

Реальность и человек

Семён Людвигович Франк

Предисловие

ПРЕДИСЛОВИЕ

В предлагаемой книге я пытаюсь дать более зрелую и углубленную формулировку философской системы, которая складывалась в моей мысли в течение около сорока лет и первую редакцию которой я изложил в книге «Предмет знания», 1915 (французский перевод «La Connaissance et l'Être», 1937). За эти долгие годы мои воззрения, конечно, эволюционировали, но определяющая мое мировоззрение центральная интуиция бытия как сверхрационального всеединства осталась неизменной.

Первые две главы книги посвящены уяснению идеи реальности как основоположного бытия, отличного от бытия как объективной действительности; третья глава пытается философски уяснить и оправдать идею Бога как первоисточника реальности и как начала абсолютной святости. Эти три главы имеют значение общеполитического введения в проблему человека. Книга в целом, таким образом, есть опыт метафизики человеческого бытия или философской антропологии (первый набросок которой дан в моей книге «Душа человека», 1917). Основной мой тезис есть утверждение неразрывной связи между идеей Бога и идеей человека, т. е. оправдание идеи «Богочеловечности», в которой я усматриваю самый смысл христианской веры; тем самым основной замысел книги есть преодоление того рокового раздора между двумя верами – верой в Бога и верой в человека, который столь характерен для европейской духовной жизни последних веков и есть главный источник ее смуты и трагизма.

Тезис этот в общем – несмотря на различия в его обосновании и формулировке – сходен с основной религиозно-философской интуицией Вл. Соловьева. Я должен, к стыду моему, признаться, что это сродство уяснилось мне самому только после того, как изложенное в книге построение

окончательно сложилось во мне. Влияние на меня мировоззрения Вл. Соловьева было, очевидно, бессознательным. Но я охотно и с благодарностью признаю себя в этом смысле его последователем. Сознательно моя философская мысль определена – как это, может быть, известно читателю, знакомому с прежними моими работами, – платонизмом вообще и, в частности, влиянием двух величайших его представителей – Плотина и Николая Кузанского. Многим я обязан знакомству с мистической литературой.

Из основной идеи «Богочеловечности», как я ее понимаю, вытекает сочетание трезвого сознания несовершенства эмпирического бытия и потому трагизма положения человеческой личности в мире с метафизическим восприятием бытия как гармонического всеединства, имеющего свою первооснову в абсолютном Духе и абсолютной Святыне. Отдавая должное элементу правды во владеющем нашей эпохой остром сознании трагизма человеческого существования, я пытаюсь показать, что оно согласимо с осмысляющей жизнь и примиряющей религиозной установкой.

Я предвижу, что моя книга не удовлетворит ни один из двух лагерей, на которые распалась современная духовная жизнь. Философам и людям неверующей мысли она представится незаконным смешением независимой рациональной мысли с традиционной религиозной верой; богословы и люди просто верующие без размышления признают незаконной саму попытку свободного философского осмысления вопросов, единственный ответ на которые они находят в авторитете положительного откровения и традиционного церковного учения. Отвержение углубленной, ориентированной на религиозном и метафизическом опыте философской мысли и предубеждение против нее характерно для обоих этих лагерей и для всей духовной атмосферы нашей эпохи. В ответ на это мне достаточно здесь просто сказать, что я следую классической традиции философии. Остается неоспоримым фактом, что во все эпохи расцвета духовной культуры – в афинском просвещении V-IV веков до Р. Х., на апогее средневековой

культуры в XIII веке, в эпоху Ренессанса, в эпоху бурного роста научной мысли XVII века, в немецком идеализме конца XVIII и начала XIX века – философия одновременно была и независимой, и религиозной и именно в этой своей классической форме была и нужной всем мыслящим людям, и плодотворной. И, напротив, пренебрежительное и отрицательное отношение к самому замыслу философии осмыслить тайны бытия есть признак упадка духовной культуры. Как бы то ни было, – но кто, как говорил Гегель, «обречен быть философом» – того, при всей скромности, не смутит критика, основанная на непонимании или отвержении истинного существа философии.

Из существа того «умудренного неведения», из которого истекают все мои мысли, само собой следует, что всякая философская система – а значит, и моя собственная – в качестве попытки рационально выразить сверхрациональное существо реальности должна пониматься только как приблизительное, схематическое и в лучшем случае лишь относительно верное отображение подлинной истины бытия. Эта подлинная истина остается путеводной, но именно потому недостижимой звездой. Как гласит арабская поговорка: «Бог знает лучше».

С. Франк

Лондон, сентябрь 1949

ГЛАВА I. ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ И РЕАЛЬНОСТЬ

1. ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ И ИДЕАЛЬНОЕ БЫТИЕ

Всякое человеческое знание – начиная с повседневного знания, лежащего в основе нашей практической жизни, и кончая высшими достижениями и самыми углубленными открытиями науки и философии – отвечает на вопрос: что подлинно есть? каково содержание реальности? Если часто различают простое описание состава реальности от причинного объяснения, то легко видеть, что то и другое все же в конечном счете совпадают; ибо открытие причин явлений есть тоже открытие состава реальности – именно той, которая «производит» данное явление или из которого оно «проистекает». Как бы велико ни было в других отношениях различие между возвышенной задачей *rerum cognoscere causas*¹ и самым примитивным, непосредственным восприятием того, что стоит перед нашими глазами, – в обоих случаях знание направлено на раскрытие состава реальности, отвечает на вопрос: что действительно есть?

Мы вынуждены непрерывно ставить и разрешать этот вопрос по двум причинам: во-первых, чтобы обогащать или расширять наше знание и, во-вторых, чтобы исправлять его. Всякое человеческое знание неизбежно ограничено; оно охватывает фактически лишь ничтожную часть реальности, и за его пределами лежит (пользуясь известным сравнением Ньютона) безграничный океан неизвестного. С другой стороны, так как всякое человеческое знание подвержено заблуждениям – в силу обманчивости некоторых восприятий и возможности произвольных, объективно необоснованных сочетаний понятий, – то мы стоим перед непрерывной, нескончаемой задачей исправления наших знаний – отвержения ошибочных представлений и суждений и замены их другими, в которых мы вправе признавать подлинное усмотрение реальности. Так все мы – сознаем ли мы это или нет – всю нашу жизнь заняты разрешением вопроса: «что на самом деле есть?» И практическая потребность правильно ориентироваться в окружающем нас мире, и отмеченное Аристотелем присущее

всякому человеку бескорыстное влечение к знанию – одинаково присутствующее и в простом детском любопытстве, и в любознательности ученого и мыслителя, – вынуждают нас непрерывно ставить этот вопрос.

Но что, собственно, мы разумеем, когда говорим о том, «что подлинно есть»? Ближайший ответ на это, обычно молчаливо подразумеваемый, будет: все, на что мы наталкиваемся, с чем мы встречаемся в окружающей нас среде, что присутствует в созерцаемой нами картине бытия и своим присутствием как бы принудительно навязывается нам, – все, что обладает характером неустранимого факта, – в отличие от того, что рождается в нас самих в качестве «мнения», «воображения», «предположения». Это твердое, независимое от нас присутствие мы называем опытно данным, а саму встречу с ним – «опытом». Совокупность всего, что есть, составляет тогда «эмпирическую действительность». Эмпирическая действительность есть примерно то же самое, что «мир». Мы различаем в нашем сознании его субъективный элемент – прихотливую, лишенную устойчивости игру наших представлений, мыслей, образов, в значительной мере зависящую от нас самих и различную в каждом индивидуальном сознании, – и элемент объективный, всем одинаково данный – с неумолимой необходимостью требующий признания. Этот объективный элемент в своей совокупности образует эмпирическую действительность – общий всем нам мир, с которым мы вынуждены считаться, как с чем-то, что фактически подлинно есть.

Ближайшее же размышление показывает, что эмпирическая действительность (или «мир») все же шире того, чем она кажется на первый взгляд. Она не исчерпывается совокупностью всего «внешнего» нам в смысле мира, окружающего нас в пространстве и данного нам чувственно или наглядно. Другими словами, она не исчерпывается тем, что мы называем материальным бытием. Непредвзятое наблюдение легко обнаруживает несостоятельность того часто захватывающего человеческую мысль заблуждения, называемого «материализмом», которое отождествляет опытно

данное и в этом смысле подлинное бытие с бытием материальным, т. е. данным нашему взору в составе пространства. То, что не дано нам чувственно в составе пространственной картины бытия, чего мы не можем ни увидеть, ни услышать, ни ощупать и что мы называем явлениями «душевной жизни», дано нам с неменьшей опытной непосредственностью и объективностью, чем явления материального мира. Мы наталкиваемся на него как на некоторую подлинно сущую, независимую от нас реальность, совершенно так же, как мы наталкиваемся на камень или на стену; и часто оно само действует на нас, вторгается в нас как сила, с объективной реальностью которой мы не можем не считаться. Садизм, безумное властолюбие и мания величия Гитлера были для человечества недавно, к несчастью, эмпирической реальностью не менее объективной и гораздо более грозной и могущественной, чем ураган или землетрясение. Но то же самое применимо и к мелким, повседневным явлениям нашей жизни: упрямство или каприз человека, его враждебное отношение или антипатию к нам иногда гораздо труднее преодолеть, чем справиться с материальными препятствиями; и, с другой стороны, добросовестность, благожелательность, ровное, спокойное настроение окружающих нас людей есть часто большая опора нашей жизни, чем все материальные блага. Материальные и душевные явления – по крайней мере, в некоторых частях бытия неразрывно между собой сплетенные – совместно и с равным правом входят в состав «эмпирической действительности», того, что подлинно есть, т. е. что предстает нашему умственному взору как окружающая нас и в этом смысле «внешняя» реальность. На первый взгляд могло бы показаться, что, по крайней мере, наша собственная душевная жизнь, то, что совершается внутри нас самих, есть в качестве «внутренней», «субъективной» сферы нечто иное, уже выходящее за пределы «внешней», «объективной» действительности. Дальше мы увидим, что в таком мнении просвечивает, хотя и в искаженной форме, догадка о некой весьма существенной истине. Однако ближайшим образом мы

должны сказать: поскольку наша собственная душевная жизнь есть предмет нашего познания и наблюдения, она не в меньшей мере, чем все остальное, принадлежит к составу «эмпирической действительности». Чтобы усмотреть очевидность этого, нужно только отказаться от искусственного понятия «вне нас», как пространственной удаленности от нас или «внеположности», и брать его в единственно существенном смысле того, что есть «независимо от нас», т. е. в смысле бытия, независимого от нашего, направленного на него познавательного взора. Под этим общим углом зрения наша собственная душевная жизнь есть, очевидно, такая же объективная эмпирическая реальность, как все остальное; и психология (основной метод которой есть самонаблюдение) есть не в меньшей мере эмпирическая наука, чем все другие знания. Во всяком случае, в этом отношении нет никакой разницы между моей собственной и чужой душевной жизнью. Та и другая одинаково носят характер фактического бытия, иногда даже неустранимого для нашей воли и во всяком случае независимого от нашего познающего взора. «Моя душевная жизнь», правда, «дана» и «предстоит» мне как-то иначе, более интимно и близко к моему «я» как познающему субъекту; но она все же есть не он сам, а то, что ему дано в опыте, что он констатирует как часть эмпирической действительности. Познавая мою душевную жизнь, я так же должен отличать то, что в ней подлинно опытно есть, от того, что я только воображаю или что мне кажется; и я так же могу находить в ней нечто новое, доселе мне неизвестное. Этого уже достаточно, чтобы увидеть в ней составную часть того, что я называю «эмпирической действительностью», т. е. того, что «дано» мне в опыте как нечто подлинно сущее и лишь констатируемое мною.²

Действительность – то, что подлинно есть, – складывается, таким образом, из того, что дано мне чувственно в составе внешнего в узком смысле опыта, т. е. в составе воспринимаемого в окружающем пространстве – из «материальных» явлений – и из того, что так же конкретно опытно дано мне, но не чувственно, из констатируемых мною непосредственных явлений, называемых «душевыми». Но

достигнуто ли этим исчерпывающее определение содержания действительности?

Прежде чем ответить на этот вопрос, мы должны сосредоточиться на основном признаке, отделяющем для нас то, «что подлинно есть», от всего остального – от «кажущегося», «воображаемого», «предполагаемого». Этот признак есть не чувственная наглядность и даже не конкретная данность; он состоит только в том, что нечто предстоит мне как объект, как нечто, стоящее передо мною, на что я направляю мой умственный взор и что я улавливаю, констатирую, регистрирую. Только этим то, что *подлинно есть*, отличается от кажущегося, предполагаемого, воображаемого. Совокупность подлинно сущего точнее определяется не тем, что она есть «эмпирическая» действительность, а тем, что она есть действительность *объективная*. В чем, собственно, состоит различие между этими двумя определениями?

Уже давно и с неопровержимой убедительностью философская мысль достигла сознания, что «объективная действительность», кроме совокупности эмпирически данного ее материала, содержит в себе еще нечто иное – именно то, что образует его «форму». Это есть элемент, который называется «идеальным» и который открывается чисто умственному, «интеллектуальному» созерцанию. Кант показал, что пространство и все, что в составе опыта им определено, принадлежит не к конкретному материалу внешнего, чувственного опыта, а лишь присутствует в нем как бы сверх этого материала; и он показал также, что время, в составе которого мы вообще воспринимаем все опытно данное, также есть само не «материал» опыта, не то, что именно в нем дано, а условие опыта, то, *как*, в какой форме он дан. И, наконец, он показал, что целый ряд общих элементов и отношений, которые мы причисляем к составу действительности, как, например, «причина», «качество», «отношение», «вещь» (или «субстанция») и т. п., сами не «даны» в опыте на тот лад, на который дан его чувственный или вообще конкретный материал, а как-то по-иному присутствует в нем, образуя его «формы». Перечень этих «формальных» элементов бытия, намеченный

Кантом, должен быть восполнен еще отношениями или формами чисто «логическими». Такие отношения, как тождество, различие, логическое подчинение (отношение между родом и видом), отношение основания и следствия, хотя на первый взгляд и кажутся принадлежащими не самим объектам, а нашей мысли о них и обычно в так называемой «формальной логике» излагаются как «законы мышления», – для непредвзятого восприятия объективной картины бытия также оказываются входящими в ее состав, принадлежащими к тому, что «подлинно есть».

Это усмотрение «идеальных» элементов бытия, впервые достигнутое Платоном и в новой философии особенно отчетливо выраженное Кантом, по существу совершенно независимо от той спорной и искусственной теории, которую выставил Кант для объяснения этого соотношения. Для Канта, как известно, присутствие в составе опыта этих идеальных элементов, которые он считает формами нашего человеческого сознания, опорочивает самую объективную реальность того, что мы называем эмпирической действительностью. Она представляется ему некой картиной, которую мы сами творим, налагая на чувственный материал формы, присущие нашему собственному сознанию. Эта картина, несмотря на свою общеобязательность, оказывается у него поэтому не подлинной реальностью, а только объективированным комплексом наших представлений – как бы некой застывшей, устойчивой, общей всем людям иллюзией.

Нам нет здесь надобности входить в критику этой теории. Доля истины, в ней заключающаяся, но выраженная искаженно, в сочетании с предвзятыми и ложными допущениями, уяснится нам тотчас ниже сама собой. Как уже указано, для непредвзятого чистого описания состава опыта совершенно очевидно, что идеальные элементы опыта данного не в меньшей мере входят в состав объективной действительности, чем элементы чувственного или вообще конкретно данного ее материала. Именно учитывая наличность этих идеальных элементов, целесообразно заменить при обозначении того, что «подлинно есть», термин «эмпирическая действительность» –

термин, в котором ударение лежит обычно на том, что дано нам чувственно или конкретно, т. е. на «материале» бытия, – термином «объективная действительность».

Ближайшим образом это изменение названия ничего не изменяет по существу в нашем понимании того, что «подлинно есть». Общей картиной или схемой «подлинно сущего» останется все тот же мир, в котором мы живем, который стоит перед нами с присущей ему неотвязной фактической необходимостью. Идеальные формы мирового бытия имеют в его составе характер чего-то, присущего самому материалу бытия, именно его качеств или действующих в нем отношений. Так, пространственность есть как бы только свойство материальных явлений, время – форма, в которой протекают мировые процессы; и то же применимо ко всем остальным идеальным элементам. Называя их «формами» объективного бытия, мы противопоставляем их в качестве *только* форм, атрибутивно присущих бытию, самому материалу как подлинному субстрату бытия, т. е. тому, что образует как бы основную, существенную («субстанциальную») базу сущего. Как золотое кольцо есть нечто иное, чем золотая ваза или табакерка, но все же то и другое остается разновидностью золотой вещи и ценится прежде всего именно как золото, – так же идеальные формы и отношения вещей представляются как нечто дополнительное, как бы лишь вторично присущее «самим вещам», т. е. конкретно данному содержанию бытия. Что дважды два четыре, что диаметр делит круг на две равные половины, что в мире существует различие и тождество, множественность и единство, постоянство и изменчивость – эти и им подобные отношения стоят перед нами как свойства объективной действительности, ничем не отличаясь в этом отношении от таких эмпирических фактов, как то, что железо тяжелее дерева или что вода есть жидкость, а камень – твердое тело. Совокупность того, что подлинно есть – «объективная действительность», – остается, как указано, некой системой мира – связным многообразием неких «вещей» или конкретных реальностей, обладающих множеством разнообразных свойств – все равно, «эмпирических» или «идеальных» – и стоящих в

разного рода отношениях друг к другу. Это общее впечатление выражает как бы точку зрения «здорового смысла» – трезвой, определенной практическими потребностями установки сознания.

«Мир», так мыслимый, может быть уже и шире. А именно, поскольку мы при этом мыслим субстанциальный субстрат мирового бытия как нечто необходимо данное нам в чувственной или наглядной форме, мир совпадает с тем, что мы называем «природой»; все подлинно сущее входит тогда в состав всеобъемлющего единства «природы»; такое воззрение называется «натурализмом». Мы можем, однако, мыслить объективную действительность как некое мировое бытие, выходящее за пределы «природного мира». Объективная действительность, кроме своей чувственно или наглядно данной области, может включать в себя и область невидимого – такие объекты, как, например, Бог, ангелы, бестелесные духи или души и т. п. Как бы существенно ни отличался в других отношениях такой «супранатурализм» от только что упомянутого натурализма, он совпадает с ним по общему логическому типу представления о реальности. Оба мыслят мир как совокупность или систему конкретно сущих вещей или существ с их качествами и отношениями. Классический образец такого типа мысли, такого философского понимания реальности есть метафизика Аристотеля (и зависящая от нее система Фомы Аквинского). Именно этот тип мысли Кант разумел под именем «догматической метафизики». Все сущее укладывается здесь в некую общую картину вселенского бытия, т. е. всеобъемлющего единства конкретной объективной действительности. «Небесный» (или «сверхнебесный») мир метафизики – не только «перводвигатель» Аристотеля, но и Творец в христианской метафизике типа Фомы Аквинского – входит в состав некой единой универсальной «вселенной». Это видно уже из того, что он в ней занимает определенное место, – как это наглядно изображено в метафизической поэме Данте; и никакое дальнейшее уточнение или усложнение метафизической мысли не разрушает этой общей схемы. Повторяем: картина мира как всеобъемлющего

систематического единства объективной действительности может быть уже или шире, проще или сложнее – это ничего не изменяет в общем представлении о бытии как некой законченной, умственно обозримой, всеобъемлющей системе объективно и конкретно сущих вещей или носителей бытия с их многообразными качествами и отношениями.

Сколь бы самоочевидным ни казалось такое воззрение – уже тот факт, что оно есть именно определенный (несмотря на его разнообразные формы) *тип мысли*, наряду с которым история философской мысли создала и совсем другие типы мысли, свидетельствует о том, что его предпосылки совсем не так бесспорны, как это кажется на первый взгляд. Дело в том, что это воззрение – в пределах которого доселе двигалось наше размышление – берет понятие «объективной действительности» как нечто первичное, далее неразложимое и потому всеобъемлющее; за пределами «объективной действительности» как системы в себе сущих, принудительно стоящих перед нашим умственным взором конкретных вещей или существ, оно признает только сферу «субъективного» в смысле произвольных, иллюзорных, ошибочных представлений или мнений. «Действительность» и «подлинное бытие» суть для него равнозначные понятия.

Но так ли это на самом деле? Этому воззрению в истории человеческой мысли противостоит другое воззрение, которое по имени его основателя можно назвать «платонизмом». Существо разногласия состоит ближайшим образом в понимании смысла упомянутых выше «идеальных» элементов бытия. Мы должны поэтому вернуться к более внимательному их рассмотрению.

