в мировоззрении, а главным образом различие в интенсивности ненависти к существующему и отталкивания от него,— количествен-



ное различие в степени революционного радикализма. Земцы-либералы, связанные с местною жизнью и по опыту знакомые с ней, упрекали радикальных революционеров в незнании русской жизни, в поспешности их требований, которые казались им не столько вредными, сколь лишь неосуществимыми. Революционеры упрекали либералов в личной трусости, которая усматривалась во всяком уклонении от подпольно-революционной деятельности или в дряблости нравственно-политического темперамента, в нерешительности и половинчатости в борьбе с существующим строем. Либералы и «умеренные» в глубине души сами чувствовали себя грешниками, слабыми людьми, неспособными на героизм революционеров; их совесть была неспокойна. Критиковать социализм или радикальный демократизм по существу никому не приходило и в голову; или, в лучшем случае, это можно было делать в узком кругу, в интимной обстановке, но отнюдь не гласно: ибо гласная, открытая критика крайних направлений, борьба налево были недопустимым предательством союзников по общему делу революции. Не только критика социализма и радикализма была неслыханной ересью (еще в 1909 году участники сборника «Вехи», впервые решительно порвавшие с этой традицией, встретили негодующее порицание даже умеренных кругов русского общества, и П. Н. Милюков, выражавший ходячее общественное мнение либералов формулой «у нас нет врагов слева», счел своей обязанностью совершить лекционное турне, посвященное опровержению идей «Вех») \*, — но даже открытое исповедание политической умеренности требовало такого гражданского мужества, которое мало у кого находилось. Ибо не только «консерватор», «правый» было бранным словом; таким же бранным словом было и «умеренный». Сейчас же приходили в голову осмеянные Щедриным типы, символы «умеренности и аккуратности»; «умеренный» — это был обыватель, робкий, лишенный героизма, из трусости или нерешительности желавший примирить непримиримое, существо, которое «ни горячо ни холодно», которое идет на недопустимые компромиссы. Как указано, сами «умеренные» не имели в этом отношении чистой совести, чувствовали себя не вполне свободными от этих пороков; в огромном большинстве случаев они смотрели на революционеров, как церковно-настроенные миряне смотрят на святых и подвижников — именно, как на недостигаемые образцы совершенства. Ибо чем левее, тем лучше,

выше, святее. Ироническая формула «левее здравого смысла» раздалась впервые после 1905 года и принадлежит уже совсем иной эпохе, есть уже симптом крушения всего мировоззрения.

Если попытаться как-нибудь все же определить положительное содержание этой столь пламенной и могущественной веры, то для нее нельзя отыскать иного слова, кроме «народничество». «Народниками» были все — и умеренные либералы, и социалисты-народники, и марксисты, теоретически боровшиеся с народничеством (понимая последнее здесь в узком смысле определенной социально-политической программы). Все хотели служить не Богу, и даже не родине, а «благу народа» его материальному благосостоянию и культурному развитию. И главное — все верили, что «народ», низший, трудящийся класс, по природе своей есть образец совершенства, невинная жертва эксплуатации и угнетения. Народ — это Антон Горемыка \*, существо, которое ненормальные условия жизни насильственно держат в нищете и бессилии и обрекают на пьянство и преступления. «Все люди выходят добрыми из рук Творца», зло есть лишь производное последствие ненормального общественного строя — эта формула Руссо бессознательно — ибо сознательно мало кто отдавал себе в том отчет — лежала в основе отношения к народу. Интеллигент чувствовал себя виноватым перед народом уже тем, что он сам не принадлежал к «народу» и жил в несколько лучших материальных условиях. Искупить свою вину можно было только одним — самоотверженным служением «народу». А так как источник бедствий народа усматривался всецело в дурном общественном строе, в злой и порочной власти, то служить «народу», перейти на его сторону значило уйти от «ликующих, праздно болтающих, обгряющих руки в крови», в стан «погибающих за великое дело любви» \*\*, объявить власти и всем врагам народа беспощадную войну: другими словами, это значило стать революционером. Народничество и было мировоззрением, в силу которого весь душевный пыл, вся сила героизма и самоотвержения сосредоточивалась на разрушении — на разрушении тех политических или социальных условий жизни, в которых видели единственный источник всего зла, единственную преграду, мешавшую самопроизвольному росту добра и счастья в русской жизни. Любовь к народу, сочувствие к его страданиям были исходной точкой этого умонастроения; но эта исходная

точка нравственного пути в практике душевного опыта заслонялась и оттеснялась на задний план эмоциями, необходимыми для осуществления нравственной цели,— эмоциями ненависти к «врагам народа» и революционно-разрушительной ярости. Мягкий по природе и любвеобильный интеллигент-народник становился тупым, узким, злобствующим фанатиком-революционером, или, во всяком случае, нравственный тип угрюмого и злого человека-ненавистника начинал доминировать и воспитывать всех остальных по своему образцу.

Все это звучит почти как карикатура, но есть лишь точное описание того, что составляло еще 20 лет тому назад, а отчасти и гораздо позднее, весь смысл жизни русского интеллигента. Мы описываем все это не для того, чтобы насмеяться над нашим недавним духовным прошлым, которое на наших глазах воплотилось в столь ужасную политическую действительность коммунистического строя. Сейчас, когда всякий мало-мальски здравомыслящий человек воочию видит уродливость и ложность этой веры, осмеяние ее не многого стоит. Конечно, там, на родине, где омертвевшие формулы этой ложной веры губят жизнь и творят бесчеловечные, неправые дела, действенная и идейная борьба с ними есть гражданский долг. Но в области подлинной духовной жизни эта вера теперь уже столь мертва, ее горение в душах так основательно потухло, что изобличать ее и глумиться над нею было бы делом слишком дешевым. Наше время тем меньше имеет права на это, что все уродство этой веры продолжает в значительной мере жить в нем, лишь с обратным, противоположным содержанием. Сколько есть в наши дни людей, отравленных тем же узким политизмом,— людей, для которых, как мы уже поминали, добро и зло совпадает с правым и левым (как оно раньше совпадало с левым и правым) и которые на вопрос о смысле их жизни могут ответить только: «ненависть к большевикам»!

Мы описали это прошлое для того, чтобы оживить в памяти невероятную силу над русскими умами и душами этого *кумира революции*, глубину и могущество веры в него. Здесь, где мы занимаемся не политикой и политической пропагандой, а осмыслением нашего духовного прошлого и настоящего, мы можем и должны помянуть не только ложность и нелепость *содержания* этой веры, но и нравственно-духовную силу ее власти над душами. Вспомним, что тысячи и десятки тысяч русских людей,

между которыми было много подлинно талантливых, вдохновенных душ, жертвовали ради этого кумира своей жизнью, спокойно всходили на виселицы, шли в ссылку и в тюремное заключение, отрекались от семьи, богатства, карьеры, даже от духовных благ искусства и науки, к которым многие из них были призваны. Со скорбью об их заблуждениях, но и с уважением, которого заслуживает даже самая ложная и злобная вера, должны мы вспомнить об этой рати мучеников, добровольно приносивших себя в жертву молоху революции. О них поведал Европе в эпической книге Кеннан \*, они приводили своим героизмом в восхищение Ибсена, изнывавшего от мещанской пошлости благополучной европейской жизни. Чтобы понять трагедию крушения этой веры, нужно прежде всего ощутить ее былую силу и обаятельность. Все ужасное, бушующее пламя русской революции разгорелось от огня этой веры, благоговейно хранимого в душах в течение более полувека. И когда в душах интеллигенции, начиная с 1905 года, этот пыл начал уже потухать, и в особенности когда интеллигенция в октябре 1917 года в ужасе и смятении отшатнулась от зажженного ею же пожара, огонь этой веры перешел в души простых русских мужиков, солдат и рабочих. Ибо сколько бы порочных и своекорыстных вожделений ни соучаствовало в русской революции — как и во всякой революции, — ее сила, ее упорство, ее демоническое могущество и непобедимость объяснимы только из той пламенной веры, во имя которой тысячи русских людей, «красноармейцев» и рабочих, шли на смерть, защищая свою святыню — «революцию». А сколько есть еще доселе интеллигентов, людей, считающих себя мыслящими и разумными политическими деятелями, которые и теперь еще, когда сама жизнь громко вопиет о ложности и гибельности этой веры, продолжают судорожно за нее цепляться, ибо боятся, утерев ее, утратить смысл жизни. Одни, в рядах коммунистов, упорно слагают с себя ответственность за все сотворенное зло, погрязают в преступлениях, оправдываемых политической необходимостью, — только потому, что не имеют внутреннего мужества отречься от ложной веры, не в силах признаться, что они впали в роковое заблуждение. Другие, ужаснувшись злу, которое принесла революция, стараются ответственность за него снять с самой революции и перенести на отдельных людей или на отдельную партию. Так некоторые, отчасти в бессознательной слепоте, от-

части из упорного нежелания сознаться в банкротстве своей веры, продолжают — во имя революции — героически бороться с порядком, порожденным революцией, как они раньше героически боролись со старым порядком. Все это — явления судорожного, отчаянного стремления искусственно раздуть потухающий огонь старой веры, обаяние которой было так безмерно велико и всевластно\*.

Но все же — вера эта умерла и ничто уже не в силах воскресить ее. Кумир, которому поклонялись многие поколения, которого считали живым богом-спасителем, которому приносились бесчисленные человеческие жертвы, — этот кумир, которому сейчас тупые фанатики или бессовестные лицемеры вынуждают еще поклоняться, во имя которого расстреливают людей, калечат русскую жизнь, издеваются над истинной религией, — именно в силу этого потерял свою власть над душами, изобличен как мертвый истукан. Живые души в ужасе и омерзении отступились от него. Большевики со своей точки зрения вполне правы, когда обвиняют русскую революционную интеллигенцию в «предательстве». Они не понимают лишь или не хотят понять глубокой трагедии, оправдывающей эту измену. Интеллигенция в момент осуществления высших своих надежд, в момент наступления чаемого в течение более полувека «царства божия» — именно наступления революции и торжества ее идеалов — вдруг поняла, что бог-спаситель ее заветной веры есть ужасное, всеистребляющее чудовище или мертвый истукан, способный вдохновлять лишь безумных и лишь на безумие и убийственные дела. Острота этой трагедии смягчена и прикрыта отчасти тем, что она совершалась в смене поколений, отчасти тем, что в более чутких сознаниях она назревала уже давно, по меньшей мере с 1905 года, отчасти, наконец, в силу общего защитного приспособления человеческого духа, загоняющего в бессознательные глубины все наиболее тягостное и не допускающего озарения его светом ясного сознания.

Но что, собственно, здесь изобличено как ложное и злое начало, какая именно вера умерла в душах, какое божество раскрылось как мертвый кумир? Совершенная ясность здесь далеко еще не достигнута. Одни, наименее чуткие, думают, что достаточно внести в старую веру маленькие поправки, наложить заплатки на лохмотья старых знамен, подвести подпорки под разваливающегося

ся истукана и подклеить его трещины, чтобы все сразу вновь увидели в нем прежнее, лучезарно-обаятельное божество. Говорят: «мы ошибались в степени подготовленности русского народа, который еще не созрел для социализма или для революции вообще»; или: «мы поняли теперь, что социализм есть благо лишь в неперменном сочетании с демократическими началами, а вне связи с ними есть зло», и т. п. Те, кто находятся в таком духовном состоянии, нас здесь не интересуют; это — либо толстокожие, тупые упрямы, которых ничем не прошибешь, либо же люди, боящиеся сами себе сознаться в глубине и значительности происшедшей духовной катастрофы. Другие, более глубоко потрясенные — такие, вероятно, преобладают — делают более радикальные выводы: они говорят, что жизнь изобличила ложность социализма, или революционизма, и что поэтому отныне надо начать служить прямо противоположным идеалам: надо провозгласить священность института частной собственности, надо восстановить монархию, уверовать в принципы консерватизма и т. п. Все это отрицательно вполне правильно, т. е. поскольку сводится к честному констатированию окончательного крушения старой веры. Но все это далеко не так радикально, как это кажется и как это необходимо. Ибо опрокинуть один кумир, для того чтобы тотчас же воздвигнуть другой и начать ему поклоняться с прежним изуверством, не значит освободиться от идолопоклонства и окончательно понять смысл происшедшего его изобличения. Пусть социализм как универсальная система общественной жизни изобличен в своей ложности и гибельности; но история показывает, что и крайний хозяйственный индивидуализм, всевластие частнособственнического начала, почитаемое за святыню, также калечит жизнь и несет зло и страдания; ведь именно из этого опыта и родилась сама вера в социализм. Пусть революционность, жажда опрокинуть старый порядок, чтобы все устроить заново в согласии со своими идеалами, есть величайшее безумие; но история показывает, что и контрреволюционность, когда она овладевает душами как абсолютное начало, способна стать таким же насильственным подавлением жизни, революцией с обратным содержанием. Пусть так называемые «демократические идеалы» — свободы, всеобщее избирательное право и т. п. — неспособны уже, после пережитого, зажечь души верой; но и слепая вера в монархию есть для нас тоже поклонение кумиру. Вообще говоря —

все общественно-политические, социальные принципы на свете относительны. Дело специалистов, людей научного знания и общественного опыта — расценить относительное значение каждого, степень его полезности или вредности, условия и формы, при которых они могут оказаться целесообразными или которые, наоборот, делают их неуместными. И наряду с этим трезвым, спокойным научным знанием каждая эпоха имеет в этой области свои увлечения, свои односторонности, — и ни одна такая вера не вправе с презрением говорить о другой и считать себя единоспасающей. Идолопоклонство революционной веры заключалось не только в том, и даже совсем не в том, что она имела ложные или односторонние социально-политические идеалы, а в том, что она поклонялась своим общественным идеям как *идолу* и признала за ними достоинство и права всевластного божества. То, что сейчас погребло и крушение чего есть, быть может, единственное оправдание или единственный смысл всей общественной катастрофы, есть не только определенное общественное мировоззрение, а именно сама *качественная природа* ложной, идолопоклоннической веры.

Но мы уже невольно вышли за пределы обсуждаемой здесь темы. Собственно, крушение кумира революции как такового — какими бы хитросплетениями разума ни пытались некоторые еще спасти этот кумир — настолько очевидно, есть столь бесповоротный факт русского духовного развития, что подробно говорить о нем — именно в контексте духовного развития — не было бы даже особой надобности, — сколько бы ни приходилось кричать о нем на перекрестках политической жизни. Но дело в том, что кумир революции был еще так недавно укоренен в таких глубинах духа, что его крушение не может пройти бесследно для всей структуры духовной жизни. Кумир этот столь тесно был связан с рядом других кумиров, что он неизбежно увлекает их за собой в своем падении. Другими словами, его падение есть только начало, первый этап или первый симптом наступающего глубокого духовного переворота, наличие которого многие смутно ощущают, но лишь немногие осмыслили до конца \*. В предыдущих строках мы уже вплотную подошли к усмотрению крушения иного, еще более универсального кумира — кумира политики вообще.

## 2. КУМИР ПОЛИТИКИ

Разочарование, овладевшее душами в результате крушения идеалов революции, в результате того, что напряженно-страстная, самоотверженная политическая борьба за осуществление «царства божия на земле» привела к торжеству царства смерти и сатаны,— это разочарование гораздо глубже простой потери веры в определенные, частные политические идеалы социализма, демократии и т. п. Многие ощутили, не отдавая себе в том сознательного отчета,— а кто имеет очи, чтобы видеть, те ясно увидали в частной, с известной точки зрения случайной, судьбе русской революции нечто гораздо более многозначительное и общее — именно крушение *политического фанатизма* вообще. Дело не в одних частных ошибках старого мировоззрения — не только в том, что социализм есть утопия, в своем осуществлении губящая жизнь, или что было ребяческой наивностью усматривать все зло жизни в носителях старой власти или в ее системе и считать безгрешными и святыми и весь русский народ, и в особенности деятелей революции. Если отвлечься от частных и сосредоточиться на основном — не есть ли судьба русской революции судьба, прежде всего, *всякой революции вообще*? Не то же ли самое случилось и во французскую революцию, где во имя торжества разума творилось дикое безумие, где во имя свободы, равенства и братства воцарился чудовищный деспотизм, всеобщий раздор и панический ужас, бессмысленное истребление людей и разрушение хозяйственной жизни, разнуздались садические инстинкты мести, ненависти и жестокости? Не то же ли самое творилось и в английскую революцию, где строгие добродетельные пуритане с именем Бога на устах после ежедневной утренней молитвы беспощадно истребляли мирных инакомыслящих людей, в которых они видели «безбожных амалекитян и филистимлян» \*, и на радость сатаны мечом и разрушением пытались насаждать в личной и общественной жизни чистое пуританское благочестие? История революций в бесконечных вариациях и видоизменениях повторяет одну и ту же классически точно и закономерно развивающуюся тему: тему о святых и героях, которые, горя самоотверженной жаждой облагодетельствовать людей, исправить их и воцарить на земле добро и правду, становятся дикими извергами, разрушающими жизнь, творящими величайшую неправ-



ду, губящими живых людей и водворяющими все ужасы анархии или бесчеловеческого деспотизма. Дело не в том, значит, какие именно политические или социальные идеалы пытаются осуществить; дело — в самом способе их осуществления, в какой-то основной, независимой от частного политического содержания морально-политической структуре отношения к жизни и действительности во имя общественного идеала.

Но, может быть, такова роковая судьба именно только революций, возмущений низших классов, низвержений тронов и исторически сложившихся порядков? История революции в этом смысле есть, конечно, особая тема, имеющая свою собственную закономерность. Но духовный взор, достаточно изощрившийся на страдальческом опыте революции и потому обзирающий достаточно широкий горизонт, не останавливается на этом. Он видит дальше и видит ту же трагедию или то же сатанинское превращение добра во зло и во всех контрреволюциях, религиозных войнах, во всех вообще насильственных осуществлениях в жизни каких-либо абсолютных идеалов общественно-духовного устройства. Разве мы не имели опыта «белого», контрреволюционного движения, воодушевленного самыми чистыми и бесспорными идеалами спасения родины, восстановления государственного единства и порядка, — движения, которое, правда, не имело своего торжества и потому в памяти многих сохранило свою святость мученической борьбы за правое дело, но о котором все же один из самых пламенных, но и самых чутких и правдивых его вождей уже должен был с горечью признать, что «дело, начатое святыми, было закончено бандитами» \* (буквально так же, как русская революция)? И не то же ли самое произошло и с торжеством реставрации Бурбонов («белый террор!») или с торжеством «Священного союза», основатели которого действительно были полны чистой мечты освобождения человечества от ужасов революций и войн, умиротворения жизни на началах христианской любви и вместо этого заключили Европу в душную тюрьму и довели ее тем до катастрофы 48-го года? А католическая реакция 16—17-го века, Варфоломеева ночь, герцог Альба и — еще шире — злосчастная судьба католической теократии вообще — судьба мечты о христианской церкви как всемирной власти, насаждающей царство правды и любви? Нет, куда бы мы ни обратили взор, всюду одно и то же:

И прежде кровь лилась рекою,  
И прежде плакал человек \* —

и лилась эта кровь всегда во имя насаждения какой-то правды, и плакал человек, которого какие-то самоотверженные благодетели, во имя его собственного спасения, истязали и насильовали.

Если с этой точки зрения окинуть общим взором всю жизнь человечества, то приходится усмотреть парадоксальный, но воочию явственный факт (его очевидность еще усугубится для нас, если обратить внимание — о чем ниже — на тиранию идей, принципов и идеалов в частной жизни людей) : все горе и зло, царящее на земле, все потоки пролитой крови и слез, все бедствия, унижения, страдания, по меньшей мере на 99 % суть результат воли к осуществлению добра) фанатической веры в какие-либо священные принципы, которые надлежит немедленно насадить на земле, и воли к беспощадному истреблению зла; тогда как едва ли и одна сотая доля зла и бедствий обусловлена действием откровенно злой, непосредственно преступной и своекорыстной воли.

Что же отсюда следует? — спросят нас. Проповедуете ли вы толстовское непротивление злу, отрицание государства, всякого принуждения или даже всякой политической действительности вообще? Прежде всего, по крайней мере на этой стадии наших размышлений, мы ничего вообще не проповедуем — мы просто повествуем об истории духовного опыта и связанных с ним разочарований. Нам нет поэтому надобности обсуждать здесь систематически сектантское учение толстовства. И лишь во избежание недоразумений мы должны указать, что духовный опыт, который мы пытаемся пересказать, ни в малой мере \*\* не тождествен с отвлеченной доктриной толстовства. Прежде всего уже потому, что толстовское отрицание государства и политики конкретно кульминирует тоже в определенном общественно-политическом идеале — именно идеале анархизма, который в нем также выступает как абсолютное добро, подлежащее немедленному осуществлению. Пусть здесь отвергается всякое принудительное осуществление идеала; но уже одно то, что мы имеем здесь дело с фанатической сектантской доктриной, для которой абсолютное добро воплощается в определенном порядке отношений, в определенном образе действий, — уже одно это заставляет нас на основании изложенного духовного опыта видеть в

этом учении не освобождение от кумира, а воздвижение нового кумира, иное идолопоклонство, приводящее к тому же роковому результату разнудания зла из желанія сотворить добро. Да ведь мы имели на наших глазах живой конкретный пример, к чему ведет фанатическая доктрина отрицанія государства и насилия: проповедь непрременного и немедленного братанія с неприятелем, отказа от военных действий, эта священная война, объявленная войне в 1917 году хотя и не толстовцами, но с явным использованием нравственных мотивов толстовства, привела не к всеобщему умиротворенію, а к еще большому, неслыханному раздору и развалу жизни, когда во имя этой проповеди брат пошел на брата. Нет, кто действительно ощутил в своей душе гибель старых кумиров, тому не по пути ни с каким сектантством — в том числе и с толстовством.

По существу здесь надо сказать еще следующее. Крушение кумира «политики», веры в какой бы то ни было идеал общественного порядка, немедленное и полное осуществленіе котораго уничтожало бы зло и водворяло бы на земле добро и правду, — это крушение совсем не тождественно с *принципиальным* отрицаніем государства, принужденія, политической жизни и т. п. Скорее наоборот: всякое такое принципиальное отрицаніе, т. е. возведеніе отрицанія в священный принцип, в ранг абсолютнаго добра есть, как уже было указано, то самое кумиротворчество, на которое мы более не способны. Если мы не можем уже сотворить себе кумира из государства и какой-либо программы государственной деятельности, то мы не можем идолопоклонствовать и перед идеалом анархії — быть может, самым опасным из всех кумиров. Если мы не верим, что можно облагодетельствовать человечество установленіем определеннаго общественного порядка, обязаны ли мы верить, что его можно облагодетельствовать простым *отрицаніем* всякаго принудительнаго порядка? Если мы разочаровались во всех тех политических вождах и руководителях человечества, которые, обещая той или иной политической системой насадить абсолютное добро на земле, творили только зло, то следует ли отсюда, что мы должны отныне слепо поверить, будто любой отдельный человек, предоставленный самому себе и своему личному нравственному сознанию, легко и просто осуществит абсолютное добро, сумеет облагодетельствовать и себя самого, и всех других?

Настроение, вырастающее из крушения в душе «политического кумира», на самом деле совсем иное. Оно совсем не тождественно толстовству: оно выражается точнее всего в *противоположном* толстовству завете: «отдавайте кесарю кесарево, а Богу — Богово»\*. Государство, политическая власть, принуждение — все это есть роковая земная необходимость, без которой человек не может обойтись. Все это есть, с одной стороны, условие человеческой жизни, а следовательно — условие благой и осмысленной жизни, а с другой стороны — нечто с точки зрения последнего смысла лишь производное и потому второстепенное. Из условий человеческой жизни и из внутреннего существа человека вытекает необходимость такого-то вообще государства, некоторого правового порядка, некоторого принудительного подавления преступных действий, принудительной самозащиты от врагов; и среди этих строев, учреждений и порядков есть лучшие и худшие, более прочные и более шаткие, построенные \*более правильно или более ошибочно, в большем или меньшем соответствии с истинными нуждами жизни и с духовной природой человека или в противоречии им. Но все детали и частности здесь относительны, определены условиями времени и места, складом человеческой жизни, привычками и образом мысли людей. Поэтому ни в одном конкретном порядке нет ни абсолютного добра, ни абсолютного зла; все это — не последнее, не тот предмет веры, который осмысливает жизнь и дает ей подлинную правду, подлинное спасение. Кто знает это «последнее», у кого есть высшая цель жизни, кто владеет истинным благом, тот уже сумеет использовать все относительные средства жизни. И главное: лишь тот, кто умеет ясно отличать абсолютное от относительного, цель от средств и не рискует в этом смысле ошибиться, сможет действительно производить целесообразный отбор в мире относительного, оценивать разные средства и пути по их подлинной пригодности, и в меру надобности и в надлежащее время заботиться об их усовершенствовании. Крушение кумира «общественного идеала» не только не ведет к анархизму, но не требует и политического индифферентизма. Если только я знаю, для чего я вообще живу, на чем утверждено мое бытие и чему оно служит, если моя жизнь только согрета и оживотворена подлинной верой, дающей мне радость, бодрость и ясность, то я уже сумею построить свой дом, установить внешние условия и порядок, необходимый и наиболее благоприятствующий

внутреннему содержанию моей жизни. Этот порядок и условия жизни будут для меня непосредственно определяться высшей целью моей жизни, и я буду иметь твердое мерило для их расценки, буду знать, почему я люблю и признаю одно и отвергаю другое. Они вновь озарятся для меня светом живого смысла — но светом, отраженным от солнца высшей правды. Они будут для меня не идолами, которые требуют человеческих жертвоприношений и потом в миг разочарования с позором низвергаются, а осмысленными путями и орудиями моего служения Богу.

Но прежде всего и должен знать, для чего я вообще живу. И здесь я знаю пока лишь одно: я не могу жить ни для какого политического, социального, общественного порядка. Я не верю больше, что в нем можно найти абсолютное добро и абсолютную правду. Я вижу и знаю, наоборот, что все, кто искали этой правды на путях внешнего, государственного, политического, общественного устройства жизни, — все, кто верили в монархию или в республику, в социализм или в частную собственность, в государственную власть или в безвластие, в аристократию и в демократию как в абсолютное добро и абсолютный смысл, — все они, желая добра, творили зло и, ища правды, находили неправду. Я должен прежде всего трезво и безболезненно подвести этот отрицательный итог.

Правда, в публичных выступлениях, в той словесной деятельности, которая есть единственный оставшийся нам, призрачный суррогат настоящей политической действительности, многие из нас по-прежнему — нет, гораздо более прежнего — самоуверенны и беспощадны. В поверхностном, более наружном и напоказ выставленном слое духовной жизни — если не у всех, то у очень многих — еще царит бешеное, исступленное политическое кумиротворчество и кумиропоклонение. Люди расходятся друг с другом и начинают друг друга ненавидеть и презирать за различие мнений по вопросам социализма и демократии, монархии и республики, даже абсолютной или конституционной монархии; они считают своим правственно-гражданским долгом внушительно и ожесточенно — на страх врагам — демонстрировать свою политическую веру. Но искренняя и глубокая в этих доказательствах разве только ненависть: огромное большинство исступленно ненавидит большевизм и имеет для этого достаточно оснований; многие распространяют эту ненависть на всяческий социализм и на все, что его напоминает; многие

идут еще дальше и столь же остро ненавидят республику, демократию — все, что прямо или косвенно, объективно-исторически или субъективно-психологически связано с идеей или практикой революции — вплоть до «новой орфографии»; некоторые, напротив, по старой памяти продолжают искренне ненавидеть монархию и «старый режим». Но у очень многих даже под этой ненавистью таится холодок скептицизма и равнодушия; не только более холодным и равнодушным, но очень многим и более глубоким и внутренне правдивым натурам опостылел даже фанатизм ненависти, ставший трафаретом: и предательская улыбка иронии над другими и самим собой часто, в интимном кругу, сопутствует мнимо страстным политическим прениям. Что же касается политической любви и положительной политической веры, то страстность и болезненная напряженность публичных доказательств имеет у большинства едва ли не главной своей психологической причиной желание подавить в себе и других — или скрыть от других и себя самого — равнодушие, маловерие, — в конечном счете, неотвратимый факт *неверия*. Сколько бы мы в газетах и публичных собраниях ни спорили и ни горячились, сколько бы мы ни раскалывались и ни основывали новых фракций — мы не верим больше и не можем верить, как в абсолютную правду, *ни* в монархию, *ни* в республику и демократию, *ни* в социализм, *ни* в капитализм и частную собственность, если только мы захотим быть вполне искренними с самими собой. Если не все признаки нас обманывают, то по крайней мере молодежь в глубине души имеет едва ли не поголовно этот опыт.

Кумир «политического идеала» разоблачен и повержен, и никакие трусливые рассуждения об опасности и рискованности этого состояния не могут изменить этот бесповоротно совершившийся факт.

### 3. КУМИР КУЛЬТУРЫ

Кумир «революции» и кумир «политики вообще» рухнули в нашей душе преимущественно под впечатлением опыта русской революции. Но есть еще другой кумир, в каком-то смысле родственный им и с ними связанный, который тоже потерпел крушение или по крайней мере пошатнулся под влиянием, главным образом, иного опыта — опыта, так сказать, всеевропейского — под впечат-

лением мировой войны и послевоенного духовно-общественного состояния мира. Этот кумир мы назовем несколько неопределенным именем «кумира культуры». Прежде чем систематически анализировать, в чем он заключался, и обосновывать характер его крушения, постараемся и здесь непритязательно и правдиво воспроизвести наш непосредственный духовный опыт.

В довоенное время, в то столь недавнее и столь далекое уже от нас время, которое кажется теперь каким-то невозвратным золотым веком, все мы верили в «культуру» и в культурное развитие человечества. Нет надобности здесь давать логически точное определение этого, довольно туманного идеала: достаточно конкретно очертить духовную настроенность, выразившуюся в вере в него. Нам казалось, что в мире царит «прогресс», постепенное и непрерывное нравственное и умственное совершенствование человечества, неразрывно связанное с таким же совершенствованием его материальной и правовой жизни. Мы восхищались культурой Европы и скорбели о культурной отсталости России. В Европе мы во всем усматривали признаки «культуры»: в обилии школ, во всеобщей грамотности, в том, что каждый рабочий и крестьянин читает газеты и интересуется политикой, в твердости конституционно-правового порядка, в уважении власти к правам граждан, в жизненном комфорте, в удобстве путей сообщения, в высоком уровне научных знаний, в широкой гласности и чувстве собственного достоинства, в трудолюбии и промышленном богатстве, в общей налаженности и упорядоченности жизни — и еще во многом другом, что было бы слишком долго пересказывать. Конечно, мы не закрывали глаз и на темные стороны европейской жизни — мы замечали в ней и эгоизм, и мелочность, и мещанскую пошлость и ограниченность, и обилие «буржуазных предрассудков», и жестокость репрессий в отношении нарушителей буржуазного права и морали, и слепой и хищнический национализм. Но в большинстве случаев нам казалось, что эти темные стороны суть еще непреодоленные остатки прошлого, которые сами собой постепенно будут устранены дальнейшим развитием культуры; в этом смысле большинство русских и сочувствовало европейским социалистам, как самой передовой партии, которая борется с остатками «феодалных» нравов и стремится к устранению неправды и ограниченности буржуазного строя. Во всяком случае, основной фундамент культуры и мирной гражданственности казался не-

зыблемо заложенным в Европе, и мы мечтали, что Россия скоро войдет, как равноправный член, в мирную, духовно и материально благоустроенную семью культурных народов Европы. Варварская эпоха смут, международных и гражданских войн, нищеты и бесправия казалась, во всяком случае, отошедшей в безвозвратное прошлое, окончательно преодоленной гуманитарным развитием нового времени.

Поэтому, когда разразилась великая европейская война, она оказалась для большинства русских образованных людей совершенной неожиданностью, так что еще за несколько дней до ее начала, когда все ее симптомы были уже налицо, почти никто не верил в ее возможность. Когда она стала уже совершившимся фактом, она еще продолжала казаться каким-то великим недоразумением, какой-то несчастной случайностью, результатом преступной воли кучки милитаристически настроенных правителей Германии. Никто еще не мог поверить в длительность, жестокость и разрушительный характер этой войны; она казалась не естественным результатом и выражением духовно-общественного состояния Европы и не великим историческим событием, знаменующим новую эпоху, а случайным эпизодом, болезненным, но кратким перерывом нормального культурного развития. Когда война затянулась на годы и обнаружила и чудовищность своих опустошений, и жестокость своих средств, и отчаянное, смертельное упорство воюющих сторон, отношение к ней стало понемногу меняться; тогда каждой из воюющих сторон — в том числе и нам, русским, — стало казаться, что вернуться к нормальной культурной жизни можно, только уничтожив врага, окончательно устранив самый источник войны. Война была объявлена последней войной, направленной на прекращение всяких войн, на окончательное установление мирных и честных демократически-правовых начал и в отношениях между народами. Когда разразилась русская революция — столь желанная для большинства русских с точки зрения их идеала внутренней политики — и за ней последовало массовое дезертирство и самовольная ликвидация войны, большинство русских снова с патриотической горечью ощутило, что Россия еще не доросла до гражданской зрелости Европы, что она сама себя вычеркнула из состава европейских государств, борющихся за свое существование и свою культуру. Большеизм и анархия казались злосчастным уделом одной только отсталой



России, все той же несчастной России, которая, в отличие от Европы, никак не может наладить своей жизни.

И тут неожиданно грянула германская революция, и многие сразу же, хотя и смутно, почувствовали, что — при всем различии и внешнего, и внутреннего политического положения России и Германии — их постигла какая-то общая судьба, что мировая война завершается какой-то мировой смутой. Потом последовал Версальский мир, показавший, что правда и справедливость в международных отношениях — пустые слова и что все зло войны, прекратившейся на полях битвы, закреплено на неопределенно долгое время мирным договором, что взаимная ненависть, озлобление, страх перед врагом, беспощадная эксплуатация слабых есть нормальное, естественное состояние европейской международной жизни; и то же обнаружилось в своекорыстном и лицемерном отношении бывших союзников к русскому несчастью. А затем стало очевидным, что в этой войне вообще нет победителей, что общечеловеческая бойня, истребившая миллионы людей и разорившая всех, кроме отдельных хищников и мародеров, кончилась безрезультатно, не искуплена ничьим счастьем и успехом. Все державы, хотя и не в одинаковой мере, истощены и ослаблены, все подавлены и внутренними раздорами, и неупорядоченностью внешних отношений; большинство победителей не знают, что начать <делать> с своей победой, и стараются — тщетно — сами загладить ее печальные последствия; другие в ослеплении губят сами себя и становятся предметом общей ненависти своим желанием во что бы то ни стало добить побежденных. Во внутренней политике на очередь дня становятся злобно-бессмысленные политические убийства — по большей части честных людей, отдающих себе отчет в ужасе положения и старающихся найти выход из него. В частной хозяйственной жизни господствует всеобщий упадок трудолюбия и производительности труда, жажда легкой наживы, спекуляция на народном бедствии; пресловутая немецкая честность и деловитость, казалось, глубоко укорененные многовековым культурным развитием, сметены вихрем, точно внешние одеяния, не имеющие никакой собственной опоры в личности. И несчастная, растерзанная коммунистическими экспериментами, угнетаемая большевистским деспотизмом Россия оказывается не слабейшей и не беднейшей из европейских стран; носители европейской культуры, проповедники права и свободы заигрывают с

людьми, возглавляющими неслыханную в Европе систему, презрительно определенную как «азиатский социализм», и идут на соглашение с ними ради материальных выгод или ради умиротворения своих собственных народных масс, в значительной мере симпатизирующих этому азиатскому социализму. Если русским коммунистам и не удалось перебросить в Европу зажженный ими «мировой пожар», то нельзя отрицать, что и Европа чахнет и тлеет и не может затушить это подземное горение; и кто знает, не вспыхнет ли еще в том или ином ее месте этот подземный жар ярким пламенем анархии и гражданской войны?

И среди этого всеобщего смятения и маразма, как мало признаков духовного осмысления жизни и стремления к подлинному духовному возрождению! Когда теперь мы, русские, материально и духовно обнищавшие, все потерявшие в жизни, ищем поучения и осмысления у вождей европейской мысли, у которых большинство из нас привыкло раньше учиться, мы, заранее склонные к смирению, всегда чуждые национального самомнения и менее всего способные на него в эту несчастную для нас эпоху, с изумлением узнаем, что собственно учиться нам не у кого и нечему и что даже, наученные более горьким опытом наших несчастий, испив до дна чашу страданий, мы, пожалуй, сами можем научить кое-чему полезному человечество. Мы по крайней мере уже тем опередили его, что у нас меньше осталось иллюзий и призрачных верований. Мы чувствуем себя среди европейцев, как Сократ среди своих соотечественников, у которых он хотел чему-нибудь научиться, пока не признал, что он — мудрее всех, потому что он, ничего не зная, по крайней мере отдает себе отчет в своем неведении, тогда как все остальные, ничего не зная, не знают даже своей собственной духовной нищеты!