Сколь бы естественной ни казалась установка, для которой идеальные элементы суть не что иное, как некие свойства или отношения, входящие в состав того, что мы называем «объективной действительностью» или «миром» (в разъясненном выше общем смысле этого понятия), – в рассматриваемом соотношении есть все же нечто, вызывающее сомнения. Прежде всего: мы привыкли думать – и имеем для этого достаточные основания, – что все мировое бытие протекает во времени – имеет то общее свойство, что оно

возникает, длится, изменяется, исчезает. Идеальные формы его, однако, обладают совершенно иным свойством – они сверхвременны или вневременны. Числовые и геометрические соотношения, общее начало закономерности или причинной связи между явлениями, соотношения тождества и различия, логической подчиненности и соподчиненности – все это не просто остается неизменным, длится навсегда, не может ни возникнуть, ни исчезнуть, – а с полной очевидностью воспринимается как находящееся *вне* времени, сущее в каком-то совершенно ином плане или измерении бытия, чем все конкретное бытие мира. В силу того, что в состав таких вневременных отношений входят и отношения тождества и различия, распространяющиеся на *все* содержания бытия, последние сами имеют сторону, в которой они вневременны. Если я сосредоточиваю мою мысль на любом содержании как таковом, вне его участия во временном мировом бытии – например, мыслю «красный цвет», то я ясно усматриваю, что «краснота» как таковая есть нечто вечное; другими словами, она есть *нечто* или, еще иначе, она в каком-то смысле *есть*, совершенно независимо от того, что в составе конкретных вещей она может «вылинять», смениться другим цветом; и даже если бы на всем свете не осталось ни одной красной вещи, то то, что мы мыслим как «красноту», не изменилось бы как таковое, а сохраняло бы свою значимость. Но это значит, что идеальный момент бытия имеет как бы две стороны: с одной своей стороны, он входит в состав объективной действительности, «мира» и есть только формальный элемент мирового бытия; но он имеет и другую сторону, в которой он *есть* совершенно независимо от того, что он существует в составе «объективной действительности». Взятые в этом своем качестве или с этой стороны, идеальные содержания не входят сами как таковые, в состав «мира»; они суть как бы внемирный вечный резервуар образцов, из которого только черпается состав протекающего во времени конкретного эмпирического бытия. Это открытие Платона обладает такой очевидной убедительностью, что никакие сомнения и возражения не могут его поколебать. Если оно шокирует так называемый «здравый

смысл», то только потому, что умственный взор «здорового смысла» заранее ограничен: под «бытием» он с самого начала привык разуметь только бытие, протекающее во времени, локализованное в пространстве и времени, т. е. конкретное содержание опыта;³ за пределами последнего все остальное есть для него только субъективное измышление. Но именно это есть предвзятая предпосылка, отождествляющая «существование» как бытие конкретное, локализованное в пространстве и времени, с более широким и общим понятием «объективного» или «подлинного» бытия. В основе всякой критики платоновского усмотрения «мира идей» лежит чистое недоразумение. Как метко указал Н.О. Лосский, мысль, что *есть* «лошадь вообще», принимается за утверждение, что такая лошадь пасется где-то, на каком-то лугу; и очевидная нелепость такого утверждения принимается за убедительное опровержение платонизма. Это мнимопобедоносная аргументация по своей логической природе не отличается от заблуждения материализма. Когда умственный взор ограничен восприятием материальных вещей, нетрудно «доказать», что все сущее есть материя, – просто потому, что под «подлинно сущим» заранее разумеется существующее по образцу материальной вещи, и потому все остальное содержание представляется только «субъективным измышлением». Но упрямое тавтологическое повторение произвольного допущения не есть доказательство. Точно так же из того, что идеально сущее *есть* на иной лад, чем конкретно существующие, локализованные в пространстве и времени «вещи», – именно есть в форме сверхпространственного и сверхвременного единства – по существу, никак не следует, что мы имели бы право отрицать подлинность его бытия.

При этом открытие вневременной идеальной стороны или сферы реальности ничуть не противоречит противоположному «реалистическому» утверждению, что идеальные элементы входят в состав «эмпирической» или объективной действительности в качестве свойств или отношений конкретно сущих вещей. Ибо, как было указано, эти идеальные элементы имеют две стороны, как бы два рода бытия: будучи по существу

вневременными, они присутствуют и в составе временной действительности, находя в ней как бы свое конкретное воплощение. Поэтому полемика Аристотеля против Платона, как и вся длящаяся в истории человеческой мысли полемика «эмпирических реалистов», людей «здравого смысла», против «идеалистов» беспредметна. Обе установки вполне согласимы и имеют силу совместно: выражаясь схоластическими терминами, *universalia* одновременно суть «*in rebus*» и «*ante res*». ⁴ Но раз это осознано, мы обретаем прозрение, что то, что мы называем «объективной действительностью» даже в самом широком, казалось бы, всеобъемлющем смысле этого понятия, все же не исчерпывает собою *бытия*. Всякой действительности, всему, что мы включаем в состав мирового бытия, мы вынуждены противопоставить более широкое понятие *реальности*, в состав которой входит, кроме действительности, еще сверхвременное, «идеальное» бытие.

Но еще с другой стороны можно обнаружить то же самое. «Объективная действительность» не исчерпывает собой всего бытия, всего «подлинно сущего», не только с той стороны, с которой она есть «действительность», т. е. бытие, подчиненное времени, но и с той стороны, с которой она есть именно *объективная* действительность, т. е. совокупность извне предстоящих нашей мысли объектов. Конечно, в известном общем смысле идеальные содержания столь же объективны, как и содержания эмпирические; мы только что видели, что они обладают такой же принудительностью для нас, как и последние. Однако объекты мысли, интеллектуального созерцания стоят в другом отношении к самой мысли, чем объекты чувственного или вообще конкретно-наглядного опыта. Предстоя субъекту, познающему взору как нечто данное и в этом смысле стоя вне самого субъекта познания и будучи именно его объектом, они находятся не вне самой мысли, а как-то внутри ее, объемлются ею. Стол, дом, камень или даже такие душевные явления, как зубная боль или чувство голода и жажды, суть нечто совершенно иное, чем мысль о них, познавательный взор, на них направленный. Но, например, математические и логические отношения и — тем самым —

отвлеченно мыслимые общие содержания, будучи объектом мысли, вместе с тем как-то находятся внутри мысли, принадлежат к самой стихии мысли. Это наглядно выражается в том, что мы можем их иметь «с закрытыми глазами», как бы погруженные в некий внутренний мир нашей мысли. Само наименование их как «идеальных» содержаний носит отпечаток этого двойственного или как бы пограничного характера их бытия. «Идея» (в платоновском смысле) выражает какую-то реальность, что-то объективно-сущее; но идея означает, с другой стороны, некий продукт или явление самой нашей мысли. Именно отсюда – соблазн считать такие идеальные содержания чисто «субъективными» созданиями нашей мысли, отрицать за ними объективную значимость – их характер как составной элемент подлинного бытия. Отсюда же проистекает несостоятельная попытка Канта признать идеальные элементы «формами» нашего собственного сознания, которые мы извне налагаем на «саму реальность», тем искажая ее или заменяя ее саму ее субъективной картиной. В основе этого явно ошибочного мнения лежит плохо понятая, смешанная с ложными допущениями глубокая догадка о некоем подлинном соотношении. Стихия «мысли» (или «духа») к составу которой принадлежит «мир идей», сверхвременное идеальное бытие, есть не человеческий, фактически-психологический процесс мышления со всем, что в нем неизбежно «субъективно»; это есть именно универсальный элемент мысли или «идеальности» вообще, чуждый всякой субъективности, – нечто, что мы с некоторым приближением можем мыслить как некий универсальный разум. Но отношение *нашей*, человеческой, фактической мысли к этой общей идеальной стихии все же иное, чем ее отношение к «объектам», на которые мы только извне наталкиваемся. Мы сами живем в этой стихии и, по крайней мере отчасти, принадлежим к ней.

Как известно, сам Платон, исходявший из представления об «идеях» как о неких объективно, в себе самих сущих, пребывающих в «наднебесном месте» вечных образцах или прототипах конкретных вещей временного мира, натолкнулся позднее на ряд трудностей и в вопросе об отношении этих

«идей» друг к другу, и в особенности об отношении их к миру; он осознал, как это ясно видно из его позднейших диалогов, возникающую отсюда проблематику, но оставил ее неразрешенной. Позднейшие платоники были поэтому по существу совершенно правы, видоизменив его учение в том направлении, что признали «идеи» содержаниями вселенского разума, как бы вечными мыслями или замыслами Бога. Это ни в малейшей мере не лишает их «объективности» в общем смысле подлинного бытия, а лишь указывает, что они суть не что-то внешнее и чуждое стихии мысли, на что она «наталкивается», а нечто как бы прозрачное для мысли и ей родственное. Для общего хода нашего размышления нам нет надобности заниматься детальным обсуждением этой сложной проблематики. Для нас здесь важно только одно: бытие – в смысле того, что «подлинно есть», – не исчерпывается не только «действительностью» в смысле системы протекающих во времени процессов и пребывающих во времени вещей – оно не исчерпывается и «миром объектов» вообще, в смысле содержаний, на которые извне наталкивается наша мысль и которые стоят перед нею с неотвязностью независимых от нее и чуждых ей (и в этом смысле «внешних») фактов. Подлинное бытие имеет еще более глубокий слой, в котором оно стоит к нашему сознанию, к нашему внутреннему бытию, в некоем более интимном отношении; в этом его слое мы не только «имеем» его как что-то внешнее нам, но имеем его на тот лад, что как-то сами нашим внутренним существом сопринадлежим к нему.

К тому же выводу можно прийти еще с другой стороны и в более общей форме, т. е. независимо от проблемы реальности идеальных элементов знания. Что-то в нашей душе произвольно протестует против попытки уложить все сущее в систему *объектов мысли*, понимаемую даже в самом широком смысле. И нетрудно уловить, что именно вызывает этот протест. Мы чувствуем, что при этом утрачивается какая-то непосредственность в нашем восприятии реальности, что реальность заменяется здесь чем-то вроде ее зеркального отражения; при этом живое отношение к реальности,

образующее само существо нашей жизни, подменяется каким-то искусственным, бесстрастным, педантическим отношением, которое мы называем «объективным» познанием. Нельзя, правда, отрицать, что установка, при которой реальность есть объект направленной на нее мысли – объект холодного, бесстрастного, интеллектуального созерцания, – обладает потенциальной универсальностью: ко всему в бытии можно встать в такое отношение – подобно тому как все на свете в принципе можно увидеть в зеркальном его отражении. Но из того, что зеркало может отражать все в видимом мире, совсем не следует, что мы обречены видеть все только в зеркальном отражении. Совершенно так же из возможности для той установки, которую мы можем назвать «предметным познанием», распространяться на все, нам опытно доступное, совсем не следует, что это есть единственно возможная установка.

Дело в том, что кроме чувственного и интеллектуального созерцания мы обладаем еще особым, и притом первичным, типом знания, который может быть назван живым знанием или знанием-жизнью. В этой духовной установке познаваемое не предстает нам извне как нечто отличное от нас самих, а как-то слито с самой нашей жизнью. И наша мысль рождается и действует как-то из глубины самой открывающейся реальности, совершается в самой ее стихии. То, что мы испытываем как нашу *жизнь*, как бы само открывает себя нам, – открывается нашей мысли, неотделимо присутствующей в этой жизни. Мы ограничиваемся здесь этим кратким указанием; его смысл и значение уяснятся нам далее. Здесь достаточно сказать, что, по сравнению с этим первичным родом знания, мы ощущаем в установке предметного знания какую-то искусственную суженность и как бы выхолощенность сознания. *Primum vivere, deinde philosophari.*⁵ Самое важное и существенное для нас знание есть не знание-мысль, не знание как итог бесстрастного внешнего наблюдения бытия, а знание, рождающееся в нас и вынашиваемое нами в глубине *жизненного* опыта, – знание, в котором как-то соучаствует все наше внутреннее существо. Мысль, в форме предметного познания, может только задним

числом, производно накладываться на фундамент этого живого знания.

2. РЕАЛЬНОСТЬ СУБЪЕКТА

В лице идеального бытия мы натолкнулись на род бытия, явственно выходящий за пределы того, что мы вправе называть «объективной действительностью». К тому же итогу нас приводит – как бы на другом полюсе мира знания – рассмотрение того, что мы только что назвали «живым знанием» в отличие от знания предметного.

На удивленный вопрос людей, которым чужда эта идея живого знания: «Что же еще нам может быть дано знать, кроме всей совокупности объектов нашего знания?» – есть ближайшим образом один простой и совершенно самоочевидный ответ: за пределами всего мира объектов знания остается по крайней мере *сам умственный взор, на него направленный*. И в лице этого умственного взора мы имеем какую-то таинственную, нелегко определимую реальность его носителя или источника, которая дана нам иначе, чем все объекты знания.

Характерным образцом умственной слепоты, не замечающей этого неотразимо очевидного факта, может служить общеизвестное отрицание реальности «я» у Давида Юма. «Как бы глубоко я ни проникал в то, что я называю моим „я“, я всегда наталкиваюсь на то или иное частное ощущение – тепла или холода, света или тьмы, боли или удовольствия. Я никогда не могу наблюдать чего-либо иного, кроме ощущения».⁶ В нашей связи несущественно, что само утверждение, будто в душевной жизни нельзя найти ничего, кроме ощущений (perception), теперь уже окончательно опровергнуто более внимательным психологическим наблюдением. Важно только одно: это утверждение, кратчайшая формула которого будет «я не нахожу в себе никакого я», содержит внутреннее противоречие. Если бы вообще не было никакого «я», то не было бы того, кто его ищет. Вполне естественно, что я не нахожу себя в составе объектов – по той простой причине, что я есмь тот, кто ищет, – не объект, а субъект. Я не могу встретить мое «я» по той простой причине, что оно есть тот, кто *встречает* все остальное. Это похоже на то, как иногда рассеянный

человек ищет в комнате очки, сквозь которые он смотрит; он их не видит, потому что видит сквозь них.

Честь открытия реальности, лежащей за пределами мира объектов, принадлежит, как известно, Декарту (по крайней мере в философии нового времени); оно выражено в его формуле *cogito ergo sum*.⁷ Для самого Декарта эта мысль означала прежде всего и почти исключительно открытие неколебимо твердой опорной точки безусловно достоверного знания: если в отношении любого содержания предметного знания я могу сомневаться, существует ли оно объективно, само по себе, или есть только представление моего сознания, то это сомнение неприложимо к реальности самой моей мысли; противоречиво сомневаться в реальности самого сомнения и, тем самым, моей сомневающейся мысли. Сам Декарт не осознал, однако, всего значения своего открытия. Открыв эту опорную точку знания, он, исходя из нее, строит метафизику типа предметного знания: мыслящее «я» он превращает в «субстанцию» – одну из субстанций, из которых, наряду с субстанциями другого рода, состоит структура объективного бытия мироздания. Но это употребление, которое сам Декарт делает из своего открытия, не мешает нам признать, что по существу здесь открыта особого рода реальность, принципиально отличная от объективной действительности, – реальность, которая обычно не замечается только потому, что она слишком близка нам, ибо совпадает с тем, кто ее ищет. Выражаясь приблизительно и в обычных понятиях, заимствованных из области предметного знания, можно сказать, что «я», которое сознает себя в мире самого факта мысли или ее носителя, есть реальность, в которой «объект» совпадает с «субъектом». Но такая формулировка еще не улавливает первичного, наиболее существенного момента в том, что здесь открывается. По первичному своему характеру это есть реальность, которая вообще не *предстоит* нам в роли объекта, на которую направлена мысль, – не есть нечто, с чем мы извне «встречаемся». Мы «имеем» ее в той совершенно особой форме, что сами *есмы* то, что мы имеем. Это есть реальность, *открывающаяся самой себе* – открывающаяся не в силу того, что кто-то другой на нее смотрит, а в силу того, что

самое ее *бытие* есть непосредственное *бытие-для-себя*, *самопрозрачность*. Другими словами, эта реальность открывается нам в указанной выше форме *живого знания*.

Как известно, то же открытие – за 12 веков до Декарта – сделал Августин; но, в отличие от Декарта, для него оно было уже настоящим откровением, перевернувшим не только всю его мысль, но и всю его жизнь. Здесь преждевременно говорить о том, как это открытие помогло Августину найти Бога, именно через усмотрение особого характера реальности Бога. В нашей связи существенно только отметить то общее расширение философского горизонта, которое оно принесло Августину. Его изложение не оставляет сомнения, что с открытием самодостоверности мыслящего «я» ему внезапно открылось некое совершенно новое, глубинное измерение бытия, незамечаемое при обычной установке сознания, – та первичная реальность, которая не вмещается ни в бесконечном пространстве, ни даже в том, что в обычном смысле называется душой человека, именно поскольку под ней разумеется некая особая составная часть мира. Если не впервые вообще в истории человеческой мысли (ибо намек на это содержится в философии Платона, и еще более явственное указание – в мистическом умозрении Плотина, непосредственно повлиявшем на Августина), то впервые с полной отчетливостью и во всем своем значении Августину открылась самоочевидность *сверхмирного сверхобъективного бытия*. Это есть бытие не как немая, пассивная «действительность», извне предстоящая нашей мысли и ей открывающаяся, а как непосредственная, для себя самой сущая и себе самой открывающаяся жизнь; и *это бытие*, будучи первичным существом нашего собственного бытия, в его лице обнаруживается как первичное существо *реальности вообще*. Другими словами, это есть реальность, выходящая за пределы всей – мнимо всеобъемлющей – системы объективной действительности и лежащая в основе последней. Она не предстает нам извне, а дана нам изнутри, как почва, в которой мы укоренены и из которой мы произрастаем.

Другой, более близкий нам по времени гений, заново сделавший это же открытие и тем породивший совершенно новый тип философской мысли (именно «немецкий идеализм»), был *Кант*. Исходя, подобно Декарту, из проблемы достоверности знания, Кант осознал занимающее нас соотношение в той форме, что обнаружил относительность понятия «объективной действительности». В объективной действительности, которую неискушенное сознание воспринимает как абсолютную, самодовлеющую и всеобъемлющую реальность, Кант усмотрел не что иное, как коррелят (сам Кант толковал его как «порождение») самой познающей мысли и потому как нечто, имеющее лишь ограниченную и относительную значимость. Оставляя в стороне несущественные в нашей связи и спорные детали системы Канта, отметим лишь, что этим была обнаружена невозможность целостного всеобъемлющего постижения реальности в форме учения о строении объективной действительности (учения, которое Кант называет «догматической метафизикой»). Подлинно всеобъемлющим целым оказалась не «объективная действительность» – которая есть лишь коррелят «теоретического разума», – а превосходящая ее сфера «сознания». В своей нравственной жизни – в устремлении воли на безусловно должное – и в опирающейся на нее религиозной установке это сознание выходит далеко за пределы теоретического познания объективной действительности и совершенно независимо от последнего, на своих собственных путях и руководясь иными критериями достоверности, обретает обнаружение запредельной, подлинной реальности (вещи в себе). Дальнейшее развитие этой установки (у Фихте и Гегеля) открывает подлинную всеобъемлющую реальность – за пределами «объективной действительности» – в лице более глубинного и первичного начала «духа». Этот итог есть естественный вывод из открытия, что не «объект» – не то, что предстоит нашей мысли, – а, напротив, сам «субъект», в его непосредственной данности самому себе, есть откровение подлинного существа реальности. Как бы много спорного, смутного и неверного ни было в систематических построениях

Канта и его преемников, возникших на основе этой первичной интуиции, навсегда ценным остается общий итог того поворота сознания – говоря словами Платона, «поворота глаз души» – *извне вовнутрь*, в силу которого существо реальности открывается не так, как она извне предстает в качестве «объективной действительности», а так, как она есть и обнаруживается в живых глубинах самосознания.

Однако обычная, господствующая, так называемая «реалистическая» установка сознания настолько упорна, что она часто не сдается даже на самое очевидное обнаружение ее несостоятельности или ограниченности. Мысль, что все сущее, все, в каком-либо смысле заслуживающее имени реальности, в конце концов все же должно входить в состав «объективной действительности», – эта – по существу ошибочная – мысль находит себе легкое оправдание в том обстоятельстве, что, как уже указано выше, мы действительно *можем подвести* все под картину объективной действительности, смотреть на все под таким углом зрения, что оно включается в ее состав. Поэтому нет ничего легче и проще, как принять такую установку, при которой та внутренняя, первичная *сама себе раскрывающаяся реальность*, которую в разных формах открыли Августин, Декарт и Кант, сама явится нам как часть «объективного мира»; а именно, мы можем увидеть в ней не что иное, как сферу «душевной жизни человека» – тот маленький, субъективный «мирок», который каждый человек носит в самом себе, но который, очевидно, вместе со своим носителем входит в состав объективной действительности как несколько своеобразный и в общем малосущественный ее элемент, как некий ее «эпифеномен». Эти шаткие, в каком-то смысле призрачные маленькие мирки внутренней душевной жизни человека входят как некая производная и дополнительная деталь, именно как свойство некоторых организмов в состав объективного мира неорганической и органической материи. С этой точки зрения все, что усматривалось как нечто глубокое, таинственное, сверхмирное в недрах самосознания, сразу же испаряется, улетучивается, ибо вся эта сфера бытия оказывается частью, и притом несущественной частью, того же объективного мира. Так

можно объяснить исторический парадокс внезапного крушения великих построений немецкого идеализма, – легкость, с которой философия Канта была истолкована позитивистически, как открытие субъективности, т. е. психологической обусловленности всех человеческих воззрений, или грандиозная метафизическая система идеализма Гегеля внезапно приняла облик материалистического антропологизма Фейербаха. Так вообще любая философская или религиозная интуиция, любое самообнаружение незримой первичной реальности в глубинах духа может для внешнего взора принять облик некой игры субъективных представлений в человеческой душе, которая сама есть лишь ничтожно малая частица объективного вселенского бытия.

Как бы легка и естественна ни была такая установка, но, кто раз имел живой опыт непосредственного внутреннего самораскрытия реальности, тот сразу же усмотрит ее искусственность и несостоятельность. Прежде всего, остается очевидным тот простой, уже отмеченный факт, что, включая все сущее в картину объективной действительности, мы все же имеем за ее пределами, по крайней мере, сам познающий взор, на нее направленный. И, с другой стороны и в соотносительной связи с этим, то, что мы имеем в качестве действительности при этой установке, есть не само существо реальности в ее живой конкретности и субстанциальной глубине, а лишь ее умственная *картина*, нечто вроде зеркального ее отражения. Зеркальное отражение дает нам точное воспроизведение материального содержания мира, но остается все же призрачным, ибо в нем исчезает та осязаемая массивность, которая образует само существо реальности как подлинного, самосущего бытия. И точно так же в лучшей *nature morte*⁸ цвета, формы, размеры плодов могут быть теми же, что в природе, но осязаемость, вкус, аромат, сочность их – все, что мы имеем, вкушая плоды, – в ней отсутствуют (или разве только даны в форме каких-то косвенных намеков). Так и умственная картина бытия есть одно, а реальность, непосредственно переживаемая, сознаваемая и изнутри себя самой познаваемая, – совсем другое, хотя внешний состав того и

другого может быть одинаковым. Такой именно подмен совершается, когда самораскрытие реальности во внутреннем опыте мы начинаем рассматривать извне, как «явление душевной жизни»: тогда сразу исчезает измерение глубины, неопиcуемый момент подлинности и значительности. Одно дело – изнутри переживать, например, радости, страдания, глубинные откровения любви, и совсем другое дело – психологически изучать, объективно наблюдать «душевное явление влюбленности»; иначе умудренному наукой Фаусту не пришлось бы тосковать о том, что, все объективное познав, он прошел мимо жизни, не вкусив и тем самым не познав ее подлинного таинственного существа. И даже отличая сам акт *переживания* живого опыта от его *познания*, от его озарения направленной на него мыслью, мы не должны упускать из виду, что это познание возможно в двух совершенно различных формах. Так, влюбленный может не только наслаждаться своей любовью, страдать от нее, переживать все связанные с ней волнения, но и думать о ней, пытаться «осмыслить», понять то, что с ним происходит. Но эта умственная ориентировка во внутренне переживаемом есть нечто совсем *иное*, чем равнодушное наблюдение посторонним лицом явления. Или, чтобы взять другой пример: одно дело – познавать общественную и политическую жизнь изнутри, соучаствуя в ней, испытывая ее волнение, имея ее живой опыт; и совсем другое дело – изучать ее так, как естествоиспытатель изучает жизнь муравейника. В первом случае живой опыт во всей своей жизненности, полноте, конкретности, изначальности непосредственно открывается мысли, *изнутри* познающей его; этой мысли открывается совсем иное измерение бытия, недоступное второму типу мысли, извне познающему только как бы внешнюю картину или поверхностный, наружный слой наличествующей здесь реальности.

Не нужно давать сбивать себя с толку общим соображением, что всякая мысль, всякое познание есть направленность субъекта на объект. Это верно в общей форме, но объект и сама направленность на него могут быть даны нам в двух совершенно различных формах. Надо различать между

отчужденным от нас объектом, лишь извне (не в пространственном, а в чисто гносеологическом смысле) предстоящим нашему познавательному взору, и объектом, пребывающим внутри нашей духовной жизни и изнутри нам открывающимся. Как выше, при упоминании идеальных объектов, мы отметили реальность, живущую в стихии самой нашей мысли и по типу бытия принадлежащую к элементу внутренней жизни, так что субъект и объект познания, отвлеченно различимые, пребывают в одной и той же сфере бытия. Немецкий философ, исследователь духовной жизни Dilthey метко различил эти два типа познания и понимания, обозначив их двумя разными словами – «Begreifen» (отвлеченное разумение) и «Verstehen» (сочувственное понимание). Именно потому, что живое знание открывает нам глубинное измерение бытия, недоступное объективному, предметному познанию, совершенно безнадежна попытка охватить бытие в его целокупности, понять его до конца, оставаясь в пределах познания «объективной действительности» и строя «систему онтологии».

Современный «экзистенциализм» – при всех недостатках и всей ограниченности его господствующей формы как общефилософского учения – имеет ту заслугу, что он снова (впервые – если не считать Паскаля – в лице его основателя Kierkegaard'a) обратил внимание, что «Existenz», непосредственное конкретное для-себя-бытие человека есть нечто совсем иное, более глубокое и первичное, чем душевная жизнь как область объективного психологического познания, и есть вообще реальность, которой совсем не замечают, мимо которой проходят философы, стремящиеся до конца познать бытие в форме объективного его созерцания. Это непосредственное, первичное самобытие есть реальность, в лице которой человек выходит за пределы «мира» – в широком общем смысле всей объективной действительности – и открывает совершенно новое измерение бытия – то измерение, в котором он наталкивается на его последние глубины и непосредственно имеет их в себе.

Так обнаруживается, что *реальность* в ее живой конкретности есть нечто более широкое и глубокое, чем всякая «*объективная действительность*». Истинная философия, адекватная своей задаче познания подлинной реальности, всегда поэтому опирается на живой внутренний опыт, – опыт по меньшей мере аналогичный тому, что называется *мистическим опытом*.

3. РЕАЛЬНОСТЬ КАК ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ

Но что, собственно, означает этот опыт? Другими словами, что именно, какая реальность нам в нем раскрывается? Ответить сполна на этот вопрос значило бы предвосхитить весь итог наших дальнейших соображений. Здесь может быть речь лишь о том, чтобы наметить очертания, как бы общую сферу этой реальности.

Мы исходим из уяснившегося уже положения, что эта реальность есть реальность самого субъекта. Прежде всего мы должны отметить, на основании предшествующих соображений, что этот «субъект» отнюдь не исчерпывается своей функцией субъекта *познания* или «чистой» мысли. В качестве последнего он есть только бессодержательная *точка* – та точка, из которой исходит познающий взор. Если на первый взгляд могло бы показаться, что все остальное, кроме самого умственного взора, входит уже в состав того, что этот взор видит, т. е. в состав «объективной действительности», – другими словами, что в формуле Декарта *sum* по своему содержанию исчерпывается *cogito* (или, в кантианской формулировке, что субъект есть лишь бессодержательный, чисто формальный носитель «сознания вообще»), – то в действительности это не так. «Субъект» есть все же некоторая конкретная сфера реальности; то, что я называю моим «я», имеет некое сложное и богатое содержание: он есть вся полнота живой реальности, которую я не наблюдаю извне, а непосредственно имею в себе как мою внутреннюю жизнь; способность направляться вовне, быть умственным взором, созерцающим объекты, есть лишь одна из функций моей внутренней жизни, но отнюдь ее не исчерпывает. «Субъект» как формальный носитель и исходная точка умственного взора помещается *внутри* субъекта как носителя непосредственно раскрывающейся себе жизни, но не совпадает с последним, не покрывает его сполна; последний есть вообще не точка, а некая сфера.

Что же входит в состав этой сферы? Ближайшим образом все, что я переживаю и что под иным, описанным выше углом

зрения внешнего, объективного наблюдения является как «душевная жизнь», – но при условии, что я переживаю и имею все это слитым с неопишуемой глубиной, с той безусловной, первичной, себе самой данной реальностью, которую я называю моим «я». Мои чувственные, телесные ощущения – например, физическая боль или голод, – предносящиеся мне образы (например, во сне) как таковые не испытываются принадлежащими к составу моей внутренней жизни; они мне только даны, как бы извне вторгаются в меня; они исходят из периферии, а не из моей собственной глубины. Иногда и чувства, и желания, конкретно неотделимые от ощущений, носят такой же характер: вспышки раздражения, чувство удовольствия, желание что-нибудь взять или сделать «охватывает» меня, как бы тоже извне овладевает мною, не проистекая из моей собственной глубины и не сознаваясь укорененной в ней. Но когда переживания и душевные движения сознаются как бы живущими во мне, возникающими изнутри, из глубин моего «я», они суть для меня содержание той своеобразной, самораскрывающейся, сущей для себя реальности, которую я называю моим «я».

Другими словами: часть моих переживаний – переживания периферического типа – носит такой характер, что они естественно и сами собой преобразуются для меня в «объективную», мне данную, мною наблюдаемую «действительность» моей душевной жизни, которая как таковая есть нечто иное, чем я сам. Такого рода переживания легко выразить в словах – способ, которым мы «объективируем» испытываемое нами и сообщаем его другим как «объективные факты»; так, например, я рассказываю врачу о моих телесных ощущениях; при этом я отчетливо отделяю их от того, что образует «интимное» содержание моей внутренней жизни и о чем я могу только – да и то всегда с трудом – поведать близкому другу или исповедаться священнику. Это интимное содержание есть именно то, что я испытываю как обнаружение внутренней реальности моего «я». Сфера этой внутренней реальности образует то, что часто называют «духовной жизнью» в отличие от «душевной жизни». Моя духовная жизнь

непосредственно доступна только мне одному, ибо она и есть содержание моего «я»; она не может быть извне объективно наблюдаема; как увидим дальше, для того чтобы другой человек ее познал, требуется совершенно особый, своеобразный акт познания, не имеющий ничего общего с холодным наблюдением меня как объекта, как элемента внешней действительности. И лишь производным образом на основе такого специфического опыта моя духовная жизнь, как все вообще, может стать объектом мысли.

Не нужно при этом думать, что различие между «духовной» и «душевной» жизнью есть объективное, отчетливо определенное различие между двумя раздельными, разными по материальному содержанию слоями внутренней жизни. Это есть не столько различие в объективном содержании переживания, сколько в *характере* самого переживания. Одно и то же переживание может быть и чисто внешним, «душевным» явлением, и весьма интимным и существенным содержанием глубинной «духовной» жизни, смотря по тому, как оно испытывается. Так, эротическая влюбленность может быть для меня периферическим явлением моей душевной жизни, иногда почти простым физическим ощущением или чувством, в котором я легко и спокойно отдаю себе отчет, как в чем-то, что случается в моей жизни, – и она же может быть событием, глубоко проникающим в мое потаенное «я» или, вернее, совершающимся в нем и из него рождающимся, – событием, входящим в состав моей «духовной» жизни. Так как духовная жизнь есть вообще сфера, выходящая за пределы «объективной действительности» и принадлежащая к той внутренней, самораскрывающейся, себе самой данной реальности, которая недоступна внешнему объективному наблюдению, то и отличие ее от «душевной жизни» есть не «объективное» отличие, недоступное общеобязательному объективному знанию различие между двумя «объектами», а уловимо лишь изнутри, самим субъектом, как отличие между сверхмирным существом его «Existenz», его внутренней реальности, и тем его поверхностным слоем, которым как бы только извне облеплено

это интимное ядро его «я» и который, хотя и принадлежа ему, не составляет его внутреннего бытия.

Коротко говоря, то, что мы называем «духовной жизнью», есть лишь иное обозначение для жизни, воспринимаемой как подлинная непосредственная самораскрывающаяся *реальность*, – в ее отличии от всякой объективной действительности – и физической, и психической. Весьма замечательно, что есть множество людей – в нашу эпоху они составляют, может быть, большинство, – которым – по крайней мере при обычном течении жизни – даже и в голову не приходит, что подлинная основа их бытия есть этот глубинный слой, обнаруживающийся в том, что мы называем духовной жизнью. Они, конечно, обладают самосознанием, поскольку оно в человеческом бытии неотделимо от общего факта сознания, т. е. они сознают то, что они переживают. Но так как все их внимание направлено вовне, на восприятие объективной действительности, то их переживания образуют для них только какую-то несущественную бессубстанциальную тень, бесшумно и почти незаметно сопутствующую внешнему ходу их жизни; поскольку же они обращают внимание на эти переживания и стараются отдать себе отчет в них, они смотрят на них тоже как бы извне, т. е. как на явления, входящие в состав объективной действительности. Они могут иметь познание своей душевной жизни как комплекса явлений и процессов, но лишены подлинного *самосознания* в специфическом, эминентном смысле этого слова. Это значит: от их внимания ускользает их «я», их «самость» как совершенно особая, ни с чем иным не сравнимая первичная *реальность*. И в жизни всех, кто знает о ней и ее испытывает, ее обнаружение носит всегда характер какого-то внезапного открытия – более того: *откровения*, которое даруется человеку обычно в связи с какими-нибудь особенно глубокими и сильными переживаниями. Тогда вдруг обнаруживается, что мое столь привычное мне «я» есть не просто какой-то безразличный, ничем не выделяющийся и почти незаметный спутник моей внешней жизни, а имеет конкретную полноту и субстанциальную глубину, в силу которой оно есть носитель некой самобытной, скрытой от взоров мира,

таинственной и совершенно своеобразной – именно *сверхмирной реальности*. Первый и классический образец такого открытия содержится в том месте «*Confessiones*» Августина, которое мы упомянули выше.

Однако обычное сознание, ориентированное на восприятие объективной действительности и как бы гипнотизированное специфическими чертами последней, здесь снова имеет возражение, готово с протестом. И для ясности мы должны остановиться на нем, рискуя даже повторением, в иной форме, уже сказанного. «Позитивист» – и к нему присоединится метафизик, направленный на познание объективного вселенского бытия, – скажет: не сводится ли эта пресловутая сверхмирная первичная реальность, открывающаяся в глубинах «я», просто к тому общеизвестному факту, что человек, кроме участия в объективном общем для всех мире, имеет – каждый для себя – свой особый «мирок» *субъективности*? Этот мирок состоит просто из всякого рода иллюзий, фантазий, грез и снов, субъективных чувств – словом, из той зыбкой, расплывчатой, чисто индивидуальной сферы, в лице которой каждый человек заперт в самом себе и которая, в отличие от объективного бытия, лишена всякой общезначимости. Утверждая первичность и совершенно особое значение этой глубинной реальности, не проповедуем ли мы просто губительное самопогружение человека в сферу личной субъективности, т. е. его отрешенность от той единственно прочной, трезвой и общей для всех основы человеческого бытия, которую человек имеет в своей принадлежности к объективной действительности?

Это возражение или сомнение содержит две разные мысли, обе ошибочные. Одна из них опровергается легко, простым дополнительным разъяснением уже сказанного выше. Другая требует особого, более подробного обсуждения, которое может повести нас вперед. Оставаясь пока в пределах нашего общего допущения, что намеченная первичная реальность есть реальность внутренней жизни субъекта, мы должны раз навсегда покончить с совершенно явным, но все же весьма распространенным двусмыслием, присущим обычному употреблению слов «субъективность» или «субъективное

бытие». Под ними понимается обычно одновременно и без отчетливого различия и нечто, выразимое словами «иллюзорность», «мнимость», «призрачность», – и все вообще, что относится к сфере бытия субъекта. Но это – две совершенно разные вещи, и было бы целесообразно употреблять для их обозначения два разных слова, делая различие, например, между «субъективным» и «субъектным». Когда какое-нибудь представление ошибочно принимается за знак или удостоверение явления, относящегося к *внешнему* объективному миру, мы называем его «субъективным» в смысле его иллюзорности. Иллюзорно, т. е. ошибочно, никогда не само явление как таковое; такое сочетание понятий было бы просто бессмысленно. Ошибочно только его *толкование* – суждение, к которому оно подает повод. Звон в ушах может быть ошибочно принят за восприятие звонка в дверь; содержание сна может быть спутано с событием во внешней, всеми одинаково воспринимаемой, связной устойчивой действительности. Уяснив такое заблуждение, мы называем соответствующее явление «только субъективным». Это, очевидно, не мешает ему как таковому – т. е. вне притязания быть знаком внешней действительности – быть реальным не в меньшей мере, чем последняя. «Звон в ушах» есть нечто иное, чем звонок в дверь. Но сам по себе он есть бесспорная, полновесная реальность; если он длителен, то он есть болезнь, подлежащая лечению. Содержание сна не входит в состав внешней действительности; но оно есть реальное событие в жизни человека, иногда более важное, чем иные события его внешней жизни, – не даром психоаналитики заняты изучением снов. «Субъективное», точнее, «субъектное» бытие не менее реально, чем бытие внешнеобъективное; именно поэтому, как уже указано выше, становясь предметом наблюдения и познания, оно само входит в состав «объективной действительности», и не может быть и речи о том, чтобы называть его «призрачным», «иллюзорным», смотреть на него как на некое «псевдобытие».⁹

Это касается ближайшим образом того, что мы называли «душевной жизнью». Принадлежа к составу сферы внутренней жизни человека, переживаемое и сознаваемое

непосредственно, как нечто, происходящее «во мне» – в каждом из нас в отдельности, – и тем отличаясь от общего нам всем «внешнего», материального мира, содержание душевной жизни – повторяем еще раз – легко и как-то само собой при его наблюдении входит в состав объективной действительности и обладает всей реальностью последней. Иное дело, как мы уже видели, та специфическая реальность глубинного самобытия человека, которая раскрывается в «духовной жизни». Она *качественно*, точнее, по категориальному роду бытия отлична от всякой объективной действительности. Но она не менее, а скорее *более реальна*, чем последняя. Поэтому тем более неприменимо обозначение этого первичного, наиболее достоверного и самоочевидного (будучи раз усмотренным) бытия как «субъективного», т. е. неуместно выражаемое этим пренебрежительное отвержение его как чего-то мнимого, призрачного или даже только несущественного. Такое отношение есть лишь свидетельство того уже отмеченного факта, как легко мы не замечаем это бытие, раскрывающееся в порядке нашего *совпадения* с ним или *пребывания* в нем, только потому, что все наше внимание заполнено тем, что мы встречаем и на что наталкиваемся извне. *Бытие самого субъекта* не «субъективно»; не принадлежа к составу объективной действительности, оно остается подлинной, в известном смысле самодовлеющей, прочно утвержденной *первичной реальностью*. Эта реальность гораздо более полновесна и значительна, чем объективная действительность. Ибо я могу в известной мере «закрыть глаза» на объективную действительность, уйти, отстраниться, отрешиться от нее, потерять связь с нею; но я никак и никуда не могу уйти от реальности внутренней, от реальности моего собственного «я»; она есть и остается во мне, она есть само существо моего бытия, живая, конкретная его глубина и полнота, сущая во мне, даже когда я ее не замечаю. Именно в этом смысле и религия, и философия всех времен учат, что собственная «душа» или жизнь есть достояние более важное и нужное человеку, чем все богатства и царства мира. Ибо все внешнее и объективное существует для меня, доступно мне и имеет для меня значение

лишь в его отношении к этому первичному непосредственному бытию меня самого. Не внутреннее бытие, а именно внешний мир есть если не безразличный, то все же относительно второстепенный спутник нашего *подлинного* бытия, раскрывающегося в описанной первичной, непосредственной реальности внутренней жизни личности. Где отсутствует всякое сознание этой интимной реальности, там мы имеем дело уже с обезличением личности, ее духовным умиранием или параличом – явлением, характерным для нашей суетной эпохи.

4. ТРАНСЦЕНДИРОВАНИЕ. РЕАЛЬНОСТЬ КАК ОСНОВА МОЕГО БЫТИЯ

Обратимся теперь к рассмотрению второй мысли, содержащейся в приведенном выше возражении. Если подлинность и существенность открывшейся нам реальности не подлежит сомнению, то мы еще не ответили на другой вопрос: не есть ли эта реальность некая замкнутая в себе, обособленная, для каждого человека «отдельная» сфера «внутренней жизни», погружаясь в которую мы так же отрываемся от единой, общезначимой, для всех одинаковой реальности вселенского бытия, так же как бы дезертируем из общей жизни, прячась в отрешенную глубину чисто индивидуального бытия, как когда мы теряем действительность во сне? Все, что мы говорили доселе об этой реальности как сфере «внутренней жизни», как будто скорее подтверждает это сомнение.

Ближайшим психологическим источником представления о замкнутости в себе и индивидуальной обособленности этой внутренней реальности является наивное – определенное неким бессознательным материализмом – представление, что «душа» находится где-то «внутри» индивидуального тела; в этом положении она через органы чувств имеет соприкосновение с внешней, именно материальной действительностью; изнутри, напротив, она заперта непроницаемой оболочкой тела и потому есть что-то вроде маленькой, замкнутой в себе, отдельной для каждого человека сферы.

Чтобы уяснить себе наивный мифологизм этого популярного представления, ближайшим образом достаточно вспомнить старую, отчетливо установленную Декартом и бесспорную истину, что душа вообще *непространственна*, т. е. что к ней непосредственно неприменимы никакие пространственные определения, что «душа» не имеет «объема» и пространственной формы – это очевидно для всех, но обычно принято все же думать, что она занимает какое-то «место»,

именно находится где-то «внутри тела». Но если мы попытаемся отдать себе отчет, в каком собственно смысле «душа» помещается «внутри тела», то это сведется к двум моментам: во-первых, органические ощущения и образующееся из них общее физическое самочувствие локализуется внутри тела; и, с другой стороны, наши внешние восприятия, определяемые воздействием внешней среды на наше тело, зависимы от его пространственного положения; мы видим, слышим, осязаем различное в зависимости от того, где находится наше тело. В остальных отношениях, однако, моя душевная жизнь независима от моего тела и «находится» *везде и нигде*: я могу вспомнить прошлое, могу уноситься мечтами в будущее, могу мысленно пребывать в местах весьма удаленных от местонахождения моего тела; и я имею множество иных содержаний моей душевной жизни, о которых вообще нельзя сказать, где они находятся. Говорить в общей форме о локализованности моего «я», моей «внутренней жизни» внутри моего тела и вообще применять к ней пространственные определения – так же нелепо, лишено всякого смысла, как было бы, например, сказать, что истина помещается внутри какого-нибудь треугольника или что добро находится в стольких-то милях от меридиана Гринвича. Учитывая трезво и беспристрастно условия человеческой «душевной жизни», мы должны будем признать, что «душа», будучи одной своей стороной как-то связана с индивидуальным телом и потому косвенно, через его посредство локализована, с какой-то другой своей стороны, по самому своему существу внепространственна или сверхпространственна. Поэтому вывод об ее замкнутости внутри тела лишен всякого основания. Поскольку же дело идет о той внутренней первичной реальности, которая вообще находится в совершенно ином измерении бытия, чем вся объективная действительность, такое помещение ее где-то в составе материального мира и утверждение на *этом* основании ее замкнутости есть – после всего сказанного выше – совершенно явно недопустимое смешение понятий. Когда мы воспринимаем эту реальность так, как она есть, т. е. изнутри ее самой, то, поскольку к ней в каком-

то переносном, символическом смысле применимы наглядные образы, – она является нам не как маленькая замкнутая сфера, а как какая-то своеобразная бесконечность, как что-то, уходящее в неизмеримые бездонные глубины. Мы могли бы примерно представить себе нашу «душу», внутреннюю реальность нашего «я» как нечто, подобное подземной шахте: она имеет маленький вход извне, из наружного слоя «объективной действительности», внутри же есть некий огромный, сложный, потенциально бесконечный «подземный» мир. Как сказал еще Гераклит: «Пределов души не найдешь, исходив и все ее пути, – так глубоко ее основание».