Мы изобразили резкими, схематическими штрихами процесс падения веры в европейскую культуру, подчеркнув отдельные сильные толчки, исходившие от крупных внешних событий и один за другим расшатывавшие эту веру. В действительности, конечно, процесс этот гораздо сложнее; он совершался более постепенно и неприметно, будучи результатом накопления множества разнородных, и сильных, и бесконечно малых впечатлений. И эти впечатления были только поводами для него; как все глубокие духовные и жизненные перемены, он осуществлялся спонтанно, шел из каких-то невидимых глубин души и в

точности психологически необъясним. Что-то умерло в нашей душе; былой жар, былые восторги испарились, и мы с трудом вспоминаем о них; мы состарились и духовно охладели, и сами не знаем, как это случилось. Так старики, глядя на образ возлюбленной своей юности, думают: «Как мог я так увлекаться и безумствовать? Как мог я не замечать пустоты, глупости, ординарности этого хорошенького личика? Как мог я считать божеством слабое, обычное человеческое существо, затрачивать на него всю свою душу?» Какая-то любовь, какой-то наивный пыл безвозвратно потухли в душе. Мы идем по красивым, удобным, благоустроенным улицам европейских столиц, которыми мы прежде восторгались; и не понимаем, что в них хорошего: ровная плоскость асфальта, однообразные высокие дома пошлой архитектуры; гудят и мчатся автомобили, развозя праздных жуиров, жадных спекулянтов или озабоченных, духовно пустых «деловых людей»; внутри домов — десятки и сотни одинаковых квартир мещанского уклада, в которых копошится разбитый на семейные ячейки людской муравейник, — чему тут радоваться? Тоска, тоска беспросветная! Мы видим кучера или шофера, читающего газету на своем сиденье, — в какой восторг перед его просвещенностью и политической сознательностью мы приходили раньше при этом зрелище! Теперь мы равнодушно проходим мимо, а если живем в Германии, то злобно думаем: «наверно, тоже играет на бирже» и уверены, что теперь мы оцениваем это явление правильнее, чем прежде. Где трепет, с которым мы когда-то всходили на галереи европейских парламентов и прислушивались к страстным, вдохновенным речам политических ораторов? Едва ли мы читаем внимательно эти речи и в газетах, а если и пробежим глазами, то с равнодушием и скукой; мы заранее знаем их содержание: либо безответственная демагогия, либо официально-лицемерное провозглашение каких-либо священных принципов, в которые никто не верит и которые никогда не осуществляются, оправдание какого-нибудь зла под тем или иным высоким предлогом, либо, наконец, сознание своего бессилия и безвыходности положения; от всей текущей политики на нас уже заранее веет или человеческой глупостью, или человеческой подлостью, или тем и другим вместе — и во всяком случае — пошлостью, унынием, безнадежностью серых будней. Где благородные, бесстрашные, горящие верой в добро и человечность вожди передовой демократии и социализ-

ма, избличители зла, апостолы социальной правды, защитники угнетенных — или они только казались нам такими? Если такие и были когда-то, то они или умерли, или выродились. Когда европейские коммунисты громят теперь в своих речах и статьях лицемерие и неправду буржуазного общества, то по крайней мере нас, русских, они уже теперь не проведут: сколько бы объективной правды ни было в их словах, мы-то знаем, к чему они клонят и каков их подлинный умысел; в этих мнимых апостолах правды и добра мы с полной, абсолютной ответственностью видим бесстыдных или в лучшем случае соблазнейных слугителей сатаны, духа насилий и убийств, лжи и нравственного разложения, дикого произвола и животной тупости. А умеренные социалисты или вожди демократии — все эти Клемансо, Ллойд-Джорджи, Вандервельде, Вивиани, Шейдеманы и как их всех зовут — и правительствующие, и оппозиционные? У них ничего не осталось, кроме пустых лозунгов, в которые никто не верит, в том числе и они сами. Если они стоят у власти, то они прикрывают шумом громких слов какие-нибудь злые или глупые дела, или в лучшем случае свою бездейственность и свое бессилие; если они — в оппозиции, то в ней нет ничего принципиального, ясного, идейного. И все они только убаюкивают пародные массы теми самыми — ныне пустыми и лицемерными — словами, которыми они когда-то старались разжечь политические страсти, боясь признаться, что в этих словах нет уже больше никакого осмысленного содержания и вдохновляющей идеи. Лучшее, что они способны сделать, — это удерживать европейское общество в его состоянии неустойчивого равновесия и не дать ему совсем опрокинуться, применять паллиативные средства, чтобы духовное и общественное разложение не шло слишком быстро и чтобы тление не превратилось в пожар. Социалистическая вера духовно умерла, частью разоблаченная неслыханным злом коммунизма, частью обессилевшая и потонувшая в болоте буржуазной обыденщины и пошлости. А демократические идеалы? Может быть, их еще можно или даже нужно признавать отвлеченно, может быть, политическая мысль и не додумалась ни до чего лучшего, но верить в них и поклоняться им уже больше невозможно. Просвещенная демократическая Европа, после веков культурного развития дошедшая до безумнейшей всевропейской бойни, священные принципы Вильсоновских «пунктов» \* — и Версальский мир, ими оправданный, все-

общее избирательное право — и глупость, бездарность и бессилие парламентов и правительств, из них исходящих, и многие другие аналогичные контрасты — все это испытания, которых не выдерживает живая вера.

Не радует нас больше и прогресс науки и связанное с ним развитие техники. Путешествия по воздуху, этот птичий полет, о котором человечество мечтало веками, стали уже почти будничным, обычным способом передвижения. Но для чего это нужно, если не знаешь, куда и зачем лететь, если на всем свете царит та же скука, безысходная духовная слабость и бессодержательность? А когда подумаешь, что единственным реальным результатом этого развития воздушных сообщений является возможность превратить войну в быстрое и беспощадное убийство населения целых стран, в кошмарно-апокалиптическое истребление европейского человечества огнем с неба, то трудно духовно увлечься его успехами и разве только в припадке безумного отчаяния можно злорадно усмехнуться сатанинской мечте о самоуничтожении гибнущей Европы. Общее развитие промышленной техники, накопление богатства, усовершенствование внешних условий жизни — все это вещи неплохие и, конечно, нужные, но нет ли во всем этом какой-то безнадежности работы над сизифовым камнем, раз неудержимое влечение к промышленно-торговому развитию привело через войну к всеобщему разорению и обнищанию? Возможна ли сейчас еще та юная, наивная вера, с которою работали над накоплением богатства и развитием производства целые поколения людей, видевшие в этом средство к достижению какой-то радостной, последней цели? И нужно ли, в самом деле, для человеческого счастья это безграничное накопление, это превращение человека в раба вещей, машин, телефонов и всяческих иных мертвых средств его собственной деятельности? У нас нет ответа на эти вопросы; но у нас есть сомнения и недоверие, которых мы прежде не знали.

А духовные ценности европейской культуры, чистые и самодовлеющие блага искусства, науки и нравственной жизни? Но и на все это мы невольно смотрим теперь иным, скептическим взором. О нравственной жизни мы не будем здесь говорить — это особая, и особенно тяжелая, тема, о ней речь впереди. Здесь достаточно сказать, что мы как-то за это время утратили веру именно в самое наличие нравственной жизни, нравственных устоев культурного человечества; все это именно и оказалось неиз-

меримо более шатким, двусмысленным, призрачным, чем оно казалось ранее. В искусстве самое великое мы видим в прошлом, современность же — не будем произносить никаких приговоров о ней, претендующих на объективность и обоснованность, — но в ней нет художественного движения, способного захватить и окрылить нас, скрасить тоску нашей будничной жизни и давать нам радостные слезы умиления перед истинной вечной красотой. А вместе с тем после пережитых истытаний произошел какой-то душевный сдвиг, в силу которого для нас потускнело многое из прошлого. Всякая лирика и романтика в живописи, поэзии и музыке, всякая субъективная утонченность, экзальтированность, изысканность и идеалистическая туманность, в которых еще так недавно мы находили утеху, не только не радует, но раздражает нас и претит нам: мы ищем — и не находим — чего-то простого, существенного, бесспорного и в искусстве, какого-то хлеба насущного, по которому мы духовно изголодались. А наука? Но и наука перестала для нас быть кумиром. Толстые ученые книги, плоды изумительного прилежания и безграничной осведомленности, всякие научные школы и методы не внушают нам прежнего почтения и как-то не нужны нам теперь. Яснее прежнего мы видим, сколько ограниченности, бездарности, рутинерства, словесных понятий, лишенных реального содержания, скрыто в этом накопленном запасе книжного знания и как мало, в конце концов, в большинстве «научных» произведений свежей мысли, ясных и глубоких прозрений. И иногда кажется, что вся так называемая «наука», к которой мы также раньше относились с благоговением неопитов и ученическим рвением, есть только искусственный способ дрессировки бездарностей что настоящие умные и живые мыслители всегда выходят за пределы «научности», дают нам духовную пищу именно потому, что ничего не изучают и никак не рассуждают, а видят что-то новое и важное, и что этому не может научить никакая наука, — или же, что в этом и состоит единственная подлинная наука, которой еще так мало в том, что слывет под именем науки.

Все эти мысли и оценки суть не разработанные, обоснованные теории и объективные приговоры о состоянии современной европейской жизни. Кто из нас может быть беспристрастным судьей этого смутного времени, которое само перестало понимать себя? Те, кто накопившееся в душе раздражение против всего зла современной евро-

пейской жизни или презрение к ее убожеству и смутности, а также естественно нарастающее в душе изгнанников мучительно-острое чувство любви к несчастной родине и веру в ее будущее превращают в стройную и систематическую теорию гибели европейской культуры и рождения новой, русской, «евразийской» \* культуры, — не могут рассчитывать на общее признание, на исцеление нас новой, вдохновляющей и убедительной верой. Мы склонны видеть в этой теории не объективного судью нашего безвременья, а скорее его болезненный результат; душа наша не может жить той узостью, тем обилием ненависти и презрения, тем горделивым осуждением чужого и превознесенным себя самих, которыми веет от этой теории и в которых она видит исход из кризиса. Нет, наши мысли и оценки мы выдаем лишь за то, что они есть на самом деле, — за выражение наших непосредственных чувств, за реальный факт нашей духовной жизни. Но в качестве такого факта — это мы знаем и утверждаем с полной достоверностью — они — не случайность, определены не поверхностным настроением, не индивидуальным капризом; они глубоко укоренены в нашей душе, в душе преобладающего большинства мыслящих русских людей, отложившись в ней в результате какого-то огромного, стихийного, неотменимого и непоправимого геологического переворота духа.

Если мы попытаемся теперь систематизировать эти впечатления и оценки и хоть до некоторой степени подвести им объективный, обоснованный итог, то мы можем выразить его, как мне кажется, в двух основных положениях. *Во-первых*, мы потеряли веру в «прогресс» и считаем прогресс понятием ложным, туманным и произвольным. Человечество вообще, и европейское человечество в частности, — вовсе не беспрерывно совершенствуется, не идет неуклонно по какому-то ровному и прямому пути к осуществлению добра и правды. Напротив, оно блуждает без предуказанного пути, подымаясь на высоты и снова падая с них в бездны, и каждая эпоха живет какой-то верой, ложность или односторонность которой потом изобличается. И, в частности, тот переход от «средневековья» к нашему времени, то «новое» время, которое тянется уже несколько веков и которое раньше представлялось в особой мере бесспорным совершенствованием человечества, освобождением его от интеллектуальной, моральной и общедуховной тьмы и узости прошлого, расширением внешнего и внутреннего кругозора его жизни, уве-

личением его могущества, освобождением личности, накоплением не только материальных, но и духовных богатств и ценностей, повышением нравственного уровня его жизни,— это «новое время» изобличено теперь в нашем сознании как эпоха, которая через ряд внешних блестящих успехов завела человечество в какой-то тупик и совершила в его душе какое-то непоправимое опустошение и ожесточение. И в результате этого яркого и импонирующего развития культуры, просвещения, свободы и права человечество пришло на наших глазах к состоянию нового варварства.

«Прогресса» не существует. Нет такого заранее пред-указанного пути, по которому бы шло человечество и который достаточно было бы объективно констатировать, научно познать, чтобы тем уже найти цель и смысл своей собственной жизни. Чтобы знать, для чего жить и куда идти, каждому нужно в какой-то совсем иной инстанции, в глубине своего собственного духа найти себе абсолютную опору; нужно искать вех своего пути не на земле, где плывешь в безграничном океане, по которому бессмысленно движутся волны и сталкиваются разные течения,— нужно искать, на свой страх и ответственность, путеводной звезды в каких-то духовных небесах и идти к ней независимо от всяких течений и, может быть, вопреки им \*

Это — первое. И с этим тесно связан и *второй* объективный итог нашего духовного развития, который есть лишь другая сторона первого. Старое, логически смутное, но психологически целостное и единое понятие «культуры» как общего комплекса достижений человечества, то как будто стройное, согласованное и неразрывное целое, в состав которого входили и наука, и искусство, и нравственная жизнь, умственное образование и жизненное воспитание, творчество гениев и средний духовный уровень народных масс, правовые отношения и государственный порядок, хозяйство и техника,— это мнимое целое разложилось на наших глазах, и нам уяснилась его сложность, противоречивость и несогласованность. Мы поняли, что нельзя говорить о какой-то единой культуре и преклоняться перед нею, разумея под ней одинаково и творчество Данте и Шекспира, и количество потребляемого мыла или распространенность крахмальных воротничков, подвиги человеколюбия и усовершенствование орудий человекоубийства, силу творческой мысли и удобное устройство ватерклозетов, внутреннюю духовную



мощь человечества и мощность его динамо-машин и радиостанций. Мысли, когда-то намеченные нашими славянофилами и ныне повторенные Шпенглером \*, о различии между «культурой» и «цивилизацией», между духовным творчеством и накоплением внешнего могущества и мертвых орудий и средств внешнего устройства жизни отвечают какой-то основной правде, ныне нами усмотренной, как бы сложно и спорно ни было теоретическое выражение этих мыслей. Так же ясно усмотрели мы различие и даже противоположность между глубиной и интенсивностью самой духовной жизни, с одной стороны, и экстенсивной распространенностью ее внешних результатов и плодов - с другой, между истинной просвещенностью и блеском внешней образованности, между внутренними нравственными основами жизни и официально возвещаемыми лозунгами или внешне нормированными правовыми и политическими отношениями, между культурой духа и культурой тела. Мы замечаем часто ослабление духовной активности при господстве лихорадочно-интенсивной хозяйственной, технической, политической деятельности, внутреннюю пустоту и нищету среди царства материального богатства и обилия внешних интересов, отсутствие подлинной осмысленности жизни при строгой рациональности ее внешнего устройства и высоком уровне умственного развития.

Мы видим духовное варварство народов утонченной умственной культуры, черствую жестокость при господстве гуманитарных принципов, душевную грязь и порочность при внешней чистоте и благопристойности, внутреннее бессилие внешнего могущества. От туманного, расплывающегося на части, противоречивого и призрачного понятия культуры мы возвращаемся к более коренному, простому понятию жизни и ее вечных духовных нужд и потребностей. «Культура» есть производное отложение, осадок духовной жизни человечества; и смотря по тому, чего мы ищем, и что мы ценим в этой жизни, те или иные плоды или достижения жизни мы будем называть культурными ценностями. Но и здесь, следовательно, у нас нет более осязаемого, внешне данного и бросающегося в глаза, общеобязательного критерия уровня жизни. Жизнь есть противоборство разнородных начал, и мы должны знать, что в ней хорошо и что — дурно, что — ценно и что — ничтожно. Если мы найдем истинное добро, истинную задачу и смысл жизни и научимся их осуществлять, мы тем самым будем соучаствовать в твор-

честве истинной культуры. Но никоим образом мы не можем формировать наш идеал, нашу веру, озираясь на то, что уже признано в качестве культуры, и приспособляясь к нему.

В этом смысле и вера в «культуру» умерла в нашей душе, и все старые, прежде бесспорные ценности, причислявшиеся к ее составу, подлежат еще по меньшей мере пересмотру и проверке. Обаяние кумира культуры померкло в нашей душе так же, как обаяние кумира революции и кумира политики. Во всей извне окружающей нас общественной и человеческой жизни мы не находим больше спорных точек, не находим твердой почвы, на которую мы можем с доверием опереться. Мы висим в воздухе среди какой-то пустоты или среди тумана, в котором мы не можем разобраться, отличить зыбкое колыхание стихий, грозящих утопить нас, от твердого берега, на котором мы могли бы найти приют. Мы должны искать мужества и веры в себе самих.

#### 4. КУМИР «ИДЕЙ» И «НРАВСТВЕННОГО ИДЕАЛИЗМА»

Описанные выше разочарования были преимущественно результатом общественного опыта, катастрофических событий последнего десятилетия; и они выражаются в крушении общественных верований — кумиров «революции», «политики», «культуры и прогресса». Но когда мы глубже всматриваемся в самих себя, то мы с удивлением убеждаемся, что общий итог этого крушения совпадает с итогом какого-то внутренне-морального, личного духовного переворота, совершившегося в человеческой душе за последнее время, подготовлявшегося уже давно и совершенно независимо от каких-либо общественных событий. И вместе с тем мы замечаем, что все, в чем мы признались, еще лишь поверхностно, далеко не полно и недостаточно глубоко выражает всю значительность и радикальность происшедшей в нас духовной катастрофы. Эту катастрофу мы можем обозначить как крушение кумира «идеи» или «нравственного идеализма»; это есть основной перелом в общем моральном умонастроении, — перелом, в отношении которого все предыдущее было как бы только некоторой прелюдией, вступительным описанием его внешних поводов и симптомов.

Современный человек, лишенный религиозной веры, жил доселе ее суррогатом в лице того, что он называл «идеей» или «принципами». «Идея» была либо представлением какой-либо внешней и отдаленной цели, какой-то подлежащей осуществлению задачи, которой человек посвящал всю свою жизнь, либо нравственными нормами и правилами, которым человек подчинял свою жизнь. У кого были такие «идеи», тех мы называли людьми «идейными», «принципиальными»; мы почитали их и старались сами стать такими же. Противоположный сорт людей назывался людьми «безыдейными» и «беспринципными»; это были современные, светские грешники и падшие. Человек оценивался не столько по его непосредственной доброкачественности, талантливости, доброте и благожелательству, сколько по идейной убежденности и преданности своей «идее».

Основная мысль этого морального умонастроения заключалась в том, что человек тогда живет нормально и осмысленно, когда он служит, приносит всю свою жизнь в жертву какому-то определенному, отвлеченно постигнутому и выраженному началу. Тогда это начало есть добро и смысл человеческой жизни. Как указано, либо человек должен служить осуществлению какой-либо объективной задачи: он должен «посвятить себя» государству, воплощению определенного политического идеала, развитию народного образования, поднятию материального уровня народной жизни или какому-либо иному «идеалу»; либо же — и это есть обязательный для всех минимум требования — он должен во имя общего блага или непосредственной святости некоторых принципов — ограничить свою свободу неукоснительным соблюдением определенных норм поведения, нравственных правил, регулирующих его отношение к людям. Под «идеями», «принципами» или, еще иначе, «нравственными идеалами» разумелись одинаково и вера в определенные, подлежащие постепенному осуществлению будущие состояния человеческой жизни, и вера в определенные порядки и правила, имеющие абсолютное значение и требующие постоянного соблюдения. В большинстве случаев человек должен был брать на себя бремя двойного служения: он должен был отдавать свои силы, свое внимание и интересы осуществлению своего «идеала» общественного, государственного, культурного и т. п. порядка, и он должен был строжайше подчинять себя дисциплине установленного, вечно действующего нравственного устава жизни.

При всей разнородности этих двух смыслов понятия «идеала», «идеи» или «принципа», морально-психологическое действие их на человеческую душу было одно и то же, и нам нет поэтому надобности рассматривать их в отдельности. Выше, в предыдущих размышлениях, мы отметили крушение ряда отдельных «идеалов» в первом смысле слова; общий итог этих размышлений легко наводит нас на мысль, что после всех происшедших потрясений общественной жизни и общественных верований вряд ли мы еще фактически в состоянии теперь неколебимо уверовать в какой-либо «идеал» в этом смысле. Но совершенно независимо от этого *фактического* нашего бессилия и, однако, как бы обосновывая и тем усугубляя его, в нашей душе нарастает *принципиальное неверие* — и притом как во всякие вообще «идеалы», в смысле объективных целей, которые мы обязаны осуществлять, так и в нравственные идеалы, в смысле норм и правил поведения, которым мы должны беспрекословно подчиняться, как неприкосновенным святыням. Это не значит, что душа жаждет безграничного разгула, разнузданности, произвола, безмерной и бесформенной свободы: если такие вожелания и шевелятся иногда в ней, то это — только преходящие душевные состояния, ненормальность и неудовлетворительность которых мы хорошо сознаем. Напротив, в господствующем нашем духовном настроении преобладает с почти болезненной силой жажда чему-то отдать свою жизнь и через это самоотречение осмыслить ее и найти последнюю прочность и спокойствие. И тем не менее мы не можем отдать ее никакому «идеалу», никаким «принципам». Эта форма обоснования и упорядочения нравственной жизни нас больше не удовлетворяет. Мы ощущаем в ней не свободное жертвенное служение живому Богу; а бессмысленные, изуверские человеческие жертвоприношения идолам, в которых мы не верим, мертвость и призрачность которых мы ясно ощущаем. Мы вынуждены признаться в крушении главного, основного кумира современного человечества, кумира «нравственного идеализма», безрелигиозной морали долга, и отдать себе отчет в смысле и основаниях этого крушения. Как и почему оно совершилось — это трудно объяснить, да в этом нет и надобности. Нужно только ясно осознать, в чем оно собственно заключается и до какого духовного состояния мы дошли в его результате.

Общий смысл его состоит в том, что мы уже не верим в «добро» как отвлеченное, самодовлеющее начало, несущее

щее свою святость и свое верховное владычество над душами в самом себе и выразимое в ряде отдельных норм или требований, обязательных для человека. Выражаясь традиционным философским термином, мы не верим в «моральный категорический императив». Это неверие можно обосновать с разных сторон.

Первое, что мы ощущаем как нечто ненормальное во всех отвлеченных нравственных идеалах и нормах, есть та холодная и беспощадная *принудительность*, с которой они властвуют над нашей душой. Я *обязан* их исполнить, я не вправе отступать от них, хочу я того или не хочу и чего бы мне ни стоило их выполнение. Правда, со времени Канта нам указывают на абсолютный, т. е. бесспорный характер этих норм и на их внутреннее, т. е. свободное признание личностью, в отличие от норм юридических, законов государства, которые властвуют над нами извне и силою внешнего давления, а не внутренней своей авторитетностью. Но уже Кант должен был признать, что собственно свободно, актом личного признания, подлинно «автономно» эти нормы приемлет и ставит над собой лишь высшее начало человеческой личности, «трансцендентальное я», тогда как эмпирический человек обязан просто и беспрекословно им повиноваться. А если мы от этой отвлеченной теории перейдем к непосредственной практике, к живому душевному и духовному опыту человека, то мы ясно сознаем, что это притязание на абсолютную, непререкаемую бесспорность и на внутреннюю, а не только внешнюю авторитетность, — притязание, с которым действительно выступают нравственные требования, не смягчает, а, напротив, усугубляет их власть, беспощадность, тиранию их господства над нашей душой. Ибо в действительности никто из нас, живых мятущихся людей, одержимых и добрыми, и злыми страстями, раздираемых и разнородными порывами, и сложными сомнениями, не владеет тем строгим, чистым, неподкупным и незыблемым, безгрешным и безошибочным высшим разумом, который, согласно теории Канта и ходячим моральным учениям, должен свободно и с полной внутренней убедительностью ставить над нами этот незыблемый нравственный закон. С точки зрения живого психологического опыта это высшее и строго-разумное я есть просто выдумка, которой не соответствует никакая действительность. И хотя бы не только в отвлеченной философской теории, но и в практике нравственной жизни люди привыкли симулировать это наличие внутри их

безошибочно судящего нравственного разума и поэтому требуют и от нас беспрекословного признания его авторитета — здесь, где мы решили правдиво описать и осмыслить наш духовный опыт, мы должны, как мальчик в андерсеновской сказке, открыто сказать, что «король гол» и что мы лишены удовольствия знать это «чистое трансцендентальное я» и потому и не можем свободно поклоняться ему и его предписаниям.

Что же это значит? Отрицаем ли мы наличие совести у человека, силу и влиятельность ее указаний в человеческой жизни? В нашу задачу — в задачу непредвзятого описания духовной реальности — не может входить никакое доктринерское отрицание реальных фактов. Совесть, эта «змея сердечных угрызений»\*, внутренний стыд перед самим собою, от которого иногда сгорает человек, презрение к самому себе, мучительная тоска по просветлению и самоочищению, безнадежная жажда исправить непоправимое, стереть из прошлого соделанный грех — все это факты, и факты слишком значительные, чтобы их можно было отрицать или не замечать. Но здесь, не вдаваясь в более глубокое рассмотрение этих фактов, мы отмечаем лишь существенное отличие этих интимных, глубоко личных, потаенных моральных кризисов от того как бы официального, общеобязательного, основанного на строгих, неизменных, общепризнанных нормах морали суда «нравственного разума», который угнетает нашу духовную жизнь и подлинная осмысленность и авторитетность которого нам сомнительна. Если под «совестью» — как это обычно бывает — разуметь наше внутреннее подчинение *этому* суду и *этой* власти, то недалеко от правды будет Шопенгауэр, сказавший где-то, что то, что называют голосом совести, на 9/10 есть просто страх общественного порицания, рабская трусость перед мнением других\*\*.

И действительно, там, где над нами властвуют эти отвлеченные, общеобязательные, холодно-разумные нравственные «идеалы» и «принципы», мы ощущаем себя данниками, пленниками, подъяремными рабами. Поскольку мы еще не свыклись до конца с этим рабским состоянием, поскольку мы еще сохранили — по крайней мере наедине с собой — свободную правдивость духа, в нас невольно накапливается протест против этих оков. Нарождается недопустимый, еретический и глупый для большинства людей, но неотвязный детски-наивный вопрос: почему вообще я *обязан* что-либо делать, к чему у меня

нет влечения? Почему вообще я, живущий в мире один только раз, полный непамятливой жажды жизни и самообнаружения, должен жертвовать собой чему-то или кому-то, ограничивать и стеснять себя? Почему я *должен* быть добрым, *должен* любить людей, если я их ненавижу, почему и во имя чего я *должен* ломать и переделывать самого себя, быть не тем, что я есть на самом деле? И наконец, если бы я даже пытался в угоду так называемых нравственных идеалов ломать себя, то я бы в действительности не сумел этого сделать: я не могу *быть* добродетельным и строго принципиальным человеком, если я на самом деле рожден грешным, страстным, раздираемым противоречивыми желаниями, мятущимся существом; я могу разве только *казаться* добродетельным. Так неужели же в этом — задача морали? Или, может быть, так дело и обстоит, и все люди хотят только *казаться* добродетельными и поглубже прятать от суда морали свою подлинную живую природу, свое внутреннее необузданно-свободное существо?

И невольно вспоминаются дерзновенные протесты, новые и старые, против ига морали. Вспоминается Штирнер с его анархическим культом самодержавного я, вспоминается глумление Ницше над «моралью рабов» и его аристократический идеал внутренне благородной, духовно свободной личности, которая знает свою высшую ценность и имеет право на все, не признавая над собою ничего суда и закона. Вспоминается еще древнее, приводимое Платоном, рассуждение свободомыслящего грека (Калликла в диалоге «Горгий»), что человек рождается с львиной природой, но попадает в руки воспитателей, которые из корыстной и трусливой потребности своего самосохранения прививают ему идеи и чувства овцы, кротость, покорность и миролюбие; но когда такой дрессированный левенок подрастет, он рано или поздно разорвет связывающие его путы и явится во всем своем грозном природном величии, во всей силе своей первобытной свободы; или аналогичное, тоже сохраненное Платоном, рассуждение (ритора Тразимаха в 1-ой книге «Государства»), что мораль, идея служения ближним есть сказка старых нянек, с помощью которых умные властители усыпляют и одурачивают ребячливых людей, чтобы тем свободнее властвовать над ними в своих интересах \* Пусть такой аморализм не во всем прав, пусть он увлекает нас на опасные и гибельные пути, пусть он искусственно упрощает сложность человеческой природы

и слишком грубо отождествляет драгоценный духовный дар человеческой свободы с простой звериной разнузданностью, с одним лишь безмерным простором страстей и вожделений; все же, перед лицом холодной, тиранической и внутреннее непонятной нам морали долга он содержит для нас какую-то неизъяснимую, соблазняющую правду, какой-то прельщающий нас призыв к духовной свободе.

Возьмем для примера одну сторону жизни, которую, именно ввиду полного несоответствия неукротимой и таинственно-своевольной ее природы официальной морали долга, принято стыдливо замалчивать. Я разумею половую жизнь, во всей глубине, силе и во всем причудливом многообразии ее проявлений. Половая жизнь доставляет всем нам, и особенно в молодом возрасте, не одни лишь радости, но и великие муки и волнения. Но все мы тщательно скрываем эти муки даже от самых близких людей, все мы перед лицом официальной морали симулируем полную нашу благопристойность, уравновешенность и спокойное, всецело подчиненное нормам морали отношение к этому вопросу. Лишь одни врачи и психопатологи, из наиболее чутких, знают, какие бури разыгрываются в человеческой душе в этой области и сколько мук, физических и душевных болезней, разбитых и искалеченных жизнью причиняют эти глубоко затаенные стихийные бури. И в этой трагической области, которая требует в отношении себя величайшей внимательности, чуткости, осторожности и индивидуализации, где мы так страстно жаждем совета, утешения, подлинной помощи, где нам нужны опытные руководители, чуткие друзья, деликатные, понимающие нашу муку и наш стыд педагоги и разумные врачи,— мы наталкиваемся на непробиваемые стены официальной, беспощадно-строгой, одинаковой для всех морали, мы стоим перед лицом суровых, тупых и к тому же лицемерных судей — ибо сами судьи не лучше судимых и лишь мстят своим судом за свои собственные скрытые мучения. Начиная с болезней и странных извращений, которые не только губят наше здоровье, но разъедают нашу душу муками потаенного стыда и самопрезрения, и кончая вихрем страсти, овладевающим нами, как безумие, заставляющим нас забыть о всем остальном и очертя голову броситься в пропасть, рискуя погубить и себя, и других,— нигде, в роковые минуты, когда назревают решения, от которых часто зависит вся наша жизнь, не встречаем мы помощи, совета, даже



простого слова внимания и ободрения; все мы должны таить в себе, мы ощущаем себя преступниками, уже заранее осужденными судом морали, и знаем: если что-либо из этих тайных драм вскрыется, мы будем опозорены, и моральное общественное мнение лишь постарается довести нас до полной гибели, до самоубийства, как оно довело до этого даже иных гениальных людей. Как будто недостаточно здесь внутреннего трагизма, имманентных, роковым образом присущих этой области страданий и терзаний, наносящих нам глубокие сердечные раны,— все точно молчаливо сговорилось своим холодным равнодушием или суровым осуждением еще раздирать эти раны. А между тем про себя, втайне, мы хорошо сознаем, что не все в этой области заслуживает отвержения, преодоления, презрения. Не только мы по слабости часто не в силах, при всем разумном нашем желании, побороть эту неукротимо-мощную животную природу нас самих и жаждем, чтобы поняли и простили нам это бессилие; но часто также — и в этом состоит главный трагизм — мы ощущаем исконную слитность этой слепой страсти с высшим и глубочайшим началом нашей личности, мы сами не знаем — как отметил это уже глубочайший из психологов, Достоевский,— где кончается в нашей душе священный культ Мадонны и где начинается Содом\*; и сам Содом влечет нас не внешними чувственными утехами, а непреодолимым соблазном мистической красоты, силы и всезахватывающего упоения. Как это ни дико звучит для суровых моралистов, которых длительное лицемерие уже приучило к совершенной духовной слепоте,— в бешеном, самозабвенном разгуле страстей, к которому нас манит заунывно-залихватская цыганская песня, нам мерещится часто разрешение последней, глубочайшей нашей тоски, какое-то предельное самоосуществление и удовлетворение, по которому томится уже не одно лишь тело, а сам дух наш. И уже с полной субъективной очевидностью внутренней правоты и потому внутреннего права на свободу мы часто сознаем великую и чистую, несмотря на всю страстность ее и связанность с физическим влечением, любовь к женщине, вне которой в эти мгновения наша жизнь теряет весь свой смысл и которую мы тогда ощущаем как глубочайшую основу нашего собственного я — как бы эта страсть ни противоречила всем общепризнанным и общеобязательным нормам морали.

Можно ли вообще в этой области быть «разумным», «принципиальным» человеком, «идейно» нормировать свою жизнь? Как бы туманна, опасна ни была эта сфера, сколько бы зла ни таилось в ней, сколько бы коварных миражей ни влекло в ней к гибели — но никто, положив руку на сердце, не может признать в ней незыблемую *внутреннюю* авторитетность для себя нравственного *разума*, непреклонных, общеобязательных принципов морали, которые извне, без внимания к своеобразию личности, одинаковым для всех образом нормируют эту жизнь. Пусть все мы — грешники; но по крайней мере в этой области *мы не можем не быть* грешниками; и если где-либо, то именно здесь мы ждем не суда, а спасения, — или такого суда, который действительно очищал бы нас и тем давал спасение. Вместо этого мы встречаем жестоких, холодных идолов морали долга, которым приносятся бесчисленные человеческие жертвоприношения. Поистине, прав мудрый поэт:

Opfer fallen hier,  
Weder Lamm noch Tier,  
Aber Menschenopfer unerhört \*.

Возьмем теперь совсем иную область этой морали долга — мораль общественного служения. Ярче всего она выражалась в нашем русском прошлом в моральном культе революционного героизма. Мы поминали о нем в размышлении о «кумیره революции»; мы напомнили там, что этот кумир, разоблаченный ныне как пожирающий жизнь молох, имел своих вдохновенных служителей, своих подвижников и добровольных героев. Но теперь мы хотели бы обратить внимание на другую, обратную сторону дела: на каждого добровольного героя и подвижника этот кумир революционного служения — как и всякий иной кумир — имел десятки, если не сотни недобровольных жертв, гонимых на служение и гибель бичом морально-общественного мнения. Вместо общих рассуждений я хотел бы здесь привести один конкретно-индивидуальный пример из личных воспоминаний.

Как уже указано, лет 25 тому назад в определенных кругах русской молодежи безраздельно царил универсальный, всепоглощающий культ революционного служения. Предполагалось, что студенческая молодежь без остатка делится на две группы: либо беспринципные карьеристы и кутилы-«белоподкладочники», либо же «идейные» люди, посвятившие себя прогрессу и спасению

народа, т. е. революционные герои. Правда, большинство этих героев не занималось ничем, кроме бесконечных словопрений, рассуждений о «теории прибавочной стоимости» Маркса и о судьбе крестьянской общины, и разве только еще чтением нелегальной политической литературы; лишь немногие избранники были посвящены в настоящую политическую конспирацию. Но и первые всегда рисковали быть изгнанными из университета, сосланными если не в Сибирь, то в глухую провинцию или попасть в тюрьму, и потому считали себя деятелями и борцами-героями. В одном таком невинно-«революционном» студенческом кружке в Москве участвовал один тихий, хорошо воспитанный, застенчивый юноша из семьи обрусевших немецких дворян. Когда кружок был арестован и всем было ясно, что участникам его не грозит ничего страшного, что дело кончится разве только исключением из университета и высылкой из Москвы, юноша этот, неожиданно для всех, покончил с собой в тюрьме, и притом каким дико-жестоким способом, который свидетельствовал о предельном душевном отчаянии: сначала наглотался осколков стекла, а потом, облив свою кровать керосином, поджег себя и скончался после страшных мучений. Перед смертью он признался, что его мучила его неспособность стать настоящим революционером, внутреннее отвращение к этому занятию, непреодолимое желание обычной мирной жизни; он сам признал себя существом ни к чему не годным и пришел к решению покончить с собой. Конечно, мы, его товарищи, совершенно не поняли тогда всего трагизма этого признания. Его смерть нас потрясла, но вину в ней мы возлагали на «деспотизм» ненавистного режима; из его похорон мы, как полагается, устроили антиправительственную демонстрацию и успокоились в сознании нашей собственной революционной добродетельности. Но когда теперь, после всего пережитого и происшедшего, я вспоминаю этот случай, я чувствую на себе кровь этой невинной жертвы; я чувствую себя моральным соучастником всех убийств и злодеяний, которые во имя революции творятся в чрезвычайках. Ибо ведь это мы сами, идейные служители долга, своим моральным принуждением к революционному образу мыслей и революционному героизму приговорили к смерти эту ни в чем не повинную юную человеческую душу; мы, хотя и не замечая того, тиранически насильствовали ее своим беспощадным требованием от нее революционного служения, к которому она была не склонна.

А сколько жертв вообще было принесено на алтарь революционного или «прогрессивного» общественного мнения! Сколько талантов погибало или по крайней мере подвергалось жесточайшим преследованиям, настоящему беспощадному моральному бойкоту за нарушение «категорического императива» «прогрессивного» общественного мнения. Едва ли можно найти хоть одного подлинно даровитого, самобытного, вдохновенного русского писателя или мыслителя, который не подвергался бы этому моральному бойкоту, не претерпел бы от него гонений, презрения и глумлений. Аполлон Григорьев и Достоевский, Лесков и Константин Леонтьев — вот первые проходящие в голову, самые крупные имена гениев или по крайней мере настоящих вдохновенных национальных писателей, травимых, если не затравленных, моральным судом прогрессивного общества. Другим же, мало известным жертвам этого суда — несть числа.

• Мы склопны с презрением или в лучшем случае с улыбкойнисходительной иронии вспоминать этот недавний деспотизм общественного мнения. Напрасно. Ибо в нем ничего не изменилось, кроме содержания и названия кумиров, которым приносят эти человеческие жертвы. С тем же фарисейским самодовольством, с тем же жестоким и холодным невниманием к живой человеческой личности травят в настоящее время людей, живая душа которых не может улечься в трафареты «контр-революционного» общественного долга. И опять идет проповедь общественного героизма как священного и потому морально-принудительного долга всякой личности, вне которого ей нет признания. И опять, роковым образом, на одного подлинно воодушевленного и свободного героя, влекомого на подвиг внутренней любовью и призванием, приходится десятки жертв, гонимых бичом морального общественного мнения.

Сколько людей вообще есть на свете, которые в области общественного служения или в какой-либо иной области нравственной жизни живут и даже умирают со славой «героя» не потому, что они — действительные герои, а только потому, что они слишком трусливы, чтобы скинуть с себя иго принудительного геройствования, — потому что часто морально легче даже умереть по принуждению, чем выдержать общественное презрение и дать отпор моральному общественному мнению. Так часто солдаты идут в смертельно опасную атаку и гибнут в ней не потому, что они полны подвижнического самоотре-

чения, а только потому, что в тылу стоят пулеметы, отрезающие путь назад и грозящие отступающему уже верной смертью.

Быть может, нас упрекнут, что мы допустили непозволительный подмен понятий: наша тема была — власть «идей» и «моральных идеалов», а мы говорим о давлении общественного порицания, о гнете людского мнения. Нравственный идеал, скажут нам, есть то, что личность признает сама, во что она подлинно внутренне верует; нравственный идеал, согласно приведенному уже разъяснению Канта, всегда «автономен», власть же общественного мнения — «гетерономна». Но в том-то и дело, что это различие, теоретически так отчетливо устанавливаемое, в практике душевной жизни постоянно стирается и почти всегда совершенно отсутствует. И поскольку речь идет именно о нравственных *нормах*, выражаемых в рациональных, для всех людей и случаев жизни одинаково обязательных понятиях, и ничем иным, кроме своего собственного авторитета, не обоснованных, — мы именно и утверждаем, что живая личность по собственному, внутреннему, подлинно свободному отношению своему к ним их не признает, а лишь по нужде подчиняется им, как извне навязанному игу. Подлинная, конкретная нравственная жизнь — и личные потребности человека, не только низшие, но и высшие, духовные, от которых он не может отречься, и жизненная обстановка, живые отношения к людям — все это так сложно, индивидуально, что нравственная правда здесь всегда может быть лишь конкретной и не укладывается ни в какие общие принципы, нормы и идеи. Вот почему, кстати сказать, все философские попытки логически вывести содержания нравственных идеалов, понимаемых как общеобязательные нормы поведения, совершенно безнадежны, доселе ни к чему не привели и привести не могут. Этика «морали долга» теоретически висит в воздухе; в этом смысле этика совсем не есть наука — она есть просто кодекс авторитарных предписаний, в который я слепо обязан верить. Попытка Канта из одной лишь формы «категорического императива» как общеобязательного морального закона вывести его конкретное содержание с полной очевидностью разоблачена как безнадежное и бесплодное софистическое ухищрение мысли, которое логически опирается на неубедительные (и отвергаемые самим Кантом) соображения утилитарного порядка. Все же остальные возможности научно-логического обоснования этики в свою очередь

убедительно опровергнуты самим Кантом. Все они сводятся к попытке вывести нравственные идеалы из фактических, эмпирических потребностей человека; но именно поэтому все они допускают безнадежную логическую пропасть, содержат, выражаясь логически, недопустимый *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* (необоснованный скачок из одной области в другую). Ибо из того, что все люди стремятся к тому или к другому, вовсе не следует, что их стремления нравственно ценны, что я *обязан* их уважать и подчинять им свою жизнь, т. е. калечить ради них свои собственные стремления, которые для меня имеют не меньше права на существование, чем господствующие стремления. Моральные принципы — во все моменты сложных, трагических конфликтов — не обладают для личности ни внутренней самоочевидностью, ни характером научно-логической обоснованности. Они просто навязываются, подобно юридическим нормам, как ограничивающая и давящая нас сила, с той только разницей, что сила их усугублена всей беспощадностью общественного порицания за их нарушение. Мы уже оговорились выше и еще раз повторяем: конечно, мы не хотим сказать этим, что моральные вехи в жизни совсем не нуны, что все моральные верования суть пустой предрассудок, который можно легко отбросить, чтобы отдаться безграничной свободе. Мы ищем, наоборот, света, который мог бы озарить, осмыслить для нас подлинные моральные идеалы; который уяснил бы нам с той последней, непререкаемой внутренней убедительностью, которая здесь нужна душе, путь, по которому мы должны идти: но этого света мы не ощущаем в мнимо самодовлеющем авторитете самого морального законодательства.

Есть еще одна сторона дела, которая изобличает перед нами имманентную ложь, внутреннюю неправду в обычной структуре морального нормирования жизни. Всякий моральный принцип или идеал, в чем бы он ни выражался, если только он выражен отвлеченно-рационально, заключает в себе возведение некоего *частного* содержания жизни или интереса в достоинство верховного владыки и распорядителя тем бесконечным целым, которое дано в живой человеческой жизни. Объявляется ли нам наша обязанность служить народу или государству, или сохранить верность семье, или какая-либо иная обязанность в качестве высшего и абсолютного долга — всюду безмерная полнота нашего духа искусственно ограничивается, втискивается в узкие, строго очерченные рамки.

беспощадно вталкивается в некое прокрустово ложе. Мы хорошо понимаем, конечно, необходимость какого-то вообще самоограничения, духовного формирования личности, без которого нам грозит расплыться в хаосе, потерять руководящую нить в жизни; но мы ищем этого формирования изнутри, из цельной природы нашего духа, из глубины нашего личного, неповторимо-своеобразного призвания. Втискивание же нашей личности в какую-то частную, заранее, без внимания к ее своеобразию заготовленную форму мы неизбежно ощущаем как насилие и калечение, которому мы не хотим подчиниться, — более того, которому мы не можем подчиниться, даже если бы того хотели. Ибо мы сознаем наш дух во всей его полноте и цельности как нечто абсолютно ценное, что мы и не вправе отдавать в рабство и чем мы и фактически не можем распоряжаться, потому что его исконно самобытное существо сильнее всех наших сознательных умыслов. И даже в самых стихийных, отчасти даже в порочных влечениях наших мы ощущаем, быть может, низшие, требующие очищения и просветления, но все же подлинные обнаружения этой превосходящей наш разум внутренней самобытности нашего существа.

Поэтому роковым, неизбежным последствием отвлеченно-морального нормирования жизни является моральное *лицемерие*. Жизнь распадается на две части — официальную и подлинную, интимную. В первой все мы — благопристойные; «порядочные» люди, внутренне спокойные, по свободному убеждению подчиняющиеся всем «принципам» и нормам морали, а некоторые из нас даже заслуживают репутацию «светлых личностей», «глубоко идейных» и «принципиальных людей». Но как мало внутреннего света, тишины, умиротворенности, как много бунта, мук, тьмы и порочности в глубине души даже самых «светлых личностей»! Моральное нормирование не только не достигает своей подлинной цели, но обычно достигает именно прямо противоположной цели. Ибо относительная легкость внешнего, видимого подчинения моральным нормам и та репутация, которую мы этим заслуживаем, легко ведет к моральному самодовольству, к фарисейскому самолюбованию; личность приучается скрывать от самой себя — а не только от других — тьму, смутность и слабость своего подлинного существа, свою истинную духовную нужду и смотреть на себя со стороны как на общепризнанного носителя моральных идеалов и ценностей; и дремлющие импульсы к внутреннему

моральному совершенствованию, к духовному очищению и оформлению, к отысканию прочной духовной почвы постепенно замирают. Официальное служение высоким принципам, вера в них, а потому и в самого себя как их провозвестника и служителя действует на слабые человеческие души так же развращающе, как высокий чин, власть, богатство; человек от них духовно слепнет. Большинство из нас играет в жизни, в той или иной ее области, какую-то «роль» и старается только хорошо сыграть ее и заслужить одобрение зрителей; мы так вживаемся в эту роль, что продолжаем играть ее и без зрителей, для себя самих, может быть, даже умираем с заученными словами на устах. И лишь в редкие минуты мы, по большей части смутно, ощущаем неправду этой роли; и лишь немногие вполне мужественные и правдивые люди не боятся признаться самим себе, что они так же мало походят на изображаемые ими роли, как мало актер имсет внутреннего подобия с изображаемым им на сцене Юлием Цезарем или маркизом Позой.

Можно искалечить человеческий дух, можно внешне властвовать над ним; но внутренне поработить его нельзя, даже если его носитель сознательно согласится на это. И потому моральные принципы и отвлеченные моральные идеалы не нормируют духовной жизни; они нормируют только ее внешние проявления, по большей части ценою внутреннего морального ее искажения, загрязнения, заключения ее в душную и отравляющую здоровье подземную тюрьму. Кто раз отдал себе в этом отчет — а какие-то, нам самим непонятные, духовные токи современности наводят нас на это, как будто вынуждают нас раскрыть глаза и смело видеть правду, — тот уже не может больше поклоняться кумиру «идей» и «нравственно-го идеализма».

И наконец — последнее. В умонастроении, подчиненном «моральному идеализму», служению «идеям» и «принципам», действует роковая диалектика, в силу которой все, что представляется очевидным добром в нравственном намерении и устремлении, становится *злом* в своем реальном осуществлении. Нравственный идеал, спускаясь со своих туманных отвлеченных высот на землю, внедряясь в жизнь и реально действуя в сложных, всегда несовершенных и противоречивых условиях человеческого быта и конкретной человеческой природы, обнаруживает себя неожиданно не как просветляющую, возвышающую, облагораживающую жизнь силу, а имен-



но как силу разрушающую и угнетающую. Мы уже отметили это в размышлении о кумире революции и кумире политического идеала. Здесь мы можем это распространить на всякий вообще «идеал», т. е. на всякий выраженный в какой-либо отвлеченной формуле образец, которому должна быть подчинена жизнь и согласно которому она должна быть переделана. Нравственный идеализм всегда вполне прав в своем бичевании пороков и несовершенств существующего; и он привлекает к себе сердца своим мученичеством во имя высших начал, своею преданностью мечте о добре, подлежащем осуществлению. Но когда его провозвестники из роли мечтателей, обличителей и борцов за правду переходят в роль осуществителей этой правды, реальных распорядителей и властителей жизни, они возбуждают ненависть своей тиранией, невниманием к конкретно-сложным нуждам жизни, к многообразию человеческих потребностей и слабости человеческой природы. Чем пламеннее их вера в определенный идеал, чем более незыблем авторитет этого идеала, тем более слепо и жестоко они калечат и разрушают жизнь. Ибо ненависть к злу превращается в ненависть ко всей живой жизни, которую не удастся втиснуть в рамки «идеала». Тогда-то обычно обнаруживается, что, как ни несовершенна реальная жизнь, стихийно слагающаяся из несовершенных, слабых, порочных человеческих стремлений, она имеет уже то огромное, безмерное преимущество перед всяким отвлеченным *идеалом* жизни, что она как-то уж фактически сложилась, органически выросла, приспособилась к реальной человеческой природе и ее выражает, идеал же есть только то, что *должно* быть, что *предписано* к осуществлению, но что не имеет реальных корней в самой жизни и ради чего реальная жизнь разрушается и калечится. Чтобы вернуться к первой, исходной точке наших размышлений, к самому сильному внешнему впечатлению, под влиянием которого совершается наш нынешний моральный кризис: в чем, собственно, лежит последний источник столь потрясающе явно обнаружившегося зла социализма? В том, конечно, что социализм есть крайняя степень морально-общественного *рационализма*, мечта о подчинении всей жизни без изъятия, включая сюда даже всю сферу телесных нужд человека и их хозяйственного удовлетворения, строгим общим, отвлеченно выраженным, единообразным принципам моральной справедливости. Социализм ведь *отрицательно* совершенно прав: человек,

даже если он никого сознательно не обижает, никому не причиняет умышленного вреда,— даже если он только предается мирной обработке своего участка земли или труду в своей мастерской и столь же мирно обменивает потом произведенное на иные, нужные ему предметы, повинен в существующем зле и неправде, ответствен за нищету и голод своих ближних; он повинен уже потому, что думает только о своих нуждах, а не о нужде ближнего и об объективной справедливости; и, конечно, стихийное столкновение слепых эгоистических вожделений далеко не всегда и не во всем обеспечивает — как это думали либеральные оптимисты — осуществление социальной гармонии и общего счастья. Но, когда социализм поэтому предписывает человеку подчинить свою хозяйственную жизнь строгим принципам социальной справедливости, радеть не о себе, а об общем благе, когда он пытается оковать жизнь этими суровыми принципами справедливости, грешное человеческое существо, понуждаемое быть подвижником идеи, превращается в зверя; вообще неспособного к труду, а способного лишь к хищническому истреблению жизни. И тогда уясняется, что, как ни верна сама по себе моральная идея, она ложна и губительна уже тем, что есть *только* идея, только отвлеченный «постулат», а не живая творческая сила, и что поэтому при столкновении ее с жизнью она не обогащает ее, а обедняет и разрушает\*.

Но такова же судьба всякой вообще *идеи*, всякого отвлеченного идеализма; разница может быть лишь в степени их губительности, но не в самом характере их вредности; и степень эта определяется степенью логической оформленности, отвлеченной точности и потому узости нравственного идеала, можно сказать — степенью идеалистичности идеала, его удаленности от жизни, его принципиальности и потому антиреалистичности. И в этом смысле можно сказать, что есть только один идеал, который еще хуже материалистического социализма: это — последовательно «идеалистический» социализм, теократическая мечта насаждения на земле с помощью отвлеченных принципов морали совершенного общества святых, — идеал всяких толстовцев и им подобных сектантов. Ибо такое общество, если бы оно могло быть осуществлено, было бы осуществлением законченного зла, порождаемого ханжеством, изуверством, лицемерием, жестокостью и нравственной тупостью.

Такова роковая судьба идеализма. Его святые и подвижники неизбежно становятся фарисеями, его герои становятся извергами, насильниками и палачами. Нет, пусть мы, пынешние люди, безнадежно слабы, грешны, бредем без пути и цели — нравственным «идеализмом», служением отвлеченной «идее» нас больше соблазнить невозможно.

## 5. ДУХОВНАЯ ПУСТОТА И ВСТРЕЧА С ЖИВЫМ БОГОМ

Духовной жаждою томим  
В пустыне знойной я влачился:  
Пушкин\*:

Что же из всего этого следует? Или, вернее — так как мы не занимаемся здесь рассуждениями и теориями, — к чему мы, собственно, пришли? Что у нас осталось и чем нам жить?

Все кумиры, которым мы прежде восторженно служили и служение которым осмысливало нашу жизнь, потеряли свое обаяние, не могут привлечь нашей души, сколько бы людей кругом нас ни отдавало бы еще им своих сил. У нас осталась лишь жажда жизни — жизни полной, живой и глубокой, какие-то последние, глубочайшие требования и желания нашего духа, о которых мы не только не знаем, как их удовлетворить, но не знаем даже, как их выразить.

Ибо отрицательный результат нашего обзора духовных скитаний нас никак не может удовлетворить. Была эпоха в нашем духовном прошлом, когда этот отрицательный результат многим из нас казался великим положительным откровением. Это — быть может, последний, самый несовершенный и нежизненный кумир, с которым встречается душа на этих путях. Это — призрак полной, совершенной личной свободы. Мы уже встретились с ним и указали, что, по сравнению с тиранией моральных норм, он соблазняет нас намеком на какую-то жизненную правду. Но этот соблазн краток и слишком легко изблещается как ложь; лишь самые наивные, неопытные души могут на время ему поддаться. Ничего не искать, ничему не служить, наслаждаться жизнью, брать от нее все, что она может дать, удовлетворять всякое желание, всякую страсть, быть сильным и дерзким, властвовать над жизнью — это кажется иногда заманчивым; и, как указано, была краткая эпоха — ее можно назвать эпохой

Ницше,— когда многим это казалось высшей жизненной мудростью.

Нам нет надобности какими-либо отвлеченными аргументами опровергать эту мнимую мудрость. Я думаю, о большинстве из нас можно сказать, что мы теперь уже не те и соблазн этот на нас не действует. Свобода от всего на свете — к чему она нам, если мы не знаем, для чего мы свободны? Много ли даст она нам, так ли уже велики все наслаждения и упоения, которые дает простая разпузданность стихийных желаний? Мы душевно состарились и скептически смотрим не на одни лишь «идеалы», но и на все так называемые «блага жизни». Мы хорошо знаем, что всякий миг счастья с избытком искупается страданиями или тоской пресыщения; мы знаем, что горя в жизни безмерно больше, чем счастья и радостей, мы извели нищету, мы ясно видим неизбежный конец всякой жизни — смерть, перед лицом которой все становится одинаково призрачным. Словом, мы имеем слишком живое ощущение бессмысленности жизни, чтобы увлечься самим голым процессом жизни. И слово «свобода» в этом смысле кажется нам даже оскорбительно-неуместным. Свободен ли тот, кто без смысла и цели шатается из стороны в сторону, блуждая без пути, подгоняемый лишь вожделениями текущей минуты, бессмысленность которых он хорошо сознает? Свободен ли тот, кто не знает, куда деваться от духовного безделья и духовной нищеты? Перед лицом таких «соблазнов» невольно с горечью вспоминается старая глупая, но символически многозначительная острота: «Извозчик, свободен?» — «Свободен». — «Ну, так кричи: да здравствует свобода!»

Радостное увлечение жизнью, престапующее обычные грани и обычный порядок, подлинное — всегда временное — упоение разгулом страстей, проистекающее не от отчаяния, а от избытка сил, возможно, по-видимому, только тогда, когда в глубине души жива вера в какую-то последнюю прочность и ненарушимость жизни. Подобно тому как ребенок буянит и бесчинствует, исходя при этом все же из ощущения незыблемой твердости родительской власти, спокойного уюта родного дома, и становится недетски серьезным и тихим в чужой обстановке, когда душа его полна тревоги и неясности, — так и все мы, испытывая шатание духовной почвы под ногами, потеряли способность к детской беззаботности, к дерзновеанию буйного веселья — к тому, что немцы называют непереводимым прекрасным словом «Ueberrmut»\*. Чтобы

насладиться радостным опьянением, надо иметь родной дом и быть уверенным, что в нем можно мирно протрезвиться. Иначе возможен только разгул отчаяния, то горькое, тяжкое пьянство, которому предается Мармеладов, потому что ему «некуда пойти».

То, чего мы ищем и по чему тоскуем, есть не свобода, а прочность и устойчивость, не хаотическое блуждание по бесконечным далям, а покой в родном доме. Нас носят в стороны бурные волны жизни, и мы мечтаем ступить ногой на незыблемо твердый берег. Или, еще вернее, мы висим в воздухе над бездной, ибо утратили внутреннюю связь нашего духа, нашей личности с бытием, и мы хотим восстановить эту связь, опереться на твердую духовную почву. Мы страдаем не от избытка, а от недостатка духовной силы. Мы изнемогаем в пустыне, душа наша ищет не бессмысленного простора отрешенности от всего, а, напротив, тесного, последнего слияния с чем-то неведомым, что может раз навсегда заполнить, укрепить, насытить ее.

Наша душа обнищала и изголодалась. Потеря веры — не легкое дело, низвержение кумиров, которым мы и наши отцы поклонялись так долго и страстно, — не детская забава. Вероятно, так же жутко, пустынно и тоскливо было нашим предкам, древним славянам, когда низвергался в Днепр Перун вместе с остальными идолами, и они не знали, кому теперь надо служить и у кого просить помощи в бедах. Ибо отречение от кумиров не есть наглое предательство, не есть отказ от веры и впадение в буйство нечестия: оно есть признак смены вер, и если новая вера еще не найдена, то падение старой само уже есть признак страстного ее искания, мучительного томления по ней.

Благо тому, кто в этой тоске, в этих мучениях духовного голода и жажды имеет близкую, родную душу — все равно, друга, мать или жену, — перед которой он может излить свое томление или с которой он может по крайней мере хоть передохнуть от него, — ибо часто мы не только самому близкому человеку, но даже себе самим не можем высказать до конца то, что нас мучит. И горе одинокому!

Одно родное существо есть, впрочем, у нас всех: это — родина. Чем более мы несчастны, чем более пусты наши души, тем острее, болезненнее мы любим ее и тоскуем по ней. Тут мы по крайней мере ясно чувствуем: родина — не «кумир», и любовь к ней есть не влечение к при-

зраку; родина — живое, реальное существо. Мы любим ее ведь не в силу «принципа патриотизма», мы не поклоняемся ни ее славе, ни ее могуществу, ни каким-либо отвлеченным признакам и началам ее бытия. Мы любим ее самое, нашу родную, древнюю, исконную мать; она сама теперь несчастна, обесчещена, больна тяжким недугом, лишена всякого величия, всяких приметных, бесспорных для постороннего достоинств и добродетелей; она и духовно больна вместе со всеми нами, ее детьми. Мы можем любить ее теперь только той «странной любовью», в которой признавался великий, столь духовно близкий нам, тоскующий русский поэт, «гонимый миром странник с русской душой»\*. Эта «странная любовь» есть для нас теперь единственная подлинная, простая любовь — та всепрощающая любовь, для которой «не по хорошу мил, а по милу хорош». В пылу политических страстей — тех, теперь уже для большинства из нас мнимых, показных страстей, которые мы сами раздуваем в себе, чтобы заглушить ими духовную пустоту, и о которых тот же поэт почти сто лет тому назад так горько сказал: «и царствует в душе какой-то холод тайный, когда огонь горит в крови»\*\*, — в этом туманящем чаду мы часто забываем нашу подлинную любовь и невольно отречаемся от несчастной матери — единственного сокровища, оставшегося у нас на земле. Мы выставляем напоказ ее позор, мы злорадно усмехаемся ее страданиям, мы стараемся даже преувеличить и ее скорби, и глубину ее нравственного падения, потому что не можем примириться с тем ложным путем, по которому она пошла. Мы взваливаем на других и на нее самое ту ответственность за ее грехи и несчастия, которая лежит одинаково на нас всех, ее детей, мы часто готовы отождествить ее столь дорогую и родную нам душу, которая — мы знаем это — непреходяща, с бесчинством и мерзостью ее порочных детей-насильников, теперь издевающихся над ней. Но все это происходит в поверхностном, показном слое нашей души. Подлинное наше отношение обнаруживается не на словах, не в сознательных рассуждениях и оценках, а в той тоске, в тех слезах умиления, с которыми мы думаем о родных полях и лесах, о родных обычаях и внимаем звукам родной песни. Тогда мы знаем, что милее, прекраснее родины нет страны на свете.

Какому хочешь чародею  
Отдай разбойную красу —  
Пускай заманит и обманет,

Не пропадешь, не сгинешь ты,  
И лишь забота затуманит  
Твои прекрасные черты.

Да, мы знаем:

...ты все та же — лес, да поле,  
Да плат узорный до бровей\*.

Если бы только мы могли помочь нашей родине воскреснуть, обновиться, явиться миру во всей ее красоте и духовной силе — мы, кажется, нашли бы исход для своей тоски, хотя бы для этого нужно было отдать свою жизнь!

Но тут именно мы и ощущаем безысходность нашего положения, безнадежность нашей мечты. И совсем не потому, что «большевики еще держатся», что мы не знаем средств для их свержения и что не предвидится конца их владычеству. Кто еще верит, что спасение родины заключено в простом «свержении большевиков», что «большевики» — это какое-то наносное, случайное зло, которое достаточно внешне устранить, чтобы воцарилась на Руси правда и счастье, — кто еще живет верой в этот политический кумир, еще опьянен революционным дурманом с *обратным содержанием* — тот не знает нашей тоски и не для того пишутся эти строки. Но мы-то, к несчастью, хорошо знаем, что нельзя помочь никому, в том числе и родине, если сам — беспомощен, что нищий не может никого обогатить и больной не может стать ничьим целителем. Мы знаем, что мы сами больны одной и той же болезнью с нашей родиной, как бы ни были различны симптомы этой болезни, и что мы исцелимся только вместе — *если* исцелимся! Мы направим ее на новый, верный путь не ранее, чем найдем его для себя самих. И потому как не спасает нас любовь к близким людям, которая лишь смягчает, но не утоляет нашу духовную тоску, так не спасает нас и самая искренняя, самая пламенная и беззаветная любовь к родине. Сама вера в нее, без которой невысказана и любовь, коренится — мы ясно это чувствуем — в какой-то ипсис, более глубокой и всеобъемлющей вере, в которой мы должны еще укрепиться, которую мы должны с непрекаемой и незыблемой очевидностью обрести в своей душе, но которой у нас доселе нет. Хотя любовь сама по себе не нуждается ни в каком обосновании, но без этой веры она все же лишена какой-то последней прочности, какого-то глубочайшего оправдания. Мало ли было народов, которые погибали от внешних ли несчастий или от **духовного**

разложения? Чем же мы, русские, лучше других, и отчего в этом мировом землетрясении не можем исчезнуть и мы? Может быть, Россия — такой же мираж, как все остальное, нас окружающее? В нашей духовной пустоте мы не можем найти убедительного опровержения этой кошмарной фантазии.

Нет, — мы чувствуем это — без веры в что-то первичное, основное, незабываемое, без последней, глубочайшей твердыни, на которую мог бы опереться наш дух, никакие земные влечения и увлечения, никакая любовь и привязанность не могут спасти нас\*.

На этих путях, в этом безнадежном и безвыходном блуждании души по необъятной, бескрайней пустыне, когда тоска и духовная жажда доходят до предельной остроты и становятся как будто невыносимыми, — происходит встреча души с живым Богом.

Неизъяснима эта встреча и у каждого происходит по-своему. Она либо неожиданно потрясает душу, либо подготавливается в ней медленным процессом просветления. Ее нельзя никаким образом «общеобязательно» обосновать для того, кто сам ее еще не испытал, чья душа к ней не подготовлена, ее самое нельзя даже описать. Но как-то рассказать о том, что есть в ней общего для всех людей, о тех силах души, которые толкают к ней, и, главное, о ее великих последствиях для судьбы души — это все-таки возможно.

Легче всего, быть может, отдать себе отчет, как и почему происходит эта встреча, если попытаться уяснить себе, *чего* мы, собственно, ищем, в чем мы нуждаемся и от чего тоскуем.

Мы ощущаем в себе какие-то неистребимые, могущественные духовные порывы, которые остаются без удовлетворения. В чем они, собственно, состоят? Что нам нужно?

Не следует говорить, что мы ищем «святыни», которой мы могли бы поклониться, подлинных «идеалов», которым мы могли бы служить. Эти возвышенные слова звучат для нас холодно и неубедительно, и после всего нашего опыта мы относимся к ним подозрительно. В них для нас, в нашем нынешнем состоянии, есть что-то неподлинное, какая-то режущая ухо фальшь: они напоминают



нам того пустомелю из персонажей Островского, который любил повторять: «все высокое и все прекрасное, Анфиса Павловна...» \*.

То, чего мы ищем, есть, напротив, нечто очень реальное и простое — если хотите, даже нечто очень грубое и неидеальное, — но зато подлинное. Мы ищем настоящей жизни, жизненной полноты и прочности. Нам неясно, должны ли мы вообще кому-то или чему-то служить, и мы во всяком случае не знаем, чему мы должны служить. Но что *жить* мы хотим и должны — это мы достаточно хорошо понимаем и этого доказывать не приходится. А между тем мы не живем; источники жизни иссякают, запасы питания, которыми мы доселе поддерживали жизнь, кончились или кончаются, мы едва спасаемся от смерти голоданием сухих корок, оставшихся нам от прошлого. Мы погибаем. И потому мы ищем не «служения», не «идеалов», не морали — мы ищем просто спасения, личного спасения. Пусть моралисты усмотрят в этом один лишь эгоизм, пусть они проповедуют нам что угодно, мы знаем, что эта глубочайшая жажда самосохранения не нуждается ни в каком оправдании, ибо она имеет для нас самоочевидность последней, решающей инстанции. Мы знаем, что утопающий имеет право требовать помощи и что нельзя при виде его начать рассуждать о служении идеалам, а нужно просто вытащить его из воды.

Мы утопаем потому, что почва, на которой мы пытались стоять, оказалась зыбким, засасывающим болотом, а мы ищем твердой земли под ногами. Мы не можем опереться ни на какие «идеалы», потому что они оказались призраками; вместо того чтобы поддерживать наш дух, они берут его в плен, требуют от нас самоунижения, умаления и извращения нашей жизни во имя их. И мы не можем опереться на самих себя, на одну лишь жажду жизни или на внутреннюю силу жизни в нас, ибо это именно и значит висеть в воздухе. Нет, нам нужна подлинная почва — духовная реальность, которая была бы чем-то иным, чем наше собственное «я», и именно потому и могла бы его поддерживать, и вместе с тем чем-то ему глубоко родственным, близким, тождественным по содержанию, что поэтому ничего не отнимало бы от него, не было бы ему враждебно, а лишь все давало бы и во всем помогало. Нам нужно прильнуть, навсегда прикинуться к чьей-то дружеской груди, держаться за чью-то могучую и благодетельную руку. Нас может спасти не «идеал», не какой-либо моральный суд и не слова и рассуждения.

Нас может спасти только любовь — но любовь такого существа и к такому существу, которое не было бы так же слабо, беспомощно и бедно, как мы сами, которое само уже прочно стояло бы на своих ногах и было бы достаточно богато, чтобы поить и кормить наш дух. Мы — бессильные, затерявшиеся в чуждой среде дети, и ищем отца или матери. Наш дух оторвался от своих корней и теперь увядает; и он судорожно ищет вновь связаться с этими корнями и глубоко-глубоко зарыться ими в исконное материнское лоно родной духовной почвы, чтобы снова расцвести и начать приносить плоды. Чтобы не ощущать смертельной пустоты в глубине, так сказать, в последнем конце нашего духа, надо, чтобы он и не имел этого конца, надо, чтобы он был непосредственно связан с бесконечным духом. Чтобы жизнь наша не иссякла, надо, чтобы она изнутри питалась вечным источником жизни.

Надо только до конца понять смысл и предмет своих исканий, чтобы найти то, что ищешь. И тут с нами легко происходит то, что с благодушной иронией рассказывает о себе современный английский писатель Честертон: «Я всю жизнь искал истины, и думал, что ее никто не знает, и старался быть хоть на несколько лет впереди своего века; но в один прекрасный день я понял, что я отстал от истины *ровно на девятнадцать веков*»\*.

Ведь, в самом деле, уже девятнадцать веков тому назад истина была возвещена миру, — более того, явлена миру сама Живая Истина, и людям было открыто именно то самое, чего мы теперь так мучительно и как будто безнадежно ищем. Мы устали от всех рассуждений и идей, изверились в них и духовно обнищали. А Христос сказал: «блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное». Мы ищем не морального суда, а просто спасения от духовной гибели. А Он сказал: «Я пришел не судить, а спасти мир». Мы жаждем любви, которая могла бы нас поддержать, и Он возвестил, что Бог есть любовь, что у нас *есть* Отец — вечный и всемогущий Отец, который любит своих детей и ни в чем не откажет просящему. Мы ищем истины, которая могла бы нас духовно озарить, подлинного пути в жизни, который не уничтожал бы нашей жизни, а был бы выражением истинной, глубочайшей силы жизни, таящейся в нас и томительно не находящей себе исхода. А Он сказал: «Я есмь *путь, истина и жизнь*» — и в этих трех словах выразил, дал нам то невыразимое, подлинное, последнее, к чему мы стремимся. Мы устали, утомились и тяжестью, и пустою

жизни, и Он отвечает нам: «Приидите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас». Мы ищем служения, которое не убивало бы нам душу, а давало бы нам радость и покой, и Он дает нам «иго благое и легкое бремя» \*.

Изумительно, как эти знакомые, старые слова, которые мы привыкли с детства слышать и которые именно потому звучат для нас обычно без особого смысла,— как эти слова точно, просто и не по-человечески выразительно отвечают нашей нужде, содержат именно то, о чем мы взываем и что мы сами часто не в силах выразить не только другим, но и самим себе. Кто раз это ощутил с последней ясностью, с силой, соответствующей значительности содержания, кто воспринял это так, как в безысходной беде, когда мы считаем себя уже погибшими, мы воспринимаем голос друга, ободряющий нас и возвещающий нам спасение,— кто впитал в себя этот образ Бога, до конца ведающего всю человеческую нужду, Бога, который сам принял на себя все грехи и страдания мира,— того не смутят уже никакие сомнения, тому просто не интересны отвлеченные, духовно слепые философские рассуждения о религии, или исторические догадки об «истинной» личности Христа, или о происхождении веры в Него. Если бы нашелся человек, который с полной, последней ясностью раскрыл бы нам нашу собственную душу,— ни о чем нас не спрашивая, объяснил бы нам всё, что и нам самим непонятно в ней, и нашел бы слова утешения и исцеления, дающие нам как раз то, что нам нужно,— мы знали бы с совершенной очевидностью, что у нас *есть* истинный, бесконечно богатый духом друг и наставник. А если бы он сделал это не одними словами только, а всей своей жизнью, всем своим существом, явив миру в своей личности воплощение высшей, абсолютной истины — так, что эта истина, раз выраженная и во всей своей полноте явленная в живом личном облике, живет в нашей собственной душе, как её вечное начало, как незыблемая опора и неиссякающий источник жизни,— мы знали бы наверное, что наш наставник и спаситель есть сам Вечный, божественный Дух, что Он всегда с нами и при нас, что Он не умирал и умереть не может. *И мы знаем это.*

Теперь, когда нам раскрылось это, мы понимаем самый смысл наших исканий, нашей тоски. Мы ищем спасения, ищем истинной и вечной жизни, того последнего, глубочайшего источника жизни, который вместе с тем

есть свет, радость и покой. И — повторяя слова блаженного Августина: как могли бы мы искать Его, если бы у нас Его не было? \* Ведь искание, не находящее себе удовлетворения ни в каких благах и ценностях мира, предполагает смутное видение и чаяние чего-то иного, совершенной, всеобъемлющей и вечной жизни. Но откуда могло бы взяться в нашем духе такое искание, если бы он сам был всецело земного, мирского происхождения, если бы за гранью чувственно-ведомого нам не было бы ничего иного, никаких таинственных глубин и запредельностей? Что же такое — та сила, которая гонит нас от одного стремления к другому, не позволяя остановиться на одном, что же заставляет нас отрекаться от кумиров и разоблачать их пустоту и зло, что же бьет в нас неукротимыми волнами, разрывая все цепи и заливая все ограниченные формы, все берега, которыми земная жизнь стесняет наш дух? Откуда в нас эта сила, откуда эта бессмысленная вера в безграничность и верховную ценность нашего духа, если он есть только маленькая беспомощная человеческая душонка, продукт наследственности, среды и воспитания?

Нужно только, как говорил Платон, суметь «повернуть глаза души» \*\*, нужно только внимательно взглянуться в свою собственную душу и суметь ощутить даже *только свою собственную тоску и неудовлетворенность* как обнаружение *новой глубочайшей онтологической реальности* в последних недрах собственного духа, чтобы непосредственно убедиться, что предмет наших исканий — не призрак, а подлинная реальность, и не нечто далекое и недостижимое, а нечто бесконечно близкое нам, вечно при нас находящееся: ибо тот вечный источник жизни и света, которого мы ищем, — *он-то сам и есть та сила, которая гонит нас на поиски его*. Об этих смутных, туманных, бессильных поисках можно сказать уже то самое, что великие мистики знали и высказывали о молитве: что она сама есть благодать, посылаемая Богом, что Бог слышит нас раньше, чем мы обращаемся к нему, и Сам влечет нас взывать к Себе. В этих исканиях обнаруживается, что в нашей душе уже живет — смутно и неведомо для нас самих — образ истинного Бога, как Бога жизни, Бога истины и любви. Мы ощущаем пустоту в глубине души, мы болезненно испытываем оторванность нашего духа, как бы обнаженность его внутреннего конца — вроде того, как обнаженный конец нерва мучительной болью реагирует на всякое внешнее прикосно-

нение. Но почему это? Потому что мы знаем, что наш дух должен прочно и тесно сидеть своими корнями глубоко в духовной почве; мы, значит, знаем или предвидим, что эта почва, эта бесконечная реальность духовной жизни *есть*. И в тот самый момент, как мы *сознательно уразумели*, что мы знаем это, — в этот самый момент и силою самого этого знания мы уже ощущаем *реальное* соприкосновение с ней, мы уже живем в ней и с нею.

Теперь мы также ясно понимаем, почему все кумиры, которым мы раньше поклонялись, *должны были* пасть и что означает их падение. Мы переживаем его так мучительно, как будто бы оно было опустошением души, гибелью в ней всех жизненных сил и импульсов. Мы видим теперь, что на самом деле оно есть только освобождение, очищение души от *призрачных и мертвых* подобий жизни, — очищение, совершенно необходимое для погружения души в вечный и всеобъемлющий источник *подлинной жизни* и вместе с тем, неведомо для нас самих, осуществляемое уже просочившимися в нашу душу водами этого источника. Все наши мечты, направленные на будущее и его самочинно-человеческое созидание, все «идеалы» и «нормы», которые, как таковые, мы сами *противопоставляем* реальности, — все это — призраки, тени и лишние подобия бытия, лишенные корней в Сущем, в истинной жизни. Истинно сущее есть не мечта, которая из ничего зарождается в уединенной человеческой душе и подлежит еще осуществлению в будущем; истинно сущее не есть также — несколько перефразируя здесь слова Гегеля — одна лишь «идея», которая так слаба, что не *есть*, а только «должна быть»\*. Сущее есть истинное, бесконечно полное, вечное Бытие, оно есть живая бесконечная жизнь и подлинно реальная, всемогущая, творческая сила любви. Она творит новую жизнь, она совершенствует нас и весь мир не от убогости, не от пустоты небытия, тоскующей по наполнению, а от бесконечного избытка реальности, изливающегося на все слабые зачатки бытия и заставляющего их расцветать и приносить плоды. И Сущее не есть мертвая схема, формула, претендующая быть жизнью, отвлеченно препарированная часть живой плоти бытия, хотящая собой исчерпать его и потому роковым образом рождающая лишь смерть и ненависть; которая истребляет все живое. Сущее, будучи истинной жизнью, есть бесконечная любовь, исцеляющая все недуги нашего ограниченного бытия, восполняющая все его недостатки, даже воскрешающая мертвых — при-

зывающая и побуждающая все мертвое окунуться в живую воду и в ней возродиться, стать живым.