Возможно, однако, и в новейшее время, утверждается, например, в философии Гейдеггера, – и менее наивное, более точное учение о замкнутости и изолированности внутренней жизни человека. Подобно тому как современная физика в учении об искривленном пространстве утверждает конечность мироздания, совместимую с его неограниченностью, так «экзистенциализм» Гейдеггера, открыв необозримую полноту своеобразной реальности в составе внутреннего бытия человека (его «Existenz»), утверждает все же ее конечность и замкнутость в себе. С этой точки зрения то, что обычно называется «душой», хотя и есть неизмеримая вселенная, но вселенная, замкнутая в себе, навеки пребывающая в пределах самой себя; будучи извне «брошена в мир» – мир, общий для всех, – и в *этом* отношении существуя совместно с другими «душами», она изнутри, для себя самой, существует только в себе, как бы пребывая в пожизненном одиночном заключении.

Но именно это воззрение в корне несостоятельно. Психологически оно есть продукт какой-то духовной слепоты, овладевшей нашим временем, какого-то паралича здорового, нормального жизнечувствия. Мы стоим здесь на решающем, поворотном пункте нашего размышления. Взор, не ослепленный внешнею видимостью и ходячими понятиями, наталкивается именно здесь на самую существенную, основоположную черту той области бытия, которую, в отличие от объективной действительности, мы называли первичной реальностью. Мы отождествляли доселе эту реальность с бытием субъекта, с

«моей внутренней жизнью». Но это бытие субъекта, эта изнутри мне открывающаяся *моя жизнь*, хотя и есть ближайший, наиболее явно и непосредственно мне данный слой первичной реальности, но *отнюдь ее не исчерпывает*. Дело в том, что этот слой по самому своему существу *немыслим иначе как в связи с чем-то иным, ему запредельным*. Мы привыкли в составе объективной действительности фиксировать отдельные объекты отдельных, в себе самих утвержденных носителей бытия (все равно, телесного или душевного) – то, что традиционная философия называет «субстанциями»; и эту отдельность «здоровый смысл» воспринимает как нечто, далее неразложимое, как первичный факт самодовлеющего, в себе самом утвержденного бытия всего единичного. Но даже в пределах чисто позитивного научного анализа объективной действительности наша мысль, считаясь с фактами пространственных и временных отношений, причинной связи и взаимодействия, творческой активности, общей закономерности и пр., вынуждена в известной мере разрывать эту схему, усматривать ее поверхностность и открывать некий общий фон или общую почву бытия, некую внутреннюю его взаимосвязанность – мыслить множественность отдельных элементов как некую переплетающуюся или взаимно пронизанную множественность, т. е. как множественность в составе некоего, ее объемлющего и пронизывающего единства. Чем более в новейшей физике стирается отчетливое различие между «материей» и «силой», чем более в силу этого укрепляется сознание, что «место» тела в каком-то смысле совпадает с местом его действия и механическая физика сменяется «физикой поля», – тем более обнаруживается несостоятельность старого популярного представления об обособленном бытии отдельных частиц материи в определенных, различных для каждой из них местах. Когда же мы без проверки прилагаем эту старую, привычную, популярную схему внешней объективной действительности к совершенно инородной области первичного, изнутри открывающегося бытия, ее несостоятельность, при некотором углублении внимания, становится совершенно очевидной. Дело в том, что этой

первичной реальности по самому ее существу присущ момент *трансцендирования*, выхождения за пределы себя как чего-то ограниченного. Все значение этого момента, как и многообразие его форм, может быть учтено только дальше. Здесь надлежит отметить лишь общий его характер, определяющий эту реальность со стороны общего ее объема и тем самым – ее общего смысла.

Существо этого момента трансцендирования состоит в том, что я не могу иметь *«мое собственное»* бытие иначе как часть или члена бытия вообще, выходящего за его пределы. *Сознавать* или *иметь* границу и *выходить* за нее означает здесь одно и то же. Уже Декарт, найдя эту первичную реальность в лице субъекта мысли, отметил это соотношение. Сознавая себя, свое «я», ограниченным, я *тем самым* знаю о безграничном и имею его. Как правильно указал при этом Декарт, если на языке «ограниченное» или «конечное» есть первое и имеет смысл положительного понятия, тогда как «безграничное» или «бесконечное» кажется только производным понятием, образованным через отрицание первого, то по существу дело обстоит как раз наоборот. Первично и положительным образом нам дано именно бесконечное как «полнота всего», тогда как понятие конечного образуется через отрицание этой полноты: «конечно» то, что не вмещает в себе полноты и потому есть только часть; «конечно» то, что имеет границы, граница же есть граница между «одним» и «другим», т. е. означает расчленение в составе всеобъемлющего целого.

То же соотношение может быть выражено еще иначе. В отношении к объективной действительности мы привыкли рассматривать всякое отрицание и выражаемое им различие не как входящее в состав самого конкретного объективного содержания, а лишь как некое формальное орудие нашей мысли. Когда мы говорим, что лошадь – не жвачное животное или что кит – не рыба, то представляется очевидным, что эти отрицательные определения не касаются внутреннего, конкретного, положительного содержания *самых реальных объектов*; эти «не» очевидно не суть что-либо, что мы могли бы увидеть в *самой* лошади, в *самом* ките. Эта установка

практически правильна, но только потому, что сами объекты здесь *производны* от уже состоявшегося их различения и потому имеют его как бы *позади* себя и только поэтому не имеют его в себе: ясно, что вне различения и расчленения мы не имели бы самой картины объективной действительности. Напротив, первичная, самораскрывающаяся реальность, не будучи объектом мысли, имеет *все в самой* себе. Ее расчлененность есть ее собственная имманентная структура; но это значит, что она сама не может открываться нам иначе как в форме всеобъемлющего единства; всякая ее часть обнаруживается именно как часть объемлющего ее целого, так что *то, что находится вне ее, не в меньшей мере конституирует ее существо, чем то, что принадлежит к ней самой*. Это соотношение отчетливо выразил уже Плотин, гениальный античный истолкователь интуитивно воспринимаемой через глубины духа первичной реальности: «В здешнем мире... каждая часть есть только часть, там же (в идеальном мире, т. е. в том, что мы называем реальностью) все отдельное истекает всегда из целого и есть одновременно и часть, и целое; оно предносится как часть, но обнаруживается как целое острому взору... там часть представляет целое, и все близко друг другу и неотделимо одно от другого, и ничто не становится только „иным“, отчужденным от всего остального».¹⁰

Нет, казалось бы, ничего более «отдельного», более утвержденного в самом себе, чем то, что я называю моим «я», моим собственным бытием. И в этом впечатлении есть своя бесспорная правда: бытие, которое я называю «моим», конституируется тем, что имеет свой особый *центр*, и попытка его отрицания, признания его иллюзией (например, в индусской философии или в так называемой «ассоциированной» психологии XIX века) явно идет наперекор некоему опытно данному и потому неустранимому факту. И все же, когда я пытаюсь осознать, что именно я под ним разумею, я не могу сделать это иначе, как ограничив его от «*всякого иного бытия*» (в чем, собственно, заключается это иное бытие, об этом речь будет идти ниже). Значит, я не мог бы иметь моего собственного бытия, сознать его как «*мое*», *не имея* (в каком-то ином

смысле, но столь же первично) этого «иного» бытия. Мое бытие я имею именно – как только что было указано – как часть или член общего бытия, т. е. в непосредственной связи с иным, не-моим бытием. Первичная, изнутри данная реальность совсем не совпадает с «моим бытием», с моей внутренней жизнью; она есть моя жизнь на фоне бытия вообще, всеобъемлющего бытия. Первичная реальность по самому существу своему не есть нечто определенное по содержанию, нечто ограниченное; она дана, напротив, всегда как нечто безграничное и бесконечное, и только на фоне этого бесконечного, всеобъемлющего бытия выделяется, как его неотрывная часть, тот ближайший его слой, который я воспринимаю как «мое собственное бытие»; последнее есть не замкнутая в себе сфера, а как бы росток, уходящий своими корнями в глубины общей почвы бытия, из которой он произрастает. Называя это мое внутреннее бытие «душой», мы должны сказать, что душа не замкнута изнутри, не обособлена от всего иного; в направлении внутрь, в глубину, «душа» не только не встречает нигде своего «конца», какой-либо преграды, ее ограничивающей, но, напротив, расширяется, незаметно переходя в то, что уже не есть «она сама», и сливаясь с ним. Хотя она при этом и сохраняет сознание различия между собой и тем, что есть уже нечто иное, чем она, что лежит за ее пределами, – однако именно в глубинной, пограничной ее области это различие становится не более явственным и резким, а, наоборот, все менее отчетливым и определенным. Так (забегая на мгновение вперед), в мистическом опыте душа ощущает Бога как реальность, в которую она сама вливается или которая вливается в нее и живет в ней, – сохраняя одновременно сознание, что это нераздельное единство есть единство *двух* – ее самой и запредельного ей Бога.

Попытаемся выразить это трудноопределимое отношение еще в другой форме. В применении к миру объективной действительности язык выработал для обозначения различия между «мною самим» и тем, что мне дано – что есть нечто иное, чем я сам, и стоит в каком-то внешнем отношении ко мне, – отчетливое различие между понятиями *"быть"* и *«иметь»*. Я

имею предметы питания, одежду, жилище, я *имею* близких и друзей, наконец, я *имею* весь внешний мир, в котором я живу, но очевидно и явственно я не *есмь* сам все это; мое собственное бытие составляется исключительно из того, что совершается и находится «во мне» и входит в сферу моего «я», – из совокупности «моих переживаний». Но это отчетливое различие – опирающееся, очевидно, на наглядное различие между «вне» и «внутри», – если не исчезает, то существенно преобразуется, теряет свою однозначность и легкую определенность в применении к первичной реальности, раскрывающейся в глубинах моего «я». Только для поверхностного взора последняя представляется целиком совпадающей с моим «я» просто на том основании, что она мне доступна через глубины моего личного духа. Для более острого взора и здесь сохраняется различие между тем, что я сам *есмь*, и тем, что я *имею*; но это различие имеет более тонкий и как бы менее наглядно очевидный смысл, ибо пространственные категории «вне» и «внутри» должны здесь браться не в буквальном, наглядном их значении, а в каком-то символическом смысле. Если, за недостатком других слов, остаться при обычных словах «иметь» и «быть», то нужно будет сказать, что здесь в некотором смысле я *есмь* и то, что я *имею*, т. е. что слово «быть» имеет здесь два значения и два объема; в узком смысле я *есмь* только «я сам» в отличие от того, что я *имею* и что мне запредельно; но в более широком смысле я – косвенно – *есмь* и то, что я *имею*; я сам *сопринадлежу к той сфере бытия*, которую я *имею*, ибо эта сфера по характеру своего бытия однородна с моим собственным бытием.

Это конкретно обнаруживается во всем, что принадлежит к интимно-личной жизни человека, т. е., согласно нашей терминологии, к духовной жизни как миру внутренней реальности. Так, другие люди для меня суть непосредственно части внешней мне объективной действительности, которую я отчетливо различаю от моего «я». Но, когда я вступаю с ними в отношение интимной любви или дружбы, то я «имею» их на иной лад, чем я «имею», например, деньги, платье или мебель. Ибо само *отношение любви или дружбы изнутри* обогащает

меня, пронизывает внутреннее существо моего «я», живет *во мне*. Конкретная реальность моего собственного бытия неотделима от него; при разрыве отношения или смерти близкого человека мы сознаем радикальное изменение нашего собственного внутреннего бытия. Таково же отношение личности, например, к родине. Я не только имею родину как мое естественное внешнее окружение и среду моей деятельности; в лице родного языка, на котором я говорю и мыслю, нравственных понятий, привычного быта, характерного национального духовного склада, родина живет *во мне самом*; национальность есть определяющий элемент моего *собственного существа*. То же соотношение обнаруживается во внутреннем, духовном развитии личности через образование, т. е. через впитывание в себя новых знаний, впечатлений, влияний художников и мыслителей. «Образование» во внешнем смысле есть простое знание данных внешнего мира; но подлинное образование есть такое интимное обладание духовной реальностью, выходящей за пределы моего «я», которое означает *внутреннее* овладение ею, включение ее в состав моей личной жизни.

Во всех явлениях такого рода то, что я *имею*, есть такое интимное мое достояние, что в каком-то смысле совпадает с тем, что я *есмь*. Или обратно – мое собственное бытие есть здесь не что иное, как моя принадлежность к почве *общего бытия*; и хотя эта принадлежность не есть мое растворение и исчезновение в этой почве, а есть, напротив, источник всей положительности моего собственного бытия как бытия индивидуального, но в силу ее моя индивидуальность не есть обособленность и замкнутость, а есть именно соучастие в общей почве. Различая «себя» от того, что я «имею» (или что «имеет» меня), я здесь вместе с тем обладаю всем запредельным мне на тот лад, что оно есть *во мне* или что я *есмь* в нем. Это и значит, что основоположная черта «моего внутреннего бытия» есть имманентно присущий ему момент *трансцендирования* – соучастия в бытии за пределами самого себя.

5. РЕАЛЬНОСТЬ КАК ВСЕОБЪЕМЛЮЩАЯ ПОЛНОТА И КАК ОСНОВА ОБЪЕКТИВНОЙ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ

Чтобы уяснить первичность и основоположность этого момента трансцендирования, бытия за пределами самого себя, полезно еще отметить, как глубоко он заложен в самом корне того, что я называю моим «я», – другими словами, в какой мере выходение за пределы моего «я» и пребывание внутри него или обладание им самим имеют в последнем счете тождественную природу.

Распространенное воззрение видит в том, что мы называем «я», сферу чистой имманентности, некую актуально в своей полноте непосредственно наличествующую в опыте реальность, и усматривает именно в этом его принципиальное отличие от всего иного, от «не-я», которое есть уже нечто трансцендентное, лишь как-то косвенно мною достигаемое или мне доступное. На этом воззрении основана мысль Декарта, выраженная в формуле «*cogito ergo sum*», как и вообще убеждение в непосредственной очевидности установки субъективного идеализма и в трудности его преодоления и обоснования реализма. Но как бы это ни казалось парадоксальным на первый взгляд, это воззрение есть чистая иллюзия. Дело в том, что то, что мы называем «я», – самобытие субъекта – в строгом смысле слова совсем не есть чистая имманентность, т. е. не наличествует актуально в опыте в своей полноте. Ибо под «я» мы разумеем *времяобъемлющее единство личности* – некоего носителя реальности, который пребывает на всем временном протяжении нашей жизни, объемля прошлое, настоящее и будущее; вне единства, объемлющего поток времени, идущий из прошлого через настоящее в будущее, «я» немислимо. Но из всего этого потока только миг настоящего есть подлинно имманентная, актуально наличествующая реальность; прошлое и будущее одинаково суть отсутствующее, не-данное актуально, запредельное. Если мы хотим ограничиться только подлинно имманентным, самому себе данным бытием, мы должны

признать таковым только *миг настоящего*. Мы должны были бы исповедовать не субъективный идеализм или «солипсизм», а только «моментанизм». Но это есть явное *reductio ad absurdum*¹¹ всего этого хода мысли; ибо миг настоящего, будучи не чем иным, как идеальной гранью между прошлым и будущим, немислим иначе как в связи с последними. Миг настоящего, будучи гранью между тем, чего уже нет, и тем, чего еще нет, не мог бы сам *быть*, поскольку мы хотим целиком исключить из мысли прошлое и будущее и приписать этому «нет» абсолютное значение; этим мы были бы доведены до очевидно абсурдного положения: «ничего нет». Отсюда очевидно, что само мнимо имманентное бытие «я» *конституируется моментом трансцендирования*, – именно трансцендирования в прошлое и будущее – моментом непосредственного обладания запредельным чистым опытом. Само мое «*есмы*» есть не что иное, как выхождение за пределы актуального, фактически непосредственно наличествующего бытия: я «*есмы*» только потому, что *имею* нечто удаленное от актуального бытия настоящего момента, – я даже не могу сказать «*моего актуального бытия*», ибо без того, чтобы я имел нечто иное, я сам не *был бы* и потому не мог бы ничего назвать «моим».

Но если так, если сам момент «я» и «мое» впервые конституируется трансцендированием, то он не имеет никакого приоритета перед моментом «не-я»; «субъективный идеализм» никак не может обосновать свое притязание на большую очевидность, чем та, которая присуща реализму. Вернемся еще раз к только что развитому ходу мысли. То, что мы имеем в указанном предельном минимуме подлинно имманентного бытия – в миге настоящего, – отныне уже никак не может быть определено как «*мое представление*», «*моя идея*», ибо, как только что указано, с отрицанием прошлого и будущего исчезает и «я», а с ним и всякий смысл понятия «моего». Этот минимум имел бы отныне совсем иное *качество*, чем бытие субъекта; он был бы нейтральным «нечто», и вместо *cogito ergo sum* исходной, подлинно имманентной точкой оказалось бы только «*aliquid (hic et nunc) est*».¹² это «*aliquid*» было бы не субъективным и не объективным, а совершенно *нейтральным*

бытием вообще, лишенным всякого определения его специфической сферы. Но так как миг, как мы видели, немислим иначе как в форме грани между прошлым и будущим, т. е. в неразрывной связи с ними, то это прошлое и будущее также не могли бы быть «моими», а были бы *прошлым и будущим вообще* – т. е. всей безграничной всеобъемлющей полнотой времени. Это значит: с той самой непосредственностью – описанной непосредственностью трансцендирования, обладания запредельным, – с которой в лице моего прошлого и будущего я имею мое «я», мое собственное бытие, я имею также *всеобъемлющую полноту бытия вообще*. В обоих случаях – в обоих измерениях бытия – запредельное, отсутствующее в имманентном опыте, находится в нашем непосредственном обладании – самоочевидно не меньше, чем «имманентное». (На это впервые указал уже один из древнейших мыслителей, Парменид: «Воззри, как отсутствующее все же прочно присутствует для ума».)

Трансцендирование, конституирующее «я» или «самосознание», по самому своему существу безгранично, не знает предела или преграды. То самое трансцендирование, на которое опирается бытие моего «я», одновременно дает в другом измерении неразрывную связь моего «я» с «не-я». Иметь самосознание – иметь себя как «я» – значит *сознавать себя соучастником бесконечного, всеобъемлющего бытия* и тем самым свою связь с бытием, запредельным моему «я». *Быть* – значит принадлежать к составу всеобъемлющего бытия, быть в нем укорененным. «Я есмь» и «что-то другое есть», *sum* и *est*, бытие субъекта и бытие объекта неразрывно связаны, ибо оба сразу проистекают из первичной реальности чистого *esse* или *ens*;¹³ и эта первичная реальность сама уже есть не «*во мне*» и не «*вне меня*» – или сразу есть *и во мне, и вне меня*, – потому что я *сам есмь в ней*. Она есть то всеобъемлющее и всепронизывающее единство бытия вообще, соучастие в котором конституирует все частно сущее и в форме *sum* (бытия-для-себя, бытия субъекта), и в форме *est* (объективного бытия-для-меня).

Этим, кстати сказать, разрешается основная загадка теории знания, мучающая человеческую мысль, по крайней мере со времени Декарта и Локка (и, в сущности, уже со времени античного скептицизма). Существо ее состоит не в том, в чем ее обычно усматривают. Обычная ее формулировка: «как может быть доказана объективность нашего знания, т. е. откуда я знаю, что мои представления улавливают некую реальность вне меня?» – основана просто на предвзятом представлении о сознании как замкнутой сфере и выражает недоумение, как эта сфера может все же улавливать то, что находится вне ее. Стоит отказаться от этого предвзятого и ложного представления и понять, что сознание скорее подобно источнику света, испускающему лучи вовне и озаряющему то, что находится вне его (как это установлено в «интуитивизме» Лосского и в английском «критическом реализме» Hobhouse'a, Moore'a и Alexander'a¹⁴), как загадка разрешается тем, что просто снимается: познающий имеет познаваемое не внутри себя, а *перед собою*, и усматриваемое им есть не он сам, а внешняя ему реальность.

Но и эта формулировка, и это разрешение загадки предполагают само *понятие* «объективной действительности»; в состав же этого понятия входит не только признак бытия вне меня, но и гораздо более существенный признак бытия *независимо* от меня: «объективно» есть то, что есть *там и тогда*, где и когда я его не воспринимаю, и мое сознание совсем не направлено на него. Но откуда я знаю это и как вообще возможна подобная идея? Если знать – значит воспринимать, видеть, иметь через посредство сознания, направленного на объект, – или, иначе говоря, если объективно *быть* – значит открываться познавательному взору, то эта идея предполагает что-то невозможное: чтобы знать, что есть что-то там и тогда, где и когда я его не воспринимаю, надо было бы иметь какую-то волшебную способность *видеть не глядя*. Толстой рассказывает в «Детстве и отрочестве», что мальчиком он мучился сомнением, ведут ли себя вещи в отсутствие человека или за его спиной так же, как в его присутствии, и не имеют ли они свою потаенную жизнь, которую они себе

позволяют, когда на них не смотрят; и он пытался, так сказать, поймать вещи *in flagranti*, внезапно оборачиваясь; но это, очевидно, было бесполезно, потому что под его взором вещи могли сразу снова принимать свое обычное обличие. Откуда и как я знаю, например, что то, что находится позади меня, за моим затылком, продолжает существовать, когда я его не вижу? Откуда вообще берется наша уверенность, что объективная действительность есть то связное, закономерное, устойчивое целое, которое как таковое мы никогда не видим, ибо то, что мы реально видим, есть только отрывочные бесформенные ее части, сменяющиеся при каждом повороте глаза или головы? Легко было бы показать – и это показал Юм, – что никакими косвенными умозаключениями мы не можем достигнуть этой идеи объективной, независимой от нас действительности, ибо все они ее уже предполагают и на нее опираются. Если бы «объективная действительность» была первичным, ни к чему иному не сводимым самоутвержденным бытием, если бы мы не имели иной связи с ней, кроме познавательного взора, на нее направленного, то она была бы идеей не только недоказуемой, но и просто недоступной нам.