В конце концов, погребло только то, что должно было погибнуть, потому что не имело никакой жизни в себе, а было лишь мертвым и призрачным подобием жизни — манившим нас миражом и блуждающим огоньком. В этой гибели отныне для нас нет уже ничего страшного, она не может навести на нас уныния. — И вообще уже ничто отныне не может внушить нам уныния. Через глубины нашего, доселе опустошенного духа мы наконец добрались до твердой, пезыблемой почвы, на которой мы прочно стоим отныне обеими ногами. Через бесконечную тьму нам блеснул свет, который нас отныне внутренне озаряет.\*

В первый момент эта встреча с Богом, это нащупание почвы под ногами и открытие внутреннего света ничего не меняет для нас во всем остальном, во внешнем мире, в наших отношениях к людям и к земной жизни. Мы только обрели в душе источник неиссякаемой радости, чувства прочности и покоя. Мы нашли вечного Друга и Отца, мы не одиноки и не покинуты более; в тишине, наедине с собой и Богом, мы наслаждаемся радостью любви, по сравнению с которой уже несущественны, незначительны все неудачи, разочарования и горести внешней жизни.

...среди суеты случайной,  
В потоке мутном жизненных тревог  
Владешь ты всерадостно тайной:  
Бессильно зло; мы вечны; с нами Бог\*\*.

Мы внимаем обычным людским разговорам, интересам и страстям, обычным нищенским заботам человеческой жизни с благодушно-иронической улыбкой человека, который про себя знает великий секрет, совершенно изменяющий жизнь и дающий ей новый смысл и направление. Мы знаем: люди считают себя нищими, они полны тяжких забот, угрюмой, истомляющей и ожесточающей борьбы за существование и не ведают, что они — владельцы огромного наследства, безмерного богатства, навсегда обеспечивающего им радостную и спокойную жизнь. Но мы-то знаем про это сокровище, мы уже набрали на него и потому хорошо понимаем, как смешны и пусты их заботы и волнения.

Это внутреннее сокровище, этот дар безмерной любви первоначально только противостоит, как внутреннее бытие и внутреннее достояние, всей внешней жизни и окружающей среде. Более того: этот внутренний свет часто бывает так ослепительно ярок, что перед ним ту-

скнеет все остальное. Все кажется нам несущественным, неинтересным, незначительным по сравнению с внутренним нашим богатством. Мы, быть может, походим на эгоистических влюбленных, которые ради счастья своей любви забывают все остальное и становятся равнодушными ко всем людям и ко всем жизненным интересам.

Но это — только временное, преходящее нарушение духовного равновесия от слишком большой силы и яркости впечатления. Событие, с нами совершившееся, ведет к дальнейшему просветлению и развитию; сила, к которой мы приобщились, должна обнаружить свою истинную творческую природу. Событие это есть — внутреннее раскрытие души, прекращение ее замкнутости, ее холодного и обессиливающего бытия в самой себе. А сила эта есть сила бесконечной любви, сила истинной жизни. И потому душа должна продолжать дальше раскрываться и постепенно, через свою исконную связь с Богом ощутить такую же тесную, внутреннюю связь со всеми людьми и всем миром. А живое открытие вечной и бесконечной любви как *последней основы и существа* нашего и всяческого бытия должно вести к тому же: через Бога мы постепенно научаемся любить все, поскольку оно есть обнаружение подлинного бытия; сила вечной любви, которая сначала лишь возбудила в нас любовь к самой себе, должна продолжать рождать в нас любовь ко всему и всем. В «Добротолубии» есть прекрасный образ аввы Дорофея: подобно тому как точки разных радиусов — чем дальше от центра, тем дальше и друг от друга, и чем ближе к центру, тем ближе и друг к другу, — так и люди постепенно сближаются по мере своего общего приближения к абсолютному средоточию бытия и жизни — к Богу\*. Вспоминается и другой образ, поминаемый многими религиозно-просветленными мыслителями: подобно тому как листья дерева отделены и как бы обособлены друг от друга, непосредственно не соприкасаясь между собой, но в действительности живут и зеленеют только силою соков, проходящих в них из одного общего ствола и корня, и питаются влагой общей почвы, так и люди, будучи внешне обособленными, замкнутыми друг от друга существами, внутренне, через общую связь свою с всеобъемлющим Источником жизни, слиты в целостной единой жизни.

Так, вместо всего множества «идеалов», принципов и норм, увлекавших нашу душу на ложные пути, которые

заводили в тупики, и истязавших ее, перед нами стоят всего лишь две заповеди, достаточные, чтобы осмыслить, обогатить, укрепить и оживить нашу жизнь: безмерная, безграничная любовь к Богу как источнику любви и жизни и любовь к людям, вырастающая из ощущения всеединства человеческой жизни, укорененной в Боге, из сознания братства, обоснованного нашим общим сыновним отношением к Отцу. И эти две заповеди выразимы и были выражены как одна: нам заповедано стремление к совершенству, уподобление, в меру возможности, нашему Отцу Небесному как Совершенному источнику любви и жизни. И эти две — или одна — заповеди не выступают перед нами извне, с холодным и непонятным авторитетом моральных «норм» или предписаний. Мы внутренне понимаем их как необходимые пути нашего спасения, сохранения нашей жизни. Нас судят не как преступников, над которыми произносит приговор равнодушный судья во имя холодного, не выикающего в нашу душевную пужду юридического закона. Нас судит голос нашего Отца, любящего нас и наставляющего нас на путь спасения; из этого внутреннего суда мы просто узнаем, на каком пути мы идем к жизни и на каком — к смерти, где наше спасение и где — гибель.

И отныне многое из того, что раньше казалось нам мертвым кумиром и действительно было изобличено нами как кумир, — в иной форме и с совсем иным смыслом начинает воскресать в нашей душе, как живая сила и как разумный путь и правило жизни. Прежде всего, вся область морали. Мы не понимали, почему мы обязаны ломать и калечить свою жизнь в угоду каких-то отвлеченных принципов, и наш дух, жаждущий свободы и жизни, протестовал против этого угнетения. И действительно, мы достаточно убедились, что безрелигиозная мораль принципов, мораль долга и категорического императива есть идол, лишь истребляющий, а не совершенствующий жизнь. Но теперь мы открываем в себе новый живой источник осмысленной и понятной нам морали. На вопрос: почему мы обязаны делать то-то и то-то, что нам не хочется, и должны подавлять в себе естественные желания нашей души, мы внутренне теперь сами себе можем ответить. Мы можем привести пример больного, который ради выздоровления действительно должен принимать горькие лекарства и обрекать себя на ограничение самых сильных желаний своего тела; или пример утопающего, который, чтобы выбраться из засасываю-



щей глубины на берег и тем спасти свою жизнь, *должен* напрягать все свои силы, стараться, как это ни трудно, держать голову над водой и плыть не по течению, увлекающему его в бездну, а против течения.

Вся мораль — мы хорошо понимаем это — есть не что иное, как такая *гигиена* или *техника* спасения, сохранения своей жизни — самоочевидно разумные правила охраны того «сокровища на небесах», которое есть единственный источник, единственное средство нашего существования и о котором мы в нашей природной слепоте и легкомыслии так часто забываем. Эта задача — не потерять сокровища, раз обретенного нами, не быть снова отлученным от него, не зарыть дарованного таланта в землю, а растить его и пользоваться его благами, — эта задача не всегда легка для нас: она требует от нас постоянной бдительности, борьбы с нашими слепыми вожделениями, мужественной силы воли, часто жестокого упорства. И все же она — радостное и осмысленное дело, усилия которого тотчас же вознаграждаются сторицей и которое поэтому, при всей его трудности, легко совершать.

При свете обретенного нами знания истинного бытия нам теперь постепенно открывается или мы, по крайней мере, предугадываем целый новый мир — сферу *духовных основ* жизни; и в этом мире царит строгая, неукоснительная закономерность — не менее точная, чем в мире физическом, хотя и иного порядка. Это есть то, что гениальный христианский мыслитель Паскаль называл *ordre du coeur* или *logique du coeur* — «порядок» или «логика» человеческого сердца\*. Основные черты этого порядка предуказаны заветами христианства, они просто открыты в христианстве, которое есть абсолютная истина человеческой души; именно в этом смысле надо понимать тонкое изречение Тертуллиана, что «душа — по природе христианка»\*\*. Этот «порядок сердца» не может быть безнаказанно нарушен, ибо он есть условие осмысленности, прочности нашей жизни, условие нашего духовного равновесия и поэтому самого нашего бытия; его так же мало можно нарушить, как мало можно безнаказанно нарушать законы телесного здоровья, нормального порядка органической жизни или законы механики и физики. Этот духовный строй бытия, постижение которого есть «иудеям соблазн и эллинам безумие»\*\*\*, то есть кажется чем-то недопустимым для тех, кто ведают только внешние нормы и политические идеалы жизни,

и бессмысленным — тем, кто знают лишь жизнь природного мира, — есть для зрячего абсолютная, строгая истина, обосновывающая всю его жизнь и обеспечивающая ей высшую разумность. Мораль, будучи отвлеченно недоказуема, как самодовлеющее знание, сама собой, с совершенной необходимостью, с полной предопределенностью своей структуры вытекает из религиозного непонимания. Будучи живой, человеческой моралью любви и спасения, она вместе с тем есть строгая мораль аскетики, самоограничения и самопожертвования; ибо основной ее закон именно и гласит, что нельзя спасти своей души, не потеряв ее, и что нельзя обрести царство небесное иначе, чем несением своего креста. *Ибо широки врата и просторен путь, ведущие в погибель, и тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь*\*. И мы понимаем теперь губительную ложь аморализма, который предоставляет человеку свободу — гибнуть и закармливает большую душу сладостями, когда для выздоровления ей пужны горькие лекарства. Мы понимаем даже относительную ценность обычной непросветленной, *гетерономной* — вопреки Канту — морали, ибо пока человек не прозрел, неизбежны некоторые внешние правила, ограничивающие его произвол и охраняющие его от зла, как бы неизбежно несовершенны ни были эти средства и как бы часто, будучи восприняты как самодовлеющие высшие начала, они сами ни вырождались в зло.

И все же эта живая религиозная мораль глубоко отлична по внутреннему своему строю от мертвой морали долга и «нравственного идеала». Ибо вся она проникнута живым ощущением присутствия реального источника жизни и вместе с тем сознанием несовершенства и слабости природного существа человека; и вся она есть излучение любви, стремления к спасению. Поэтому в ней ненависть ко злу никогда не вырождается в ненависть к самому существу жизни и к отдельным конкретным людям. Религиозный аскетизм есть благостный аскетизм спасения, а не исступленно-жестокый аскетизм морального фанатизма. В этом умонастроении человек старается быть беспощадно строгим *к самому себе*, ибо хочет действительно переродиться и боится потерять великое сокровище, которое ему доверено; но, ощущая свою собственную греховность, он не будет строго судить других и будет стараться быть не их судьей, а их помощником. Ибо он живет не моралью суда, а моралью спасения; и

он хорошо знает, что, с одной стороны, все люди одинаково не заслуживают великих благодеяний, которые им дарует Бог, и, с другой стороны, одинаково суть дети Божии; которые не будут покинуты своим Отцом. Для истинно верующего немислимо лицемерие, роковое деление жизни на официально-показную и интимно-подлинную нравственную жизнь; ведь дело идет о личном спасении, об удовлетворении самой глубокой и истинной потребности души, и здесь нет обеднения и иссушения души, а есть ее безмерное обогащение и расцветание. Совершенствование есть здесь великое личное счастье, которое скорее склонно стыдливо прятаться от людей в тайниках души, чем нагло навязываться людям. И во всем этом веет дух любви, как самого существа жизни и спасения: поэтому здесь немислима холодная, враждебная живой человеческой душе и отчужденная от нее строгость внешней моральной борьбы, а лишь любовная помощь в пробуждении истинного света в душах братьев. Здесь непосредственно очевидно, что нарастание добра есть не механический результат истребления зла и тем менее — истребления злых людей, а плод органического внутреннего взращивания самого добра в себе и других. Ибо зло есть небытие, пустота, выдающая себя за полноту; оно исчезает, лишь вытесняемое полнотой, существенностью, глубинной реальностью добра.

И точно так же при этом благодатном свете для нас воскресают с иным смыслом и содержанием потерянные идеалы человеческих отношений и общечеловеческого общественного устройства. Мы, конечно, не можем уже вернуться к старым идолам и еще лучше понимаем теперь их ложность: мы не можем верить ни в какой абсолютный порядок общественного устройства, не можем поклониться никаким политическим формам и доктринам. Мы знаем, что царство истинной жизни — не от мира сего и никогда не может быть адекватно и сполна осуществлено в условиях неизбежно греховной и несовершенной земной жизни. Но вместе с тем мы знаем с полной ясностью те пути, по которым должны идти наши отношения к людям и развитие общественности \*. Мы признаем прежде всего, как основной закон нашего нравственного мира, круговую поруку, связывающую нас со всем миром. Сознывая всеединство бытия, укорененного в Боге, мы ясно видим свою ответственность за зло, царящее в нем; и так же ясно понимаем невозможность нашего спасения вне общего спасения. Как отдельный лист на

дереве не может зеленеть, когда засыхает и гниет все дерево, ибо все дерево в целом связано общностью жизни, так и в общечеловеческой жизни господствует внутренняя солидарность, которая не может быть безнаказанно нарушена. Отсюда вытекает основное внутреннее правило любви к людям и солидарности с ними во имя нашего собственного спасения.

Но мы знаем также, *в чем именно* заключается истинное благо человеческой жизни, и поэтому отныне нас не соблазнят ни какие-либо утопии социального рая, равенства распределения и всеобщей материальной сытости, ни внутренне родственные им, хотя обратные по содержанию мечты о бездушном могуществе государственной власти, о земном величии и военной славе. Мы знаем истинные, духовные основы и цели жизни и хорошо понимаем как вытекающую из них неизбежную иерархичность человеческой жизни, необходимость подчинения худших — лучшим и всех — общему закону жизни, так и необходимость уважения ко всякой человеческой личности и братского к ней отношения. Новый инстинкт духовного здоровья и самосохранения — который более сведущими может быть раскрыт и осмыслен в целую систему гигиены духовного бытия — руководит отныне всей нашей жизнью — и нашими личными отношениями к людям, и нашим отношением к вопросам общественной жизни.

Когда, руководясь этим непосредственным чутьем живой, подлинной правды, мы озираем нынешнюю общественную жизнь и действующие в ней идейные силы, мы чувствуем, что не можем отождествиться ни с одним из господствующих в ней направлений. Мы, конечно, с отвращением отталкиваемся от цинизма, наглости и беспринципности неверия, которое в ныне властвующих на Руси силах попирает правду и глумится над ней; и мы ни в малейшей мере также не можем делать ему духовных уступок, становиться на духовно-половинчатую, компромиссную позицию, вытекающую из желания одновременно и отгородиться от чистого зла, и не отстать от «духа времени», в котором это зло и безумие и есть господствующая сила. С другой стороны, мы не можем сочувствовать и всем тем, кто по искреннему ли побуждению или из фарисейской гордыни блюдет свою чистоту, окружая себя стеной ненависти ко всему существующему и с болезненной экзальтацией предаваясь фанатическому культу общественно-политических идолов,

давно уже поверженных,— кто по-прежнему, хотя и с обратным содержанием, смешивает религиозную веру с отвлеченной моралью, а мораль — с политическими «принципами». Духовная вселенная для нас по существу не вмещается в линейное измерение справа налево, и культ «правого» есть для нас такое же идолопоклонство, как и культ «левого». Среди захватившего нас водоворота, когда рушатся старые, привычные формы жизни и назревают неведомые новые и когда вместе с тем испытывается крепость человеческого духа, мы сознаем необходимость строгого различения вечного от временного, абсолютного от относительного. Необычность жизни, ее расшатанность и зыбкость, новизна жизненных условий требуют от нас сочетания величайшей, непоколебимо-стойкой преданности вечным началам, подвергаемым поруганию и сомнению, с духовной широтой и свободой, с чутким, непредвзятым отношением к реальному складу жизни и ее нуждам. Это сочетание твердой верности правде с полной духовной свободой, готовности мученичества во имя правды — с терпимостью к людям, со склонностью, не боясь загрязниться, вступать с ними в живое общение среди всего царящего зла,— это сочетание и дается лишь религиозному духу, постигшему живую вечную правду и осененному ее благодатным духом. С одинаковым отрицанием, но и с одинаковой терпимой любовью к заблуждающейся человеческой душе относимся мы и к неверующим, и к идолопоклонникам и идем своим собственным путем.

И — чтобы покончить здесь с этим перечнем, в конце концов, неисчислимого духовного богатства, обретенного нами,— мы находим теперь правильное отношение не только к отдельным людям и общественным порядкам и течениям, но и к коллективным, сверхиндивидуальным живым организмам. То, что раньше мы в лучшем случае лишь смутно ощущали, мы теперь понимаем и видим: именно, что эти сверхиндивидуальные целые суть живые духовные существа, которые имеют свою собственную ценность и судьба которых определяет и нашу личную судьбу. Через происшедшее преодоление внутренней замкнутости нашей души, через ее раскрытие и приобщение к всеединой живой основе бытия мы сразу же внутренне приобщаемся и к сверхвременному всеединству людей, живущих, как и мы, в Боге и с Богом,— к сверхиндивидуальной душе церкви как единству святости и религиозной жизни, как вечной хранильнице свя-

щенных истин и преданий. Из самого восприятия вечно-го бытия и живой близости Божеству непосредственно вытекает и восприятие церкви как живой вселенской души человечества, как соборной личности, через связь с которой мы соучаствуем во вселенском, космическом таинстве Богообщения. В ней мы имеем истинное материнское лоно всей нашей духовной жизни. А в полноте нашей конкретной земной жизни мы приобщаемся к сверхиндивидуальной душе родины, не только ощущаем, но и осмысленно понимаем ее как живое существо, как родную мать, и знаем связь нашей жизни с ее жизнью, взаимозависимость нашего и ее спасения. Мы понимаем, что она, как и весь мир, как и мы сами, погибает от слепоты, от вихрей злобы и ненависти, закрутившихся в мире, что от этой гибели нет исхода ни в каком политическом фанатизме, а есть исход лишь в духовном возрождении, в нарастании внутренне осмысленного, проникнутого любовью отношения к жизни. Мы не взваливаем более ответственности на одних — на тех, кого мы считаем нашими политическими врагами, и не кичимся более нашей собственной гражданской добродетельностью. Мы понимаем нашу общую греховность перед родиной, нашу вину в ее гибели, в нарождении слепоты и сатанинской злобы, мы полны любви и жалости к конкретной, живой душе народа, падшей ныне, как и мы сами, и сознаем, как трудно ей — и нам вместе с ней — духовно подняться после этого падения. Но вместе с верой в живого Бога, которая дает нам веру в себя самих и в людей, мы обретаем также прочную веру в родину.

Теперь мы благодарны Богу за весь пройденный нами путь, как бы тяжек он ни был. Мир и наша душа должны были пройти и через поклонение кумирам, и через горечь постепенного разочарования в них, чтобы очиститься, освободиться и обрести подлинную полноту и духовную ясность. Великая мировая смута нашего времени совершается все же не даром, есть не мучительное топтание человечества на одном месте, не бессмысленное нагромождение бесцельных зверств, мерзостей и страданий. Это есть тяжкий путь чистилища, проходимый современным человечеством; и может быть, не будет самонием вера, что мы, русские, побывавшие уже в последних глубинах ада, вкусившие, как никто, все горькие плоды поклонения мерзости Вавилонской, первыми пройдем через это чистилище и поможем и другим найти путь к духовному воскресенью.

# НЕПОСТИЖИМОЕ

Онтологическое введение  
в философию религии

Attingitur inattingibile  
inattingibiler\*<sup>1</sup>

*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 простиительно 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*\*\*, 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 имею 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.

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 бессилен. 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 новые 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 некое 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, внесен 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 Favère (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 фиксиро-

ванных 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 «знакового». 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, незаинтересованного *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 любознательный 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»\* — 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 ориентировки в 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 постиг-

нуть 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» \*) или строителе, а также представление о всевластном хозяине, самодержце и т. п. То же можно было бы показать и в отношении 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 неизвестное, от нас скрытое, как и все поражающее нас новое, неизвестное, 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

«знакомомого», «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»\* 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) \*\*.

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 ли-



ца — нас объемлет, хотя бы на краткий миг, священный трепет. Перед лицом событий, которые нас потрясают — будь то смерть близкого человека или рождение нового человеческого существа, — мы чувствуем, что стоим перед неким таинством: посетители 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 захватывают наш привычный, знакомый, устойчивый мир. И как бы крепко мы ни росли 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 сознаться, 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»,\* 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 вознесенными на какие-то неведомые чистые высоты, в которых мы обретаем душевный покой, — мы испытываем прилив каких-то непонятных, сверхрациональных, благодатных сил, — блаженное «касание мираминым», 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 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*» \*, это духовное воскресение к жизни после «смерти», после жуткого ухода в таинственную глубь

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*\*. 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 формулировано 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 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 придаток 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 заблуждающихся, 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 удается, 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 представляющих нам бытие в форме «знакового», «понятного», «ясно и отчетливо постижимого» 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 «знакового», «понятного» или «постижимого»? 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, поскольку\* 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 — согласно с тем, о чем мы выше размышляли, — воспринято как «знакомое», «общее» и потому повторяющееся содержание бытия.

Но эта недоступность постижению или познанию са-

ма по себе может означать *двоякое*. «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 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 *непонятого 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, очевидного\* 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.



---

Часть первая

НЕПОСТИЖИМОЕ В СФЕРЕ  
ПРЕДМЕТНОГО ЗНАНИЯ<sup>1</sup>

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

*Гуссейн ал-Галладж*<sup>2</sup>

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 сужде-

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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<sup>e</sup> v. Paris, 1922 и Christopher Dawson, статью «Islamic Mysticism» в его книге «Inquiries into Religion and Culture». London, 1933.

ние «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 психологическом ударе, но не в логическом смысле. Если я говорю «гремит», то мне существенно, что в дотоле 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 ко-

нечном 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 пи 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 суффиксе\* — «*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 *x*, 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 «*x* есть А», что означает, с одной стороны, что в составе *x* можно уловить, пайти, усмотреть некое А и, с другой стороны, что это А принадлежит именно к *x*, 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 неиз-

менным 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 познавания и неизвестное, неуясненное, — можно сказать, темное — то, что скрыто в символе  $x$ , 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» логически предшествует вопрос: «что есть А?»; следовательно, *первосуждению* (см. выше) « $x$  есть А» — вопрос: «что есть  $x$ ?» («что может быть усмотрено в составе  $x$ ?»). 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 познаванием. Наше познание никогда не может быть завершено-законченным, безусловно готовым, чем-то статически находящимся в себе самом; познание есть, напротив, всегда движение познавания, 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  $x$ ?» — *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 это 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*; бесспорно 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 *part* — «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 этом 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!* \*),— 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. «нормальное», «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 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 це-

лесообразного отношения к реальности. Поскольку имеет силу старое бэконовское положение «знание есть могущество» \* — нет надобности его здесь особо доказывать, — условием нашего «могущества» или практически правильной ориентировки в жизни будет и то, что является, как мы видели, условием всякого знания: видение «неизвестного», которое одно только приводит к установке «вопросания» и тем самым ведёт 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 разуместь 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*» \*\*; 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 \*\*\*. 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 следу-



ющий 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 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*\*. 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», неразличимо-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 вероятия «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, оно мыслимо только в этой

связи: «это» значит именно «это, а не иное» — нечто, что конституируется 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 предстает 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:  $a + b + c + \dots$ , 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 таковое*, 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 обозреть всю полноту содержания бесконечности. Но наше сознание *потенциально* объемлет бесконечность, что именно и обозначает, что бесконечность присутствует в нем или для него как темная, пераскрытая, 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 «*А 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*\* 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 выражает 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 *облажаем* 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, 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, неуясненным. 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»\*.

## 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 — 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 познавательного 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*»\*, — 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 повергло Паскаля в трепет\*? Но пространственная бесконечность столь же непостижима и страшна и в бесконечно малом. Можно ли конкретно понять, как все доступные нам и 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 ученые 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 показано 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», недостижимой «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 неизвестного, — 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, неправоммерно 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 предносится 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 свя-

зан 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 непостижимо 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 уменьшенном его слепотой и гордыней, говорит ему об этом. Лучшее 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) \*; «они обо всем говорят так 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) <sup>1</sup>. Напротив, поэту известно: «Но бытие

<sup>1</sup> Sie sprechen alles so deutlich aus:  
und dieses heisst Hund, und jenes heisst Haus  
und hier ist Beginn, und das Ende ist dort

еще по-прежнему волшебю; 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) <sup>2</sup> \*.

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.

## 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 исчерпанно познанного, и притом познанного

Sie wissen alles, was wird und war  
Kein Berg ist ihnen mehr wunderbar.

(Rilke. Fruehe Gedichte)

<sup>2</sup> Aber noch ist unser Dasein bezaubert; an hundert Stellen ist es noch Ursprung. Ein Spielen von reinen Kraeften, die keiner beruehrt, der nicht kniet und bewundert. Worte gehen noch zart am Unsaeglichen aus.

(Rilke. Sonnete an Orpheus)

в понятиях. Ибо этот идеал и означает сумму или систему (хотя бы и бесконечную) *определенностей*, так что неизвестное как целое — *x* как таковое — должно мыслиться нами состоящим само по себе из совокупности определенных содержаний ABCD... YZ. 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 верного 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 само-



очевидным 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 *содержание* 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 это есть какая-то насмешка над истинным смыслом предметного бытия\*. 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 иссле-

дования, 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 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 распространены итоги, к которым пришел Юм в своем неопровержимом анализе причинной связи\* 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 « $2 \times 2$ », чтобы достоверно знать, что эта величина равна 4; достаточно вдуматься в понятие «материального тела», чтобы знать, что оно «протяженно». Более внимательный анализ, однако, показывает, 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 ос-

мысленное 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 как таковом: 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 В; 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.

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 аbc, 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 некой 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 абс... Но если так, то это единство — это *лоно*, 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 остат-

ка, 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 перекладывается нами на язык понятий — примерно как мы имеем в клавираускуге \* схему музыкального содер-

жания 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, «попадают 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 мо-



жет 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»)\*. Оно есть *немое, молчаливое, несказанное знание*. Но это и значит, что оно есть знание *непостижимого*, — реальности в ее подлинной — именно металоогической — природе.

Реальность в ее конкретности, т. е. в ее металоогическом 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.

И все же эта область металоогического, сверхрационального знания может быть названа областью *непостижимого*. Наряду с непостижимым *для нас*, как «темным», «скрытым», «недостижимым», лишь «искомым», мы улавливаем в интуитивном металоогическом 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 пронизатель-

ный 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

Попытаемся 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 ними<sup>1</sup>. 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 определяемый момент — *иррационального*. Это иррациональное мы должны мыслить чем-то вроде *субстрата* или *materia prima* \*. 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 — поня-

<sup>1</sup> Немецкий язык выражает это различие между конкретным и логически-фиксированным содержанием в различии смысла слов «Gehalt» и «Inhalt».

тие 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*\*. 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*\*\* . Ибо именно потому, что он мыслится «первоосновой», «творцом», «всодержителем» 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 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, «бессодержатель-

ное» (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 «ничто», что *не* есть содержание, т. е. *не есть качественно определенное «ничто»*. Мы улавливаем его вообще, как говорит Платон, посредством некоего *λογιδμός νόθος*, 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 встречаемся 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»\*. 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 про-

изводного, 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 существу своему 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 наблюдения, 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, привнося 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 удается 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 нечто 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 ука-

зано, 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 металогическая природа реальности, основанная на моменте иррациональности. Достигнутое нами доселе оставляет неразрешенным одно сомнение. Поскольку момент иррациональности определяет металогичность 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 незримиыми 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 металогической 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 мог-

ли 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 немыслима 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. принимает характер *определенности*. Именно в этом лежит наиболее глубокое основание того, что интуиция конкретного всеединства как бы сама собою, в силу некоей 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 «иного», — 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 сверхвременное-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 *трасфинитна*. 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, включает 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, заостренного. 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 показалось 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 не постижимость 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. возник-

повению, изменению, уничтожению. Здесь не место обсуждать проблему времени во всей ее полноте и глубине<sup>1</sup>. Достаточно лишь указать на загадочность, непонятность, непостижимость по существу того, 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. Августин\* (та же мысль встречается, впрочем, уже у Плотина, Епн. III, 7, 1). Откуда берется этот непрерывный поток, это течение, которое увлекает за собой и пропизывает всю нашу жизнь и с непреодолимой силой цсет 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 \*\*: 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

<sup>1</sup> Ср. «Предмет знания», гл. X.

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 таковое \* 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» \*\* или, вместе с Плотиним, как «хлопотливую сущность, которая всегда неудовлетворенно стремится к пополнению», \*\*\* — 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 «передивания через край», «выхождения 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 (Платон называл его «подвижным образом вечности», \*\*\*\* 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») \*\*\*\*\*. 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 взглянуть 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*) (γινόμενον καὶ ἀλλολλόμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν \*). 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*<sup>1</sup>. Этим обнаруживается, что понятие «возможности» совсем не *есть* — как принято думать в новой философии — лишь чисто рефлексивная категория, как если бы все сущее как таковое 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 Аристотель \*\*, 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*. Выхожение за пределы себя самого, «переливание через край», возникновение доселе не бывшего, т. е. *творчество*, мыслимо лишь в той форме, что бытие таит в своём лоне неопределенность, которая имеет тенденцию породить нечто определенное, развиться в определенность. Именно это мы называем *потенциальностью*, *мочью*. В нашей связи (в которой нам вообще приходится исключать обсуждение многих вопросов, с кото-

<sup>1</sup> 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.

рыми 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 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\*. 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 металогичности, 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 «понятным», «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 ряде 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) \*, 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 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, сущая 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 возникнове-

ния. 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 паличием 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 приводящих 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 допус-

титель, 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 Гегель\* (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\*\*; 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 прошед-

шего. 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 сверхвременности, оно есть сама потенциальность, которая по самому своему существу есть нечто неопределенное.

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. происходит 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» \* и в чем он усматривает последнюю первоизданную глубину реальности; тогда возможность в активном смысле слова — мощь или действительный 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 первоизданной связи, мы ограничиваемся констатировани-

ем, 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, неизменяемой 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 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, в 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 расшибаем себе лоб и которая именно поэтому так импонирует большинству из нас\*.

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

На 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 неумолимо 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 неумолимо-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 неумолимой строгости своих требований, в своем 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» \*. Принадлежит ли государство к «действительности», к «предметному миру» в том же самом смысле, как явления материального мира? Мы видим: вся область 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 «не-действительное», «только субъективное», тоже как-то и в каком-то смысле *есть*. Когда мы отрицаем «действительность» таких явле-

ний, 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 укладываемые 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\*.

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 двойное 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, 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 неустранимым, 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 предстает 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 кам-

ней», 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». Смотри 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 видели, 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 неизменно, 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, неизменным 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 непререкаемо *«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, пространенном 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 — сегодняшней 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 истории 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, немыслима. 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\*. Поэтому если мы захотим

называть действительностью только всеобъемлющее целокупное бытие, то действительность станет для нас совершенно неосуществимой мыслью, потому что она именно немыслима 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 немыслимого 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 действительностью, 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 впадать 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, — «*rotest*» или «*posse ipsum*», как его именует Николай Кузанский, \* — 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 связанного 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 за 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 — 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 ко-

торое 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» ( $\delta\upsilon\tau\omega\varsigma\ \delta\upsilon\upsilon$ ), в отличие от того, что «возникает и разрушается» ( $\gamma\iota\upsilon\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\lambda\omicron\lambda\lambda\acute{\upsilon}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ). 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 покольку 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, пред-

стоящим 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 вырабатывал 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) \*.

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 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, отделимым 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 предстоит 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, «взиравшим» при этом на «идеи» \*\*. Существует ли царство идей «само по себе», как у Платона, или «в божественном духе», как у Плотина \*\*\*, — 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 последние (точнее, первичные) связующие моменты как начала «не», впервые конституирующего определенность как та-

ковую, 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 пластически-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 представлял 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 Изиды. 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 неудовлетвори-



тельность его формулировки, до некоторой степени все же 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») \*. 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 начало все же тоже внеременно, 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 μεταβασις εις άλλο γένος\*. 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 «идей» 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 гово-

рили, 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 « $2 \times 2 = 4$ » 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.

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 немыслима в полновесном 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 *немыслимости 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-идеально-го 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 математических 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 самодовлеющее.

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 соогносительным 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 познавательному 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 \*, 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 некого 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 «*ничто*», которое как *такое* вообще не есть определенное и определяемое «*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 символу 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 «*ничто*», 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 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 противостоит 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 невоз-

можно), а «таинственное» по самой своей природе, т. е. трансрациональное — то, что по своему *существованию* 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 двойное. Если взять бытие как *таковое*, в *отличие* от всего, что в нем содержится, — то оно есть безусловно неразложимое первичное простейшее единство — как указано, «*ничто*», 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, лишённого 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*, совпадение противоположностей; так как бытие *есть* все, что оно имеет и содержит, то в нем мирное соседство или сожителство 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 увидал 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: трансрациональность, 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 произвольно 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. Непрекращающийся 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 «познающего». 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 непредрешенным. 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 неот-

делимого 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 — *x* — 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 соприсутствует в каждом акте нашего самосознания.

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 всеобосновываю-

щий 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*, создаваемого или переживаемого бытия с самым 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 *самоведением 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 *х*, 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 содержащий, 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\*. Непостижимое существо реальности открывается лишь тем, кто, не ища, просто имеют и *вкусывают* 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 создается 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 не-сказанная, сама себе открывающая <ся>, сама себя со-

знающая 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 называли «непостижимым по существу»\* Это есть вечно таинственное, в чем и чем мы живем, — не далекое и скрытое от нас, а явно воспринимаемое, точнее, переживаемое — реальность, сама себе открывающаяся, — но открывающаяся в

своей вечной, сущностной 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 \*, 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 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 (DOCTA 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 — непости-

жимо. 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, имется все же возможность познавать и определять непостижимое именно как таковое. Но как понять и уяснить такую возможность \*?

### 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 вы-

ступать 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 *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 немислимо 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 «не-инаковости» («*non aliud*», в котором Николай Кузанский усматривает высшее формирующее начало знания и бытия \*). 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 постигается 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 *отри-*

цаем 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 немалое 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, некоего чутья и к чужому, отвергаемому, для нас неприемлемому — духовной атмосферы, которой должна быть обвеяна всякая идейная борьба, чтобы не выродиться в бессмысленный, губящий жизнь фанатизм; это есть вместе с тем основоположная чисто теоретическая онтологическая исти-

на. Таким образом, всякое отрицание, образующее именно существо начала *«либо-либо»*, само предполагает и *отрицание отрицания*, в силу которого нам раскрывается 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»* и 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 глубину 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 един-



ства 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 Эккарта \*) — 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*») \*\*. Абсолютное есть сама «пестинаковость», 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»).

И все же мы здесь опять впадаем в запутывающую нас антиномию. На пути *отрицания* отрицания мы как-то незаметно пришли к *утверждению абсолютного отрицания*. Пытаясь преодолеть всякое разделение и самый принцип разделения, мы в итоге утвердили нечто безусловно 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: отри-

цание 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 всеразрушающую 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 чудище *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, *заменили* 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 потеснивания 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 относительное 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* безус-

ловно 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 искомой 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 при-

сущу *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 упрочить 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 из-

гоняется 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 существенно-му 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 неустранимой 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 полноте всеединства. всего *противоборствующего*

щего 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 различия — 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 отличает-



ся 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 перефлексированным, «отвлеченным» употреблением отрицания и осмыслением самого *существа* 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; выяснение 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 «*субъектизма*» (мы употребляем этот необычный термин, чтобы избежать многозначности обычного термина «*субъективизм*»). Вскрыв основные условия предметности в структуре самого знания, Кант — на основании искусственных, отнюдь не однозначно убедительных соображений, которые сами опи-

раются 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 смотрит 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 «пленэрризмом» 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*» \* или — употребляя старое, простое и хорошее обозначение Аристотеля — «*первая философия*» \*\*.

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*.

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» (*íraglos*), 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 вожделения* — 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 жадной 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 принадле-

жит 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 предцировании 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. паз. отрицательного богословия. Но трудность или неудобство заключается здесь в том, что это отклонение имеет в свою очередь форму *суждения*. Всякое же суждение имеет при-

тяжание 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 предикцирования 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, предикцирование какого-либо логически определенного содержания в отношении его — все равно, в положительной или отрицательной форме — внутренне противоречиво 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 противоречиво, 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»\*.

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 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 не-сказанного 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 в *измерении 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 *смиряться, 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 содержаний 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 саму *почву* реальности *стояние*. О нем Николай Кузанский говорит: «Великое дело — быть в состоянии 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 чутя 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 охватченность* 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 реально-

сти — 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 существа так преодолеть его, чтобы оно оставалось сохраненным на надлежащем ему месте. Поскольку отрицание есть дифференцирование, *разделение*, а отрицание отрицания, напротив, есть «*неинаковость*», в смысле *простого, слитного, недифференцированного единства*, металогическое преодоление отрицания, будучи отвержением обоих членов этой альтернативы, ведет к *единству разделения и слитности (взаимопроникновению)*; и именно в этой форме нам необходимо должно предноситься бытийственное содержание антиномистиче-

ского, «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 Беме \*).

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 как такового, а, как указано, только в свободном *витании* над противоречием и противоположностью, т. е. 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

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

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 — предстоит 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 предварять никаких дальнейших определений и не поддаться 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 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 гермин — «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 душевную 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, колыхается 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 изучается 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, нерелефлексированное 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 она\* непосредственно изнутри открывается в самом ее переживании. Тогда весь совокупный бесконеч-

ный 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, неустранимо «объективного» бытия вообще, внутренний мир кажется нам сферой «субъективного» — сферой всего не-настоящего, 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 открывающуюся и потому недоступную отрица-

нию и сомнению *реальность*. Как говорил тонкий немецкий мыслитель Лотце, «душа» *есть* именно то, «за что она себя выдает»\*.

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 познания. Тогда это внутреннее бытие как бы сжимается в точку — в «чистый», бессодержательный «субъект познания». Ибо все, что образует многообразное живое содержание этого внутреннею 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 познание, — познавательный взор, направленный на сущие содержания, — бессодержательная точка бытия, существо которой исчерпывается именно тем, что она есть отправная точка познания 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 *esse 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 губительное, 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 так-

же 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 познания 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 познание, 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 познание. 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 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 \*. 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 познания в составе 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 познанию 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 ограниченный 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 притивоположности 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 «самонаб-

людения», «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 включает в себе момент *рефлексии, 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 существованию 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 тем-

нота. 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 неотмыслим 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 определённые 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 — непосредст-



венно 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 неведомости 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 действительная 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 «*есмь*» (что в нем с очевидностью и неустранимо имеется от момента «я», то уже содержится в самой этой глагольной форме). *Непосредственное самобытие есть форма «ёсмь» (Vip-Form) бытия*. На этот лад лучше всего выражается форма бытия как самораскрытия бытия самому себе, — форма, образующая существо непосредственного самобытия. Момент «*есмь*», 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-ежемгновенного опыта.

## 2. *Непосредственное самобытие как двуединство непосредственного бытия и самости*

Если форма «*есмь*» 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 металоогического 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 двояком 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* и выразимо 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 в смысле 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 само-

обнаружения 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 — в иной, 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 свя-

зи — 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 фиксировать<sup>1</sup>.

Есть состояния непосредственного самобытия или черты в нем, в которых его существенное 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 гневе, 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 жизнечувствие 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, ветр 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 внут-

<sup>1</sup> 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).

ренного бытия: с темной бесконечностью всеединой реальности. В обоих случаях как бы стираются грани, отделяющие отчетливо-зримую, утвержденную в самой себе, извне нам предстоящую 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 неразлично 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 *противо-*

*положности* 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 не-сущим. В своей последней глубине самость сознает свою непосредственную 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 отделинности. «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*\*. «Все» — *всеединство бытия, — взятое как единичное, и есть именно то, что мы разумем 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), φυγή τοῦ μόνου πρὸς τὸν μόνου.

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 подобно*; 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 свой 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 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 раздельного 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, имея 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* \*. 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, по-

тенциальное, лишь нарождающееся и творимое — бытие в форме становления, мѳчи, стремления и осуществления. Оно есть *суцая 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 сказано 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) \*. 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 \*\*. 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*, притекающее 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 *самостоятельное* 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»<sup>1</sup>. Правда, она совсем

<sup>1</sup> Над силой той, что естество связует,  
Себя преодолевший торжествует.

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 и 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 невозможно, 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» \* — 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 *антимистического монодуализма*, который управляет всей конкретной реальностью и который здесь, в интимной глубине нашего внутреннего бытия, обнаруживает себя в постоянной драматической парадоксальности нашей жизни.

### 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 должны 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 это господствующее воззрение объяснимо психологически тем, что человеческое сознание обычно стоит под подавляющим влиянием предметного мира (или — при идеалистической ориентации

ровке — 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, по 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, должны 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\*. Своеобразная форма бытия непосредственного самобытия есть форма *потенциальности мочи, становления* (что, конечно, не должно быть смешиваемо с творческой актуальностью реальности); это есть 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»\*\*. Или даже, пользуясь словами античного поэта: наше существование есть только тень, видимая во сне,— «сон тени», *ομίς ύναρ*. 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 аитиномистически — 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. Вы- полняет 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 существованию непосредственного самобытия необходимо принадлежит, таким образом, *трансцендирование*, выхождение 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\*.

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 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 сознавать 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 переступать 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 спонидения 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 вооб-

ще «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 потивоположность 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 определяюща 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. Заключение в нем внутреннее противоречие или противоборство — состоящее в том, что, будучи в себе самом «всем», 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 встречается 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-внутри». Первая форма есть реальное трансцендирование непосредственного самобытия в *другое «я»*; в другое «смы», 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 *мною*.

Можно было бы подумать, что этот момент «*моего*», «*ко мне*», «*со мною*» 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 мною* — 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 по-

тенциальной реальности, которую мы называли «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» \* и что мы можем называть 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 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 ме-

ня 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 *есмы*», а это «я *есмы*» 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 *есмы*»; и очевидно, что это «я *есмы*» 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 *есмы* 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 *есмы*», 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 кон-

статировать, 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 «клизис», — 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; некоего «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»<sup>1</sup>.

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 паличием 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 содержания* 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

---

<sup>1</sup> 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.

и в своей конкретной полноте остается все же для нас недостижимым и непостижимым. Но именно эта загадочная, непостижимая 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, в некое исказанное 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 познанию 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 отношение 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, оп-

ределенного 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 в этом совершенно непосредственно и неотделимо связана и противоположная, исходящая от нас самих активность. Всякое познание или «восприятие» «ты» есть живая встреча с ним, скрещение 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, скрещение 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 друга двух — в иных отношениях замкнутых в себе и только для самих себя сущих — 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 извне* из себя самого здесь совпадает 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*»<sup>1</sup>.

## 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

---

<sup>1</sup> 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 взглядом, — будучи таинственным откровением «ты» — мне подобного существа, «второго я» — сразу же и в корне уничтожает 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.

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 в силу 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 открывании «ты» и в соотносительном ему трансцендировании непосредственного самобытия — хотя бы и 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 положитель-

ная 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 обозревать реальность, мы не вправе остановиться на простом констатировании этой «суверенности» или «независимости», а обязаны уяснить самый 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 извнутри 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 тончайшего 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 влиятельности 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 Alleszermalmen-

de») — точнее было бы назвать его «всепроверяющим», — точно так же, сведя всю предметную реальность к некой 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*» \* 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 уничтожает. 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 ссылок на его психологическую распространенность или даже естествен-

ность 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, впасть 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», — наличность 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 реальности<sup>1</sup>. Как мы уже говорили выше, всеединство бы-

<sup>1</sup> 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 све-

тия 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 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

---

тится 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 пугливо к другой».

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 обвешанным 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 «осаждаст» 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, эмпирейного рода — страх внутренней неосвоенности; 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 конstellляции 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 во вне 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) \*.

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 создается равноценным мне, не есть для меня правомерный «другой» — правомерное *иное*, «я», чем *«я сам»*,— оно именно тем самым есть не-

кое «оно». («Он» есть ведь, как уже было указано, «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 вовнутрь «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 fascinosum*». 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



ле), 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 законченного 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. Должен 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 па 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-оно», равнозначное отношению «я-оно». Напро-

тив, 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» \*. Отношение «я-ты» есть, таким образом, по самому своему существу — подобно религиозному отношению, как оно описано Рудольфом Отто,— некое таинственное неосуществимо-трансрациональное единство «*mysterium tremendum*» с «*mysterium fascinans*» — *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 \*\*, — 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 уловимой «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 про-

тивоборствующем 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, например, 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 антиномистическое 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, общее 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 вла-

ствуется 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»; но, 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 выходением 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 «не-я» 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 всеединство 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* существует всегда *для* другого, *в* другом,— 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 непреддрешенности состава его жизни. Но хотя непосредственное самобытие и есть само по себе, несомненно, нечто совершенно иное, чем субъект познания или даже сознания, остается все же 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 «есль»*. 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*, откры-



тие и усмотрение «ты» как такого рода реальности и обретение в нём *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, «перешошусь» 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 приро-

де. 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 употреблять 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, управляющем 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 сорадование,— как бы поверхностно и мимолетно оно ни было, и даже простая улыбка приветя — 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 *мондуализм*. 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 инородное 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* \*) — *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 существования — 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\*. 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, умиленность, 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, самоочевидно-*

го 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 \*. Мы можем здесь лишь вкратце наметить некоторые общие мысли, тесно соприкасающиеся с 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. 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 сознаем 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 \*\*. В са-

мом 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 сознавать себя только находящимся *внутри* его, но 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. п. 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 *объекты <ви>рование* «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, са-



ма по себе сущая реальность — и извне *определять* 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, бес-телесном 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 неустранимостью фактического данного. Все равно, усматриваем ли мы вместе с Гегелем в государстве «земного бога»\* 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, 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

самых и, прорастая из нас во-вне, со всей мощью космического начала действует на нас, именно на наше само-бытие, 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 *трансрационально*. 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 безусловно 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 и должного* — 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*), которою окружает себя живая исконная глубина бытия «мы», чтобы охранить и укрепить свою *внутреннюю* действительность 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-внутрь

Мы видели, что непосредственное самобытие в своей субъективности, в своей потребности в пополнении и упорочении 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 бытии «мы», — *трансцендирование в направлении «во-внутрь» 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 существования 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 одиноче-

ство 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, принадлежности, 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 мне 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 пезыблемо-прочной почвой. Так, событие с «други-

ми» в форме, напр., «приятельского» или «товарищеского» общения есть по существу безнадежная попытка избежать 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 *транссубъективное*. 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-внутрь*; 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, произвольное, 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-внутрь», 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-внутрь* — в составе «ты» и через посредство «ты». Это, быть может, есть вообще легчайший и самый естественный путь, на котором нам удастся это трансцендирование *во-внутрь* 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 браться 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 *трансубъективную 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 \*.

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 \*\*. Эта потенциальная бесконечность непосредственного самобытия как такового уже сама по себе противоречит грубому образу «души», запертой в узкой келье или камере одиночного заключения. Но это, конечно, еще не препятствовало бы тому, что не-



посредственное 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-внутрь» 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-внутрь*. Вопрос о «возможности» этого трансцендирования, как указано, собственно беспредметен перед лицом этого первично самоочевидного соотношения. Это соотношение самоочевидно в эмицентном 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 в отношении 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, а *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 определяемому составу.* В своей подлинной глубине, т. е. в своем истинном существе, душа сама *есть* то, что ей открывается *за ее собственными пределами.* По-

сколькx 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 то же самое применимо и к отношению непосредственного самобытия, как субъективности, к объективности духа: само сознание субъективности — т. е. само чувство, что «нам» в нашем чисто душевном бытии *недостает* 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-внутрь, 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-внутрь 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 *«изнутри»* (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 некоей 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 непрерываемой 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*

ния, 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 металогическое 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 существованию); 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 же 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, тво-

рец «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 связанных 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?» \* 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 по-

нимаем, 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» \*. «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 признавал как нечто абсолютно *непонятное* 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 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 облада-

ет, 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 *вопроса* 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 которых 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 подчинения, 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 и 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 сле-

дований 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 же 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 транссубъективного 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 действию 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 определяемое 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 определяемым 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 при-

надлежит 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 *есть* 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», «доброту», «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 проникательными, 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 существен-

ное 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 двойцей, 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 «трансценденности» 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 также 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 не сказанном отношении. Мы должны и здесь осознать неадекватность, «приблизительность» всех логических определений — в данном случае категорий «трансценденности» и «имманентности» — и восчувствовать, в немом опыте *испытать* не сказанное 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 не сказанного трансрационального синтеза, но и ясно *увидать* его во всей его непостижимости или — точнее — беспрепятственно и неискаженно воспринять в себя его откровение. Как уже сказано, осозная 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 отрешенности, 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 принят 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 *есмы*», 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, транс-субъективной глубиной реальности. Совершенно так же, как это имеет силу в отношении «я *есмы*» 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, порабащующая нас, чисто трансцендентная нам сила, которая лишена успокоительного, утешительного момента ее имманентности мне самому, ее интимного сродства со мной и принадлежности глубочайшему средоточию моего личного бытия. Напротив, там, где наша душа добровольно раскрыта для мирного соприкосновения с транс-

цендентным, именно в нормальном, соответствующем существу отношения откровения 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 посредине — 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 обоим.) 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 невыразимого, 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 уяснением 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» \*. 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 истинной 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, истонное *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»\*. Самое внутреннее в 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», само-

довлеющем 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 принадлежаности 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» \*.

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, духов-

ная 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.

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 сращен 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*, пре-

восходящее 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 предстоит 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, образуящему 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

*существо этого бытия.* Мы лишь тогда адекватно постигаем его, когда в умудренном неведении воспринимаем его трансрационально, как совпадение противоположного, как единство субъективного и объективного, имманентного и трансцендентного. Это может быть выражено лишь в той категориальной форме, которая образует существо всего конкретного бытия как непостижимого, — в форме рационально не постижимого, но явственно открывающегося 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., в 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»

ἡ Θειοτάτη τοῦ Θεοῦ γνῶσις ἡ διαγνώσις γιγνώσχομένη<sup>1</sup>.

*Дионисий Ареопагит*

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

*Angelus Silesius\*\**

Viderim me — viderim te\*\*\*

*Бл. Августин*

## Глава VIII

### СВЯТЫНЯ («БОЖЕСТВО»)

*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 реаль-

---

<sup>1</sup> Самое божественное знание Бога есть то, которое познается через неведение\*.

ность, 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. Таково естественное жизнечувствие человека, не искушенного горьким *опытом* безнадежной коллизии между этими двумя мирами, — жизнечувствие 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 жизнечувствии 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 совпадает со сном. И отвлеченная мысль санкционирует это жизнечувствие в теории

«субъективного идеализма» так же, как она санкционирует противоположное жизнечувствие 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 явственностью, 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 вер-

пую 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 резиньяцией, 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 «слеподопускает 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, глубокой *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*. По-

сколько 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 вонна, окруженного со всех сторон безмерно превосходящей его вражеской силой, или бессильным «мыслящим тростинком» 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 бессилей, как мы сами. Эта как бы сама собой навязывающаяся, в известном смысле наиболее «естественная» и простая религиозная установка, в сущности,— если взглянуться 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, прорастает 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 правом 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 откровении «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 непонятного, иррационального и погружено в несе.

Если эти два основоположных момента — рациональности и иррациональности — и притом в их неразрывном единстве, присущи обеим 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 на 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 тростинком». 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 tvam 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. Прекрасное 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, картины, 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 *изъемлется 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 исконного 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\*.

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 неосмыс-

лепной *фактичности*, с какой нам дано предметное бытие. «Прекрасное» становится выразителем самоодовлеющей ценности, самообоснованности бытия, его собственной внутренней *значительности* и в этом смысле «*духовности*» (ср. выше гл. VII). *Иманентное существо красоты состоит в том, что в ней мы непосредственно-наглядно воспринимаем и испытываем в самом наружном облике 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 даст 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.

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». Напро-

тив, 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 полную 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 не-

посредственным 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: саму 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 «душеноподобное», — 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 эстети-

ческом переживании — говорят нам — мы предаемся некой иллюзии; мы произвольно «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 удается 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 бессмысленны, 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 «вливание» 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» психологиче-



ском смысле предполагает какое-то глубокое реальное сходство или сродство между «внешним» и «внутренним» бытием. Конечно, и здесь угождающая 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 предстает 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 человеческое 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 безобразия! Тем более вся природная красота — будет ли то красота могучего дикого зверя, какого-нибудь тигра, или возвышенная красота океана, грозящая мореплавателю 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»\*; 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 Достоевско-

го, 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, *примиряющей* 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 истинное, онтологически прочное и глубинное единство, которого мы ищем.

### 3. Истинное 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, «hinwegräsonnigern» \*. 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) <sup>1</sup>. 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

<sup>1</sup> «Всюду простор, и нигде не смыкается круг».

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 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 противоборствующих 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 мета-

физики «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* (*transcende 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 неизбежно 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 первореальностью 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 жизненного чувства состоит ведь в сознании, что мы стоим на краю некой бездны, готовой ежемгновенно 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 обратить это суждение, — стоит лишь сознать, что эта «бездна» есть *бытие*, и при этом вспомнить, что мы сами, будучи сущими, ископни, как бы изнутри принадлежим *также к бытию* и в нем укоренены, чтобы наше метафизическое жизненное чувство 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 *первое единство*, 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 «научным», 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 жизнечувствию 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 противоборствующих 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 отсюда 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 таковое 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* \*? И еще раз мы встречаемся с глумливо-торжествующей мезистофельской улыбкой сознания, ориентирующегося па «объективности», па трезвое констатирование *фактов.* Ибо факты, казалось бы, непререкаемо свидетельствуют о противоположном: о беспомощной плененности нашей души — как бы онтологически глубоки и исконны пи 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 средстве с непосредственным самобытием, образует подлинную основу последнего — почву, в которой оно находит свое осуществление, — и, с другой

стороны, указывает за пределы непосредственного самобытия, противопоставит ему в качестве *объективности*. Здесь мы имеем, таким образом, единственную область бытия, которая — сочетая в себе признаки *объективности* и *извнеури* 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 фак-

тичность того, что она освещает; если «свет» здесь и простирается (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 *первооснование*. 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 двусидном 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 подвижны 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. Буду-

чи 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 перво-жизнь. 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 перво-жизнь, 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, давая смысл, ценность, основание, впервые обосновывает и в этом смысле призывает к бытию все остальное, — она сама, подобно Платонову *ἀγαθόν* (доброту), по своей мощи значительности, совершенству уже выходит за пределы бытия (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρῶτος καὶ οὐκ ἔχει ὑπερέχον*. Рер. 509 а); или, как выражается Плотин, она есть то, что само *берет на себя задачу* быть бытийственностью и основой (*οὐσία καὶ ἔστιν*) 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\**, но она есть некоторого рода *вездесущая 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 *простирающееся 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 происходит 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 *сознавать 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 разумест под ним богословие, а уже намеченное нами во второй части общесущество 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 первоосновы — 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 не-

постижимого как такового. С одной стороны, свет первоосновы 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 множест-

венностью, качество с носителем качества, отношение к иному 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» \*. 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»<sup>1</sup>.

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 приблизительно 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

<sup>1</sup> Du hast so eine leise Art zu sein;  
Und jene, die dir laute Namen geben,  
Sind schon vergessen deiner Nachbarschaft.

(*Stundenbuch*)

выражено в «Упанишадах» в рассказе о том, как мудрец па многократный вопрос ученика, *что, собственно, есть «Брахман»*, отвечает *молчанием*, разъясняя его недоумение указанием, что *именно этим он сообщил* вопрошающему само, не выразимое в словах, *существо* того, о чем здесь идет речь \*. 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» \*\*. 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?» \*\*\* А св. Иоанн от Креста говорит: даже ангелы тем яснее усматривают совершенную непостижимость Бога, чем глубже они улавливают Его существо \*\*\*\*. 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 непременно *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 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.

### в. 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 робости 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*» в 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 доказа-

тельность 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* и бытия, 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 происходит из некоей 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»\*, — а только само открывает себя в живом опыте. Оно не предстает нашему взору на-



подобие предметного бытия, и даже не объемлет нас на подобие 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 ещё 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 мерила «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 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 *проверять* самоочевидное или, точнее, *сам свет самоочевидности* по существу нелепо. То, что мы раньше усмотрели в отношении безусловного бытия, а *potiori* 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 во-*

*прошания*, 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: «счевидности» — 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 искомое 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 противоречно, 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 противоречно.

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 философ-

ское 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 сущности никогда не может быть дана как «чистая идея», а всегда непосредственно открывается нам как полная 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 отрицаемо<sup>1</sup>.

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 взгляду 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 искомого 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»\*. 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*» (Епп. III, 8, 9). Это есть то, что понимается под «сердцем», и в этом смысле Божество доступно только «сердцу». «Блаженны чистые сердцем, ибо они узрят Бога»\*\*. Но «сердце» не есть, как это часто принято думать, некая отдельная инстанция, *противоположная* «ра-

---

<sup>1</sup> В этом смысле пользуется онтологическим доказательством уже Плотин, Епп. (IV, 7, 9), и даже уже Платон имеет 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».

зуму»; 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 конкретной 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 первосущности 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 осталь-

тому не может быть адекватно выражено ни в какой из обычных категориальных форм, ибо все они *сами проистекают* 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 иным». 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*. Это сходство, конечно, не долж-



по здесь братья в логически определимом и анализируемом смысле (как это уже было показано в отношении металоогического 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 определимое 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 ничистому 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 предстает 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, безлюбивого 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 посетитель 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 сущего\* 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»\*\*

Но этим мы уже приблизились к *третьему* пути умственного кружения вокруг безусловно 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*.

## 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 основа-

ние 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», ко-н-

кретная 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»<sup>1</sup>.

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, в связи и в нераздельном единстве со мной. Но если мы вспомним, что мы говорили в гл. VI об открытии «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, соз-

<sup>1</sup> Ich weiss, dass ohne mich Gott nicht ein Nun kan leben; Werd ich zu nicht, Er muss von Noth den Geist aufgeben.

данной 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» 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, кото-

рую 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 *cas* раскрытия 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-мно́й 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, «освященности», очевидности всякой частной истины. Божество в качестве «*моего*» Бога или «Бога-со-мно́й» 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-мно́й. Если мы выше видели (гл. VI, 6), что трансцендирование во-вне, в направлении к «ты», собственно, уже предполагает и содержит в себе трансцендирование во-внутрь, 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 какой 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-внутри, 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 некой резиньяцией\*, — 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-мной».

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 priori 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*»\*\*, 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 перушиной 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.

*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 «*есмь*» само опирается на «*еси*» Бога (или — с точки зрения самого Бога, т. е. в единственно правильном и первичном онтологическом порядке, — мое «*есмь*» конституируется само лишь тем,

что он говорит мне «ты еси» или «будь»). Между формой «есть», в которой принято отвлеченно выражать 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 самозваной 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 «есмь» 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 жизнечувствию мы уже в соображениях предыдущей главы могли противопоставить более глубокое — более глубоко проникающее во внутрь — жизнечувствие моего внутреннего сродства с реальностью как таковой, в силу чего облик «бездны» сменяется для меня обликом и ощущением твердой почвы, в которой я незыблемо 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-мною», *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-мною. 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 *есмы*, или я обладаю лишь призрачным, неподлинным бытием. Из того, что мое «*есмы*» обретает прочность — и даже обретает подлинное свое существование 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, не-сущему бытию «*я-без-Бога*». Сознание вечности *подлинного «есмы»* 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* содер-

жание или *состав* (*Gehalt*) с логически определимым в понятии *отвлеченным содержанием* (*Inhalt*), то можно сказать, что совершенно бессодержательная (в смысле конкретного содержания), неопределенная или пустая реальность вообще немыслима; 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. Сознвая, 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, «даёт» 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, даст 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» \*.

Здесь мы приближаемся к *тайне Слова* вообще и должны, хотя бы в нескольких кратких словах, коснуться этой темы, стоящей в непосредственной связи с нашей основной темой. Много спорили о том, заключается ли истинное 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 предстает нам явственно в своей непостижимости, не только открывается нам как таковое. Оно «имеет 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 проистекает из «слова Божия» — из *Слова*, которое «вначале было у Бога» и «само было Богом» \*, — 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, — объятый 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 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»\* 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 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 легковых 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 Хри-

ста эта неисчерпанность и неисчерпаемость откровения недвусмысленно выражена в понятии Святого Духа, в указании на «дух истины», которого «не мерою дает Бог», который «веет, где хочет» и «наставит на всякую истину»\*. Святой Дух — Бог как Бог-со-мной 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 общем откровении. Ибо и общее откровение есть именно — *откровение*. Непостижимое Божество как таковое при этом ясно *открывается* — более того, открывается как «Бог-со-мной» (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*\*\* 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 Оригена, Августина, Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Мейстера Экхарта, Николая Кузанского, Якова Беме,— существует и антиномистическое противоборство между ними, 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 внутренней борьбе 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 Неиз-

реченное 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 *двойкая* 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 тензму Гете: «Der Professor ist eine Person, Gott ist keine» \*. 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 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 Бо-

жество 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 су-

ществительным 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 метафизическом, 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. VIII, 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 сознаю 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 безусловно 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 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, Всеобъемлю-

щее 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 мыс-

литься 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 созданием* одного другим, с совершенной *пронизанностью и охваченностью* «творяемого» «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\*. Но и это противоречит очевидному составу религиозного опыта: вместе со мной исчезает и Бог — именно как «Бог-со-мной», и остается в лучшем случае всепоглощающее и потому ничего, собственно, не определяющее, не обосновывающее «Божество». «Брахман» совпадает с «нирваной». Поэтому религиозная установка должна всегда настаивать на предстоящей здесь двойственности. Но трудность здесь заключается в том, что двоица, 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. Ука-

заниая 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»\*, 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 неразрешимой. 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 со-

знания — 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 пытаюсь установить новые *понятия*, в которых она бы исчезла и была бы погашена, а достигая *трансрационального* синтеза, в котором она, сохраняясь, была 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 мной 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 действительного 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.

Попытаемся 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»\*. «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 создаю 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 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 бесспорно 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 существо из него. Не кто иной, как *сам Бог*, не только «творит» меня как нечто *иное*, чем он сам, по 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, изначальноность 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 — изначальноностью, автономностью моего бытия и самообнаружения. Я есмь подлинно автономное, изначальноное, 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, прорастающей 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.

### Б. 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, разумеем под любовью — прежде всего, в отношениях между людьми.

Любовь есть, как было показано (гл. VI, 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 отдельности 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 «расцветая», «обогащаюсь», «углубляюсь», впервые начинаю вообще подлинно «быть» в смысле опытно осознанного внутреннего бытия, когда я «люблю», т. е. самозабвенно отдаю себя и перестаю 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 испы-

тываю 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»\*.

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-мной» 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* присутст-

вия и действия во мне; так что атеист, сущий — подобно всёму 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.

#### 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, абсолютно первоначально, 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 мерила и закономерности, действующие в ином, «земном», т. е. воспринимаемом во внешнем опыте и рационально истолкованном, аспекте бытия, в ней действуют мерила 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 мерилami, 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 «Бога-со-мной» или «Бога-с-нами» (Эмману-эля). В известных парадоксальных формулировках Тертуллиана эта парадоксальность христианской правды, правды жизни как «я-с-Богом», выражена с особенной отчетливостью.\*

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 «правоверию») 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 вожделением. 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, в 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» некой *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 несовершенно, 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. об-им 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 «*есть*», а в форме «*есть*», — не только по своему *содержанию* остается *произволь-*

ным — 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 нор-



мы, 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* многому 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 пропизывающее 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* \*. 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 трансфинитности 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 сло-

ва. 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*» \*. 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 не постижимым, неким непрерывным, 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 «чуждачество», 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 неопишуемой 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, не-

смотря на всю свою отрешенность или скорее именно благодаря ей, сила творческая и формирующая. Существо его состоит в чистой *«вере»*, а не в «делах» или «законе» \* — учит нас один апостол; но другой к этому прибавляет, что *«вера без дел мертва»\*\**; 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»\*\*\**. 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 неопишная 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 пер-*

вого, 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 и 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-Бог». Момент «взаимопроникнутости» — 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 собственного «есмь» или что *мое* «есмь» как-то укоренено в «есмь» *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 «есмь» есть именно нечто большее и иное, чем чистое, замкнутое в себе «я есмь», — иначе мы впали бы в ложное самообожествление, совершенно искажающее истинное соотношение вещей. Но если соблюдать это различие, то открывается сверхрациональная очевидность моей укорененности в Боге или внутреннего, имманентного моего обладания Богом, не устраняющего, конечно, его сущностной трансцендентности. Это соотношение (на высочайшей и наиболее явственной ступени его обнаружения) мистика восточной христианской церкви знает и признает как «обожение» человека (θεόσις). 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 вероучение на основании конкретно-положительного откровения усматривает единственную и неповторимую двухприродную «*Богочеловеческую*» сущность Иисуса Христа — *Богочеловека как такового*. Но если это вероучение вместе с тем видит в Иисусе Христе основателя Богочеловечества всех людей, воспринявших Его существование, — «*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 вечно-го 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 «созданы» 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. приистекающее 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 абсолютное замкнутое в себе, самодовлеющее, «из себя сущее» бытие, сколь мало существует в такой форме «я»; и наша «богочеловечность» не привступает извне к нашему «чисто и только человеческому» бытию в качестве придатка, без которого мы могли бы на худой конец и легко обойтись. Мысль ирофанного, 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 «Богсо-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 существа 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 постольку 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 существу 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 предложениями «*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 ни 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-мною». 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 истинное, 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 чисто «теоретическое» или «констатирующее» «ориентирование» в бытии, понятие «основания» самого предметного бытия как целого (или, в этом смысле, основания «мира») лишено смысла, ибо внутрен-

не 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 обозревающего 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?»\*), — 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 некоей реальностью, в отношении которой с самого начала не имеем 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 предстоять 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 безличная 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, сдвигство 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 умонастроению 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 неспредвзятая 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) \*.

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» начало 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. Космогоническое исследование имеет, правда, в принципе возможность уяснить *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 неустрашим. 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 форме, 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 непостижима 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 непостижимости 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 вне-временно-логическая (как между обычным «основанием» и «следствием»). Она есть нечто сущностно-иное, существо чего стоит под знаком трансрациональности, не-



постижимости и что может быть постигнуто 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 — 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 немислимо 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 осмысленно 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 в 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»\*. 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 существованию 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 «субстрат» 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 инародности 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 нечто «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 самостоя-

тельным,— 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» 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-антиномистического 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 «зеркалом 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 Ценности 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* в этом 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 «Богopodobия» 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 протекает 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 *модуалистическое* 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 сопresentует 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 оно опирается, уже как-то стоит на самом пороге первоосновы, Божества. Оно стоит как бы посредине между Богом и миром.

Бесконечно длящийся — со времен Платона и Аристотеля вплоть до онтологий нашего времени — спор «учения об идеях», именно спор о том, принадлежит ли «идеальный мир», *κόσμος 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 посредине 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* \*. 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*» (во всей 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 слоём положительной реальности в лице сверхвременного 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 «безднозен», 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 избежать 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 «ничто»), — 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 поконтится 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 *potiōgī* (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, проецирует отблеск своего собственного существа, имен-



но 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 исконной 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 Боже-стве между «*мной*» 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»\*. «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», «твар-

ным» 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»\*, 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 неотстранимо 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 «всеблагостью» 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 этих случаях совсем иной источник. Уже подразумеваемое в нем признание всех, кого это умозаключение все же не приводит к неверию, либо безнадежными глупцами, либо неправдивыми 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 прогивоположность 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 *большой*, 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 над 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 в традиционных богословских терминах, о реальности Бога в его «всемогушестве» и его «всеблагости».

Внутренняя связь между Богом и «дурным» эмпирическим миром есть именно связь *антиномистически-транс-*

рациональная 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 существу 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 существу, 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 *λογισμός νόθος*, некоего «неправомочного», «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 укорененного бытия, не должно быть смешиваемо ни с эминентным, 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 завершенной. 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 обретало — 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, 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*»\*, без объяснения, контрабандно появляется вся иррациональная, изменяющаяся пестрота «*natura naturata*» (Спиноза)\*\* 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.

### 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 λογισμὸς νοῦτος, 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 взглянуться в этот по существу «псевдо-возможный» 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, немислимо 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 наше 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 *Всеединым*.

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 разветвляться, ускользнуть от нас. Тогда связующее, трансцендирующее и, тем самым, *положительно индивидуализирующее «не»* превращается в *закрывающее, 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 всеиным) 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 форме 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 метафизиче-

ской 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, самораздираание 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 мышле-

ния — 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 «случающимся 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, попустивший 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 «одеяния» 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* из гармонического 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: теодицея в рациональной форме невозможна, и самая попытка ее построения не только логически, но и *морально* и *духовно недопустима*. Но какое-то очень могущественное и неустрашимое 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* «му-

чить», «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» \*. Мы уже видели выше (гл. VII, 3), что именно утверждение самоочинности, 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 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, ко-

торые 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*. С другой стороны, однако, неприемлемость или спорность такого воззрения заключается в том, что сознание моего соучастия во зле — в гом, 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 сущиостно 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 противопоставленно *другому*, *одно* не мо-

жет 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 «мною» 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 невиною жертвой; такое утверждение, сверх того, совершенно бессмысленно уже потому, что «слепая природная необходимость» *сама* есть уже *выражение* и *действие* «грехопадения». И 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 совпадает 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-мной».

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 пытаясь «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 и плохо 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 ощутительно 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 всепроникаю-

щего 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 самоchinную силу, за реальность, в самом онтологическом корне противоположную добру, и на этом близоруком рационалистическом дуализме основывать борьбу со злом — значит всегда впасть 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 управляющегося 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»)\*. 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 перворождения* зла есть то место реальности, где она, рождаясь из Бога и будучи в Боге, *перестает быть Богом*. Зло зарождается из несказанной *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 смыс-

ле 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», «небытия» *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 небытия, пленником порождаемой мною же темной силы небытия. 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 неправомерности 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 совинником 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 не-совершенства, 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, каза-

лось 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, безмянное 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, сущая иллюзия, реальность как обман — страдание есть подлинная, хотя и тягостная, *реальность*. И в отличие от морального зла, которое, будучи пустотой и бессосновностью, 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 бессосновность и неосмысленность и в этом смысле само есть зло, которое никогда не может быть так «объяснено», чтобы этим быть оправдано. Но, содержа в самом се-



бе стремление преодолеть себя, страдание есть вместе с тем *движение возврата к реальности* и в этом смысле уже само 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» \*. 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 отпав-

шей 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 совершается 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 в 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*, «незаконным 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 я 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 Божием 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, внутренне убедительная реальность. Это сознание есть для нас как бы пробуждение от тяжкого 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 непостижимая 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 непонятого — 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, абсолютной *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 глаголет 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* прав-

дой,—притязать на то, что этим высшим оптимизмом проблематическая реальность зла *совсем* устранена, как бы «отмыслена» или «отрассуждена» («hinweggedüziert», 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 κατέλαβεν)»\*; 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, чуемой 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.

---

---

## 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, непонятным 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, поскольку 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-мной» 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 от-

ражением «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 единство *рациональности с иррациональностью*. Поэтому верховенство подлинного знания принадлежит лишь тому углубленному взгляду, 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 неприступный 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 и вечное откровение 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 существование, — непосредственное *религиозное восприятие* бытия — точнее говоря, самую священную реальность Божества, силою и откровением 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 усмеш-



кой противопоставить самому *замыслу* нашего исследования,— есть истина столь же бесспорная и столь же *глупая* в своей бесспорности, как мудрое поучение Кузьмы Пруткова, что «псльзя объять необъятное». Кузьма Прутков и следующий его мудрости неблагожелательный 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 Пруткова, 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.

## ПРИМЕЧАНИЯ

В настоящее издание избранных работ С. Л. Франка, впервые выходящее на родине философа, включены сочинения, написанные им в разное время (первые три работы — в самом начале XX века, две другие в эмиграции) и по разному поводу. Выбор их для публикации был продиктован, с одной стороны, желанием познакомить читателя с наиболее известными его произведениями, не утратившими своей познавательной ценности и сегодня, а с другой, — тем значением, которое придавали им современники и сам автор.

Поражает «замечательное *единство* построений Франка, — писал при жизни философа о его творчестве В. В. Зеньковский (1881—1962). — От его книги «Предмет знания» до книг «Непостижимое» и «Свет по тьме» при наличии несомненной эволюции в формулировках, в углублении отдельных построений, Франк остается верным той основной концепции, которая созрела у него». (Зеньковский В. В. История русской философии. Т. II. 2-е изд. Париж, 1989. С. 411.)

По словам В. В. Зеньковского, С. Л. Франк обладал «исключительным даром ясного изложения, — мысль его, всегда развиваемая систематически, покоряет столько же своей основательностью, сколько и удачными формулами, которые очень часто стоят длинных рассуждений. Литературное дарование Франка делает его анализы и рассуждения прямо мастерскими — так все ясно, надлежащее и удачно сказано у него. Но рядом с этим стоит и несколько не уступает глубина его философского усмотрения — ум его, синтетический по существу, оплодотворяется той метафизикой всеединства, которую Франк развивает в своих произведениях, — всегда оригинально и глубоко. По силе философского зрения Франка без колебания можно назвать самым выдающимся русским философом вообще, — не только среди близких ему по идеям» (Там же. С. 392).

Всего С. Л. Франком было написано более 20 книг и брошюр, а также около трехсот статей (включая рецензии) на самые разные темы. Часть из них на немецком языке, который он знал в совершенстве; некоторые — еще при жизни — были переведены на английский, голландский, французский и другие языки. (См. «Библиографический указатель трудов С. Л. Франка», составленный

Л. А. Зандером, в кн.: Сборник памяти Семена Людвиговича Франка. Мюнхен, 1954. С. 177—192)<sup>1</sup>.

Все публикуемые работы печатаются по последним прижизненным изданиям с сохранением некоторых особенностей авторской орфографии и пунктуации. Наши коментарии помещены в угловые скобки.

В примечаниях использованы нижеследующие сокращения:

*Кант* — с указанием тома и страницы: Кант И. Сочинения в шести томах. М., 1966.