Но мы *именно и имеем такую связь*. Это есть не косвенная связь через посредство познающего, направленного вовне сознания, а совершенно непосредственная связь через соучастие в первичном бытии – в намеченном выше всеобъемлющем и всепронизывающем единстве первичной реальности. Так как мое собственное внутреннее бытие я с самого начала имею как часть и элемент всеобъемлющего бытия вообще, то я знаю с первичной очевидностью о бытии того, чего я не воспринимаю, что находится за (пространственными и временными) пределами мною воспринимаемого. Я не знаю, *что именно* есть там и тогда, где и когда я его не вижу, но я с очевидностью знаю, что там и тогда есть *что-то вообще*, *что-то* неизвестное мне. Я имею с абсолютной достоверностью то, что мне не дано, мне не *открывается* в воспринимающем опыте. Сама возможность «объективной действительности» как чего-то сущего, независимого от меня (т. е. от моего познавательного взора),

конституируется ее *сопринадлежностью к той всеобъемлющей первичной реальности, которая пронизывает и мое собственное бытие и составляет его существо*. Мы объединены с этой объективной действительностью через как бы подземный слой этой первичной реальности. И только через посредство этой исконной онтологической связи становится возможным наше производное познавательное отношение к внешней нам объективной действительности.¹⁵

Мы легко можем уловить, в чем, собственно, источник этой объединяющей, связующей функции первичной реальности, в силу которой познающий субъект может вообще достигать свой объект (или знать, что достигнутое и воспринятое им обладает подлинно объективным независимым от субъекта бытием). Этот источник есть *сверхвременное единство* реальности. Если бы бытие во времени было единственной вообще доступной нам формой бытия, то у нас не могло бы быть никаких гарантий, что что-либо есть в момент, когда мы его не воспринимаем, т. е. что бытие объекта может длиться за пределами его восприятия, а это значит, что мы не имели бы самого понятия объективного бытия. Мы его имеем только потому, что знаем, что всякое временное бытие – и наше, и внешнее нам – протекает на фоне всеобъемлющего сверхвременного единства бытия. В силу самоочевидного наличия этого сверхвременного единства бытия понятие «пустоты», «небытия» в абсолютном смысле становится невозможным; за пределами всего, чего достигает в каждый данный момент наш познавательный взор, незыблемо-вечно *есть* полнота положительного содержания; поэтому, если какое-либо частное содержание исчезло во времени, это возможно только в той форме, что оно сменилось каким-то другим положительным содержанием.

Но то, что предстоит нам как объективная действительность, само по себе подчинено времени, протекает во времени, состоит из временных процессов. Если, как нам только что уяснилось, мы создаем его на фоне сверхвременного единства, вне которого само понятие объективного бытия вообще было бы для нас недоступно и неосуществимо, – то эта сверхвременность, так сказать, даруется ей той первичной

реальностью, из которой она произрастает. Это совпадает с разъясненным выше (1) соотношением, что за пределами объективной действительности – того, что *существует*, т. е. есть во времени, – есть еще идеальное бытие – то, что есть сверхвременно, раз и навсегда, независимо от того, встречается ли оно в объективной действительности и когда и где именно в ней встречается. Это идеальное бытие есть вместе с тем, как было указано, такое бытие, в котором мысль и мыслимое совпадают. Другими словами, оно есть именно единство реальности, объединяющее субъект с объектом. Идеальное бытие не есть просто самодовлеющее бытие абстрактных, вневременных содержаний, не есть отдельный «мир идей»; как уже было указано, оно мыслимо только как бы в составе всеобъемлющего сознания или мысли. Это сверхвременное единство есть не абстракция и не безлично-мертвая кладовая содержаний, вступающих в состав объективной действительности; оно есть конкретная полнота живой реальности, единство субъекта и объекта мысли – тот живой источник, из которого почерпается и наше «я», и все, что противостоит ему и окружает его как «не-я», как объективная действительность. И именно в этом качестве реальность образует неразрывную связь между моим «я» и действительностью. В качестве такого единства между субъектом и объектом, познающим и познаваемым, – единства, превышающего то и другое, – реальность есть то, что открывает нам самое понятие *бытия* в его первичном смысле. Реальность есть та первичная общая атмосфера, погруженность в которую и принадлежность к которой делает всякое содержание *сущим*, придает ему характер *объективности* (в широком смысле слова). Объективность есть не что иное, как укорененность в реальности. И с другой стороны, «я» как субъект *познания* есть сам лишь частное обнаружение того момента всеобъемлющей реальности, в силу которого она знает сама себя – частное обнаружение некоего всеобъемлющего вселенского духовного «ока».

Из сказанного ясно, насколько неверна основная идея всяческого индивидуализма (представленного, например, в

экзистенциализме Гейдеггера) – что первичная реальность совпадает с замкнутой и конечной, для каждого существа особой сферой «собственной» внутренней жизни, собственной «Existenz»; но отсюда же ясно, насколько неверна и сходная с ней по своей предпосылке критика искания реальности на пути внутреннего самоуглубления, утверждающая, что на этом пути мы уходим от объективной, всем общей и общеобязательной действительности, прячась в скорлупу индивидуальной «внутренней жизни». Что касается первой установки, то она по своей нелепости сравнима с утверждением, что «стоять на своих собственных ногах» – значит иметь для своих ног *почву*, «на которой» стоишь. Как стоять на своих ногах – значит опираться ими на почву, находящуюся вне их, так и иметь «внутреннее бытие» – значит иметь через него опору своего бытия в той первичной реальности, которая превосходит *только* внутреннее бытие и изнутри связует меня со всем сущим. Сознать себя как *реальность*, отличную от мира внешней, объективной реальности, – и значит не что иное, как сознавать свою непосредственную, внутреннюю укорененность во всеобъемлющей первичной реальности.

Но тем самым очевидна несостоятельность и противоположной духовной установки, которая боится пути вглубь как бегства от общей всем объективной действительности в замкнутую сферу индивидуальной субъективности. Дело обстоит как раз наоборот. Только через углубление в эту первичную реальность мы находим впервые нашу подлинную, внутреннюю связь с объективной действительностью. Путь вглубь, в самого себя, есть не путь в какое-то темное, замкнутое подземелье, – это есть, напротив, путь, связующий нас с необозримым простором всего сущего, – примерно как спуск в подземную железную дорогу есть способ скорейшего и прямейшего достижения отдаленных частей огромного города. Аналогия эта, правда, неполная: «метро» имеет своим единственным назначением ускорение и упрощение нашей связи с отдаленными частями городской поверхности; углубление же в первичную реальность, соединяя нас со всем простором объективной действительности, имеет

кроме этого утилитарного и производного своего назначения еще иную, более первичную и самодовлеющую и неизмеримо более важную ценность в нашей жизни: оно открывает нам нашу связь с *сверхмирной* основой бытия, бесконечно расширяя тем наш духовный горизонт, освобождая нас от обманчивой видимости нашей безусловной подчиненности «объективной действительности» как некоему подавляющему нас, всемогущему в отношении нас *fait accompli*.¹⁶ Внутренняя связь с первичной реальностью дарует нам и свободу от власти мира над нами, и возможность быть его *творческим* соучастником.

Этим достигается уяснение (пока лишь предварительное) основоположной двойственности человеческого бытия, вытекающей из его связи с объективной действительностью и с первичной реальностью.

Через свое тело и плотскую жизнь, через внешний, наружный слой своей душевной жизни, определенный связью с телом, человек есть сам часть «объективной действительности», часть – и притом незначительная и подчиненная часть – «мира», в котором и из которого он рождается и в котором пребывает, отчасти пассивно определенный наследственностью, воспитанием, средой и всеми процессами и событиями этого окружающего его мира, отчасти активно в свою очередь строя и видоизменяя его. Через свои глубины – через ядро или корень своего бытия и в этом смысле через свое подлинное существо – он принадлежит к составу *сверхмирной* первичной реальности (в которой, как мы видели, укоренен и из которой в конечном счете проистекает и сам мир, сама «объективная действительность»). Человек есть, таким образом, двухприродное существо, и всякое учение о жизни, которое не учитывало бы одновременно этих *двух* сторон человеческого бытия, было бы неадекватно его подлинному существу. Но эта двойственность не есть чистый дуализм, простое сосуществование или даже противоборство двух разнородных начал. Она вместе с тем опирается на некое единство и пронизана им. Человек есть не просто двойственное, а *двуединое* существо: сосуществование и противоборство этих *двух* природ сочетается с некой их

гармонией, с некой интимной их слитностью, и это единство должно быть так же учитано, как и двойственность. Соучастие в объективной действительности, принадлежность к «миру», непосредственно определенные нашей «плотской», душевно-телесной природой, вытекают одновременно и из сверхмирной, духовной нашей жизни и потому по меньшей мере находятся или могут находиться под ее контролем и руководством и в этом смысле быть самовыражением нашего сверхмирного существа. Структура нашего бытия сложна, антиномична, и всякое ее искусственное упрощение и схематизация искажают ее. Чтобы избежать этого, мы должны теперь более детально уяснить своеобразие того глубинного слоя бытия, который открылся нам в лице первичной реальности.

ГЛАВА II. РЕАЛЬНОСТЬ И ЕЕ ПОЗНАНИЕ

1. ПОЗНАНИЕ РЕАЛЬНОСТИ КАК КОНКРЕТНОЕ ОПИСАНИЕ И УМУДРЕННОЕ НЕВЕДЕНИЕ

Но как можно точнее уяснить то, что мы разумеем под реальностью? И можно ли вообще определить эту идею так, как мы определяем всякое другое понятие?

Если соображения предыдущей главы достигли своей цели, то они заставили читателя удостовериться, что кроме всей сферы объективной действительности есть еще нечто истинно сущее – истинно сущее не в меньшей, а скорее в большей мере, чем объективная действительность, – что мы условились, в отличие от последней, называть реальностью. Она непосредственно открывается ближайшим образом в лице внутренней духовной жизни человека; и вместе с тем она необходимо выходит за пределы чисто внутреннего, личного мира «я», изнутри соединяя его с тем, что есть уже вне «меня», и образует в конечном итоге всеобъемлющее и всепроникающее единство и основу всего сущего вообще.

На первый взгляд кажется, что это есть задача неосуществимая и, так сказать, беспредметная. Всякое описание и определение, всякий логический анализ предполагает некоторое многообразие и состоит в его расчленении, в указании отличия одной части от другой и в усмотрении отношений между ними. Нечто абсолютно первичное и простое и вместе с тем всеобъемлющее можно иметь в опыте, но никак нельзя описать, выразить в словах, определить; можно знать его, но нельзя ничего знать *о нем* – кроме именно того, что оно нам дано, наличествует, есть. Таково, по-видимому, и свойство того, что мы наметили под именем «реальности». Подобно тому как мы хорошо знаем – знаем неизмеримо глубже, интимнее, чем все остальное, – что мы имеем в виду, когда мы говорим о нашем собственном существовании, и вместе с тем не в силах выразить это в словах и понятиях, описать содержание того, что мы при этом мыслим, – так же мы, достигнув во внутреннем опыте усмотрения того, что мы назвали реальностью (в общем

всеобъемлющем ее смысле), знаем, что такое есть эта общая почва и атмосфера, эта основа или этот фон нашего собственного бытия, и вместе с тем бессильны выразить это знание, определить его, анализировать его содержание. По самому существу дела это есть, казалось бы, некое немое, невыразимое знание; поскольку понимать, постигать – значит именно выразить в понятиях, т. е. установить отличие одного от другого и связь между ними, «объяснить» одно через указание его отношения к другому, – «реальность» по самому своему существу совпадает с «непостижимым».¹⁷ «Непостижимое», как это само собой ясно из только что сказанного, не значит, конечно, «неизвестное», «незнакомое», «скрытое». Оно, напротив, совершенно явственно, оставаясь таинственным только по своей необъяснимости, несводимости к чему-либо иному, по своей недоступности логически-анализирующей мысли. Оно есть то, что Гёте называл «явственной тайной» (offenes Geheimnis). Наше сознание, наш опыт шире сферы нашей мысли; мысль помогает нам ориентироваться в многообразии его содержания, но не распространяется на то предельное нечто, которое образует первичную основу и общее существо нашего опытного достояния. Это можно выразить еще иначе. Мы имеем в виду *что-то* и высказываем о нем или усматриваем в нем **что-то**; логически это есть различие между субъектом и предикатом суждения; и именно этой двойственностью между самой реальностью и ее содержанием определено то, что наше знание имеет характер суждения – характер высказывания чего-то о чем-то.¹⁸ Отсюда, казалось бы, очевидно, что было бы логическим противоречием пытаться «узнать», «понять», «объяснить» саму реальность, само подлежащее (субъект) в его категориальном отличии от предиката. Ибо «узнать», «понять» – и значит не что иное, как усмотреть «содержания», присущие этой реальности, – усмотреть то, чем она «обладает» или носителем чего она является. Попытка «узнать» на этот же лад саму реальность – именно то, что образует само ее существо в *отличие* от присущих ей «содержаний», – оказывается как будто в корне несостоятельной, заключая в себе *contradictio in adjecto*.¹⁹

Это звучит на первый взгляд предельно убедительно. Но какая бы доля правды в этом ни заключалась, нетрудно увидеть, что, успокоившись на такой отрицательной установке, мы совсем не достигли бы твердой почвы здоровой рассудительности, а, напротив, потеряли бы из виду именно самый существенный момент, конституирующий достигнутую уже нами идею реальности. Или же, поскольку мы продолжали бы руководиться этой идеей, мы впали бы в безвыходное логическое противоречие.

Как мы видели выше (гл. I, 4), реальность в качестве всеобъемлющего единства имеет всякое отрицание внутри себя – просто потому, что она ничего не имеет вне себя. Момент отрицания есть только момент, выражающий ее внутреннюю расчлененность. Но если так, то, *отличая* саму реальность от всех ее рационально определяемых содержаний, *противопоставляя* ее *последним* просто как некое чисто иррациональное и потому неопределимое нечто, мы *фактически применяем* к ней ту категорию логического различия, которая к ней неприменима. Мы впадаем при этом в своеобразное противоречие между формой нашего высказывания и его содержанием: объявляя реальность неопределимой и непостижимой, мы в этом резком и однозначном отличии ее от всего иного тем самым *определяем* ее на тот же лад, как мы вообще определяем все определяемое; и, имея в виду всеобъемлющее единство, мы, логически отличая его от всего частного, т. е. исключая последнее из него, превращаем его в нечто тоже частное, лишаем его его свойства быть подлинно всеобъемлющим единством; это конкретное всеобъемлющее единство мы подменяем абстрактным единством, имеющим множественность вне себя. Этим мы ввергнуты в некое, пользуясь метким выражением Августина, роковое и безысходное «противоборство слов» (*pugna verborum*).

Августин употребляет это выражение в отношении идеи непостижимости Бога. Признавая Бога «непостижимым», мы тем самым определяем Его, приписываем Ему некоторое определенное качество, т. е. умаляем Его превосходящую

разум полноту, подменяем Его сверхрациональное существо логически определенным – хотя и лишь отрицательно – понятием. Для уяснения нашей темы полезно продолжить эту аналогию рассмотрением существа так называемого «отрицательного богословия». Само собой разумеется, что мы берем здесь это направление только с его чисто логической стороны, в его аналогии с ходом занимающей нас общей мысли, так как на этой стадии нашего размышления мы еще далеки от всякого богословия и совсем не встретились с идеей Бога.

«Отрицательное богословие» (творцом которого был, как известно, неведомый христианский мистик Востока, известный под именем Дионисия Ареопагита) утверждает, что мы достигаем понимания Бога или приближаемся к нему только через *отрицание*, в отношении Бога, всех качеств, известных нам из нашего знания «тварного» мира. А так как все наши понятия почерпаются из нашего земного опыта, то мы не можем вообще иметь никаких положительных определений существа Бога. Мы не знаем и не можем сказать, что такое есть Бог; мы знаем только, что Он не есть. Мы знаем только, что Он есть нечто абсолютно инородное всему, известному нам из опыта тварного бытия. Мы не только не вправе применять к Богу какие-либо пространственные или чувственно-наглядные представления – мы не вправе прилагать к нему даже такие духовные или абстрактные категории, как «благость» или «бытие» и т. п., ибо все эти понятия в их обычном смысле обременены их применением к земному, тварному бытию и потому неадекватны сверхмирному существу Бога.

Но что, собственно, мы имеем в виду, говоря, что мы знаем только, что не есть Бог, но не знаем, что Он есть? В нашем обычном, логически оформленном знании отрицание (поверх его дидактически-психологического значения как отвержения ложных мнений) имеет значение различения. Мы познаем или определяем что-либо, отличая его от чего-либо другого. Утвердительное и отрицательное суждение суть только разные логические формы, соотносительные моменты знания, как *определения*, т. е. как усмотрения некой определенности. Отсюда явствует, что отрицание в его обычном логическом

смысле различения возможно только в отношении отдельных, частных содержаний, ибо означает выбор между ними. Но в таком случае какой вообще смысл имеет требование «отрицательного богословия» отвергать *все* вообще известные или мыслимые признаки в отношении Бога? Беря отрицание в его обычном логическом смысле, надо будет сказать: отрицание в отношении какого-либо объекта всех вообще доступных и мыслимых признаков делает его объект бессодержательным; отрицать *все* – значит просто *не утверждать ничего*; отрицательное богословие в этом его истолковании свелось бы просто к безусловному агностицизму в отношении Бога – к утверждению, что о Боге мы вообще ничего не можем знать.

Конечно, фактически «отрицательное богословие» имеет в виду нечто совсем другое. Его творцы и приверженцы – не сухие педанты, «определяющие» существо Бога через посредство логической функции отрицания, и тем более не агностики. Они имеют особое, несказанное *положительное* видение Бога, и только эту несказанность своего видения они формулируют в утверждении отличия Бога от всего остального. Но если мы попытаемся выразить положительное содержание этого видения в абстрактно-логической форме, то оно может иметь только один смысл. Отрицание, в отношении Бога, всех положительных признаков означает здесь отрицание их как *частных и производных* определений. Бог не есть ни то, ни *другое* – не в абсолютном или отвлеченно-логическом смысле, а в том смысле, что Он есть все сразу или первоисточник всего. Но это значит, что к Богу неприменима сама *логическая форма знания*, в которой мы имеем все частное, единичное, производное. «Отрицательное богословие» руководится интуицией, что существо Бога как первоисточника и первоосновы бытия *сверхлогично, сверхрационально* и именно поэтому неуловимо в форме какого-либо логического определения, которое имеет смысл только в отношении частных и производных содержаний бытия. Смысл отрицания всех положительных определений – дать впечатление *категориального* отличия Бога от всяческого бытия, доступного нам из земного опыта.

Ближайший, как бы бросающийся в глаза и потому исторически наиболее influential итог этой установки есть восприятие реальности Бога как чего-то абсолютно отрешенного, трансцендентного всей остальной, доступной нам «земной» реальности. Сознание погружается здесь в какое-то совершенно новое, обычно неведомое измерение бытия, уходит в какие-то темные глубины, уводящие его бесконечно далеко от обычного «земного» мира. Здесь нет надобности рассматривать обычный практический религиозный итог этой установки – именно безграничную и безмерную духовную отрешенность, к которой она приводит и в силу которой обнаруживается некоторое ее сходство с индуистской религиозностью. Для нас существенно, повторяем, только ее общее логическое существо.

Что такое отвержение в отношении Бога логической формы, в которой мы мыслим все остальное, обычное, «земное» содержание бытия, включает в себе какую-то долю истины, – это совершенно очевидно. Но надо отдать себе ясный отчет, в чем собственно заключается это отвержение и при каком условии оно может действительно довести до искомой цели. Дело в том, что при обычном, не проверенном критически понимании смысла этого отвержения мы незаметно для нас самих впадаем в отмеченное выше противоречие. Мы можем теперь так формулировать его. *Отрицание* вообще есть момент, конституирующий *логическую форму знания* (как мы это видели выше: ибо отрицание есть способ определения одного, частного содержания в его отличии от всего другого). Прилагая отрицание к самой логической форме знания, мы, таким образом, впадаем в то противоречие, что *в самом акте этого отрицания* мы пользуемся той самой формой знания, которую мы отвергаем. Тотчас ниже мы уясним положительный, ценный методический смысл этого противоречия. Сейчас мы должны, однако, отметить то, что в нем несостоятельно.

Поскольку существо Бога мы пытаемся познать *только* через его *отрицательное* отношение ко всему земному опыту и самой его логической форме, мы невольно, вопреки основному нашему замыслу, вновь подчиняем его этой форме, превращаем его в что-то частное, ограниченное, имеющее все

остальное вне себя. Ибо отрицание как таковое – к чему бы оно ни прилагалось – есть именно форма рационального, «земного» знания.

Поэтому для уловления подлинно трансцендентного, безусловно своеобразного существа Бога необходимо не простое – не достигающее здесь своей цели – использование отрицания в его обычном, логическом смысле, а особое *сверхлогическое преодоление* самой категориальной формы земного бытия. Это преодоление возможно только через выход за пределы *принципа противоречия*, т. е. несогласимости утвердительного и отрицательного суждения. Только таким образом мы действительно возвышаемся над всем частным и подчиненным – над всем «земным»; только объемля и включая его, мы достигаем сферы, над ним возвышающейся.