*Николай Кузанский* — с указанием тома и страницы: Николай Кузанский. Сочинения в двух томах. М., 1979, 1980,

*Сб. памяти Франка* — с указанием страницы: Сборник памяти С. Л. Франка. Мюнхен, 1954.

*Nietzsche* — с указанием тома и страницы: Nietzsche F. Werke. Bd. 1—15. Leipzig, 1899—1904.

Издание подготовлено при содействии дочери философа Н. С. Франк-Норман, живущей в настоящее время в Лондоне, которой составитель выражает глубокую благодарность.

## Ф. Р. НИЦШЕ И ЭТИКА «ЛЮБВИ К ДАЛЬНЕМУ»

Первая философская работа С. Л. Франка; была написана им в возрасте 25 лет и опубликована впервые в сборнике «Проблемы идеализма». Сборник был издан в самом начале 1903 г. Московским психологическим обществом под редакцией известного русского философа права П. И. Новгородцева (1886—1924).

В своих автобиографических записках «Предсмертное. Воспоминания и мысли» (1935) С. Л. Франк рассказывает: «Зимой 1901—2 гг. мне случайно попала в руки книга Ницше «Так говорил Заратустра». Я был потрясен — не учением Ницше, — а атмосферой глубины духовной жизни, духовного борения, которой веяло от этой книги.

С этого момента я почувствовал *реальность духа*, реальность глубины в собственной душе — и без каких-либо особых решений моя внутренняя судьба определилась. Я стал «идеалистом», не в кантовском смысле, а идеалистом-метафизиком, носителем некоего духовного опыта, открывшего доступ к незримой внутренней реальности бытия.

<sup>1</sup> В 1980 г. в серии «Русские писатели во Франции», издаваемой Русской библиотекой Славянского института (t. LIII) под редакцией Т. А. Осоргиной вышла новая библиография работ С. Л. Франка. См.: «Семен Людвигович Франк. Библиография». Париж, 1980. 105 с. См. также: «Русская эмиграция. Журналы и сборники на русском языке. 1920—1980. Сводный указатель статей». Париж, 1988. С. 517—518.

Философское оформление этот переворот получил лишь много позднее, когда я обдумывал и потом писал «Предмет знания», а последнее, конкретное религиозное или религиозно-философское оформление — еще позже. Но фундамент моего духовного бытия был заложен или, вернее, открылся мне сознательно именно тогда, зимой 1901—2 г.г.» (цит. по кн.: *Сб. памяти Франка*. С. 8).

По поводу своего участия в названном сборнике в другом месте С. Л. Франк говорит, что зимой этого года он получил письмо «от П. И. Новгородцева из Москвы (моего профессора по Московскому университету), в котором он сообщал, что он вместе с П. Б. Струве задумал издать сборник статей «Проблемы идеализма», в котором интеллигентскому позитивизму было бы противопоставлено «идеалистическое» миросозерцание, и что, по указанию П. Б., он обращается ко мне с просьбой дать статью в этот сборник... Я с радостью,— продолжает Франк,— ухватился за предложение П. И. Новгородцева и написал статью — первую мою философскую работу «Ницше и этика любви к дальнему». (Франк С. Л. Биография П. Б. Струве. Нью-Йорк, 1956. С. 28—29.)

В Предисловии к сборнику, в котором (помимо С. Л. Франка) участвовали: кн. Е. Н. Трубецкой, П. Г. (П. Б. Струве), Н. А. Бердяев, С. Л. Аскольдов, кн. С. Н. Трубецкой, П. Н. Новгородцев, Б. А. Кистяковский, А. С. Лаппо-Данилевский, С. Ф. Ольденбург и Д. Е. Жуковский,— его редактор П. И. Новгородцев, в частности, писал: «Идеалистическая философия не новость для русской публики. В эпоху наивысшего развития позитивизма против него уверенно и смело выступал Вл. Серг. Соловьев и возвышал свой авторитетный голос Б. Н. Чичерин. Читатели нашего сборника найдут в числе его сотрудников имена, указывающие на живую связь этой философской традиции с тем направлением, которое теперь выступает в защиту идеалистических начал. Особенность этого направления состоит в том, что оно, являясь выражением некоторой вечной потребности духа, в то же самое время возникает в связи с глубоким процессом жизни, с общим стремлением к нравственному обновлению. Новые формы жизни представляются теперь уже не простым требованием целесообразности, а категорическим велением нравственности, которая ставит во главу угла начало безусловного значения личности». (*Проблемы идеализма*. Сборник статей. [М.], 1903. С. IX.)

Несколько лет спустя после публикации статьи о Ницше С. Л. Франк стал одним из главных редакторов (наряду с Ф. Ф. Зелинским, Г. А. Рачинским и Я. А. Берманом) его Полного собрания сочинений, которое начало выходить в 1909 г. в «Московском книгоиздательстве». Под его редакцией и с его предисловием вышли, в частности, второй и третий тома этого незавершенного издания, в которых были помещены и его переводы. Во втором томе —

один из разделов работы Ницше «Несвоевременные размышления» — «Шопенгауэр как воспитатель»; в третьем — целиком — книга Ницше «Человеческое, слишком человеческое».

Характерно, что и в дальнейшем С. Л. Франк неоднократно обращался к идеям Ницше, хотя уже с иных, не столь апологетических позиций, как в своей первой статье (ср.: Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. Париж, 1949. С. 56—59; Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Париж, 1956. С. 245—247).

Статья «Фр. Ницше и этика «любви к дальнему» печатается по книге: Франк С. Л. Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры. СПб., 1910. С. 1—71. В Предисловии к сборнику С. Л. Франк подчеркивает, что в книгу «не вошло ничего, что в основе противоречило бы моим теперешним взглядам. Это относится, прежде всего, и к первой статье о Ницше. Сколь бы несовершенной она ни представлялась мне теперь в иных отношениях (что, видимо, и послужило причиной изъятия из нее небольшого фрагмента в самом конце.— Ю. С.), основную ее мысль, показавшуюся многим парадоксальной — именно характеристику учения Ницше как этического идеализма, — я продолжаю всецело разделять...».

С. 9.\* Грядущее и наиотдалённейшее да будут причиной нынешнего дня твоего...

Братья мои, не подаю вам совет любить ближнего своего, — подаю совет любить наиотдалённейшего своего. — Так говорил Заратустра. (Пер. А. В. Михайлова). Эпиграф к статье взят из первой части книги Ф. Ницше «Так говорил Заратустра», глава «О любви к ближнему» (*Nietzsche*, VI, 90).

С. 11.\* Я не люблю ближнего вблизи — пусть убирается ввысь и вдаль!

Иначе как бы он стал моей звездой? (Пер. А. В. Михайлова). Эпиграф — из книги Ф. Ницше «Веселая наука» (Франк переводит «Радостная наука» — так называлась в Средние века поэзия трубадуров — *Gaya scienza*). *Nietzsche*, V, 22.

С. 12.\* «Так говорил Заратустра», часть первая, глава «О радостях и страстях». *Nietzsche*, VI, 52.

\*\* Постоянная гражданская война (нем.).

С. 13.\* Всякая любовь есть страдание (нем.).

С. 15.\* См.: Чаадаев П. Я. Сочинения. М., 1989. С. 139.

С. 16.\* Алоиз Риль (1844—1924) — немецкий философ, представитель «критического реализма». Имеется в виду его очерк «Ф. Ницше как художник и мыслитель». См.: Риль А. и Зиммель Г. Фридрих Ницше. Одесса, 1898. С. 3—140.

\*\* Георг Зиммель (1858—1918) — к этому времени уже

очень известный немецкий философ и социолог. Речь идет о статье Зиммеля «Ницше. Этико-философский силуэт». См.: Риль А. и Зиммель Г. Фридрих Ницше. С. 141—160.

С. 18.\* Персонажи сатирической хроники М. Е. Салтыкова-Щедрина «Господа ташкентцы».

С. 25.\* Гибель; переход (нем.).

С. 27.\* Самой по себе (нем.).

\*\* Четверостишие из стихотворения Г. Гейне «Аппо 1829».

С. 28.\* Противоречие в определении (лат.).

С. 29.\* Строки из поэмы Пушкина «Полтава» (Песнь первая).

С. 32.\* Любовь к наидальнейшему нашему и грядущему выше любви к ближнему нашему, и еще выше любви к людям в моих глазах любовь к делам и привидениям. (Пер. А. В. Михайлова). См. авторский перевод на стр. 34, 54. *Nietzsche*, VI, 88.

С. 33.\* Выражение Иеремии Бентама (1748—1832) — английского философа и юриста, родоначальника утилитаризма. Впервые этот принцип был сформулирован им в работе «Отрывок о правительстве» (1776). См.: *Bentham I. Works*, vol. I. Edinburg, 1838, p. 227.

С. 34.\* В первую очередь (фр.)

С. 35.\* Третьего не дано (лат.).

С. 37.\* Меткое слово (нем.).

С. 39.\* В общем и целом (нем.).

\*\* Рудольф фон Иеринг (1818—1892) — немецкий правовед.

\*\*\* Лестер Уорд (1841—1913) — один из основателей американской социологии, автор известных в дореволюционной России книг: «Психические факторы цивилизации», М., 1897 и «Очерк социологии», М., 1901.

С. 40.\* Главная тема (лат.).

\*\* Тем самым (лат.).

С. 41.\* Кому выгодно? (лат.).

\*\* Пусть свершится правосудие, даже если погибнет мир (лат.).

\*\*\* Пусть торжествует польза, даже если погибнет правосудие (лат.).

С. 42.\* Чаадаев П. Я. Сочинения. М., 1989. С. 140.

С. 48.\* «По ту сторону добра и зла» — произведение Ницше, написанное в 1886 г.

С. 53.\* Благо народа — высший закон (лат.).

С. 55.\* Любовь ваша к жизни да будет любовью к высшей вашей надежде, а высшая надежда да будет высшей мыслью вашей жизни...

— Где же молния, язык которой лизнет вас? Где безумие, чтобы привить вам его?

Се учу вас надчеловеску: он — молния, он безумие!

(Пер. А. В. Михайлова). *Nietzsche*, VI, 15.

С. 56.\* До крайнего предела (лат.).

С. 57.\* Имеется в виду стихотворение С. Я. Надсона «Нет, я больше не верую в ваш идеал...» (1883). См.: Надсон С. Я. Полн. собр. стихотворений. М.-Л., 1962. С. 224.

С. 59.\* *Георг Брандес* (1842—1927) — датский литературный критик.

С. 60.\* Многие, слишком многие (нем.).

С. 62.\* Внеся необходимые поправки (лат.).

\*\* *Томас Карлейль* (1795—1881) — английский философ, писатель и историк; развивал идею «культы героев» — носителей божественного предначертания и духовных творцов исторического процесса. Автор известной книги «Герои, почитание героев и героическое в истории» (Русск. изд. СПб., 1908).

\*\*\* См.: Мф. 5: 13.

С. 63.\* Имеется в виду трагедия У. Шекспира «Юлий Цезарь».

\*\* Далее следует фрагмент статьи, изъятый автором из второго ее издания. (См.: Проблемы идеализма. С. 193—194):

«К нашей характеристике этического и социально-политического идеализма в системе Ницше остается добавить лишь одну хотя и побочную, но все же весьма существенную для него черту. Этот идеализм остается у Ницше *реалистическим*: как ни далеко лежит от обычной жизни и ее интересов то «дальнее», любовь к которому кладется в основу морали, оно не находится за пределами земной, эмпирической жизни. Моральные «призраки» и воплощающее их существо — сверхчеловек — остаются призраками земными, не сошедшими с неба, а рожденными на земле человеческою головою и человеческим сердцем. «Нечестивец» Заратустра решительно отказывается освятить метафизической санкцией свой крайний идеализм; этот идеализм остается земным не только по своему практическому приложению, которое заключается в плодотворной работе над общественно-моральным обновлением человечества, но и по своему теоретическому значению и обоснованию. «Я люблю тех, — восклицает Заратустра, — кому не нужно искать за звездами оснований, чтобы погибнуть и стать жертвой, но кто посвящает себя земле, чтобы на ней некогда воцарился сверхчеловек». Расставаясь со своими учениками, Заратустра в прощальной речи увещевал их «остаться верными земле»:

«Оставайтесь верными земле, мои братья, со всею силой вашей добродетели! Ваша дарящая любовь и ваше познание да служат смыслу земли! Так прошу и заклинаю я вас.

Не давайте вашей добродетели улететь от земного и биться крыльями о вечные стены! Ах, на свете всегда было так много заплутавшейся добродетели!

Сведите, подобно мне, улетевшую добродетель назад к земле, да, назад к телу и жизни: чтобы она дала земле ее смысл, человеческий смысл!»

Несмотря на то, что вся мораль основывается Ницше на любви к абстрактным «призракам», он не забывает, что эти призраки суть лишь создания человеческого духа, и это в его глазах отнюдь не умаляет их ценности, а лишь возвышает ценность их создателя — человека. «Новой гордости научило меня мое я, и ее я заповедую людям: не зарывать голову в небесные пески, а свободно нести ее, земную голову, которая одна и создает смысл земли!»

Это сочетание элементов реализма и идеализма в системе Ницше кажется нам в высокой степени ценным. Современная философская мысль, опираясь на представленный ее основателем Кантом синтез реалистической трезвости мысли со смелыми идеалистическими порывами нравственного духа, проводит резкую грань между критическим позитивизмом в области научного познания и этическим идеализмом в области целостного нравственного сознания. Она в ранней мере должна протестовать как против доктринерской тенденции ограничить богатое внутренними переживаниями человеческое сознание сферой реалистической мысли, так и против неосторожного стремления гипостазировать этические переживания и облекать их в форму логической системы точного знания; таким образом, она примиряет эти два противоположных направления человеческого духа, указывая каждому его границы. Ницше представил нам образец подобного примирения, и с этой точки зрения его этико-философская система приобретает лишний интерес для современности».

С. 64.\* Современную оценку творчества Ф. Ницше (1844—1900) см.: Михайлов А. В. Предисловие к публикации. // Вопросы философии. М., 1989. № 5. С. 113—123.

## ПОЛИТИКА И ИДЕИ

(О программе «Полярной звезды»)

В своих цитировавшихся выше автобиографических заметках С. Л. Франк писал: «Политика никогда не составляла главного содержания моей жизни, и я интересовался и занимался ею — т. е. соответствующими писаниями — только исподволь и попутно...» (Сб. памяти Франка. С. 2). Одним из таких периодов в его жизни, особенно насыщенных политическими «писаниями», были первые годы XX века. Осенью 1903 г. Франк поселился в Мюнхене и в те-



чение последующих полутора лет активно сотрудничал в выходящем в Германии (Штутгарт) политическом оппозиционном журнале «Освобождение». Журнал был основан по инициативе П. Б. Струве и тверских «земцев» — И. И. Петрункевича и Ф. И. Родичева — и стремился «объединить русскую оппозицию на программе конституционного преобразования России». (Франк С. Л. Биография П. Б. Струве. С. 31.) Это сотрудничество, по словам Франка, было тогда «двоякого рода». «От времени до времени я писал всякого рода политические размышления или отклики на события времени по собственной инициативе; наряду с этим во время моих частых — почти ежемесячных — приездов в Штутгарт к П. Б. я писал статьи на темы, им самим указанные (большинство моих статей посят подпись Н. К.)» (Там же. С. 35).

После возвращения в Петербург, когда в России была провозглашена конституция и появилась возможность издания независимых от правительства газет и журналов, в декабре 1905 г. С. Л. Франк вместе с П. Б. Струве стал редактировать политический еженедельник «Полярная звезда» — в память об одноименных изданиях декабристов и Герцена. После запрещения журнала цензурой в марте 1905 г. и смены его названия Франк стал фактически главным редактором нового варианта того же еженедельника («Свобода и культура»), просуществовавшего до лета 1906 года. «Журнал этот (в издании Пирожкова), — вспоминал впоследствии Франк, — имел, как новинка, довольно значительный успех, хорошо продавался газетчиками на улицах и вызвал несколько подражаний. Он закончился около июня, примерно одновременно с роспуском Первой Государственной Думы» (Там же. С. 50).

Статья «Политика и идеи» печатается по первому номеру «Полярной звезды», СПб., 15 декабря 1905. С. 18—31. В ней была заявлена общественно-политическая и культурно-философская программа этого издания.

С.: 68.\* *Кадеты* (официальное название — партия «народной свободы»), главная партия либерально-монархической буржуазии, существовавшая в России в 1905—1917 гг. Ее программа: конституционная и парламентарная монархия, буржуазные свободы, сохранение помещичьего землевладения, законодательное решение «рабочего вопроса». Лидеры: П. Н. Милуков, А. И. Шингарев, В. Д. Набоков и др. С. Л. Франк участвовал в первом съезде конституционно-демократической партии в октябре 1905 г., но занимал в ней, как и П. Б. Струве, независимое положение. О кадетях и других партиях в России начала века см.: Черменский Е. Д. Буржуазия и царизм в первой русской революции. М., 1970; Соловьев Ю. Б. Самодержавие и дворянство в 1902—1907 гг. Л., 1981; Шепелев Л. Е. Царизм и буржуазия в 1904—1914 гг. Л., 1987;

Знаменский О. Н. Интеллигенция накануне Великого Октября. Л., 1988; Непролетарские партии России. Урок истории. М., 1984.

\*\* Исповедание веры (фр.).

С. 72.\* Речь идет о фритредерах — участниках движения английской промышленной буржуазии за свободу торговли и невмешательства государства в частнопредпринимательскую деятельность. Движение возникло в Манчестере (Великобритания) в последней трети XVIII века.

С. 73.\* Константин Петрович *Победоносцев* (1827—1907) — русский государственный деятель, юрист. В 1880—1905 гг. был обер-прокурором Синода, имел большое влияние на императора Александра III.

Вячеслав Константинович *Плеве* (1846—1904) — министр внутренних дел России, шеф отделения корпуса жандармов (1902—1904). Убит эсером Е. С. Сазоновым.

С. 74.\* Последний довод (лат.).

С. 75.\* Сторонники «Фабрианского общества» — организации английской интеллигенции. Создано в 1884 г.; пропагандировало идеи постепенного преобразования капиталистического общества в социалистическое путем реформ (названо по имени римского полководца Фабия Максима). После создания Лейбористской партии (1900) вошло в эту партию.

С. 76.\* Свои основные положения этой статьи нашли в последующих публикациях С. Л. Франка и, прежде всего, в его статье «Проект декларации прав», которая была напечатана в четвертом номере «Полярной звезды». Как философ и политический мыслитель, он ставит в ней, накануне созыва Первой Государственной Думы, принципиальный вопрос о юридических принципах, на которых должно быть основано конституционное устройство российского государства. Об общем, как он выражается, — «*формальном*» характере конституционного акта. Должен ли он свестись к простой совокупности положительных юридических норм, регулирующих государственное устройство, или, наряду с этим, в него должно быть внесено торжественное провозглашение *общих принципов политического правосознания*, лежащих в основе конституционного демократического строя? Короче — нужна ли нам, наряду с конституционным законом, особая *декларация прав*?» («Полярная звезда», 5 января 1906. С. 243).

Приведем наиболее характерные места из этой статьи.

«Согласно господствующему мнению, государственная власть, какова бы ни была ее форма, юридически всемогуща, т. е. не допускает никаких ограничений. Всякое право есть продукт государства, зависит от государственной власти и подчинено ей. Так называемое правовое государство отличается в этом отношении от государства полицейского или деспотического только тем, что оно *само*

себя ограничивает рядом постоянных норм, которые оно в своих собственных интересах решает соблюдать. Тем не менее и правовое государство остается неограниченным властелином в сфере права, так как оно во всякое время может отменить или изменить наложенные им на себя правовые ограничения» (Там же. С. 244—245).

«Это всемогущество суверена... стало какой-то почти логической аксиомой юридической науки. Станным образом не замечается, что это учение широко раскрывает двери всякому произволу и деспотизму, от которого принципиально не может оградить никакая конституция, никакая, даже самая демократическая и либеральная форма государственного устройства. Сегодня суверен «признал за благо» дать неприкосновенность личности, обеспечить свободу мысли и совести — завтра он может признать эти права неудобными или опасными и отнять их... И это может в одинаковой мере сделать и абсолютный монарх, и «монарх в парламенте», и республиканское национальное собрание... Допускается только различие в субъекте власти, но никак не в самом ее характере. Самодержавная власть может быть перенесена с монарха на народное представительство, или разделена между ними, — но кто бы ею ни владел, она остается самодержавной. Социал-демократическая партия в своей программе открыто говорит о замене «царского самодержавия» «самодержавием народа» — и нельзя не признать, что она поступает, по крайней мере, логично.

Но независимо от политических и моральных доводов, говорящих против этого учения, его несостоятельность может быть доказана и чисто теоретически. Право и закон — не одно и то же; нельзя согласиться с исходной точкой рассуждения абсолютистов, согласно которой все право есть продукт государственной власти, истекает из нее или, по крайней мере, заимствует свою юридическую силу из ее санкций. Наоборот, можно сказать, что лишь наименее прочная и относительно несущественная часть права закреплена в законе и определена государственной властью. Существо и основу права образуют нормы отношений между людьми, опирающиеся на общее правосознание и обязательные независимо от того, внесены ли они в собрание узаконений или нет. Только узкие специалисты-юристы могут за юридическими нормами просмотреть право; только они могут забывать, что фундамент правовой жизни образуют не те сложные и запутанные юридические формулы, с которыми они имеют дело и которые регулируют только спорную, неукрепившуюся в общем сознании и нередко ему даже недоступную часть права, а те немногие ясные и простые правовые принципы, которые известны всем и определяют непосредственный уклад отношений между людьми. Что рабство недопустимо, что нельзя убивать и грабить — эти нормы неужели определяются только статьями закона и могут быть ими отменены? Ясно, что они крепче

всякого закона и всякого государственного строя: они коренятся в душах людей...» (С. 245—247).

«Такие же принципы существуют и в политической жизни, хотя здесь они часто оказываются менее устойчивыми. Но из этого не следует, что ими можно пренебрегать в этой области; наоборот, из этого следует нечто совершенно иное — именно необходимость, путем особых воспитательных средств, укрепить их и прочно привить общественному правосознанию. Такова была задача всех деклараций прав, и в наши дни общей смуты и шатания с особенной настойчивостью ощущается необходимость подобной декларации, которая формулировала бы основные принципы политической жизни, имеющие морально-правовое значение и потому могущие претендовать на значение вечных и ненарушимых норм». (С. 247—248).

«Декларация прав должна быть *учредительным законом о вечных и неотъемлемых правах граждан*. Реалистически настроенного юриста, быть может, смутит это словосочетание: «закон о вечных правах»; оно покажется ему нелепым противоречием... Нам думается, однако, что действительного противоречия тут нет; смысл такого закона состоит, конечно, не в создании этих вечных прав — иначе они от него зависели бы и не были бы «вечными и неотъемлемыми», — а в их констатировании и санкционировании. Но если бы даже такое понятие действительно содержало юридические трудности и шероховатости, — живое *общественно-педагогическое значение* подобного акта, укрепляющего принципы правосознания, настолько велико, что ради него можно смело рискнуть этими трудностями. Творчество права всегда богаче и сложнее его научных формулировок и по необходимости должно обгонять их.

Такая декларация прав, являющаяся одновременно и возвещением принципов и установлением положительных норм, может иметь лишь одну задачу: определение отношения между государственной властью и правами личности, обеспечение прав личности путем ограничения их от законных прав власти». (С. 248—249).

## ЭТИКА НИГИЛИЗМА

(К характеристике нравственного мировоззрения  
русской интеллигенции)

Статья была написана для известного сборника «Вехи», авторами которого были: Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, М. О. Гершензон, А. С. Изгоев, Б. А. Кисляковский, П. Б. Струве, С. Л. Франк. «Вехи» явились прямым продолжением идейной линии «Проблем идеализма» с их призывом к возрождению духовных ценностей в обществе, вступившем на путь социальных преобразований и политических реформ. Выступая против идеологии революционаризма

и максималистских устремлений радикального крыла русской интеллигенции, авторы «Вех» выдвигали в качестве «программы» самосовершенствование личности на основе религиозно-культурной традиции, покаяние и признание личной вины и ответственности за происходящее, постепенное (под влиянием духовных факторов) изменение социальных и экономических условий жизни народа. (См.: З е р н о в Н. Русское религиозное возрождение XX века. Пер. с англ. Париж, 1974. С. 126—180, а также П о л т о р а ц к и й Н. П. Россия и революция. Эрмитаж, 1988).

«Не для того, чтобы с высоты познания истины доктринерски судить русскую интеллигенцию, и не с высокомерным презрением к её прошлому писаны статьи, из которых составилась настоящий сборник, а с болью за это прошлое и в жгучей тревоге за будущее родной страны». (Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1909. С. 1). Такими словами начиналось Предисловие к сборнику, который сразу же после своего появления вызвал огромный резонанс в обществе. Много лет спустя Франк писал: «Вехи» имели шумный, сенсационный успех — они были главной литературно-общественной сенсацией 1909 г. В течение полугода они выдержали пять изданий (первое в 3000 экземпляров, последнее, помнится, в пять тысяч); к последнему изданию был приложен составленный Гершензоном большой библиографический список журнальных и газетных откликов на них. Успех этот был по существу успехом скандала. Если идеи «Проблем идеализма» уже воспринимались как еретические, то ересь подобного рода — критика позитивизма и материализма, пропаганда «идеализма» — все же снисходительно прощалась радикальным общественным мнением, как относительно невинное, хотя и не безопасное чудачество. Иное дело — критика основного, священного догмата радикальной интеллигенции — «революционизма»; она рассматривалась как дерзновенная, безусловно нестерпимая измена вековым священным заветам русской интеллигенции, как измена традиции... и переход на сторону черной реакции. Против «Вех» восстали не только революционеры и крайне левые; не менее, пожалуй, были шокированы и возмущены ими и умеренно-либеральные круги. Противники «Вех» придавали им, очевидно, очень большое — бесспорно, преувеличенное — *политическое* значение: опасались, что они будут содействовать росту консервативных течений и ослаблению либеральных и радикальных сил. Только этим можно объяснить, что такой практический политик, как П. Н. Милюков, лидер партии и член Думы, счел необходимым совершить лекционное турне по России, чтобы перед большими аудиториями громить «Вехи». Господствующее общественное мнение восприняло из духовной тенденции «Вех» только эту, политическую сторону, которая для нас самих была хотя и существенной, но все же лишь производной от более основной нашей зада-

чи — пересмотра самих *духовных* основ господствующего мироздания». (Франк С. Л. Биография П. Б. Струве. С. 83—84).

Эта атмосфера нетерпимости, о которой пишет Франк и которая царила в те годы в русском обществе, была связана несомненно не только с нежеланием общества прислушаться к голосу тех, кто предлагал духовный путь преодоления разногласий и междоусобной борьбы, но и с непониманием самой интеллигенцией (в том числе и религиозной, христианской ориентации) действительного характера идущего обновления общества и его структур, начало которому было положено отменой крепостного права и которое состояло в *окончательном* переходе России от самодержавной, монархической формы правления к демократической. Именно в представлении о таком переходе, за который выступала тогда вся мыслящая Россия, и содержалось внутреннее противоречие, что едва ли осознавалось до конца самими авторами «Вех». Ибо, выступая за религиозно-духовный путь обновления общества, они брали на себя фактически ту ответственность, которой была облечена церковь и наделен монарх, и основы которой *уже* были подорваны идущими объективными процессами секуляризации, разделения труда, развития политической жизни в стране и т. д. Поэтому нет ничего удивительного в том, что их программа духовного оздоровления общественной жизни не получила поддержки и была воспринята резко критически, как призыв к сохранению самодержавной системы власти.

Парадоксальность и острота общественной ситуации требовали, несомненно, объективной, независимой оценки происходящего, ибо если «радикализм» нарастал, то продолжало сопротивляться и самодержавие. Более того, по словам очевидцев, Николай II (и его окружение) относились к нему, «как к догмату веры, как к своему долгу, которого ни в целом, ни в части он уступить кому бы то ни было не мог». (Милюков П. Н. Воспоминания. Т. I. Нью-Йорк, 1955. С. 241).

Статья «Этика нигилизма» печатается по книге: Франк С. Л. *Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры*. СПб., 1910. С. 218—259.

С. 79.\* Эпиграф к статье взят из второй части книги «Так говорил Заратустра», глава «О великих событиях». *Nietzsche*, VI, 51.

С. 80.\* Выражение французского политического деятеля и религиозного философа Жозефа де Местра (1753—1821), которое он употребил в одном из своих писем (1811), сообщая о новых законах, изданных Александром I. См.: *Maistre J. de. Lettres et opuscules inédits*. P., 1851. Vol. 1, p. 215.

\*\* Общественное явление, получившее название в связи с выходом романа М. П. Арцыбашева (1878—1927) «Санин» (1907).

С. 82.\* Выражения «знание ради знания» и «искусство для искусства» имеют принципиальный характер в системе аргументации и рассуждений С. Л. Франка, поскольку он считал, что ученый и художник, являясь заведомо общественными людьми, уже поэтому не нуждаются в какой бы то ни было «опеке» в сфере их творчества. Как философ, он полагал, что лишь бескорыстный, неутилитарный поиск истины и следование красоте действительно способны обогащать культуру, что истина и красота творятся по собственным законам.

\*\* Николай Константинович Михайловский (1842—1904) — русский социолог, выдающийся публицист, литературный критик, один из идеологов народничества и так называемого «крестьянского социализма» в России. Та тенденция, о которой пишет С. Л. Франк, в области теории была преодолена последователями Н. К. Михайловского к началу 20-х годов. См.: Шрейдер А. Очерки философии народничества. Берлин, 1923; Kelly A. Self-Censorship and the Russian Intelligentsia, 1905—1914. // Amer. Quart. of Soviet and East European Studies. Vol. 46. № 2. 1987, p. 193—213.

С. 84.\* Название одного из произведений Ницше (1878).

\*\* Макс Штирнер (1806—1856) — немецкий философ-младогегельянец. Речь идет о неоднократно издававшейся в России книге М. Штирнера «Единственный и его собственность», в которой критиковалось учение Л. Фейербаха о человеке.

С. 85.\* Пользуйся моментом; лови день (лат.).

С. 87.\* Для этого (лат.).

С. 96.\* «Страсть к разрушению есть вместе с тем и творческая страсть» (нем.). Из юношеской работы М. А. Бакунина «Реакция в Германии» (1842). (См.: Бакунин М. А. Избранные философские сочинения и письма. М., 1987. С. 226). Примерно сорок лет спустя Франк назвал эту работу Бакунина «философским манифестом революционного утопизма». См.: Франк С. Л. Ересь утопизма. // Новый журнал. 1946. № 14. С. 149.

С. 102.\* См.: Уайльд О. Поли. собр. соч., под ред. К. И. Чуковского. Т. I. СПб., 1912. С. 317.

С. 107.\* Александр Иванович Эртель (1855—1908) — русский писатель, автор известного в свое время романа «Гарденины, их дворня, приверженцы и враги» (2 ч., 1889).

С. 108.\* Имеется в виду идейное течение «богостроительства», возникшее в среде марксистских литераторов в начале XX века. Представители — А. В. Луначарский, В. А. Базаров, М. Горький; ставили своей задачей обоснование новой пролетарской религии без Бога, которая превращалась тем самым в обожествление коллектива и прогресса.

\*\* То же самое, что анархо-синдикализм — течение в рабочем движении, находившееся под влиянием идеологии анархизма,

сторонники которого выступали за немедленное уничтожение всякой государственной власти (в результате «самопроизвольного», стихийного бунта масс) и создание федерации мелких автономных ассоциаций производителей. Главные идеологи: М. Штирнер, П. Прудон, М. А. Бакунин, П. А. Кропоткин. Наибольшее распространение получил в начале XX века.

\*\*\* Пропущено слово «культурного», которое есть в первом и последующих изданиях настоящей статьи в сборнике «Вехи».

С: 109.\* Современную оценку философского наследия К. Маркса см.: Мамаardashвили М. К. Анализ сознания в работах Маркса. / Как я понимаю философию. М., 1990. С. 295—314.

### КРУШЕНИЕ КУМИРОВ

Осенью 1922 г. С. Л. Франк вместе с другими видными представителями русской интеллигенции (в их число входили философы Н. А. Бердяев, Б. П. Вышеславцев, И. А. Ильин, Н. О. Лосский, Ф. А. Степун, историки Л. П. Карсавин и А. А. Кизеветтер, о. Сергей Булгаков и др.) был выслан из Советской России за якобы контрреволюционную деятельность. (См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 54. С. 265—266; Струве Г. Русская литература в изгнании. 2-е изд. Париж, 1984. С. 18). В эмиграции эта группа религиозных мыслителей основала Религиозно-философскую академию (возрожденный вариант основанной Бердяевым в 1921 г. в Москве Академии духовной культуры) и приняла участие — в качестве духовных руководителей — в возникшем в это же время Русском Студенческом Христианском Движении (РСХД). Публикуемая работа, как сказано в ее предисловии, является значительно расширенным текстом речи, произнесенной С. Л. Франком в мае 1923 г. на одном из первых съездов русской студенческой молодежи в Германии.

Позднее Франк вспоминал, что в эти годы он «всцело ушел в сферу *духовной* жизни и духовных интересов — в дело внутренней проверки и углубления духовных основ собственного мирозерцания и в общественное дело духовного влияния на молодежь...» (Биография П. Б. Струве. С. 134). Отчасти, говорит он, это было связано с «чисто теоретическим воззрением, что это есть отныне единственно плодотворный и возможный путь к возрождению России, и особенно — единственное положительное дело, которое мыслимо в эмиграции, тогда как всякая политическая деятельность... обречена оставаться призрачной и бесплодной. Но главным образом это было просто непосредственной реакцией моего существа на шок, испытанный от русской катастрофы. У меня эта реакция была религиозной и испытывалась как некий религиозный перево-



рот, требующий духовного напряжения в переоценке всего жизнепонимания» (Там же. С. 135).

Характерно, однако, что эта его позиция скорее беспристрастного мыслителя, обратившегося к молодежи с призывом отказаться от «всякого политического фанатизма» и заявившего о «призрачности» политической деятельности в условиях эмиграции, была встречена явно критически. Причем в первую очередь со стороны его близкого друга, П. Б. Струве, который назвал ее морально фальшивой и поместил в редактируемой им газете «Возрождение» (после выхода «Крушения кумиров») рецензию А. Д. Билимовича «Ложные зовы».

Начавшаяся в связи с этим полемика по вопросу о понимании «советской действительности» и отношении к ней еще более обострилась после выхода книги И. А. Ильина «О сопротивлении злу силою» (1925), в которой ее автор писал, что, разумеется, сопротивляться злу надо всегда любовью. Однако, подчеркивал Ильин, когда ясно, что все другие способы противостояния злу (религиозное и нравственное самосовершенствование, духовное воспитание других и т. д.) не действительны или неприменимы, то никакие компромиссы невозможны и нужно полагаться только на силу. В ходе полемики позицию Ильина, помимо представителей Русской православной церкви за рубежом, активно поддерживал П. Б. Струве и отчасти Н. О. Лосский (хотя последний, как и Франк, открыто в полемике не участвовал); против Ильина резко выступил Бердяев. См.: Пóлтoрацкíй Н. Иван Александрович Ильин. Эрмитаж, 1989. С. 32—34, 130—133.

В 1926 г. С. Л. Франк опубликовал свою новую книгу «Смысл жизни», явившуюся, по его словам, «естественным продолжением» предшествующей его работы. Она была написана «в ответ на неоднократные указания друзей и единомышленников о необходимости такого продолжения, которое раскрыло бы положительное содержание тех идей, которые преимущественно в форме критики господствующих предубеждений были изложены в «Крушении кумиров». (Франк С. Смысл жизни. Париж, 1926. С. 5. В настоящее время эта книга переиздана, см.: Вопросы философии. 1990, № 6).

Свое дальнейшее углубление и развитие основные идеи этих двух работ, созданных С. Л. Франком в период особенно страстных религиозных исканий, вернувших автора к сосредоточенному философскому творчеству, получили в книге «Непостижимое».

Публикуемая работа печатается по ее первому изданию Франк С. Крушение кумиров. Берлин — Париж: УМСА-press, 1924. 104 с.

С. 117.\* Впервые эта тема появляется в статье С. Л. Франка «Философские предпосылки деспотизма», где он, в частности, писал

«В одной из своих недавних публицистических статей кн. Е. Н. Трубецкой, осуждая тактику крайних партий, заметил: «понятия добра и зла заменились у нас понятиями левого и правого». Это суждение, обличающее в текущей политической жизни действие изузитической морали, констатирует, конечно, бесспорный факт; но, к счастью или к несчастью, мотивом такого искажения нормальной и общечеловеческой нравственности является не простая разнузданность, безнравственность или ничем не оправдываемый партийный эгоизм, а нечто гораздо более глубокое и прочное — именно своеобразная нравственность, целая специфическая моральная философия. Эта философия могла бы открыто поднять перчатку, брошенную ей кн. Трубецким. Она сказала бы: «да, понятия добра и зла тождественны с понятиями левого и правого. Ибо для нас, верующих и доподлинно знающих, что все «левое» полезно и служит для осуществления высшего блага, а все «правое» вредно ему и задерживает его осуществление,—для нас действительно нет иных мерил нравственности, кроме содействия всему «левому» и истребления всего «правого». Когда партия Бога противостоит партии сатаны, то над их спором нет никакой высшей инстанции, и все средства в этой борьбе святы и благи, раз они полезны Богу. Так рассуждал католицизм, так — открыто или молчаливо — рассуждают и современные католики демократической религии. Это рассуждение вообще может с одинаковым формальным правом относиться к любому содержанию, связываться с любым идсалом; напр., для фанатика «правого» Бог находится там, где «левый» видит сатану, а сатана есть то, что для «левого» есть Бог; но рассуждение как таковое остается в силе, а с ним и его практические выводы. Против самого рассуждения нельзя ничего возразить; с точки зрения логики оно безупречно. Можно возражать только против его основной посылки — против отождествления какого-либо человеческого идеала, стремления, направления с абсолютной святыней. Только признав, что человеку не дано знать сполна и целиком высшей правды, что в человеческой жизни нет непогрешимой инстанции, которая указала бы, где Бог и где сатана,— можно опровергнуть это искажение морали. Кто отверг эту основную предпосылку, тому ясно, что служение Богу всегда более или менее субъективно, всегда зависит от недостоверного человеческого понимания Бога и потому не дает человеку права игнорировать свои обязанности по отношению к людям». (Русская мысль. 1907, № 3. С. 108—109).

В самом начале 30-х годов Франк вновь возвращается к этой теме и посвящает ей специальную статью под названием «По ту сторону правого и левого», в которой он доказывал, что в условиях нарождающегося национал-социализма и практики «большевизма» в России понятия «правого» и «левого», обычно употребляемые как некие вечные категории политической жизни, полностью устаре-

ли и стали беспредметными абстракциями, непригодными для описания действительных разногласий между политическими направлениями. (См.: Числа. Париж, 1930—1931, № 4. С. 128—142).

\*\* Аким Львович *Вольнский* (1863—1926) — известный в те годы критик, возглавлявший журнал «Северный вестник»; автор книг «Русские критики», «Борьба за идеализм» и др.

С. 118.\* Имеется в виду речь, произнесенная Вл. Соловьевым 28 марта 1881 г. в зале Кредитного общества, в которой он призывал нового царя Александра III помиловать убийц своего отца. См.: Соловьев Вл. С. Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 39—42; Соловьев С. М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 193.

«Вестник Европы» — ежемесячный литературно-политический журнал либерального направления. Выходил в Петербурге (1866—1918).

С. 119.\* См. вводные примечания к статье «Этика нигилизма».

С. 120.\* Название повести Д. В. Григоровича (1822—1899), посвященной жизни крестьян.

\*\* Строки из стихотворения Н. А. Некрасова «Рыцарь на час».

С. 122.\* Джордж *Кеннан* (1845—1924) — американский журналист, посетивший в 80-е годы каторжные тюрьмы и места политической ссылки в России и описавший свои впечатления в книге «Сибирь и ссылка» (ч. 1—2. Русское изд. 1906).

С. 123.\* Ср. с этими оценками то, что писал Франк в брошюре «Мертвые молчат» (август 1917 г., М., изд. Г. А. Лемана и С. И. Сахарова. Библиотека «Свобода и право». № 5). Ввиду важности этого текста перепечатаваем его полностью.

### Мертвые молчат

Не так давно в газетах было напечатано письмо матери, потерявшей на войне сына. Она спрашивала, как оправдаются перед матерями, оплакивающими своих погибших на войне детей, люди, отрицающие национальный смысл войны и требующие немедленного мира во что бы то ни стало; и что даст силу матерям перенести их неизбывную скорбь, если у них отнимается вера, что смерть их детей была нужна родине?

Среди шума митинговых речей, среди воплей и свистопляски обезумевших *живых* слабый голос матери, тихо напомнившей о *мертвых*, остался нерасслышанным. Какое дело живым до *мертвых*? Давно ведь известно:

Спящий в гробе, мирно спи,  
Жизнью пользуйся, живущий!

Если таков вообще безжалостный закон жизни, что самое дорогое прошлое предается неизбежному забвению, то это забвение особенно основательно в дни, когда настоящее целиком захватывает сознание своей яркостью, бурностью и новизной, когда оно манит душу невиданными соблазнами. Те сотни тысяч русских людей, которые покоятся в безвестных могилах на широкой многоверстной полосе земли от Рижского залива до Галиции, Венгрии и Буковины или за пределами этой полосы во вражеской земле, или за кавказским хребтом в далекой Турции, Персии и Месопотамии,— все они — современники и жертвы «старого режима»; они принадлежат к прошлому, к истории, к тому, что навсегда исчезло и теперь кажется лишь каким-то нелепым сном. Эти бедные люди прошлого не знали свобод, которыми мы теперь упиваемся, не видели красных флагов на улицах городов, не бывали на митингах, не ведали ни 8-часового рабочего дня, ни министров-социалистов, упрекаемых за недостаток радикализма, ни бумажного богатства, в котором купаются счастливые современники. Они не думали об интернационализме, не участвовали в выборах в советы рабочих и солдатских депутатов и, даже умирая, оставались рабами ненавистой «буржуазии» и соблюдали воинскую дисциплину. Что могут они возбудить в нас теперь, кроме чувства жалости? И время ли вообще, теперь, среди тревог и радостей свободного строительства новой жизни, предаваться праздным мыслям об отошедших участниках исчезнувшего прошлого?

Было бы бесполезно говорить живым, упосненным соблазнами жизни, о нравственных обязанностях в отношении памяти мертвых; было бы смешным донкихотством надеяться на успех, взывая теперь к чувствам благородства и верности прошлому, напоминая, что даже истинное счастье, купленное ценою забвения погибших и измены их делу и вере, есть нечто презренное и недостойное человека. Но имеющим уши, чтобы слышать, быть может, полезно напомнить, что такое забвение мертвых *небезопасно* для живых. Если не совесть и человеческое достоинство, то простой страх и политический расчет должен был бы подсказывать менее равнодушное отношение к памяти умерших.

Мертвые молчат. Бесчисленная их армия не встает из могил, не кричит на митингах, не составляет резолюций, не образует союза и не имеет представителей в совете рабочих и солдатских депутатов. Тихо истлевают они в своих безвестных могилах, равнодушные к шуму жизни и забытые среди него. И все же эта армия мертвецов есть великая — можно сказать, величайшая — *политическая сила* всей нашей жизни, и от ее голоса зависит судьба живых, быть может, на много поколений. И тихий укоризненный голос матери есть лишь слабый предвестник громовых раскатов гнева, с которым мертвые готовятся обрушиться на живых.

Для слепых и глухих, для тех, кто живет лишь текущим мгновением, не помня прошлого и не предвидя будущего, для безумцев, о которых давно сказано: «рече безумец в сердце своем: несть Бога»,— для них мертвых не существует; и напоминание о силе и влиянии мертвых есть для них лишь бессмысленный бред суеверия. Но те, кто умеют видеть и слышать, кто сознает настоящее не как самодовлеющую, отрешенную от прошлого жизнь сегодняшнего дня, а как преходящий миг живой полноты, насыщенной прошлым и чреватой будущим,— те знают, что мертвые не умерли, а живы. Какова бы ни была их судьба там, за пределами этого мира,— *здесь*, среди нас, их мученические образы живут в наших душах и движут нами. Или, вернее, они живут не в *наших* душах,— не в слабых, ограниченных, легко забывающих и мало понимающих сознаниях отдельных людей, а в подсознательных глубинах великой, сверхличной *народной души*. Кто понимает, что все великое и решающее в истории творится не отдельными людьми, вытекает не из сознательных намерений, желаний и понятий единичных умов, а рождается из глубоких недр единой народной души, объемлющей в себе многие поколения,— тот понимает также силу и влияние мертвых в политической жизни. Мы, люди сегодняшнего дня, можем кощунственно забыть о них — но они не забудут о нас: если не наяву, то во сне они будут являться нам и, даже против нашей воли, руководить нашей судьбой. Они могут исчезнуть из нашей *памяти*, из нашего *ума*; но из нашей крови, из наших чувств и порывов, подымающихся в нас как бы неведомо для нас самих, они не исчезнут. Их тела погребены в земле; но их души, покоясь здесь среди нас в таинственном лоне сверхвременной народной души, суть семена новой жизни, прорастающие незаметно для нас в наши души и движущие нами.

Не мечтатель и метафизик, а трезво мыслящий политик сказал о нашей революции мудрые слова: она была сделана не людьми, и в этом ее сила; ибо именно поэтому она не может быть разрушена людьми. Это можно, в сущности, сказать о всякой истинной революции: она не делается, а внезапно рождается из глубин народной жизни; она приходит, как неожиданное землетрясение, когда из неведомых недр земли вырываются наружу глубоко скрытые силы. Она есть именно *потрясение народной души*. И именно поэтому, кстати сказать, идея «продолжения революции» есть жалкое, бессмысленное и даже кощунственное самомнение — как если бы люди, недовольные одним землетрясением, задавались намерением продолжать собственными силами сотрясать землю. Какие же силы народной души, вырвавшись наружу, произвели политическое землетрясение февральско-мартовских дней? Все понимают, что революция есть плод войны; народная душа, исполненная великого страдания и оскорбляемая в этом страдании бессовестностью ста-

рой власти, одним порывом свергла эту власть. Раскрывая до конца конкретный смысл этого события, мы не можем не видеть, что *революцию совершили тени погибших на войне*. Народная душа была до краев переполнена кровью бесчисленных жертв войны; чтобы охранить в ней равновесие, нужна была особенно чуткая, нежная внимательность к ее страданиям; вместо этого ее оскорбляли и в ней оскорбляли предательством, легкомыслием и равнодушием святые для нее тени жертв войны. И достаточно было ничтожного внешнего толчка, чтобы армия возмущенных теней вышла из недр народной души и, предводительствуя маленькой кучкой людей на улицах Петрограда, в три дня разрушила трехсотлетнюю монархию. Нужно быть безнадежно слепым, чтобы воображать, что свободу завоевали петроградские рабочие и солдаты. Отдадим должную честь тем, в ком раньше других заговорила народная совесть, не забыв при этом, впрочем, что народная совесть сказала свое громкое слово уже в ноябрьские дни. Но неужели можно думать, что эта песчинка среди необъятного моря русской жизни оказалась бы победоносной, если бы навстречу восставшей кучке людей не полились бы неудержимым потоком бесчисленные резервы из народной души? Неужели непонятно, что легкая, почти бескровная уличная революция 27 февраля — 2 марта была лишь внешним проявлением, как бы наружной пеной великого внутреннего восстания мертвых в народной душе? Кто заставил отвернуться от старой власти, отречься от столь твердых, казалось, устоев старой жизни и многомиллионную армию, вчера еще послушную монарху, и всех русских людей, в том числе убежденных консерваторов и монархистов? Это чудо не могли совершить никакие политики, никакие люди вообще, и даже преступлений старой власти для этого было мало. Это сделали сотни тысяч скорбных, мученических образов, которые оплакивала народная душа и *во имя* которых, *духовной силою* которых она поднялась сразу во весь свой рост, как единое великое, непобедимое существо.

Да, мертвые молчат. Но нужно помнить, что все великое зреет и творится молчаливо, что исторические события создаются не на митингах, а в таинственной тиши глубин народного духа. И тихие, неслышные «слезы бедных матерей», которым

не забыть своих детей,  
Погибших на кровавой ниве,  
Как не поднять плакучей иве  
Своих поникнувших ветвей,—

эти слезы — первые проявления среди шума сегодняшнего дня подземной жизни мертвых в народной душе; и эти слезы готовят нам, быть может, новое и столь же неожиданное великое потрясение.

Но я слышу уже возражение: кто смеет говорить от имени мертвых? Откуда мы знаем, что мертвые, если бы они ожили, боролись бы теперь против дел и желаний живых? Не вернее ли, что они громче и настойчивее других потребовали бы немедленного прекращения бойни, жертвою которой они пали?

Мы слышали не так давно голоса *полумертвых* — голоса инвалидов, голоса бежавших из плена — и эти голоса звучали достаточно определенно; по ним, если угодно, каждый мог бы судить, как звучал бы голос мертвых, если бы они ожили. Но дело ведь совсем не в этом. Что думали бы умершие, если бы они не умерли, а остались живы — есть, в конце концов, совершенно праздный вопрос; быть может, многие из них были бы столь же грешными, слепыми, безумными, как те живые, что хозяйничают ныне. Но они умерли и живут преображенными в народной душе. Там, в этой новой глубинной жизни, они неразрывно слились с тем делом, с той верой, ради которых они погибли; их души внятно говорят об одном — о родине, о защите государства, о чести и достоинстве страны; о красоте подвига и о позоре предательства. В этой преображенной жизни, в глубине народного духа, в которой они отныне суть огромная действенная сила, они глухо ропщут против умышленных и неумышленных измен, против демократизованного мародерства, против бессмысленного и бессовестного пира на их кладбище, против расхищения родной страны, обогрелой их кровью. Сейчас их ропот еще не слышен для менее чутких ушей; мертвые не кричат — они молчат; но ведь они молчали и до 27-го февраля. Если они снова заговорят с нами тем громовым языком, каким они заговорили тогда со старой властью, — будет уже поздно. Страшна месть мертвых! Когда их тени снова будут доведены до открытого возмущения в народной душе, то в порыве слепого, безумного негодования на оскорбителей их памяти они могут ввергнуть страну на долгие годы в ту же пучину самой темной реакции, из которой они же вывели ее. Именно потому, что они и после революции продолжают жить в народной душе неотомщенными и неудовлетворенными, — более того, что после революции тени их терпят еще большие оскорбления, еще большее равнодушие, чем раньше, — именно поэтому мы живем как на вулкане и в каждое мгновение можем ждать нового внезапного сотрясения исторической почвы, которое в своей стихийной слепоте может разрушить и стереть с лица земли не только зло, но и добро всей нашей новой жизни. Старая власть была смыта морем пролитой крови, потоками слез бедных матерей и вдов. Эта кровь и слезы так же легко могут бесследно смыть и новую власть. Революция была совершена тенью погибших на войне, и от них же зависит вся ее судьба.

Нет, будем чтить тени мертвых в народной душе. А если мы уже разучились чтить их — будем, по крайней мере, помнить о них

настолько, чтобы бояться их и считаться с ними. Лишь та жизнь достойна и способна сохранить себя, которая не порвала с питающими ее живительными силами умершего прошлого.

Мертвые молчат. Но наш долг — не только перед ними, но и перед нами самими и перед нашими детьми — чутко прислушиваться к таинственному и величавому — то благодетельному, то грозному — смыслу их молчания.

Г. Франк

С. 125.\* Тема революции, ее смысла и последствий занимала в эти годы доминирующее место в творчестве Франка. См.: De Profundis. // Из глубины. Сборник статей о русской революции. Москва — Петербург, 1918. С. 255—273; Из размышлений о русской революции. // Русская мысль. 1923, № 6—8. С. 238—270; Религиозно-исторический смысл русской революции. // Проблемы русского религиозного сознания. Берлин, 1924. С. 286—324.

С. 126.\* Название племен (амалекитяне — жители долины, филистимляне — переселенцы, кочевники), о судьбе которых рассказывается в Библии. См.: 1 и 2 кн. Царств.

С. 127.\* Неточная цитата из книги В. В. Шульгина «1920». У автора: «Белое дело погибло. Начатое «почти святыми», оно попало в руки «почти бандитов». См.: Шульгин В. В. Дни. 1920. М., 1989. С. 292.

С. 128.\* Строфа из «Переложения «Екклесиаста» Н. М. Карамзина.

\*\* В книге: «верс».

С. 130.\* Мф. 22 : 21.

С. 138.\* Имеются в виду «четырнадцать пунктов» программы мира, выдвинутой президентом США Т. В. Вильсоном в конце первой мировой войны.

С. 141.\* Речь идет об оценке «евразийской» теории культуры, о которой много писали в 20-е годы Н. С. Трубецкой, П. Н. Савицкий, П. П. Сувчинский, Л. П. Карсавин и другие. В своей книге «Русская литература в изгнании» Г. П. Струве так характеризует «евразийское движение». В самом начале 20-х годов «почти одновременно со «Сменой вех» в Софии вышел другой, не менее нашумевший и во многих отношениях более интересный сборник статей, который «носил несколько замысловатое тройное название «Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев» и содержал статьи четырех мало кому известных или совсем неизвестных авторов: П. Н. Савицкого, П. П. Сувчинского, князя Н. С. Трубецкого и Г. В. Флоровского (двое из них в дальнейшем приобрели широкую известность, не имевшую никакого отношения к сборнику: Трубецкой — как основоположник фонологии в лингвистике; Флоровский, принявший священство, — как богослов и видный



деятель экуменического движения). Сборник содержал неподписанное вступление и десять статей (по три Савицкого и Флоровского и по две двух других авторов). В анонимном вступлении, написанном, по всей вероятности, П. Н. Савицким, были даны нарочито заостренные формулировки того движения, которое наименовало себя *евразийством* и вызвало много толков и распрей в Зарубежье. «Русские люди и люди «Российского мира» не суть ни европейцы, ни азиаты»,—заявляли авторы сборника. «Сливаясь с родною и окружающей нас стихией культуры и языка, мы не стыдимся признать себя евразийцами»,—говорили они. Новоявленные евразийцы провозглашали, что они чтят прошлое и настоящее западноевропейской культуры, но не ее видят в будущем: вместе с Герценом они чувствуют, что «ныне «история толкается именно в наши ворота»... для того, чтобы в великом подвиге труда и свершения Россия так же раскрыла миру некую общечеловеческую правду, как раскрывали ее величайшие народы прошлого и настоящего...» Упреждая естественные указания на слишком уж явный плагиат у славянофилов, евразийцы заявляли, что в отличие от славянофилов они не народники, что исторического индивидуализма они не сочетают с экономическим коллективизмом, как это делал Герцен, а утверждают творческое значение самодержавной личности также и в области хозяйственной, становясь таким образом на точку зрения последовательного индивидуализма. Как и сменовеховцы, евразийцы «принимали» революцию, или, по их выражению, «смиряться» перед ней, «как перед стихийной катастрофой, прощая все бедствия разгрома ее неудержимых сил» и проклиная «лишь сознательно-злую волю, дерзновенно и кощунственно восставшую на Бога и церковь».

За десять лет, продолжает Г. Струве, «евразийцами было выпущено еще шесть сборников статей: один вышел под названием «На путях. Утверждение евразийцев» в 1922 г. в берлинском издательстве «Геликон» с пометкой «Москва — Берлин», остальные под маркой собственного «Евразийского издательства» в 1923, 1925, 1927, 1929 и 1931 г.: четыре под названием «Евразийский Временник», а один — к десятилетнему юбилею евразийства — под названием «Тридцатые годы». (Указ. соч. С. 40—42, 43).

С. 142.\* Подробно тема «*пути и жизни*» раскрыта С. Л. Франком в его книге «С нами Бог. Три размышления» (Париж, 1964. С. 267—378).

С. 143.\* Имеются в виду прежде всего сочинения А. С. Хомякова (1804—1860) и его последователя Н. Я. Данилевского (1822—1885), идеолога панславизма, выдвинувшего в своей книге «Россия и Европа» (1869) теорию обособленных «культурно-исторических типов», развивающихся подобно биологическим организмам. Освальд Шпенглер (1880—1936) — немецкий философ истории; автор двухтомного труда «Закат Европы».

С. 148.\* Строка из стихотворения А. С. Пушкина «Воспоминанис» («Когда для смертного умолкнет шумный день...»).

\*\* См., например: Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. СПб., 1914. С. 55—56.

С. 149.\* См.: Платон. Горгий, 483е—484а; Государство, I, 343а—b.

С. 151.\* См.: Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. // Полн. собр. соч. в 30-ти томах. М., 1976. Т. 14. С. 100.

С. 152.\* Агнцы боле тут

Жертвой не падут,

Но людские жертвы без числа. (Пер. А. К. Толстого).

Строки из баллады Гете «Коринфская невеста».

С. 160.\* Участвуя в 30-е годы в дискуссии о проблемах социализма на страницах журнала «Путь», Франк вновь возвращается к вопросу о служении отвлеченным «идеям» и «принципам», но рассматривает его уже в рамках проблемы «христианского социализма». Он пишет: «С тех пор, как существует т. наз. «социальный вопрос»,— с тех пор, как (примерно 100 лет тому назад) у европейского человечества открылись глаза и пробудилась совесть в отношении нищеты, материальной нужды широких слоев трудящегося народа,— существуют и многочисленные попытки занять христианскую позицию в этом вопросе, разрешить его с точки зрения христианской веры...» И далее: «Люди самоотверженные, исполненные подлинной христианской любви, всегда составляют ничтожное меньшинство; приходится считаться с фактом, что огромное большинство людей корыстны, эгоистичны, равнодушны к нуждам ближних. При этих условиях устранения или сколько-нибудь существенного смягчения социальной нужды можно ожидать только от *социальных реформ*, т. е. от *принудительного регулирования* социальных отношений государственной властью (ограничение рабочего времени, устанавливаемый законом минимум заработной платы, принудительное страхование, законодательное нормирование жилищных условий, аграрное законодательство и т. п.). Спрашивается... как должен христианин оценивать меры *внешнего, организационного* порядка, направленные на удовлетворение материальных нужд людей?»

...Должен ли христианин в силу этого быть (по мотивам своего христианского сознания) сторонником социалистического строя, или же он имеет свои, христианские, возражения против него — или, наконец, он может или даже должен оставаться индифферентным в этом споре, не занимая в нем никакой позиции (что есть, кажется, наиболее распространенная установка)?» (Франк С. Проблема «христианского социализма». // Путь. 1939, № 60. С. 18, 20—21).

Отвечая на эти вопросы, Франк, в частности, писал: «Христианин не только не будет сочувствовать учению материалистического социализма, основанному на вере в одни земные блага, на возбуждении классовой ненависти и разнуздывании инстинктов корысти и зависти в народных массах,— что понятно само собой,— но он и не сможет быть ни революционером (в социальном и политическом смысле), ни вообще политическим или социальным *фанатиком*. С одной стороны, он отклонит, как губительное заблуждение, великий радикальный переворот в социальных отношениях, который всегда опирается на надежду сразу, единым взмахом избавить человечество от всех или хотя бы от наиболее существенных его бедствий. Так как он заранее знает, что все человеческие реформы суть *паллиатив*, что с устранением одних бедствий, особенно чувствительных в данный момент, обнаружатся другие бедствия, о которых люди сейчас не думают,— то он будет склонен отдавать предпочтение постепенным и частичным реформам перед всякого рода мнимо-спасительными переворотами, связанными с великими потрясениями. Именно в силу своего религиозного радикализма, именно в силу своей *над-мирной позиции*, христианин будет в сфере социально-политических реформ *умеренным и реалистом*; в отношении всех мирских забот и планов он отдаст предпочтение «здравому смыслу», основанной на жизненном опыте холодной мудрости перед всяким страстным энтузиазмом, рождающимся из слепой и ложной веры. И с другой стороны, имея опыт духовной основы всей человеческой жизни, он всегда будет сознавать, что даже самая разумная и целесообразная социальная реформа, т. е. организационная перемена внешних условий жизни, может быть подлинно плодотворной лишь в связи с внутренним, нравственным и духовным улучшением самих людей. Он никогда не забудет, что единственное, чему можно приписать универсальное значение в человеческой жизни, есть забота о внутреннем духовном строе человеческой души» (Там же. С. 25—26).

С. 161.\* Строки из стихотворения А. С. Пушкина «Пророк».

С. 162.\* Задор, озорство, шалость (*нем.*).

С. 164.\* Речь идет о М. Ю. Лермонтове и его стихотворении «Родина».

\*\* Не совсем точная цитата из стихотворения М. Ю. Лермонтова «Дума».

С. 165.\* Автор цитирует стихотворение Л. А. Блока «Россия».

С. 166.\* Рассмотрению проблемы «Что такое вера?» С. Л. Франк посвятил впоследствии первую часть своей книги «С нами Бог». Книга была написана осенью 1941 г.— «в страшное,— по словам автора,— время разгула адских сил на земле, среди невообразимых ужасов мировой войны», когда «я имел потребность отчетливо осо-

знать и правдиво выразить то, во что я верю и что даст мне силу жить...» (Указ. соч. С. 7).

С. 167.\* Имеется в виду Милонов — персонаж драмы А. П. Островского «Лес». В цитате допущена неточность: у автора — «Раиса Павловна».

С. 168.\* Мысль, которую Г. К. Честертон (1874—1936) развивал во многих своих эссе. См. его трактат «Ортодоксия» (1908).

С. 169.\* См. соответственно: Мф. 5:3, Ин. 12:47; Ин. 14:6; Мф. 11:28; Мф. 11:30.

С. 170.\* Августин. Исповедь, кн. VII, глава 10; О граде Божием, кн. 11, глава XXVI.

\*\* Платон. Государство, 7, 519d.

С. 171.\* У Гегеля: «Философия занимается лишь идеей, которая не столь бессильна, чтобы только долженствовать, а не действительно быть...» (Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 90—91).

С. 172.\* О «Метафизике света» С. Л. Франк написал позднее специальную книгу «Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии». См. «Вступление» к названной книге.

\*\* Из стихотворения Вл. Соловьева «Имману-Эль». Эти строки С. Л. Франк взял впоследствии в качестве одного из эпиграфов к книге «С нами Бог». (Соловьев Вл. Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974. С. 89).

С. 173.\* См.: Добротолюбие. Т. 2. Изд. второе. М., 1895. С. 617.

С. 175\*. У Паскаля: «L'esprit a son ordre, qui est par principes et démonstrations; le coeur en a un autre». (Сердце держится своего порядка, а разум своего: он руководится причинами и доказательствами, а сердце руководится иным.— Пер. П. Д. Первова). См.: Паскаль Б. Мысли (о религии). Изд. второе. М., 1899. С. 108.

\*\* У Тертуллиана: «O testimonium animae naturaliter Christianae». Tertullian. Apologeticus, XVII.

\*\*\* 1 Кор. 1:23.

С. 176.\* Мф. 7:13—14.

С. 177.\* В 1925 г., то есть через год после публикации «Крушения кумиров», С. Л. Франк напечатал в журнале «Путь» (№ 1) статью «Религиозные основы общественности», в которой, продолжая анализ волновавшей его в эти годы проблемы, обращается еще к одному из «ложных кумиров» — «историческому релятивизму». «Тщательное и пристальное изучение прошлого,— пишет он в статье,— привело к убеждению, которое раньше было неизвестно,— к убеждению в полном своеобразии эпох, их мировоззрений, жизненных идеалов и укладов. Отсюда возникло утверждение, что не существует и не может существовать вечных, истекающих из самой природы человека и из неизменной воли Божией, незыблемых

законов и начал общественной жизни... Прежние эпохи жили и верили, нынешняя обречена только *знать*, как жили и во что верили прежние. Прежние эпохи не в силах были понять порядки и верования, противоречившие их собственным. Мы теперь можем понять все — потому, что не имеем *ничего* собственного; или, наоборот, потому, что мы поняли *все*, мы утратили *свое*; во всяком случае, широта понимания и научная объективность искуплена здесь совершенной безличностью и бесхарактерностью. И с горечью начинаем мы усматривать, что именно потому, что мы понимаем *все*, чем жили прежние эпохи, мы не понимаем одного, самого главного: как они могли *вообще жить*, как удавалось им вообще *верить во что-либо*...

В таком духовном состоянии самое важное — не забота о текущих нуждах и запросах дня и даже не историческое самопознание: самое важное и первое, что здесь необходимо, — это усилием воли и мысли столкнуть с себя обессиливающее наваждение релятивизма, вновь проникнуться сознанием, что *есть*, подлинно есть вечные, незыблемые законы и начала человеческой жизни...» (Путь. 1925. № 1. С. 10—11). В дальнейшем идеи этой статьи получают у С. Л. Франка развернутое философское обоснование в книге «Духовные основы общества. Введение в социальную философию». Париж, 1930.

## НЕПОСТИЖИМОЕ

### Онтологическое введение в философию религии

«При всем почтении к религиозной традиции, я думаю, что философия, как дело свободной мысли, не должна боязливо оглядываться на церковное начальство и предание... Более того... философия, которая была бы одновременно догматическим богословием (философия в рамках катехизиса), есть дело *абсолютно невозможное*». (Франк С. О невозможности философии. Письмо к другу. 13.VIII.44 г. // Вестник РХД. Париж, 1977. № 121. С. 162).

Эти слова Франка, критически относившегося к любым проявлениям догматизма, могут быть в равной мере отнесены и к его собственной философии, и прежде всего — к книге «Непостижимое», которая «уводит нас к вершинам философского и религиозного знания» (Чижевский Дм. Из предисловия к кн.: С. Л. Франк. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. 2-е изд. Париж, 1974. С. 2).

Рассказывая об одном из первых откликов на нее в своей «Биографии П. Б. Струве», Франк пишет: «В феврале 1939 года вышел мой большой философский труд «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии». Я его послал П. Б. Книга пришла ему по душе. Уже через несколько дней после ее получения

он ответил мне коротким письмом, в котором резюмировал свое общее впечатление от нее в словах: «Эта книга останется». Признаюсь, редко когда испытывал я такое авторское удовлетворение, как от этого суждения... Это суждение П. Б. о книге, в которой я пытался подвести итог моему философскому развитию, привело мне на память гордые слова Шиллера: «Wer für die Besten seiner Zeit genug getan, der hat gelebt für alle Zeiten». (Кто достаточно сделал для лучших людей своего времени, тот останется жить для всех времен). Оно позволило мне отнестись равнодушно к другому, вскоре после этого дошедшему до меня — на этот раз обывательскому — суждению, что моя книга по своей трудности есть «издевательство над читателем». (Указ. соч. С. 169—170).

Насколько можно судить по статьям, которые были опубликованы С. Л. Франком в начале 30-х годов (см., например: *Онтологическое доказательство бытия Бога. // Записки Русского научного института в Белграде. 1930, № 1. С. 297—328; Das Absolute. // Idealismus. Jahrbuch für die idealistische Philosophie, hrsg. von E. Harms. Bd. I. Zürich, 1934. S. 147—161*), работа над книгой началась именно в это время и была завершена в 1937 году. (См.: Бисвангер Л. Воспоминания о Семене Людвиговиче Франке. // *Сб. памяти Франка. С. 27*). Первоначально, пишет Франк в Предисловии к книге, она была написана и должна была выйти на немецком языке. Этому... помешали неблагоприятные политические условия времени. В русский текст книги, однако, внесен ряд существенных изменений и дополнений; он есть не простой перевод немецкого текста, а заново написанный труд» (наст. изд. С. 185).

Со своей стороны, Людвиг Бисвангер — швейцарский психиатр и философ, многолетний и близкий друг Франка (их неопубликованная переписка насчитывает более 500 писем), рассказывает, что во время их встречи в 1936 г. Франк сделал в его домашнем альбоме следующую запись: «*Attingitur inattingibile inattingibiliter.* (Николай Кузанский): Эпиграф моей посвященной Вам книги». И далее Бисвангер замечает: «Книга, о которой здесь идет речь — к сожалению, появившаяся только на русском языке», — была закончена автором «в 1937 г. в Берлине».

Немецкий вариант книги под названием «*Das Unergründliche. Ontologische Prolegomena zu einer mystischen Theologie*» готовится в настоящее время к изданию в ФРГ сотрудником Мюнстерского университета, доктором философии А. Хаардтом. (См.: *Goerd t W. Russische Philosophie. Texte. Freiburg-München, 1989. S. 762.*)

Сразу после выхода книги в журнале «Путь» на нее появилась рецензия Н. А. Бердяева. Оценивая книгу в целом положительно («Книга С. Л. Франка, — писал рецензент, — значительная. В ней есть большая напряженность и сосредоточенность мысли. Это целая философская система, но центрированная на религиозной проб-

деме... С. Франк — свободный и независимый философ, и религиозный элемент его философии не есть извне навязанный авторитет, а внутренний духовный опыт»), Бердяев вместе с тем с позиций своей философии свободы выражал несогласие с подходом автора к трактовке проблемы зла. Он писал: «Прочитав бодьшую часть книги С. Франка и очень оценивая силу и последовательность его мысли, я думал, что проблеме зла у него не будет отведено никакого места, что она в силу внутренней необходимости отсутствует в его монистической философии. Но в конце проблема все-таки поставлена, и это, по-моему, самая слабая сторона книги».

«С. Франк делает попытку свести зло, которое все-таки есть неотстраняемый опыт, к сознанию человеком собственной виновности. Но при этом в мире, в миропорядке нет неправды, нет несправедливости, нет зла, с которым нужно бороться. Это довольно традиционная точка зрения. Ортодоксальная богословская доктрина в сущности принуждена отрицать существование зла в мире, все сводит лишь к собственному греху и наказанию за грех... В книге С. Франка есть место, которое поражает и которое свидетельствует о страшном провале в бездну. С. Франк признает существование «трещины» во всеединстве. Зло есть «трещина» во всеединстве. Но что может означать это признание для философии всеединства? Это есть прежде всего «трещина» в самой философии всеединства, в сознании самого философа» (Путь. 1939. № 60. С. 65—67).

В дальнейшем, уже в послевоенное время, более обстоятельную и развернутую оценку труд С. Л. Франка получил в книгах и статьях В. В. Зеньковского, Н. О. Лосского, Н. С. Арсеньева, Г. В. Флоровского, С. А. Левицкого, В. Н. Ильина и других авторов. Приведем, как наиболее характерное, следующее высказывание о «Непостижимом» В. Н. Ильина (1891—1974). В своей статье «Николай Кузанский и С. Л. Франк», посвященной сравнительному анализу творчества этих мыслителей, Ильин пишет: «Благодаря этому чрезвычайно одаренному и глубокому мыслителю, русская национально-философская мысль чрезвычайно обогатилась привнесением в нее огромных, поистине неисчислимых богатств, какими являются творения Николая Кузанского. Это привнесение было творческим, перерабатывающим и идущим далее усвоением. Лишь силе такого калибра, как С. Л. Франк, дано было поднять, усвоить и выйти на самостоятельный путь, имея в качестве «вечного спутника» бессмертного Кардинала из Куэса». (Сб. памяти Франка. С. 116).

В 1971 г. в Мюнхене вышло второе репринтное издание «Непостижимого»; в 1976 г. эта во многом основополагающая для философии Франка работа появилась в итальянском переводе. См.: Frank S. L'Inattingibile. Milano, 1976. В 1983 г. вышел английский перевод: Frank S. L. The Unknowable. An Ontological Introduction

to the Philosophy of Religion. Trans. by B. Jakim. London—Ohio. University Press, 1983.

Книга печатается по ее первому изданию: Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. Париж: Дом книги и Современные записки, 1939. 327 с.

С. 181.\* Недостижимое достигается через посредство его недостижения. См. стр. 465 наст. изд. (Николай Кузанский, I, 364). Впервые эта цитата появляется в книге Франка «Предмет знания» (Петроград, 1915. С. 467). Там же дается ее перевод («через посредство недостижения достигаем недостижимого»), несколько отличающийся от того, который фигурирует в книге «Непостижимое», и указан источник цитаты.

Рассказывая об истоках «франковской философии», В. Н. Ильин пишет: «После ряда меньшей значительности трудов в 1440 г. появляется самое замечательное и центральное произведение Кузанского «De docta ignorantia», «Об ученом (С. Л. Франк переводит — *умудренном*) неведении», которое занимает в интересующем нас вопросе, именно по вопросу о влиянии на С. Л. Франка, центральное и совершенно исключительное место.

Ученое неведение, это собственно — *монотема* всех умозрений великого философа, и все у него сводится к этому понятию, так же как из него вытекает. Понятие это столько же гносеологическое, как и онтологическое. Смысл его состоит в том, что в основе человеческой мудрости лежит *Абсолют и его познание*. Но так как адекватное познание Абсолюта человеку не дано, то познавать можно только то, как мы не знаем и в какой степени не знаем Абсолют. Другими словами, человеку дано познавать лишь собственное незнание Абсолюта.

Однако это «познавание незнания» об Абсолюте приводит к таким богатым философско-метафизическим и богословским результатам *положительного* смысла, что здесь положительное знание принимает *форму знания о незнании*. Само отрицание здесь принимает форму бесконечности *актуальной*, относящейся к положительному *бытию*. Вместе с тем, так как понятие бесконечности связано с понятием *предела* (как гносеологического, так и математического), то учение об «ученом неведении» дает в разработке Николая Кузанского и его последователей, увенчанных С. Л. Франком, богатейший результат в области метафизической логики и философии математики». (Ильин В. Н. Указ. соч. // *Сб. памяти Франка*. С. 90).

Сам Николай Кузанский в конце своей книги пишет: «Думаю, это был мне дар свыше от Отца светов, чьи дары всегда совершенны,— к тому, чтобы попытаться обнять непостижимое вместе с его непостижимостью в знающем незнании через восхождение (transcen-



сит) к вечным истинам, как они познаваемы для человека». *Николай Кузанский. Об ученом познании, I, 184.*

Комментируя формулу «inattigibile inattigibillter attingitur» в ее разных вариантах (как она встречается в работах Кузанского), В. В. Вибихин замечает, что она имеет «два смысла, смотря по тому, берется ли апофатическая или катафатическая сторона богопознания: а) постижение путем осознания непостижимости (признание непознаваемости), б) непостижимое (невыразимо таинственное) постижение. Те же два смысла и у выражения *docta ignorantia*: а) незнание, осознавшее само себя; б) знание, знающее среди незнания и через него». *Николай Кузанский, I, 472.*

В работе С. Л. Франка в ходе анализа проблемы «непостижимого» раскрываются оба смысла этой формулы.

С. 183.\* На эту книгу в разное время появились три большие рецензии. Две из них — положительные — в журнале «Вопросы философии и психологии» за 1916 г. (кн. 122—123 и 134) принадлежали соответственно Н. О. Лосскому и П. А. Бердяеву, а третья, автор которой, И. И. Лашин, считал основную идею книги Франка «в корне ложной», была напечатана в 1922 г. в журнале «Мысль» (№ 3. С. 140—153). При этом Бердяев в своей рецензии, включенной им впоследствии в книгу «Типы религиозной мысли в России», в частности, писал: «Книга С. Франка «Предмет знания» — крупное событие в русской философской литературе... В этом отношении ее можно сравнить с книгой Н. Лосского «Обоснование интуитивизма». А в предшествующем философском поколении по размаху своему она напоминает «Положительные задачи философии» Л. М. Лопатина. Для С. Франка характерна его бескорыстная любовь к истине и преобладание пафоса утверждения над пафосом отрицания. Его философия поистине — положительная философия». (Указ. соч. Париж, 1989. С. 635).