Творец «отрицательного богословия» сам хорошо это понимал. Подлинное существо его «мистического богословия» состоит, как он указывает, не в простом отрицании земных понятий в применении к Богу, а в некоем превосходящем обычную логическую форму мысли сочетании или единстве *отрицания с утверждением*. Хотя, с одной стороны, к Богу неприменимы никакие положительные определения в их обычном смысле, но, с другой стороны, они же применимы к нему в ином, переносном смысле. Нельзя, например, сказать, что Бог «благ» в смысле обладания этим качеством как чем-то определяющим Его природу, но вместе с тем и можно, и должно сказать, что, будучи источником благодати, Он «сверхблаг»; нельзя назвать Его «сущим» в обычном, «тварном» смысле понятия бытия, но следует признать Его в качестве первоисточника всякого бытия «сверхсущим». «И не надо думать, что здесь отрицание противоречит утверждению, ибо первопричина, возвышаясь над всякими ограничениями, превосходит и все утверждения, и все отрицания».²⁰

Применим теперь это соображение к занимающей нас общей проблеме реальности. В каком собственно смысле мы должны называть ее «непостижимой» и что действительно следует из этого ее определения при надлежащем его понимании?

Реальность непостижима, поскольку под постижением мы разумеем непосредственное усмотрение существа, познаваемого в форме *понятия*. Ибо реальность есть по самому существу нечто иное, чем всякое частное содержание, улавливаемое в понятии; ее существо состоит именно в ее конкретности – в том, что она есть конкретная, полновесная, самодовлеющая полнота – в отличие от отвлеченного содержания, в котором объект мысли определяется как нечто частное через отличие его от «иного» и усмотрение его отношения к этому иному. Но когда мы говорим, что реальность есть *нечто иное*, чем содержание понятия, мы должны остерегаться брать саму эту идею «инаковости» в ее обычном, логическом смысле; ибо, беря ее в этом смысле, мы впали бы в только что указанное противоречие: мы *тем самым*, вопреки замыслу нашей мысли, именно превратили бы реальность снова в особое *понятие*, т. е. в отвлеченное частное содержание (которое есть всюду, где одно в обычном, логическом смысле отличается от другого).

Но как можно вообще мысленно иметь что-либо, не имея его в качестве определенного частного содержания, т. е. отвлеченного понятия? Выше, в начале этого размышления, мы исходили из допущения, что наш опыт шире нашей мысли. Это, конечно, совершенно бесспорно, и только в силу этого факта мы можем иметь нечто вообще, не укладывающееся в форму понятия. Но должен ли этот опыт оставаться немим, невыразимым и тем самым – безотчетным, неосмысленным, безусловно недоступным мысли? Мы имеем по крайней мере одно фактическое свидетельство обратного – именно в лице искусства, в частности в лице поэзии как искусства слова. Поэзия есть таинственный способ выразить то, что в иной – именно отвлеченно-логической – форме невыразимо. Но что это значит? Поэзия выражает некую конкретную реальность, не разлагая ее на систему отвлеченных понятий, а беря ее именно как таковую, т. е. в ее конкретности. Это возможно потому, что назначение слова не исчерпывается его функцией быть обозначением понятий; слово одновременно есть орудие осмысляющего духовного овладения опытом в его

сверхлогическом конкретном существе. Факт поэзии свидетельствует о том, что опыт именно не обречен оставаться немым и неосмысленным, а имеет специфическую форму своего «выражения», т. е. «понимания» именно с той своей стороны, в которой он превышает отвлеченную мысль.

Но не следует ли отсюда, что выражение реальности в ее конкретности, т. е. в ее отличии от понятий, должно быть делом одной только поэзии и что философия как чисто умственное постижение должна отстраниться от этой задачи, как явно превышающей ее возможности? Более внимательное и углубленное уяснение этой проблематики приводит как раз к обратному выводу. Если поэзия есть высшая, наиболее адекватная форма использования сверхрациональной, непосредственно «выразительной» функции слова, то отсюда следует (что уже давно усмотрено лингвистами), что всякая речь, всякое пользование словом в известной мере соучаствует или может соучаствовать в этой природе поэзии и что различие между «поэзией» и «прозой» не есть какая-то непроходимая грань, а имеет лишь относительное значение. Все то, что мы называем «выразительностью» речи, есть поэтический элемент в ней. Правда, поэзия – в специфическом, узком смысле слова – пользуется выразительной силой чисто иррационального элемента слова – произвольных ассоциаций идей, образов, эмоций, связанных с оттенками смысла и даже с самой звуковой плотью слова, т. е. как бы с его «аурой». Но в состав поэзии входит и другой элемент выразительности слова, доступный и прозаической речи, а именно: понятия и мысли, выражаемые словами, комбинируются в ней так, что в их сочетании уже преодолевается их чисто рациональный, отвлеченный смысл и выражается конкретная реальность именно в том, в чем она превосходит понятия и принципиально от них отличается. В этом – смысл того, что мы можем назвать *описанием* конкретной реальности в отличие от ее логического анализа. Такое описание доступно поэтому и философии.²¹

Кроме этого общего способа описания сверхлогической природы реальности, в котором сочетание слов и понятий дает некое намекающее, непосредственно в отдельной мысли

невыразимое познание конкретности, философия обладает еще особым, ей одной присущим способом преодоления ограниченности и неадекватности отвлеченного знания. А именно, направляя мысль *на саму логическую форму* ее же *самой*, т. е. обозревая как целое форму, объем и условия сферы логического рационального знания, мы можем познать ее *ограниченность*. Мы при этом как бы употребляем силу отвлеченного логического знания *против* него самого, т. е. против его обедняющей и искажающей реальность природы; мы пользуемся им как противоядием против него самого, как бы по гомеопатическому принципу *similia similibus curantur*.²² Фиксируя ограниченность сферы отвлеченного знания, мы по контрасту с ним косвенно улавливаем своеобразие того, что выходит за его пределы, – именно самой реальности. Так, – чтобы взять основной, наиболее существенный пример, сразу ведущий нас к искомой цели, – отвлеченно уясняя принцип определения через логическое различие и противопоставление одного другому, мы, постигая его условия, тем самым выходим за его пределы, т. е. за пределы отвлеченного знания, и тем косвенно познаем саму конкретную реальность, его превышающую (в этом и состоит упомянутое выше положительное значение применения принципа отрицания к самой логической форме знания). Но усматриваемый при этом контраст между самой реальностью и сферой рационального знания уже не будет тогда отношением *логическим*, т. е. не будет отрицанием в логическом смысле, в каком, как мы видели, оно конституирует только мир понятий. Этот контраст будет, напротив, сам *сверхлогическим*. В этой форме мы будем иметь косвенное знание именно через посредство *незнания*, т. е. противопоставления реальности сфере логически познаваемого. Это есть та форма знания, которую главный теоретик этого направления мысли, Николай Кузанский, назвал *docta ignorantia* – умудренным неведением.

Таким образом, конкретный опыт реальности не обречен оставаться «немым», невыразимым. Будучи умственно достижим через «описание», т. е. через такое комбинирование понятий, при котором комплекс понятий в своем единстве дает намекающее знание самой реальности, опыт также косвенно

выразим через потенцированную форму мысли, которую можно назвать *трансцендентальным мышлением*. В нем мысль, направляясь на саму себя и познавая *общую формальную* природу сферы бытия частных, логически определимых содержаний, *тем самым* выходит за ее пределы и умственно овладевает запредельным ей конкретным существом реальности как таковой.

Истинная философия, т. е. умственное постижение целого как такового, будучи, подобно всякому знанию, непосредственно знанием рациональным, т. е. выраженным в понятиях, – по своей направленности на описание конкретной реальности и вместе с тем по своему рефлексивному характеру логического осмысления самого логического элемента знания – имеет возможность выйти за пределы отвлеченной мысли, интуитивно видеть и выразить сверхрациональное. В отличие от всякого частного знания, направленного на отвлеченно выделенные частные материальные элементы бытия, философия есть *рациональное преодоление ограниченности рациональной мысли*. Она есть умственная жизнь, питающаяся живой интуицией сверхрациональной реальности и улавливающая ее непосредственно непостижимое существо.

И это косвенное знание – знание через неведение – совсем не ограничено одним только общим уловлением сверхрациональной природы реальности. По контрасту с многообразием моментов, конституирующих сферу рационального знания, мы можем уловить и косвенно фиксировать и многообразие структуры самой реальности. И это же многообразие в конкретных его проявлениях может быть предметом намеченного выше конкретного умственного описания реальности.

Мы начинаем с более детального рассмотрения природы «умудренного неведения» или трансцендентального мышления. Область, которую мы при этом должны уяснить, по самому своему существу требует особого напряжения мысли, в котором она выходит за привычные свои формы и навыки – за пределы того, что зовется «здравым смыслом». Как бы это ни претило ленивой мысли, привыкшей двигаться только по обычной колее,

определенной практическими потребностями обывательской, будничной жизни, – или даже нерефлектирующей и в этом смысле наивной, здоровой и ясной научной мысли, работающей с помощью простых отвлеченных различий и определений, – мы должны иметь мужество сказать, идя навстречу естественной насмешке: философия, в ее отличии от положительного (практического и научного) знания, *начинается только там, где кончается «здоровый смысл»*. Именно *здоровая*, т. е. адекватная своему предмету, философия необходимо должна выходить за пределы того, что принято называть «здоровым смыслом». В этом отношении наше изложение требует некоторого терпения от читателя. Этот абстрактный анализ мы восполним затем более доступным конкретно-интуитивным описанием опытных обнаружений реальности.

2. РЕАЛЬНОСТЬ КАК ЕДИНСТВО ПРОТИВОПОЛОЖНОГО И КАК КОНКРЕТНОЕ ЕДИНСТВО МНОГООБРАЗИЯ

Мы исходим из намеченного всем предшествующим основного общего отличия реальности от всякого частного определенного содержания. Последнее конституируется, как мы видели, отношением отрицания. Всякое отдельное определенное содержание есть некое "это"; и это свойство быть "этим" определяется тем, что оно отличается от "иного"; общее формальное существо всякого "это" состоит в том, что оно есть «это, а не иное» и немыслимо вне этого отрицательного отношения к иному. Выражаясь на языке формальной логики, определенность конституируется законом противоречия.²³ Поэтому, в силу установленного выше принципа контраста между реальностью и логически определенным содержанием, первое и самое общее, что мы можем сказать о реальности, это – что она *не* есть нечто определяемое, именно потому, что она есть всеобъемлющее сверхлогическое единство; все, что в отношении частного, логически определенного содержания есть «нечто иное», т. е. находящееся вне его, за его пределами, в отношении реальности находится внутри нее, объемлется ею; в этом смысле реальность, имея все в себе, есть нечто, определяемое только как "это и иное". Но этим суждением мы, очевидно, не можем ограничиться; мы не можем считать его исчерпывающим определением реальности. Не только мы, как выше было указано, *противопоставляя* реальность частным, логически определенным содержаниям, *тем самым* невольно ограничиваем ее саму в частное определенное содержание. Но мы вместе с тем, с другой стороны, утратили бы всякий отчетливый смысл того, что мы разумеем под реальностью; оно расплылось бы в нечто совершенно бесформенное и бессодержательное: безграничное и неопределенное «все» есть *ничто*. Все наше рассуждение потеряло бы всякий смысл, если бы слово «реальность» не означало все же что-то

определенное. Таким образом, то, что мы разумеем под реальностью, должно одновременно и выходить за пределы всего логически определенного, и все же быть чем-то определенным (очевидно, уже в каком-то ином, сверхлогическом смысле). Если своеобразие реальности состоит в том, что она всегда есть «это и иное», то это есть именно его *своеобразие*, которым она отличается от всего иного и в силу которого она, значит, на какой-то иной ступени бытия или в какой-то иной форме, сама есть «это, а не иное». Таким образом, уловить реальность в ее своеобразном сверхлогическом существе мы можем только в такой форме, которая, будучи выражена логически, принимает характер антиномистического знания, совпадения противоположностей, – в чем и состоит существо «умудренного неведения». Мы должны говорить «*совпадение*», а отнюдь не простое *совмещение противоположностей*. Простое совмещение разных и противоположных определений есть общеизвестное свойство всякого многообразия, поскольку мы синтетически подводим его под некое (внешнее ему) единство. Реальность же необходимо мыслить как некое первичное единство; поэтому совмещающиеся в нем противоположности совпадают.

Это соображение совсем не есть какое-то искусственное ухищрение абстрактной мысли, тягостное для законной потребности нашего ума мыслить ясно, просто и конкретно. Ибо только с помощью такой на первый взгляд чрезмерной и противоестественной утонченности мысли – того, что немцы называют *Haarspaltereie* (расщепление волоса), – мы достигаем подлинной конкретности мысли, т. е. преодоления неизбежной неадекватности абстрактного подхода к нашей теме.

А именно, очевидный вывод из сказанного состоит в том, что подлинно уловить искомую нами реальность мы можем, только охватив ее сразу единым умственным взором, в двух противоположных ее аспектах: и как нечто, *отличное* от всех частных, определенных содержаний, и как нечто, их объемлющее и пронизывающее. Но именно в этой двойственности и состоит подлинное своеобразие реальности, именно ее сверхлогичность. С одной стороны, реальность

обнаруживается как тот несказанный *остаток*, то абсолютно простое «нечто», которое остается за *вычетом* всех ее частных содержаний, всего пестрого многообразия положительных качественных определений бытия; и с другой стороны, конкретное существо того, что мы намечаем и улавливаем как такой остаток, не есть нечто обособленное, что можно было бы мыслить отдельно от всех частных содержаний; оно есть именно носитель этих содержаний, оно само ими обладает, т. е. объемлет и пронизывает их, и в этом смысле они сопринадлежат к нему. И эти два разных смысла реальности суть лишь два неразрывно связанных между собой ее момента, в сочетании которых – сочетании, абстрактно-логически противоречивом, – и обнаруживается неразделимо-цельное, подлинно конкретное единство реальности как таковой.

То, что мы называем реальностью, имеет очевидно, близкое сродство с общеизвестным в философии понятием «абсолютного» (в его отличии от «относительного»). Но давно уже было открыто, что «абсолютному» присуща некая своеобразная диалектика: будучи «чем-то иным», чем «относительное», оно не может иметь это относительное вне себя, ибо тогда оно не было бы подлинно абсолютным, т. е. всеобъемлющим, а было бы только *частным наряду* с иной половиной бытия – с «относительным». Абсолютное должно, напротив, чтобы быть подлинно абсолютным, включать в себя и то, что ему противоположно: подлинно абсолютно только абсолютное, как единство его самого и относительного. Абсолютное, с одной стороны, есть «отрешенное» (таков, как известно, буквальный смысл этого слова: *ab-solutum*), т. е. принципиально качественно инородное, всему относительному; но оно может быть таковым, только включая в себя все относительное; его своеобразие и единственность – в отличие от всего относительного – заключается именно в присущем ему характере конкретно всеобъемлющего и всепронизывающего целого. Такое же антиномистическое двуединство образует конкретное существо реальности.

Этим сразу же обнаруживается бесплодность и несостоятельность двух противоположных, но по формальной

своей природе родственных постоянных тенденций человеческого ума. Одна из них имеет свое выражение в том, что можно назвать *рациональной метафизикой* (что Кант разумел, говоря о «догматической метафизике»). Рациональная метафизика есть попытка проникнуть в скрытое «существо вещей», вскрыть «загадку бытия», т. е. *логически* определить внутреннее, самодовлеющее качественное содержание реальности в его отличии от всего опытно данного, от всей наружной, видимой картины бытия. Человеческая мысль мнит, что «открывает» это скрытое, отрешенное «существо вещей», определяя его то как «материю», то как «дух» или «душу», то как двойственность обоих этих определений, то как «идею» или «мысль», то как «волю» и т. п. Но в чем бы ни усматривалось при этом подлинное существо реальности, все эти направления мысли сходятся в самом замысле логически определить, вскрыть это существо как нечто определенное.

Обратная тенденция выражена в *позитивизме*. Для него характерно отрицание вообще реальности как чего-то своеобразного, как инстанции бытия, отличной от эмпирического многообразия явлений. Реальность здесь просто отождествляется с внешним целым всех частных содержаний бытия – т. е., согласно нашей терминологии, с эмпирической действительностью. Этой точки зрения склонны придерживаться большинство научных специалистов, поскольку они пытаются одновременно философствовать; но это направление нашло, как известно, поддержку и в соответствующих чисто философских построениях. Здесь реальность как бы расплывается, теряет всякую самостоятельность, перестает быть особой инстанцией бытия. (В промежутке между этими двумя течениями стоит агностицизм или феноменализм – направление мысли, которое, признавая, что реальность имеет какую-то особую, свою собственную сущность, считает ее, однако, непознаваемой и тем практически устраняет ее из сферы философской мысли. Но для наших целей мы можем оставить в стороне это промежуточное направление.)

В противоположность этим двум хотя и естественным, но все же искусственно упрощающим и тем искажающим

тенденциям, приведенный выше абстрактный ход мысли позволяет нам увидеть подлинно конкретное существо реальности как таковой, фиксировать его ни с чем не сравнимое своеобразие на совершенно особый лад. Мы не противопоставляем ее логически частным, эмпирическим определениям, не обособляем ее от них, не ищем в ней особого, логически определимого качественного содержания. Не может быть и речи об ее качественном определении; ибо, будучи всем или основой всего, она не может быть чем-то частным, иметь особое качественное содержание.²⁴ Но мы и не растворяем ее в эмпирической картине мира, не отождествляем ее с простым внешним единством или целым всех частных ее содержаний. Мы постигаем ее своеобразие только через «умудренное неведение», т. е. через усмотрение ее *категориального* отличия от всякого частного положительного содержания знания. А это значит: мы познаем ее через усмотрение в ней антиномистического единства тождества и различия, полноты и отрешенности, в которой состоит его сверхлогическое (и потому логически неопределимое) существо. Если попытаться – поскольку это вообще возможно – свести это сверхлогическое соотношение к его простейшей абстрактно-символической формуле, то, обозначая реальность как А, а все остальное, т. е. все частные содержания, как В, нужно будет сказать, что $A \supset A \uparrow B$, как бы парадоксально это ни казалось с точки зрения обычной, логически математической формы нашей мысли (это имеет, впрочем, аналогию с давно уже установленным математиками положением, что в бесконечном целом может быть равновелико части). Еще иная формулировка того же соотношения будет положение, что *реальность есть всегда нечто большее, чем она сама*, как бы мы ни пытались ее фиксировать: будучи отрешенным, абсолютно своеобразным, инородным всему иному началу, она есть нечто большее, ибо объемлет и пронизывает и все остальное; и, будучи всеобъемлющим целым, она есть нечто большее, чем *только* целое, ибо имеет свою собственную природу, отличную от всего остального. Это сводится в конечном счете к отмеченному уже в

1-й главе *моменту трансцендирования*, выхождения за пределы себя самой, неотъемлемо присущему реальности.

Одно из наиболее существенных последствий этого сверхлогического, трансцендирующего существа реальности состоит в том, что она *ничего не исключает, ничего не делает невозможным* (кроме только идеи абсолютной замкнутости и обособленности единичного). В истории человеческой мысли были такие попытки – *противоестественного – абстрактно-логического* фиксирования реальности (или абсолютного) как всеобъемлющего единства, которые приводили к представлению о реальности как начале, поглощающем или растворяющем в себе всякое многообразие и все единичное: такова система Парменида, отрицающая реальность множественности и изменения, такова же в значительной мере система Спинозы. Ницше метко называл Парменида «железным» в отличие от «огненного» Гераклита. Выше, в иной связи, мы уподобили реальность твердой почве, на которой мы стоим и в которой укоренены. Эта аналогия имела свою полезность; но если взять ее в буквальном смысле, она становится превратной и искажающей подлинное соотношение. Почва, в которую мы целиком погружены, которая со всех сторон окружает и насквозь пронизывает нас, была бы почвой, в которой мы *погребены* и растворены, потеряв собственное существование. Уже гораздо более адекватен другой образ, которым мы также пользовались, – образ атмосферы. Атмосфера, в которую мы погружены, которая нас окружает и через наше дыхание проникает в нас, есть начало животворящее – стихия, через посредство которой мы питаем и поддерживаем именно наше индивидуальное существование и свободу самостоятельной жизни. Но и эта аналогия – как всякая аналогия, – конечно, «хромает»: ибо живой индивидуальный организм есть сам по себе нечто совсем иное, чем окружающая его и вдыхаемая им атмосфера; и если бы не было ничего, кроме «воздуха», индивидуальное бытие было бы так же немыслимо, как если бы все было сплошной окаменелостью или «железом». Но дело в том, что никакие вообще образы материального, пространственного мира, будучи образами

внеположного бытия, по самому существу дела не адекватны сверхлогической природе реальности. В силу этого момента внеположности, образы материального или пространственного мира если и не суть (как думал Бергсон) *основание* абстрактно-логической мысли, то во всяком случае суть ее психологическая опорная точка, наводят мысль на путь логической фиксации. Здесь же, при уяснении сверхлогического существа реальности, нам скорее помогут образы душевной жизни. Как всеобъемлющее и всепроникающее единство личного самосознания не только не превращает нашей душевной жизни в сплошное однородное и неподвижное единство, не только не поглощает в себе многообразия, изменчивости и даже внутреннюю антагонистичность отдельных частных ее содержаний, но есть именно необходимое общее условие их осуществимости, – так и сверхлогическое единство реальности есть начало, порождающее многообразие всех единичных и частных реальностей; их живую подвижность, их подлинность как *самостоятельных реальностей*. Ибо реальность есть не экстенсивное целое, – не целое, лишь извне объединяющее все в себе, а единство, изнутри так проникающее свои части, что оно – в большей или меньшей мере – присутствует как целое, т. е. в своем подлинном существе, в каждой из них. Именно на основе реальности как таковой все частное и единичное обретает свою собственную реальность. Ибо иметь свою собственную реальность и значит не что иное, как быть – в большей или меньшей мере – соучастником реальности как таковой, т. е. обретать ее первичность, ее самодовление и самоутвержденность. То, что мы называем «собственным», «самостоятельным» бытием есть не бытие изолированное, отрезанное от всего иного, безусловно замкнутое и утвержденное в самом себе; такое замкнутое и самоутвержденное бытие есть неосуществимая абстракция; ничего подобного не может вообще быть, и мы впадаем в эту иллюзию только в силу духовной слепоты.²⁵ «Самостоятельное» бытие есть бытие, соучаствующее в первичной реальности, утвержденное и укорененное в ней, – бытие, которое внутри себя самого открывает присутствие

реальности как таковой, – реальности в ее всеобъемлющем существе, в котором соучаствует и все остальное, конкретно сущее.

Но это возможно именно в силу сверхлогического существа реальности, которая, отличаясь от всего частного и единичного, имеет вместе с тем его в себе и именно поэтому присутствует в каждой своей части и придает ей свой собственный характер – характер первичной самостоятельной реальности. В силу этого соотношения частное и единичное само становится, так сказать, производно-первичным, т. е. производным образом обретает первичность реальности. Смутное, не поддающееся ясному логическому анализу и наталкивающееся на ряд трудностей понятие «субстанциальности» – понятие некоего «нечто», которое, в отличие от всех качеств и отношений – от всех вообще частных определений, – есть их таинственный «носитель», некое «сущее», принадлежащее не чему-либо другому, а только самому себе, – то, что Аристотель называл «первосущностью» (πρωτή οὐσία), а Декарт обозначал как «то, что для своего бытия не нуждается ни в чем ином», – это понятие субстанциальности находит свое подлинное разъяснение в намеченном выше соотношении. «Субстанция» есть не что иное, как проявление сверхлогического существа реальности как бы в единичном месте или единичной инстанции бытия; она обладает всей первичностью сверхлогического существа реальности, но обладает ею производным образом, именно через свое соучастие во всеобъемлющей реальности как таковой и укорененности в ней. Далее мы остановимся подробнее на всем значении этого соотношения для уяснения природы человеческого существования. Здесь отметим лишь мимоходом, что религиозное учение о человеке как «образе и подобии Божиим» – т. е. существе, которое обретает самостоятельность и изначальность своего бытия именно через производное, аналогическое обладание первичными свойствами своего творца и первоисточника, – лежит всецело в линии намеченного общего соотношения и находит в нем свое объяснение.

Философская мысль имеет постоянное тяготение к двум противоположным типам абстрактного истолкования существа или строения реальности: это есть *монизм и плюрализм*. Отмеченный выше тип мысли Парменида и Спинозы, прикованный к синтетическому, связному характеру бытия, мыслит реальность как сплошное, слитное целое. Ее многообразие – многообразие сосуществования частных элементов бытия и многообразие, обнаруживающееся в их смене, т. е. в характере изменчивости бытия, – представляется этому типу мысли какой-то обманчивой видимостью. Но уже в самом признании этого различия между «обманчивой видимостью» и «истинной сущностью» реальности это направление обнаруживает свою несостоятельность – именно невозможность радикально и безусловно отрицать множественность. Ибо многообразие, далее как только «видимое» и «кажущееся», не есть ничто, а остается все же некой положительной (хотя бы только поверхностной) реальностью, как-то соучаствует в бытии. Так, у Спинозы «*natura naturata*», «производная природа» – совокупность частных модусов, которые суть у него преходящие состояния единого неизменного бытия, как бы случайные всплески волн сплошного океана бытия, – вводится как-то контрабандно, неведомо откуда и оказывается, при внимательном отношении к теме, каким-то внешним одеянием, чем-то добавочным к самому Божеству, которым по его системе должна была бы исчерпываться вся реальность. Искусственность построения, явно искажающего естественную, произвольно данную картину опыта, говорящую о пестром многообразии и живой изменчивости отдельных, частных элементов бытия, и противоречащего также решающему внутреннему опыту, из которого мы знаем о первичности и самостоятельности собственного бытия каждого из нас, – эта искусственность построения все же не достигает своей цели: оно должно молчаливо и контрабандно признавать то, что открыто отрицает.

Прямо противоположно этому, но так же отвлеченно и потому несостоятельно плюралистическое учение о бытии типа монадологии Лейбница. Реальность раздробляется здесь на

бесконечное множество безусловно самостоятельных, обособленных, замкнутых в себе носителей – «монад», имеющих всю полноту своей жизни только в самих себе (не имеющих «окон» для связи между собой). Но нетрудно видеть, что если бы это было так, то самое понятие множества, на котором построена эта система, было бы неосуществимо: ибо его осуществление предполагает обозримость, открытость для монады других монад; замкнутая в себе монада не знала бы ничего, кроме себя самой, и потому должна была бы отождествлять себя со вселенским бытием, т. е. мыслить последнее именно как безусловное единство. С другой стороны, для некоего сверхъестественного духа, который, вопреки предпосылкам системы, все же как-то видел бы это множество, оно было бы множеством абсолютно бессвязным, – вернее, не множеством как синтезом многого, а бессвязным «набором»: «одно... одно... одно», т. е. монотонным повторением чистого замкнутого единства. Поэтому и Лейбниц вынужден противозаконно дополнить это абсолютно раздробленное множество идеей «предустановленной гармонии» между монадами. Но гармония сама есть не что иное, как некое всеобъемлющее и всенаправляющее единство многого; и если она как бы накладывается на множество только извне, не принадлежа к его существу, то и здесь искусственность построения «я» не достигает своей цели: это извне – в сущности неведомо откуда – привходящее единство все же есть само некая реальность и, следовательно, неотмыслимый конститутивный элемент реальности. Вне единства оказывается, таким образом, немислимой сама множественность: она немислима и потому, что она есть множественность *единиц*, «монад», т. е. что начало единства конституирует сами элементы, из которых она состоит, – и потому, что она сама есть *синтез*, т. е. множество как нечто *объединенное*, т. е. проникнутое и охваченное единством.

Все эти безвыходные трудности обеих противоположных концепций сразу устраняются через уяснение сверхлогического существа реальности, которая, как указано, есть антиномистическое единство противоположного или, по другой

формулировке, всегда есть нечто большее, чем она сама, – распространяется и на то, что чисто логически есть иное, чем она сама. Именно поэтому всеобъемлющее единство, отличаясь от множественности частных определений или элементов, имеет вместе с тем ее в себе или, вернее, порождает из себя. Единство реальности, объемля все, возвышается и над противоположностью между единством и многообразием; оно есть единство единства и многообразия. И, будучи всепроникающим единством, оно – именно в своем качестве единства – присутствует в каждой точке, превращая тем каждую точку бытия в производное единство, приобщая ее к своей первичности, к своему характеру самодовлеющего, самостоятельного бытия. Тем самым единство реальности порождает в себе самой множественность субстанциально сущих частных элементов, не переставая при этом быть простым, истонным, абсолютно первичным единством, выходящим за пределы всего множественного и частного.

Этим мы подведены, как бы с другой стороны, к намеченному в предыдущей главе положению, что реальность не уводит нас от объективной действительности, а, напротив, приводит к ней, так как объемлет ее. То, что образует существо «объективной действительности» (в отличие от реальности) как чего-то независимо от нас сущего, как бы равнодушного к умственному взору, на него направленному и его улавливающему, т. е. остающегося неизменным независимо от того, познаем ли мы его или нет, – этот характер противостоящего нам самоутвержденного *в-себе-бытия* определяется в конечном счете тем, что «объективная действительность» есть реальность, *отчужденная от нас в качестве объекта мысли*. Мысль, фиксирующая содержание реальности в форме определенности, в форме «это, а не иное», тем самым придает ему характер некоего самостоятельного *в-себе-бытия*. «Объективная действительность» есть не что иное, как рационализованная, т. е. логически кристаллизованная, часть реальности.

Если бы реальность была чем-то логически противоположным этому характеру рациональной

фиксированности, то углубление в нее уводило бы нас в сторону, прямо противоположную «объективной действительности». Но, как мы уже знаем, занимающее нас отличие само *сверхлогично*, несводимо к простому логическому отрицанию. Это значит, что реальность *сверхрациональна*, но не *иррациональна*; она уже потому не иррациональна, что, как мы видели, *не исключает ничего*, – значит, в том числе и рациональности. И в этом, как и в других отношениях, она не есть «это, а не иное», а всегда есть «это и иное» – единство всякого «этого» с «иным». Уходя в бесконечные глубины далеко за пределы всего, что является нам как «объективная действительность», будучи, в отличие от последней, реальностью в себе сущей и непосредственно себе раскрывающейся – реальностью, которую мы имеем не вне себя, а на тот лад, что мы сами есмы она или в ней, – она вместе с тем есть носитель и первооснова самой «объективной действительности». Объемля и пронизывая существо бытия субъекта, она объемлет и пронизывает и бытие «объекта» – бытие, выделяющееся как окружающая нас и противостоящая нам «действительность». Действительность при всей ее отчужденности и независимости от нас, конституирующей ее существо, есть некая кристаллизованная, застывшая в готовой фактичности поверхностная часть живой реальности. Она есть нечто, подобное коре дерева или скорлупе ореха, – затвердевший и относительно обособленный поверхностный слой, порожденный внутренними силами и соками живого организма. Поэтому, противостоя нам (и в лице нас – самой реальности как таковой), испытывая как стеснение, ограничение и препятствие для самодеятельности живых сил реальности в нас, она вместе с тем есть порождение реальности и подчинена ее непрерывному творческому и формирующему воздействию.

Реальность есть, таким образом, единство ее самой и объективной действительности. В этом абстрактном и внешне неуклюжем положении мы достигаем опять вполне конкретного и практически существенного итога, который мы отчасти уже наметили в конце прошлой главы. Углубление в реальность – путь вглубь, непосредственно уводящий нас в совершенно

инородное измерение бытия, как бы освобождающий нас от прикованности к эмпирической оболочке нашего существования в лице объективной действительности, – этот путь вглубь есть вместе с тем путь *вширь*. Уходя от внешнего соприкосновения с объективной действительностью как с чем-то нам извне противостоящим, мы в глубине приближаемся снова к ее *корням*, улавливаем ее внутреннее существо как нечто родственное нам и связанное с нами. Две возможные ограниченные установки – саморастворение в объективно сущем, потеря нашего собственного существа через включение себя самого в состав объективной действительности и подчинение ей, – и аскетическое мироотрицание, бегство от мира в замкнутые глубины внутреннего бытия – одинаково преодолеваются здесь приятием мира в его глубинном существе через утверждение себя в выходящих за пределы мира глубинах первичной реальности.

Все вышесказанное звучит еще слишком абстрактно. Но, как было указано выше, это косвенное познание реальности через уяснение ее контраста сфере, выразимой в системе логических определенностей, может быть восполнено и некоторым интуитивным ее описанием – попытками такого комбинирования понятий, в котором непосредственно просвечивает невыразимое отдельной мыслью опытно данное существо реальности.

Есть ряд областей жизни, в которых мы – если только мы достаточно внимательны – как бы прямо наталкиваемся на наличие в составе опыта самой реальности в ее конкретно-сверхлогическом существе.

3. КРАСОТА. РЕАЛЬНОСТЬ В ЭСТЕТИЧЕСКОМ ОПЫТЕ

Мы начинаем не с наиболее существенного, но с наиболее простого и наглядно очевидного примера. Это – восприятие *красоты*, то, что называется эстетическим восприятием.

Наше повседневное отношение к окружающей нас среде, к явлениям мира (к тому, что мы условились называть объективной действительностью) есть отношение либо рассудочно-утилитарное, либо субъективно-эмоциональное. В обоих случаях явления действительности воспринимаются как некие *факты*, которые сами по себе, по своему объективному содержанию, суть что-то инородное нам (мы оставляем пока в стороне наше отношение к людям, о чем придется говорить ниже особо). При рассудочно-утилитарном отношении мы рассматриваем явления действительности только как что-то либо полезное и нужное нам, либо вредное, либо, наконец, безразличное; мы не имеем к ним никакого интимного личного отношения. Но и при эмоциональном отношении к фактам действительности мы – по крайней мере при внимательном отношении к делу – отчетливо различаем между нашим собственным субъективным чувством и самим объективным содержанием фактов. Факты вызывают в нас чувства симпатии или антипатии, удовольствия или неудовольствия, но сами по себе, в своем объективном содержании, ни в какой мере не обладают свойствами того, что мы переживаем в отношении их. Мир, или объективная действительность, остается для нас простой совокупностью констатируемых и логически определимых фактов, которые как таковые совершенно инородны внутреннему существу нашего «я».

На фоне этой, по существу, безразличной нам, только холодно констатируемой объективной действительности выделяются явления особого порядка – все равно, суть ли это явления природы или произведения человеческого творчества, – которые приковывают к себе не наше рассудочное внимание, а само внутреннее существо нашей души. Дело в том, что *в них*

самых, в их собственном содержании, мы испытываем что-то значительное, какой-то духовный смысл, что-то родственное интимной глубине нашего «я». Восприятие такого рода – и притом восприятие бескорыстное, т. е. вне всякого отношения и к нашим практическим нуждам, и к нашим чисто субъективным чувствам, – дает некое особое, далее неопределимое наслаждение, которое мы называем *эстетическим*. Сами явления такого рода приобретают для нас особую, специфическую ценность. Это есть именно то, что мы называем *красотой*.

Но что такое, собственно, есть красота? Можно ли это точнее определить и если да – то как?²⁶

Наиболее меткое определение того, что называется *красотой* и что дано в эстетическом переживании, заключается в указании на присущий ей характер *выразительности*.²⁷ Когда мы воспринимаем что-либо «эстетически», то это значит, что вместе с данными чувственного опыта мы воспринимаем, как бы в глубине их, что-то иное, не чувственное. Прекрасное прекрасно потому, что «выражает» что-то, «говорит» нам о чем-то за пределами определяемых чувственных данных; в силу этого оно означает что-то особо *значительное*, что отсутствует в содержании обычного опыта объективной действительности. Оно не есть просто грубый слепой факт, как бы насильно навязывающийся нам, вынуждая нас считаться с ним во всей его неосмысленности и внутренней чуждости нам. Оно, напротив, «чарует», внутренне пленяет нас тем, что имманентно свидетельствует о наличии некой последней, внутренне осмысленной, близкой нашему собственному существу глубины.

Но что именно «выражает» прекрасное? Сама постановка такого вопроса обнаруживает для эстетически чуткого и логически трезвого сознания свою беспредметность и бессмысленность. Если бы мы в обычных словах, т. е. в логических понятиях, могли фиксировать то, что выражается прекрасным, то мы этим именно *выразили* бы его на иной лад, чем эстетически, и тем превратили бы эстетический опыт во что-то ненужное, в простой дубликат обычного, логически выразимого опыта. Прекрасное выражает именно то, что

невыразимо логически и именно поэтому выразимо только эстетически. Попытки – к сожалению, весьма распространенные – передать прозаически, т. е. словами как выражениями логических понятий, то, о чем говорит прекрасное (например, в критике художественных произведений), – по меньшей мере страшно обедняют и иссушают – и тем самым искажают – подлинный смысл содержания эстетического опыта. Об этом содержании можно прозаически говорить только в терминах и формах мысли «умудренного неведения», т. е. через противопоставление его логически оформленным и в этом смысле «объективным» содержаниям, через усмотрение его логической невыразимости и непостижимости.

Но это не значит, что мы должны здесь умолкнуть в немом наслаждении тем, что дает, о чем говорит, что выражает прекрасное. В достигнутой нами идее реальности мы обрели именно философскую форму выражения невыразимого, сверхлогического, – в этом отношении аналогичную тому, о чем говорит эстетический опыт.

Прекрасное есть то в объективной действительности, что через посредство чувственного опыта дарует нам непосредственное восприятие *реальности*. В составе объективной действительности мы наталкиваемся на такие – для большинства из нас исключительные и редкие – места, в которых грубая кора чистой фактичности, логической фиксированности настолько как бы утончена и прозрачна, что сквозь нее просвечивает и становится ощутимой сама реальность. Прекрасное с точки зрения нашей логической мысли принадлежит к объективной действительности – прекрасное лицо или тело есть принадлежность «организма», прекрасный ландшафт есть структура поверхности земли, прекрасная статуя, картина, здание, симфония составлены целиком из обычных чувственных элементов действительности, – в самом эстетическом опыте изъемлется из состава объективной действительности, обретая некое самодовлеющее значение. В земном становится видимым и ощутимым что-то неземное, «небесное», что-то родственное потаенным, скрытым от мира глубинам нашей души, нашей в себе сущей, себе самой

раскрывающейся реальности. В силу этого прекрасное обладает какой-то совершенно особой очевидностью; явление, воспринимаемое как прекрасное, не требует и не допускает объяснения, не сводимо ни к чему иному, потому что не определено логической связью с чем-либо иным; оно довлеет себе, оно несет в себе самом свое внутреннее единство, обнаруживающееся в том, что мы называем гармонией его частей или элементов. Это значит, что оно как таковое обладает свойством реальности быть таким всеобъемлющим, самодовлеющим целым, которое целиком присутствует и в ограниченном, частном. На этом сочетании законченной, самодовлеющей целостности с ограниченностью основано значение того, что называется в эстетическом явлении *формой*. Форма есть такое очертание, такое сочетание элементов, которое в ограниченном объеме дает адекватное своеобразное выражение – одно из бесконечного множества возможных других выражений – законченной бесконечности, актуализованной, всеобъемлющей и потому самодовлеющей полноты реальности.

Эта реальность, как было указано, есть что-то сродное той, которую мы испытываем в потаенной глубине нашей собственной души. Более того, мы имеем право сказать, что она есть просто *та же самая реальность* – в той мере, в какой принцип тождества вообще применим к реальности (которая, как мы знаем, никогда не есть в строгом рационально логическом смысле простое «это, а не иное», а всегда есть «это и иное» в их нераздельном единстве). Реальность в качестве всеобъемлющего и всепронизывающего единства сама по существу единственна и в этом смысле есть во всех своих проявлениях та же самая; это не препятствует тому, что в каждом из конкретных своих проявлений она есть иная – как Протей, является в изменчивых обликах. Попытаемся несколько точнее описать и сродство и различие между реальностью, открываемой в глубинах внутреннего опыта, и реальностью, которую являет нам эстетический опыт.

Выразительность красоты означает, что в ней нечто «внутреннее» (выражаемое) выражается во «внешнем»,

чувственно-данном. Все «прекрасное», все открывающееся в эстетическом опыте испытывается как нечто сродное живому одушевленному существу, как нечто подобное нашему собственному бытию, в котором незримое внутреннее бытие как-то соединено с внешним, телесным, воплощено в последнем. Во всем, эстетически воспринимаемом, есть нечто «душеподобное» – нечто, что есть некая внутренняя жизнь, воплощенная и выраженная во внешнем облике, подобно тому как наша «душа» выражает себя в мимике, взгляде, улыбке, слове. В момент эстетического опыта мы перестаем чувствовать себя одинокими – мы вступаем во внешней реальности в общение с чем-то родным нам. Внешнее перестает быть частью холодного, равнодушного объективного мира, и мы ощущаем его сродство с нашим внутренним существом.

При этом, однако, сохраняется и существенное различие. Если прекрасное есть нечто «душеподобное», то мы все же сохраняем сознание, что оно не есть настоящая, живая «душа», и если даже мы на краткое мгновение впадаем в такую иллюзию, то мы одновременно сознаем, что это есть именно иллюзия. Мы знаем, что статуя «сама по себе» есть просто холодный мрамор или гипс, что картина есть пятна красок на полотне, что горный пейзаж есть реальность геологического порядка, которая сама не сознает своего величия, – словом, что душеподобное нечто, выражаемое прекрасным, не имеет специфического качества всего подлинно душевного и духовного – быть для самого себя, быть реальным субъектом. Только в случаях прекрасного человеческого облика мы часто (в эротическом переживании) впадаем в естественное заблуждение, смешивая безличное «душеподобное нечто», выражаемое чувственным образом, с подлинной живой душой его носителя, и лишь позднее обнаруживаем наше заблуждение – например, когда убеждаемся, что «небесное» прекрасное женское лицо принадлежит весьма грешной или ничтожной душе.

Эта иллюзорность – в указанном смысле – эстетического опыта в связи с господствующей тенденцией смешивать вообще понятия реальности и объективной действительности (см. выше,

глава I) дает повод для смутного и ложного утверждения, что эстетический опыт как таковой есть вообще иллюзия. Весьма распространенная (по крайней мере еще недавно) теория видит в эстетическом переживании явление некоего иллюзорного вкладывания в объект или перенесения на него наших собственных субъективных чувств (теория «одушевления» или «вчувствования», Einfühlung). Эта теория, однако, лишена всякого объективного основания: она есть типический образец искусственного истолкования непосредственного содержания опыта и вдобавок еще основана на грубом смешении понятий. Непосредственный опыт не обнаруживает и следа такого загадочного процесса перенесения наших переживаний из глубины нас самих на внешний объект; он говорит, напротив, совершенно явственно о действии на нас самого объекта. Кроме того, чувства, которые *мы сами* испытываем от восприятия «прекрасного», существенно отличаются от самого объективного содержания эстетического опыта. Если отчасти это содержание «заражает» нас, переносится с самого объекта в нашу «душу», то, с другой стороны, мы имеем при этом и чувства, явно отличные от этого содержания: это видно хотя бы из того, что всякое эстетическое переживание – даже при восприятии грозного, трагического, мрачного, дисгармоничного – дает наслаждение, т. е. содержит элемент радости, удовольствия. И ясное, воспитанное эстетическое сознание всегда отчетливо различает между имманентным содержанием эстетического опыта и нашими собственными субъективными чувствами, им вызываемыми.

Вся эта искусственная и фальшивая конструкция основана на предвзятом мнении, что все, аналогичное тому, что воспринимается во внутреннем опыте самосознания, либо должно быть логически тождественно ему, либо же есть чистая иллюзия; и раз бесспорно, что неодушевленные объекты эстетического опыта сами не имеют «души», сами не сознают себя, то кажется очевидным вывод, что этот опыт есть только наше субъективное «впечатление», иллюзорно переносимое на объект.