\*\* Вечная философия (лат.). Ср.: «Цель философии здесь — научить человека правильно и разумно жить. Но глубокая постановка этической проблемы у Сократа приводит уже у ближайшего его ученика Платона, а затем у Аристотеля к новому углубленному построению философии как теоретического учения о бытии — учения, на почве которого строится и этика. Системы Платона и Аристотеля (IV век до Р. Хр.) — универсальные философские системы, охватывающие и разрешающие вопросы о сущности бытия, о природе человеческого знания и о назначении и смысле человеческой жизни». (Франк С. Введение в философию. 2-е испр. изд. Берлин, 1923. С. 15). Из курса лекций, которые автор читал в Петроградском, а затем в Саратовском университетах в 1914—1921 годах.

С. 188.\* См.: Кант, III, 86—92.

С. 189.\* См.: Исх. 29: 16; 64: 8.

С. 190.\* См.: Декарт Р. Рассуждение о методе. / Избранные произведения. М., 1950. С. 283. Декарт пишет: «Заметив, что в этом: я мыслю, следовательно, я существую, нет ничего, что убеждало бы меня в том, что я говорю истину, кроме того, что я очень ясно вижу, что для того, чтобы мыслить, надо существовать, я решил, что могу принять за общее правило, что воспринимаемое нами весьма ясно и вполне отчетливо — истинно; трудность состоит только в том, чтобы хорошенько разобраться, какие вещи мы воспринимаем отчетливо». См. также «Начала философии». / Там же. С. 445.

\*\* См.: Аристотель. Метафизика, кн. 1, глава 2 (982b10—20; 983a10—15).

С. 191.\* 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.

С. 192.\* «Умри и восстань» (нем.). Франк цитирует стихотворение Гете «Блаженное томление».

С. 193.\* «Предвосхищение основания» (лат.). Аргумент, основанный на выводе из положения, которое само требует доказательства. «То же самое через то же самое» (лат.).

С. 196.\* У Франка — «постольку», явная опечатка.

С. 198.\* В книге: «объективного очевидного», без запятой.

С. 201.\* Точнее — окончании.

С. 204.\* Пусть погибнет мир, но торжествует истина! (лат.).

С. 206.\* У Бэкона: «знание и могущество человека совпадают...» См.: Бэкон Ф. Новый Органон. / Соч. в двух томах. Т. 2. М., 1972. С. 12.

\*\* 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).

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

С. 207.\* Ср.: «Дух вечно остается островом, и достигнуть его, отправляясь от матери, можно, какой бы путь мы ни избрали, только прыжком». Шеллинг Ф. В. И. Система трансцендентального идеализма. / Соч. в двух томах. Т. 1. М., 1987. С. 310.

С. 211.\* По определению (лат.).

С. 213.\* Слова Ньютона, сказанные незадолго перед смертью, в передаче Спенса. См.: Spence J. Anecdotes, Observations, and Characters of Books and Men. London, 1820, p. 54.

С. 214.\* От нашего нюха очень многое остается скрытым (нем.).

С. 215.\* У Паскаля: «Вечное молчание этих бесконечных пространств ужасает меня». (Указ. соч. С. 258).

С. 220.\* Строки из стихотворения Ф. И. Тютчева «Не то, что мните вы, природа...»

С. 221.\* Ср.: Франк С. Л. Мистика Рейнера Мария Рильке. // Путь. 1928. № 12. С. 47—75; № 13. С. 37—52.

С. 223.\* См.: Беркли Дж. Три разговора между Гиласом и Филонусом. / Сочинения. М., 1978. С. 323.

С. 225.\* См.: Юм Д. Трактат о человеческой природе. / Соч. в двух томах. Т. 1. М., 1965.

С. 229.\* Иначе *клавир* — переложение оркестровой пьесы, оперы, симфонии и т. п. для пения и фортепьяно или только для фортепьяно.

С. 231.\* См., например: Гете И. В. Счастливое событие. / Избранные философские произведения. М., 1964. С. 57. Ср.: Франк С. Гносеология Гете. // Живое знание. Берлин, 1923. С. 27—70.

С. 233.\* Первая материя (лат.).

С. 234.\* Спиноза Б. Этика. М.—Л., 1932. С. 1 (Определения).

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

С. 237.\* См., напр., Гете И. В. Избранные философские произведения. С. 141.

С. 245.\* Августин. Исповедь, кн. XI, глава 14.

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

С. 246.\* У Франка — «таковой», очевидно, опечатка.

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

\*\*\* Плотин. Эннеады, III, 7, 11.

\*\*\*\* См.: Платон. Тимей, 37d.

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

С. 247.\* Платон Тимей, 28a.

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

С. 248.\* См.: Метафизика, кн. 7, глава 8 (1033b); кн. 9, глава 1.

С. 249.\* См. прим. к стр. 16. Речь идет о книге А. Рилья «Введение в современную философию» (СПб., 1904).

С. 252.\* Гегель Г. В. Ф., *Философия права*. / Сочинения, Т. VII. М.—Л., 1934. С. 18.

\*\* «В вечном покое пребывает прошлое» (нем.).

С. 253.\* *Яков Беме* (1575—1624) — немецкий философ-мистик. См.: Бердяев Н. Из этюдов о Якове Беме. Этюд 1. Учение об *Ungrund'e* и свободе. // *Путь*. 1930, № 20. С. 47—79.

С. 256.\* Имеется в виду повесть Ф. М. Достоевского «Записки из подполья».

С. 258.\* Выражение из произведения Ф. Ницше «Так говорил Заратустра». Часть 1, глава «О новом кумире».

С. 259.\* Неточная цитата. У Тютчева:

Как океан объемлет шар земной,  
земная жизнь кругом объята снами.

Ср. данный подход к проблеме с тем, как она ставилась и рассматривалась Франком в его статье «Космическое чувство в поэзии Тютчева». // *Живое знание*. Берлин, 1923. С. 201—249.

С. 264.\* См.: *Кант*. Критика чистого разума. III, 404—407.

С. 266.\* 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).

С. 268.\* 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).

\*\* 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.

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

С. 271.\* См.: *Декарт* Р. Начала философии. / Избр. произведения. С. 437—438.

С. 272.\* Переход в другой род (греч.).

С. 277.\* В книге: «*раскрылось*».

С. 283.\* С. Л. Франк имеет в виду следующее положение из книги блаженного Августина «О граде Божием», которое прямо пе-

рекликается со знаменитым утверждением Декарта. «Ведь если я заблуждаюсь, то я есмь; ибо кто не существует, тот не может заблуждаться... Но если мое бытие следует из того, что я заблуждаюсь, как могу я заблуждаться в том, что я есмь, раз для меня достоверно мое бытие из самого факта, что я заблуждаюсь? Следовательно, так как я, в качестве заблуждающегося, был бы, даже если бы заблуждался, то, вне всякого сомнения, я не заблуждаюсь в том, что ведаю себя существующим» (кн. 11, глава XXVI). Эту цитату Франк приводит в своей работе «Смысл жизни» (с. 84).

Ранее, в книге «Предмет знания» Франк писал: «Онтологическое доказательство развито у Августина в отношении двух понятий: в отношении личного человеческого сознания и в отношении Бога. Что именно Августин, а не Декарт, является истинным творцом формулы «*cogito ergo sum*», т. е. доказательства самодостоверности бытия личного сознания,— это может считаться общеизвестным; но историческое значение этого обстоятельства остается еще далеко не оцененным». И в примечании он поясняет: «Что Декарт в этой формуле только повторяет мысль Августина,— это отметил уже Арно тотчас же после появления «*Méditationes*». (См.: *Oeuvres de Descartes*, ed. Adam et Tannery, VII, p. 197—198, *objectiones quartae*). Ср. интересные соображения об этом у Дильтея в его «*Einleitung in die Geisteswissenschaften*» (1883), S. 322 и сл. (Франк С. Л. Указ. соч. С. 456).

В XX в. после внимательного знакомства с книгами, находившимися в библиотеке *La Flèche*, где учился Декарт, об этом же пишет французский историк средневековой философии Э. Жильсон. См.: Gilson E. *Index scolastico-cartésien*. Paris, 1913.

С. 287.\* См.: Ис. 6: 9—10.

С. 289.\* Ср.: «Я не боюсь в настоящее время оказаться одиноким в утверждении, что у Платона, у бл. Августина, у великого мыслителя эпохи Возрождения, связующего христианский платонизм с мирозерцанием нового времени,— у Николая Кузанского — мы можем и должны черпать истины, важные и нужные не только для общего жизнепонимания, но и для строго-научного, действительно непредвзятого развития философского мирозерцания. Философия должна быть обновлена сближением ее с жизнью — не с жизнью текущей внешней, чувственной,— что есть для нее всегда падение, а с глубочайшей и вечной основой жизни... Этот путь был всегда характерен для русской философской мысли...» / Франк С. Кризис современной философии. (Вступительная речь, произнесенная перед диспутом в Петроградском университете 15 мая 1916 г.) // Русская мысль. 1916, № 9. С. 40.

С. 290.\* Майевтика (*греч.*) — буквально: повивальное искусство, с которым герой платоновских диалогов Сократ сравнивал свой метод философствования.

С. 291.\* Ср. с «максимой» Гете: «Человек должен вскричать, что непостижимое постижимо: иначе он не стал бы исследовать». Гете И. В. Избранные философские произведения. С. 326.

С. 292.\* См.: *Николай Кузанский*. О неинном, II, 188—191.

С. 293.\* В своей статье «Николай Кузанский и С. Л. Франк» В. Н. Ильин пишет: «В гносеологию «постижения непостижимо-го через непостижение» С. Л. Франк вносит очень важное понятие, дополняющее концепцию абсолютного максимума и абсолютного минимума у Николая Кузанского, вернее, дающее ее метафизическую и терминологическую транскрипцию. Речь идет о понятии *полноты*. Невозможно — заметим от себя — построить столь важное для философии *понятие формы* вне понятия полноты. Это понятие, кстати сказать, играет чрезвычайно важную роль как в церковной, так и во внецерковной метафизике, особенно в метафизике Богочеловечества.

С. Франк утверждает, что в предметном бытии привходит в понятие этого бытия *полнота* (греч. *pleroma*). Полнота как бы разрывает внешние логические оболочки и *дает избыток содержания над его объемом* и вообще *превосходит понятие* (и притом не только количественно). Этот избыток таков, что «выходит» за пределы всякого «содержания понятия», и притом «по самому своему существу»... С. Л. Франк придумал для этого термин «*трансрациональность*». (Указ. соч. С. 106).

С. 295.\* *Мейстер Экхарт* (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».

\*\* 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» (Там же, 335—357).

С. 305.\* Имеется в виду основное понятие философии М. Хайдеггера, введенное им в работе «*Sein und Zeit*» (1927).

\*\* Так Аристотель назвал «метафизику».

\*\*\* У Канта: «Что логика уже с древнейших времен пошла этим верным путем, видно из того, что со времени Аристотеля ей не приходилось делать ни шага назад, если не считать улучшением устранение некоторых ненужных тонкостей и более ясное изложение, относящееся скорее к изящности, нежели к достоверности науки. Примечательно в ней также и то, что она до сих пор не могла сделать ни шага вперед и, судя по всему, она кажется наукой вполне законченной и завершенной». (Критика чистого разума. III, 82).

С. 311.\* 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.

С. 315.\* Вö h n e J. *Mysterium magnum..* Сар. 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.

С. 317.\* Прежде всего человеку нужно вернуться к самому себе, с тем чтобы, словно сделавши шаг, подняться и вознестись к Богу (лат.).

С. 320.\* У Франка «оно».

С. 322.\* Рудольф Герман *Лотце* (1817—1881) — немецкий философ, врач. Цитата из книги: Лотце Р. Г. Основания психологии. СПб., 1884. С. 120.

С. 323.\* 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.

С. 334.\* Аристотель. О душе, кн. 3, глава 8 (431b20).

С. 336.\* См.: Бергсон А. Непосредственные данные сознания. (Время и свобода воли). / Собр. соч.: В 5 т. Т. 2. СПб., 1913.

С. 337.\* См., например: Гегель Г. В. Ф. Эстетика. Т. 1. М., 1968. С. 105; Феноменология духа. / Сочинения. Т. IV. М., 1959. С. 314.

\*\* Из стихотворения Ф. И. Тютчева «О чем ты воешь, ветр ночной?»

С. 340.\* Ах, две души живут в груди моей (нем.). Гете И. В. Фауст, ч. 1, сцена 2. У городских ворот.

С. 342.\* См.: Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. / Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1900. С. 113.

\*\* Шекспир У. Буря, IV, 1.

С. 343.\* См.: Мф. 10 : 39.

С. 348.\* См.: Фихте И. Г. Наукоучение. / Избр. соч. Т. 1. М., 1916. С. 54—56.

\*\* Подробный обзор проблемы см.: Лапшин И. И. Проблема «чужого я» в новейшей философии. СПб., 1910. В начале этой уникальной для своего времени в философской литературе работы И. И. Лапшин (1870—1952) пишет: «Проблема «чужого Я» — трудная и сложная проблема. Тем более странным представляется то

обстоятельство, что ей уделяется сравнительно мало внимания современными мыслителями. Нет специальных исследований по этому вопросу теоретического характера: в сочинениях по теории познания ему отводится один-другой параграф, много-много если целая глава. Нет ни одного исследования, даже статьи, где можно было бы найти хоть краткий очерк истории вопроса. Обыкновенно современный философ, посвятив много страниц проблеме реальности внешнего мира и решив ее так или иначе, в реалистическом или идеалистическом духе, затем быстро *скользит* по вопросу о «чужом Я», как будто ясное и убедительное решение этого вопроса может быть достигнуто в несколько минут. А между тем этот вопрос — «ахиллесова пята» современной теории знания не только «идеалистической» или «солипсической», но решительно всякой». (Указ. соч. С. 3). В ближайшие после этого годы данная проблема (одна из центральных в XX в.) становится предметом анализа в работах М. Бубера, Г. Марселя, Ф. Эбнера и других авторов. В России, как известно, в виде проблемы «диалога» она занимала большое место в творчестве М. М. Бахтина, а также А. А. Мейера (1875—1939); его «Философские сочинения» на эту тему в начале 80-х годов были впервые изданы в Париже.

С. 360.\* «Два источника морали и религии» (1932).

С. 365.\* *Рудольф Отто* (1869—1937) — немецкий теолог и философ. Имеется в виду его главная работа «Das Heilige» (1917).

С. 368.\* Цитируется стихотворение Тютчева «Предопределение».

\* 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.

С. 377.\* Ср.: «Так всеобъемлющая любовь, в качестве восприятия и признания высшей ценности всего конкретно-живого, универсальна в двойном смысле — количественном и качественном: она объемлет не только *всех*, но и *всё во всех*. Признавая ценность *всего* конкретно-сущего, она объемлет всю полноту многообразия людей, народов, культур, исповеданий, и в каждом из них — всю полноту их конкретного содержания. Любовь есть радостное приятие и благословение всего живого и сущего, та открытость души, которая широко открывает свои объятия всякому проявлению бытия как такового, ощущает его божественный смысл. Как говорит апостол в своем гимне любви: «Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине, все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит» (1 Кор. 13, 4—7): Для любви все



злое, дурное в живом существе есть только умаление, искажение его истинной природы, только момент небытия, примешивающийся к бытию и препятствующий его осуществлению: она отвергает зло и борется против него, как любящий борется с болезнью и упадком сил любимого существа. Напротив, всякая положительная реальность, вся многообразная полнота сущего радостно принимается любовью, ибо все истинно-сущее как таковое она воспринимает, как проявление божественного первоисточника жизни. Всякое отрицание здесь подчинено утверждению, моральная оценка есть здесь не суд, а диагноз болезни и ведет не к фанатизму ненависти, а к стремлению излечить, выправить истинное, положительное существо того, что искажено злом, помочь заблудившемуся найти правый путь, соответствующий его собственному назначению и подлинному желанию. Любовь есть нечто иное, чем терпимость, чем признание прав другого, готовность согласиться на его свободу осуществлять его собственные интересы, идти избранным им путем. Такой «либерализм» в смысле признания субъективных прав другого и подчинения своего собственного поведения правовому порядку, обеспечивающему эти права, есть некий минимум любовного отношения к людям — либо мертвый осадок истинной любви, либо лишь потенциальный ее зачаток, в котором она пассивно дремлет; уважение к правам других людей может сопровождаться равнодушием и безучастием к ним. Оно лишь моральное ограничение и самообуздание эгоистической воли, а не произвольное, радостное, активное движение воли навстречу жизни и живым существам. Напротив, любовь есть положительная, творческая сила, расцвет души, радостное приятие другого, удовлетворение своего собственного бытия через служение другому, перенесение центра тяжести своего бытия на другого. Если эта чудесная, возрождающая и просветляющая человеческое существование сила любви обычно, в порядке естественного бытия, направлена на кого-нибудь одного или на немногие личности близких, родных, друзей, «любимых» — существ, которые мы ощущаем нам духовно-сродными, или общение с которыми нам дает радость, — то христианское сознание открывает нам, что таково же должно быть наше отношение ко всем людям, независимо от их субъективной близости или чуждости нам, от их достоинств и недостатков.

Это не есть просто моральное предписание; в качестве такового оно обречено было бы оставаться бесплодным и неосуществимым. В заповеди универсальной любви, понимаемой как моральное предписание, как приказ: «Ты должен любить», содержится логическое противоречие. Предписать можно только поведение или какое-нибудь обуздание воли, но невозможно предписать внутренний порыв души или чувство; свобода образует здесь само существо душевного акта. Но завет любви к людям не есть моральное предписание;

он есть попытка помочь душе открыться, расшириться, внутренне расцвести, просветлеть. Это есть попытка открыть глаза души, помочь ей *увидать* что-то, что ее притягивает к отдельному, избранному человеческому существу и делает его «любимым», — фактически присутствует, наличествует в какой-либо форме и менее явно для естественного взора души во *всяком* человеке и потому может и должно оказывать такое же действие на нашу душу. Это есть попытка воспитать *внимание* и *зоркость* души к истинной реальности всего конкретно-сущего, научить ее воспринимать в нем его ценность и притягательную силу, благодаря чему любовь, как субъективное чувство, любовь-предпочтение, прикованная к одному или немногим избранным существам, превращается в универсальную любовь, — в любовь, как общую жизненную установку» (Франк С. Л. С нами Бог. С. 217—219).

С. 379.\* Подвешивать (нем.).

С. 380.\* См.: Еф. 1 : 23.

С. 381.\* Идея построения *социальной философии* была реализована в книге «Свет во тьме».

\*\* Трое составляют коллегия (лат.).

С. 383.\* У Гегеля: «Существование государства — это шествие Бога в мире» (Философия права. С. 268).

С. 385.\* Характеризуя данный подход С. Л. Франка к проблеме, С. А. Левинский дает следующую оценку его социальной философии: «В своей социальной философии Франк — яркий сторонник органической теории общества. Однако его организм носит утопичный и духовный характер и весьма далек от аналогий между биологическим организмом и общественным целым. К тому же, Франк различает соборное, целостное ядро общества (которое может быть сравнено с духовным организмом с центром в форме сознания «мы») — и более видимую периферию общественной жизни, которая носит скорее механический характер. Говоря словами Франка, сфера «общественности» (механический аспект общества) осюльвается на глубинной сфере «соборности» («духовной основы общества»).

Кончая эскиз социальной философии Франка, хотелось бы отметить, что Франк не только наметил основные категории общественного бытия, но и сумел дать читателю почувствовать сверхличную мистерию общественной жизни» (Сб. памяти Франка. С. 131).

С. 390.\* 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.

\*\* См.: Диоген Лаэртский, IX, 7.

С. 396.\* Строка из стихотворения Пушкина «Дар напрасный, дар случайный...»

С. 397.\* Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. / Полн. собр. соч. Т. 14. С. 100.

С. 408.\* Ин. 10 : 1—6.

С. 409\*. Речь идет о теории Э. 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.

С. 410.\* Ин. 8 : 32.

С. 415.\* Дионисий Ареопагит. О божественных именах, гл. VII, 3.

\*\* Глубины духа моего с тревогой, постоянно зывают  
К глубинам Бога: Скажи, которые бездонней?  
(Op. cit. I, 68).

\*\*\* Увижу себя — увижу тебя (лат.).

С. 425.\* Строфа из стихотворения «Красавица». Ср.: Франк С. Л. Религиозность Пушкина. / Этюды о Пушкине. 8-е изд. Париж, 1987. С. 9—27.

С. 432.\* Не совсем точная цитата. У Пушкина:

И меж детей ничтожных мира,  
Быть может, всех ничтожней он. («Поэт»).

С. 434.\* Отбросить (нем.).

С. 440.\* Желание — отец мысли (нем.).

С. 445.\* Николай Кузанский, I, 131—132.

С. 449.\* Гете И. В. Фауст, ч. I, сцена 16. Сад Марты.

С. 451.\* См., например: Чхандогья-упанишада, III, 14; V, 11—24.

\*\* Платон. Письма, VII, 341cd.

\*\*\* 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.

\*\*\*\* Ин. 3 : 31—36.

С. 454.\* Ин. 1 : 18.

С. 459.\* Мф. 11 : 25.

\*\* Мф. 5 : 8.

С. 465.\* У Франка «существа», явная опечатка.

\*\* I Кор. 13 : 12.

С. 468\* Angelus Silesius. Op. cit. I, 8.

\*\* В своей книге «Диалогическое мышление» Б. Каспер замечает, что Ф. Эбнер (1882—1931) был одним из «первооткрывателей» этой проблемы. Он пишет об этом на основе изучения посмертно опубликованных дневниковых записей Эбнера, относящихся к 1910—1912 годам (указ. соч. С. 198). «Для Эбнера главным признаком религиозного отношения является то, что отношение к Богу улавливается и осознается уже на уровне отношения к языку, как отношения «между», что служит сильным аргументом про-

тив ложной религии» (Там же. С. 249). «Бог есть абсолютная личность,— цитирует Каспер Ф. Эбнера.— Поэтому Бог может внушать лишь любовь, но никак не быть объектом знания, разумеется, как знания психологического, так и метафизического или теологического. Нет никакой теологии...» (с. 257). Речь идет о работе Фердинанда Эбнера «Слово и духовная реальность».

С. 471.\* У Франка — «резервацией», явная опечатка.

\*\* Франц Баадер (1765—1841) — немецкий философ, врач и теолог, представитель неортодоксального католицизма.

С. 477.\* Ис. 55 : 8—9.

С. 478.\* Ин. 1 : 1.

С. 479.\* Ин. 1 : 14.

С. 480.\* См., например: Ин. 16 : 13.

\*\* Тайный союз (лат.).

С. 484.\* Профессор — личность, Бог же никто (нем.) .

С. 489.\* См.: Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. / Сочинения. Т. XI. М.— Л., 1935. С. 305.

С. 490.\* 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.

С. 492.\* Парменид. О природе, IV, 7.

С. 497.\* 1 Ии. 4 : 8.

С. 499.\* Имеется в виду, в частности, известное выражение Тертуллиана: «Credo quia absurdum» («Верую, потому что абсурдно»). Tertullianus. De Carne Christi, V.

С. 503.\* Если двое делают одно и то же, это не одно и то же (лат.).

С. 504.\* Мф. 22 : 32.

С. 505.\* Римл. 3 : 28; Гал. 2 : 16.

\*\* Иак. 2 : 20.

\*\*\* Мф. 7 : 16.

С. 512.\* Строфа из стихотворения «Певучесть есть в морских волнах...».

С. 515.\* См. подробнее: Франк С. Л. О природе душевной жизни. // По ту сторону правого и левого. Сб. статей. Париж, 1972. С. 155—239.

С. 521.\* Спиноза Б. Этика. Теорема 17, схолия.

С. 525.\* Раскрытие, проявление Бога (лат.).

С. 527.\* Строки из поэмы Вл. Соловьева «Три свидания»:

Не веруя обманчивому миру,  
Под грубую корою вещества  
Я осязал нетленную порфиру  
И узнавал сиянье Божества...

(Соловьев В. л. Стихотворения и шуточные пьесы. С. 125),

С. 528.\* Ис. 66 : 22.

С. 533.\* Бог, или (то есть) природа (лат.). Выражение Спинозы.

\*\* Природа сотворенная (лат.).

С. 540.\* См.: Ин. 12 : 31.

С. 546.\* Слово «ничего» в тексте явно лишнее.

С. 551.\* См.: Мф. 5 : 4; 7 : 14; Деян. 14 : 22.

С. 555.\* Ин. 1 : 5.

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин Блаженный — 8, 170, 183,  
 245, 283, 317, 393, 415, 436, 472,  
 481, 586, 593—595  
 Альба, герцог — 127  
 Ангел Силезский — 246, 468, 593,  
 601  
 Ансельм Кентерберийский — 458  
 Араго Д. Ф. — 435  
 Аристотель — 190, 247, 248, 305,  
 334, 524, 591—593, 597  
 Баадер Ф. К. фон — 183, 471, 601  
 Бакунин М. А. — 75, 96, 573, 574  
 Белинский В. Г. — 117  
 Беме Якоб (Яков) — 253, 315, 481,  
 533, 545, 593, 597  
 Бенгам И. — 109, 564  
 Бергсон А. — 246, 336, 360, 431,  
 597  
 Бердяев Н. А. — 4, 5, 53, 562, 570,  
 574, 575, 588, 591, 593  
 Бёрк Э. — 109  
 Беркли Д. — 223, 359, 593  
 Бонавентура св. — 458  
 Боттичелли Сандро — 433  
 Брандес Г. — 59, 565  
 Брут Марк Юний — 63  
 Бурбоны, королевская династия во  
 Франции и Испании — 127  
 Бубер М. — 368, 598  
 Вандервельде Э. — 138  
 Вивiani Р. — 138  
 Вольтер А. Л. — 117, 577  
 Гамбетта Л. М. — 107  
 Гаунилон, монах — 458  
 Гегель Г. В. Ф. — 109, 246, 252, 291,  
 297, 316, 335, 337, 383, 481, 489,  
 533, 538, 586, 593, 597, 600, 602  
 Гейне Г. — 27, 564  
 Гераклит — 314, 379, 390, 401, 460,  
 481  
 Герцен А. И. — 75, 567, 583  
 Гете И. В. — 193, 214, 231, 236, 237,  
 308, 338, 417, 469, 584, 592, 593,  
 595, 597, 601  
 Гоголь Н. В. — 433  
 Гольбах П. — 109  
 Горький А. М. — 86, 573  
 Григорий Великий — 451  
 Григорий Назианзин (Богослов) —  
 451, 601  
 Григорьев А. А. — 154  
 Гуссейн ал-Галладж — 199  
 Гуссерль Э. — 206, 267, 592  
 Данте Алигьери — 142  
 Декарт Р. — 190, 196, 234, 271, 283,  
 284, 322, 458, 472, 591, 594, 595  
 Демокрит — 248  
 Джемс Виллиам (Уильям) — 206,  
 592  
 Дионисий Арсопагит — 183, 310,  
 415, 464, 481, 596, 600  
 Добролюбов Н. А. — 117  
 Дорофей, авва — 173  
 Достоевский Ф. М. — 15, 33, 151,  
 154, 256, 259, 337, 397, 405, 406,  
 432, 510, 549, 584, 594, 600  
 Зенон из Элеи — 245, 593  
 Зимель Г. — 16, 57, 368, 563  
 Ибсен Г. — 122  
 Иеринг Р. фон — 39, 564  
 Кальвин Ж. — 492  
 Кант И. — 147, 155, 156, 176, 188,  
 191, 219, 303, 304, 320, 359, 398,  
 421, 458, 514, 561, 566, 591, 592,  
 594, 596  
 Кеннаи Д. — 122, 577  
 Клемансо Ж. — 138  
 Ксенофан из Колофона — 481  
 Кьеркегор (Киркегард) С. — 481,  
 510  
 Лассаль Ф. — 109  
 Леви-Брюль Л. — 360

- Лейбниц Г. В.— 395, 600  
 Лесонтьев К. Н.— 154  
 Лесков Н. С.— 154  
 Ллойд-Джордж Д.— 138  
 Лосский Н. О.— 267, 574, 575, 589, 591  
 Лотце Р. Г.— 322, 597  
 Лукреций (Тит Лукреций Кар) — 248  
 Лютер М.— 492  
  
 Макарий Великий — 534  
 Максим Исповедник — 481  
 Мальбранш Н.— 458  
 Маркс К.— 3, 74, 75, 108, 109, 153, 574  
 Мах Э.— 108  
 Местр Ж. де — 109, 572  
 Милюков П. Н.— 119, 567, 571, 572  
 Михайловский Н. К.— 3, 82, 573  
  
 Надсон С. Я.— 117, 565  
 Некрасов Н. А.— 117, 576  
 Николай Кузанский — 181, 184, 266, 292, 295, 313, 445, 458, 465, 681, 510, 524, 525, 558, 561, 588—591, 591—596, 601.  
 Ницше Ф.— 9, 11—19, 22—32, 34, 36—39, 42—44, 46—50, 52, 55—62, 79, 83, 108, 110, 149, 162, 258, 368, 383, 472, 550, 561—566, 572, 594  
 Ньютон И.— 213, 592  
  
 Ориген — 481  
 Островский А. Н.— 167, 586  
 Отто Р.— 365, 368, 450, 461, 598  
  
 Парменид — 492, 602  
 Паскаль Б.— 175, 215, 481, 586, 592  
 Писарев Д. И.— 3, 83  
 Платон — 149, 170, 235, 246, 247, 267, 268, 272, 283, 451, 460, 470, 481, 523, 524, 532, 584, 586, 591, 593—595, 601  
 Плеве В. К.— 73, 564  
 Плотин — 184, 245, 246, 268, 272, 334, 379, 444, 459, 502, 593, 594  
 Победоносцев К. П.— 73, 107, 564  
 Пушкин А. С.— 28, 161, 425, 564, 584, 585, 600, 601  
  
 Рембрандт Х. Ван Рейн — 430  
 Риль А.— 16, 249, 563, 593  
 Рильке Р.-М.— 221, 387, 434, 450, 454, 487, 593  
  
 Руссо Ж. Ж.— 93, 109, 120  
  
 Салтыков-Щедрин М. Е.— 28, 564  
 Свифт Д.— 28  
 Сократ — 136, 212, 283, 290, 314, 400, 460, 482, 595  
 Соловьев Вл. С.— 117, 183, 527, 562, 577, 586, 602  
 Спиноза Б.— 234, 489, 533, 593, 602  
 Струве П. Б.— 4, 53, 351, 562, 567, 570, 572, 574, 575, 587  
  
 Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс — 175, 549, 585, 602  
 Толстой Л. Н.— 48, 397, 433, 465  
 Тургенев И. С.— 361  
 Тютчев Ф. И.— 220, 331, 337, 368, 512, 592, 597, 598  
  
 Уайльд О.— 102, 573  
 Уорд Л. Ф.— 39, 564  
  
 Фейербах Л.— 84  
 Фихте И. Г.— 272, 348, 417, 597  
 Фома Аквинский (Аквинат) — 464, 534  
 Франциск Ассизский — 360  
 Фрейд З.— 309, 600  
  
 Чаадаев П. Я.— 15, 42, 563, 564  
 Чернышевский Н. Г.— 117  
 Честертон Г. К.— 168, 586  
  
 Цезарь Юлий Гай — 158  
  
 Шейдеман Ф.— 138  
 Шекспир У.— 63, 142, 342, 565, 597  
 Шелер М.— 368  
 Шеллинг Ф. В. Й.— 533, 545, 592  
 Шопенгауэр А.— 13, 148, 341, 538, 584, 597  
 Шпенглер О.— 143, 583  
 Штирнер М.— 84, 149, 573, 574  
  
 Эбнер Ф.— 368, 468, 598, 601  
 Экхарт Иоганн (Мейстер Эккарт) — 295, 450, 481, 551, 596  
 Эртель А. И.— 107, 573  
  
 Ювенал Децим Юний — 28  
 Юм Д.— 225, 593  
  
 Aubier Fernand — 183, 199  
 Dawson Christopher — 199  
 Massignon Lois — 199

## СОДЕРЖАНИЕ

Ю. П. Сенокосов. Семен Людвигович Франк	3
Фр. НИЦШЕ И ЭТИКА «ЛЮБВИ К ДАЛЬНЕМУ»	6
ПОЛИТИКА И ИДЕИ (О программе «Полярной Звезды»)	65
ЭТИКА НИГИЛИЗМА (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции)	77

### КРУШЕНИЕ КУМИРОВ

Предисловие . . . . .	113
1. Кумир революции	116
2. Кумир политики	126
3. Кумир культуры . . . . .	132
4. Кумир «идеи» и «нравственного идеализма»	144
5. Духовная пустота и встреча с живым Богом	161

### НЕПОСТИЖИМОЕ

#### Онтологическое введение в философию религии

Предисловие . . . . .	183
Вступление . . . . .	186
Часть первая. Непостижимое в сфере предметного знания	
Глава I. Непостижимое для нас	
1. Предмет знания как неизвестное и неданное	199
2. Неведомое как непостижимое для нас . . . . .	213
Глава II. Непостижимое по существу в предметном бытии	221
1. Металогичность бытия . . . . .	223
2. Момент иррациональности (а. Иррациональное как субстрат и основа металогической конкретности — 233. б. Индивидуальность — 237. с. Трансфинитность реальности — 240. d. Становление — 244. е. Потенциальность и свобода — 247) . . . . .	233
Глава III. Непостижимое как безусловное бытие и реальность	255
1. «Действительность»	256
2. Идеальное бытие	266
3. Безусловное бытие	277
4. Реальность . . . . .	282
Глава IV. Об умудренном неведении (docta ignogantia)	290
1. Преодоление отрицания . . . . .	291
2. Трансцендентальное мышление . . . . .	302
3. Умудренное неведение как антиномистическое познание	308
Часть вторая. Непостижимое как самооткрывающаяся реальность	
Глава V. Непостижимое как непосредственное самобытие	317
1. Непосредственное самобытие как само себе открывающееся бытие	318



2. Непосредственное самобытие как двуединство непосредственного бытия и самости . . . . .	328
3. Непосредственное самобытие как субъективность	340
Глава VI. Трансцендирование во-вне: отношение «я-ты».	
1. Откровение «ты»	347
2. Соотносительность «я» и «ты»	355
3. Две основные формы отношения «я-ты» . . . . .	363
4. Отношение «я-ты» как единство раздельности и взаимопроникновения	368
5. Любовь	373
6. Бытие «мы» . . . . .	378
Глава VII. Трансцендирование во-внутрь: духовное бытие	
1. Трансцендирование во-внутрь	386
2. Дух как осмысляющее основание	393
3. «Дух» и «душа»	401
4. Тайна личности . . . . .	407
Часть третья. Абсолютно непостижимое: «Святыня» или «Божество»	
Глава VIII. Святыня («Божество»)	
1. Противоположность между внешним и внутренним миром и проблема их внутреннего единства . . . . .	415
2. Красота . . . . .	424
3. Исконное единство как первооснова бытия . . . . .	433
4. Первооснова как первооснование, свет и жизнь	440
5. Первооснова как Святыня («Божество»)	445
6. Достоверность Святыни («Божества») . . . . .	452
7. Сущностное отношение Божества ко всему остальному	460
Глава IX. Бог и я	
1. Божество как «ты» . . . . .	466
2. Общее откровение Бога и конкретно-положительное откровение . . . . .	475
3. Бог как «ты» и Божество . . . . .	482
4. Абсолютность Бога и я как реальность . . . . .	488
5. Бог-со-мной как любовь . . . . .	494
6. Парадоксальность жизни как бытия «я-с-Богом»	498
7. Бог-со-мной как богочеловеческое бытие	505
Глава X. Бог и мир	
1. Понятие «мира» и проблематичность «мира»	510
2. Проблема основания или происхождения мира . . . . .	516
3. Проблема основания или происхождения зла (проблема теодицеи) (а. Пределы значимости и разрешимости проблемы теодицеи — 529. б. Сущность зла — 533. в. Проблема ответственности за зло — 539. д. Смысл страдания — 548. е. Итоги рассмотрения проблемы зла — 553)	528
Заключение	556
Примечания (Ю П. Сенокосов)	560
Указатель имен	604

**ФРАНК Семен Людвигович**

**СОЧИНЕНИЯ**

**Редактор**

**Н. В. Россина**

**Оформление художника**

**С. Н. Оксмана**

**Художественный редактор**

**В. В. Маслеников**

**Технический редактор**

**К. И. Заботина**

---

Сдано в набор 28.02.90. Подписано к печати 08.06.90.  
Формат 84×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Бумага книжно-журнальная.  
Гарнитура «Литературная». Печать высокая.  
Усл. печ. л. 32,03. Усл. кр.-отт. 32,08. Уч.-изд. л. 34,51.  
Тираж 60 000 экз. Заказ № 24. Цена 2 р. 50 к.

---

Набрано и сматрицировано в ордена Ленина  
и ордена Октябрьской Революции типографии  
имени В. И. Ленина издательства ЦК КПСС «Правда».  
125865, ГСП. А-137, Москва, улица «Правды», 24.

---

Отпечатано в типографии изд-ва «Кузбасс»  
Кемеровского обкома КПСС, 650066, г. Кемерово,  
Октябрьский пр., 28.