Непредвзятое описание содержания эстетического опыта совершенно явственно говорит иное; и здесь, как и всюду, мы должны стараться не приспособлять опытное содержание к нашим предвзятым понятиям, а, напротив, пытаться найти слова и понятия, адекватные этому содержанию. Как уже указано, в эстетическом опыте нам явственно открывается некая подлинная реальность, лежащая как бы позади чувственного содержания объективной действительности, – то самое, о чем мы говорим, что оно «выражено» в чувственных данных. И мы сознаем, что эта реальность сродни той, которая открывается нам в глубинах нашего собственного внутреннего опыта, т. е. что она принадлежит к тому же слою бытия. И одновременно мы сознаем эту, воспринимаемую в эстетическом опыте, реальность как *безличную*, т. е. стоящую *в ином* отношении к выражающей ее чувственной поверхности бытия, чем наш собственный внутренний мир, – к тому, в чем мы его выражаем. Эстетическая реальность лишена личного центра самосознания, личной активности выражения; не она сама умышленно себя выражает, она только невольно выражается; словом, она есть нечто иное, чем «душа» или «внутренняя жизнь».

Но именно это отличие ее от внутренней жизни как жизни субъекта есть подтверждение обоснованного нами в предыдущей главе положения, что реальность, будучи сродни субъективной внутренней жизни, не исчерпывается последней, а имеет гораздо более широкий объем, совпадая со всеобъемлющей основой всякого бытия вообще. В эстетическом опыте реальность в намеченном смысле имеет одно из своих непререкаемо очевидных обнаружений. В нем мы не только внутри нас самих, в глубинах нашего уединенного «я», но и вне нас, в окружающем нас мире, как бы пробиваемся сквозь скорлупу объективной действительности и осязаем живое глубинное ядро бытия.

4. РЕАЛЬНОСТЬ В ОПЫТЕ ОБЩЕНИЯ

Мы обращаемся теперь к совсем иной области бытия, в которой также обретается конкретно-опытное усмотрение реальности в ее отличии и от «объективной действительности», и от сферы моего внутреннего бытия как субъекта. Мы разумеем явление *общения*.

В начале века в философской литературе усердно обсуждался вопрос о характере восприятия «чужой душевной жизни» или об основаниях нашей веры в нее. Теория знания в ее классической форме странным образом проходила мимо этого вопроса. Затрачивая огромные усилия мысли на разрешение вопроса об основании нашей веры в существование объективного мира вне нашего сознания, она совсем не задумывалась над вопросом, откуда берется и на чем основано наше убеждение в существовании других сознаний, кроме моего собственного. Универсальный скептицизм Юма минует этот вопрос; а «всеразрушающий» Кант, объявляя критерием истины «общеобязательность», т. е. обязательность для всех сознаний, тем самым делает молчаливое признание множественности сознаний последней основой всей своей теории знания. «Солипсизм» – убеждение, что достоверность принадлежит только «моему собственному существованию», – несмотря на всю очевидность этой мысли для скептицизма и субъективного идеализма, тщательно избегался.

Однако общераспространенная мысль, что обо всем вне меня самого я имею только какое-то косвенное, опосредствованное знание, привела все же к постановке вопроса об основаниях веры в «чужую одушевленность». При этом нетрудно было ближайшим образом выяснить несостоятельность первой предносящейся здесь гипотезы – гипотезы «умозаключения по аналогии». (Согласно этой гипотезе мы, воспринимая речь, мимику, поведение некоторых объектов внешнего опыта и зная по собственному внутреннему опыту, что эти внешние признаки связаны с душевной жизнью, «умозаключаем», что такая же душевная жизнь присуща и этим

внешним объектам, и тем сознаем их «одушевленность».) Основное и решающее возражение против этой до забавности искусственной теории заключается в том, что умозаключение по аналогии дает нам право переносить какой-либо *общий* признак с одного предмета или класса предметов на другой, но бессильно там, где дело идет о явлении по самому своему определению единственному. Утверждение, что я переношу по аналогии признак сознания или одушевленности с меня самого на внешние объекты, предполагает, таким образом, именно то, что она хочет доказать: именно, что «сознание» или «одушевленность» есть общее понятие, приложимое ко множеству индивидуальных явлений; тогда как по исходной посылке оно должно было бы мыслиться как нечто по самому своему существу единственное – именно совпадающее с моим «я».

Немецкий психолог Липпс пытается заменить эту несостоятельную теорию теорией «одушевления» или «вчувствования», аналогичной отмеченной выше теории эстетического опыта. При встрече с чужой «душой» мы как бы заражаемся душевными содержаниями, которые мы сами переживаем, но со специфическим знаком их чуждости нам, их навязанности извне, и именно это испытываем как их принадлежность другому «я». Критика этой теории была бы в значительной мере повторением критики эстетической теории «вчувствования»; она с неопровержимой убедительностью была представлена Max Scheler'ом.²⁸

За отвержением этих теорий косвенного или опосредствованного знания чужой душевной жизни не оставалось ничего иного, как признать, что мы имеем особое, специфическое непосредственное ее восприятие; и это учение было, в разных формах, развито и самим Шелером, и (еще до него) Н.О. Лосским. Учение это, по своему тезису бесспорное, требовало бы дальнейшего разъяснения и углубления, от которого, однако, мы должны здесь отказаться, ввиду того что вся эта тема затронута нами только, чтобы подвести читателя к иной занимающей нас проблеме – к проблеме *общения* (в связи

с которой, по нашему убеждению, она только и может найти свое подлинное разъяснение).

Общение есть нечто иное и большее, чем простое усмотрение или восприятие чужой одушевленности. Дело в том, что внешний объект, признаваемый нами как «одушевленное существо», не перестает в силу одного этого быть в иных отношениях сходным с другими объектами. Для рабовладельца раб, будучи одушевленным существом, есть просто одно из орудий, которым он пользуется, и точно так же люди, к которым мы равнодушны, – например, встречные прохожие на улице – суть для нас хотя и одушевленные существа, но интересующие нас просто как движущиеся объекты, в отношении которых мы озабочены только тем, чтобы не столкнуться с ними, как мы озабочены не столкнуться с автомобилями; и, наконец, враг в сражении есть просто живая сила, подлежащая истреблению или обезвреживанию. Такое «одушевленное существо» обозначается грамматически в третьем лице; оно есть «он» (или «она») по аналогии с «оно», которым мы обозначаем неодушевленные предметы. В качестве такого «он» одушевленное существо *входит* в наш опыт *без остатка в состав «объективной действительности»* и в этом смысле не представляет специального интереса.

Положение радикально меняется в любом факте *общения* – даже самого поверхностного. Когда мы разговариваем с кем-нибудь, пожимаем ему руку или даже когда наш взор молчаливо встречает чужой взор – наш контрагент перестает для нас быть «объектом», перестает быть «он»; он становится «ты». Это значит: он уже не вмещается в рамки «объективной действительности», перестает быть немым пассивным объектом, на который, не меняя его существа, направлен, в целях его восприятия, наш познавательный взор; такое одностороннее отношение заменяется отношением двусторонним, взаимным обменом духовных активностей. Мы обращены на него, но и он обращен на нас; и сама обращенность здесь качественно иная: она не есть та чисто идеальная направленность, которую мы называем объективным познанием (и которая может разве только сопутствовать ей);

она есть реальное духовное взаимодействие. Общение, будучи некой нашей связью с тем, что есть вне нас, вместе с тем входит в состав нашей внутренней жизни, есть ее часть, и притом фактически весьма существенная часть. Мы имеем здесь парадоксальный с отвлеченно-логической точки зрения случай, когда нечто внешнее не только совмещается с «внутренним», но и сливается с ним. Общение есть явление, которое одновременно и сразу есть и нечто «внешнее» для нас, и нечто «внутреннее», – которое, иначе говоря, мы в строгом смысле слова не можем назвать *ни* внешним, *ни* внутренним.

Это еще яснее видно из того, что всякое общение между «я» и «ты» ведет к образованию какой-то новой реальности, которую мы обозначаем словом «мы», или, вернее, совпадает с ней. Но что такое есть «мы» – слово, которое грамматика обозначает как множественное число первого лица, – множественное число от «я»? «Я» в буквальном и строгом смысле возможно только в единственном числе; я *есть* единственный – другое, второе «я» было бы только жуткой, до конца неосуществимой фантастической идеей «двойника». Ничто на свете, и даже сам Бог, не может сделать *меня самого* не единственным. (Если отвлеченная философия говорит о многих «я», то она этим уже изъе­млет *меня самого* из подлинного элемента моего бытия – из реальности – и производным образом переносит меня в чуждую мне сферу объективной действительности; вместо *меня самого* в моем подлинном существе она имеет «я» в третьем лице, т. е. в качестве «он», которое, конечно, легко допускает множественное число «они».) «Мы» не есть многие «я»; «мы» есть «я» и «ты» (или «я» и «вы»). И все же, если язык образовал это слово «мы», не удовлетворяясь простым «я и ты», то на это есть глубокое основание; этим выражается, что «я и ты» не есть простая множественность или совокупность двух внеположных явлений, а есть вместе с тем некое *единство*, и притом единство, как-то родственное единству *меня*. «Мы» не есть множественное число от «я», но «мы» есть некое *расширение* «я», распространение его за его первичные и как бы естественные пределы. Сознание «мы» есть для меня

сознание, что я каким-то образом существую и за *пределами меня самого*.

Но эта невозможность выразить существо отношения в логически-отчетливых понятиях или – что то же – неизбежность выразить его в словах, которые, взятые в логическом смысле, содержат противоречие, – есть свидетельство, что мы имеем здесь дело с чем-то сверхлогически-конкретным, о чем мы можем иметь только умудренное неведение и что по своему существу есть *coincidentia oppositorum*.²⁹ Другими словами: в лице «мы» – а значит, в лице «ты» – мы имеем дело с *реальностью* в ее отличии от «объективной действительности». В факте общения, живого восприятия чужой личности не через познавательный взор, а через жизненное соприкосновение с ней мы в составе самой объективной окружающей нас действительности вступаем в связь – уже не внутри нас самих, а вне нас – с таинственными глубинами живой реальности.

Во всякой встрече двух пар глаз одна реальность – через посредство зрительных и слуховых впечатлений – дает о себе знать другой и другая ей «отвечает»; нечто по существу скрытое, внутреннее, сверхмирное проступает наружу и не только соприкасается, но как-то перекрещивается и, хотя бы частично и поверхностно, сливается, вступает в единство с другим, ему подобным носителем реальности. Здесь совершается нечто принципиально, качественно иное, чем простое естественное взаимодействие частей объективной действительности, как при столкновении двух бильiardных шаров. Некие незримые щупальца, проступая из глубины, соприкасаются и хотя бы на мгновение сливаются с такими же щупальцами, вытягивающимися им навстречу.

Общая природа такой встречи допускает бесконечное многообразие конкретных вариантов; она насыщена эстетическими и моральными качествами, проникающими и в глубину нашего духовного бытия. Один человек нам – часто «с первого взгляда» – «нравится», «симпатичен», дает удовлетворение, вызывает чувство одобрения, другой не нравится, антипатичен, возбуждает протест и недовольство. Из повторения встреч складывается то своеобразное, ни с чем не

сравнимое явление, которое мы называем «отношением между людьми». Это отношение может быть солидарностью, дружбой, любовью; оно может быть и антагонизмом, враждебностью, поскольку только такое отталкивание не приводит к совершенной отчужденности и равнодушию, не превращает живое «ты» в безразличный объект, в «он». По большей части конкретное отношение между людьми сложно, сочетая близость и солидарность с антагонизмом, со всякого рода «трениями»; будучи частью нашей жизни, оно изменчиво, динамично, имеет свою историю, проходит через ряд постепенных стадий или же бурных перипетий. Художественная литература всех веков занята изображением этого бесконечно сложного и богатого, исполненного драматизмом мира живых отношений между людьми. Наряду с чисто личными отношениями, сохраняющими свой характер живых непринужденных конкретных проявлений личного динамизма, пластических, неоформленных и изменчивых, часть таких отношений сгущается в устойчивые формы, принимающие облик независимой от нас самих объективной действительности, подчиняется однообразию правил и в этом качестве образует социальную среду – начиная с союза семьи и кончая государством и правом. Окруженные и пронизанные всей совокупностью многообразных отношений между людьми, мы живем не только в мире физическом, но и в особом общем духовном мире. И если, в силу отмеченной кристаллизации части этих отношений, этот мир приобретает отчасти характер независимой от нас, в себе сущей объективной действительности, то мы все же сохраняем сознание, что этот мир есть в своей основе мир нашей собственной духовной жизни, только в измерении ее коллективности – есть совокупность индивидуальных внутренних жизней каждого из нас, только сплетенных, через отношения между людьми, в некое неразрывное единство. То, что мы называем духовной культурой, духовной жизнью общества или эпохи и что образует подлинный субстрат «истории», есть не что иное, как сверхиндивидуальный аспект той самой духовной жизни, которая есть скрытое, глубинное существо личной, внутренней жизни каждого из нас. Этим в

факте общения отчетливо обнаруживается, что *реальность* в описанном нами смысле дана нам не только в форме «моей внутренней жизни», «реальности» моего «я», но и в форме сверхиндивидуальной, как единство многих индивидуальных субъектов. Конечно, следует избегать ложного и практически губительного романтического гипостазирования этой сверхиндивидуальной духовной реальности, превращения ее, на манер Гегеля, в некий «объективный дух», властвующий над личностями наподобие неустранимой фактичности объективной физической действительности. Надо отчетливо сознавать ее истинное существо как жизни, проистекающей из живой глубины нас самих и творимой нами; но именно в качестве такой общей жизни, конкретно выраженной в «отношениях между людьми», она остается все же сверхиндивидуальной реальностью. Эта реальность образует для нас особый «мир» – мир истории, политики, быта, духовной культуры, – в отличие от всего мира природы. В силу этого наше научное познание бытия распадается на две совершенно разнородные области – хотя и соприкасающиеся между собой, но по существу несогласимые, необъединимые в одну общую систему понятий (как бы часто ни делались безнадежные попытки их объединить): на науки о природе и на науки об общественно-исторической и духовной жизни (то, что немцы называют *Geisteswissenschaften*). Эти два мира несогласимы, потому что в лице «мира природы» мы имеем объективную действительность как таковую, в лице же мира истории мы имеем дело с чем-то совсем иным – с реальностью, лишь отчасти «объективированной», т. е. выступающей в облике объективной действительности. Чтобы лучше понять это своеобразие мира общения, надо осознать, насколько глубоко и крепко укоренена эта сверхиндивидуальная реальность в самом существе того, что есть реальность нашего «я».

С чисто конкретной, жизненной стороны сверхиндивидуальная основа индивидуального бытия совершенно очевидна. В себе самом сущее, абсолютно замкнутое единичное «я» есть неосуществимая абстракция. Каждый из нас пробуждается, в первые же месяцы нашей

жизни, к самосознанию, к ощущению себя той инстанцией бытия, которую мы позднее называем «я», не только через противопоставление себя тому, что мы воспринимаем как «не-я», как предметы внешней действительности, но и через наше связующее противостояние обращенному на нас взору матери. Конкретное «я» невозможно вне отношения к «ты»; в порядке психогенетическом некое, выраженное в этом материнском взоре или в любовной теплоте материнского объятия, зачаточное «ты» столь же первично, как и зачаточное «я», и это соотношение, видоизменяясь и обостряясь, сохраняется в течение всей нашей жизни. Даже обреченный на пожизненное одиночное заключение живет памятью о близких или надеждой, что они его не забыли, – т. е. живет своей связью с «ты». Даже отшельник в пустыне, занятый только спасением «своей души», живет, во-первых, только через свою обращенность к Богу, через свою связь с Богом (что есть тоже особая связь с неким «ты», к которой мы вернемся ниже в другой связи) и, во-вторых, своим убеждением, что именно в своей отрешенности и одиночестве он лучше всего развивает в себе силу любви к людям и соучаствует в их спасении. И, наоборот, самый крайний и убежденный эгоист, гордо замыкающийся в себе, презирующий и ненавидящий всех других, живет именно своим бунтом против всех других, своею отчужденностью от них, своей ненавистью или презрением к ним, – что есть тоже (отрицательная) форма отношения к другим. Словом, нет такого положения, такой формы личного бытия, в которые так или иначе не входило бы отношение к неким «ты».

Но этого недостаточно. На это можно возразить, что, хотя отношение к «ты» и неустранимо в человеческом бытии, оно все же не затрагивает самого внутреннего существа «я», которое есть, напротив, нечто единственное, невыразимое, потаенное от чужого взора – от взора «ты» – и в этом смысле уединенное. Мы сами настойчиво это подчеркивали выше. Если мы отвергли представление о «я» как безусловно замкнутой в себе точке или сфере, то только потому, что мы усмотрели его подлинное существо в его укорененности в общей стихии реальности; но в этом смысле каждое «я» имеет свой собственный, ему одному

присущий корень, и этот корень находится именно в потаенных, недоступных чужому взору глубинах «я». Это конкретно выражается в сознании, что всякое реальное общение с «ты», даже в наиболее интимных своих формах, не в силах исчерпать до конца моего «я» и что при этом сохраняется нечто самое существенное во мне, что остается одиноким и невыразимым. Если в прежние, примитивные эпохи человек не сознавал этого, осуществляя себя без остатка в формах общения, как бы целиком вливаясь в некий коллектив, то только потому, что он не имел обостренного сознания своей личности; с развитием этого сознания в нем неизбежно укрепляется и сознание своего метафизического одиночества.

Это соображение по существу правильно: мы действительно не можем вложить всю полноту, все существо нашего «я» ни в какое эмпирически осуществимое общение; и в высшей степени важно, чтобы мы это осознали, – ибо только в этом аспекте нам уясняется все своеобразие нашего самобытия как внутренней духовной жизни. Забегая вперед, мы можем сказать, что мы сполна открыты только себе самим – и Богу. Но надо различать между практической эмпирической осуществимостью общения и самой метафизической структурой личного бытия, в которой открывается, что личность, «я», *по существу*, есть не что иное, как член некоего соборного многоединства, соучастник «мы». Это с очевидностью обнаруживается при более тонком анализе существа нашего «я» – как бы это ни противоречило глубоко укорененным навыкам мысли. Выше мы установили, что «я» есть носитель или субъект внутренней жизни, как самораскрывающейся, себе самой данной реальности; и эта реальность уходит в неизмеримые глубины, есть нечто безграничное. В этом смысле мы сознаем наше «я» как нечто абсолютное. Но одновременно мы сознаем наше «я» – не только со стороны его принадлежности к объективной действительности, но и в самом его внутреннем существе – как нечто частное, ограниченное, обусловленное; самосознание, приписывающее себе самому безусловно абсолютное значение, воспринимающее себя как подлинный и потому единственный центр всей

самораскрывающейся реальности, есть уже некое болезненное, противоестественное извращение нормального самосознания – признак душевного заболевания. Нормальное существо «я» состоит из сочетания абсолютности с относительностью, безграничности с ограниченностью. «Я» как субъект, т. е. как носитель самораскрывающейся реальности, сознается как частное проявление общего существа последней, как *одно из ее проявлений*. Выше мы говорили, что оно окружено как бы океаном реальности, выходящей за пределы моей внутренней жизни. Но поскольку эта «самораскрывающаяся реальность» необходимо мыслится как имеющая личный центр, сущая в форме субъекта, я, признавая себя *одним* из таких субъектов наряду с другими, мыслю себя как члена некой полицентрической системы реальности, как участника некоего «царства духов» (если оставить здесь пока в стороне мыслимость абсолютного центра этой реальности в лице «Бога»). Мы говорили выше, что «я» есть не замкнутая в себе точка, а некий корень, уходящий в бесконечную глубь почвы. Мы видим теперь, что более адекватно употребить здесь классический образ Плотина: «я» есмь лист дерева; извне отделенный от других, соседних листьев, соприкасаясь с ними только случайно (например, при порыве ветра, колышущего и сближающего листья), я изнутри через ветви и ствол дерева объединен с ними в некое многоединство и есмь не что иное, как член этого многоединства (ср. аналогичный евангельский образ виноградной лозы и ее ветвей или приводимый ап. Павлом образ личностей как членов единого организма церкви). Существенно тут то, что это многоединство изнутри *взаимопроницаемо*, т. е. что множество извне отделенных друг от друга элементов или носителей реальности изнутри, в последней своей глубине, есть сплошное единство: листья питаются одним соком, проникающим все дерево, живут общей жизнью.

Таким образом, то, что извне я только *встречаю*, с чем я только наружно и случайно соприкасаюсь, – «ты» – изнутри принадлежит к моему собственному бытию как запредельное выражение его самого. Но именно поэтому первичная

реальность обладает способностью открываться не только себе *самой* – быть в форме самосознающего «я», – но и *другому*, и это значит: быть в форме «ты» – и тем самым в форме «мы». Пусть «я» и «ты» извне, с эмпирической своей стороны, никогда не могут открываться друг другу сполна, и поэтому «мы» не может актуально покрыть без остатка «я»; сама эта эмпирическая невозможность такого слияния без остатка двух или многих в одно определена тем, что они подлинно взаимопроницаемы, образуют подлинно непрерывное органическое многоединство только в своей незримой, актуально сполна недостижимой *глубине*.

Я остаюсь всегда своеобразной, единственной, несказанной реальностью, не исчерпаемой ни в каком эмпирическом общении; но именно в этом моем подлинном несказанном существе я *есть не что иное*, как лист или ветвь общего древа соборного человечества, соучастник царства духов. Это конкретно подтверждается тем уже упомянутым нами фактом, что чем более своеобразна личность, чем более она имеет извне непроницаемые для других глубины (например, гениальная личность), тем более она «общечеловечна», выражает то, что есть общее достояние и общее существо всех. Последнее, глубочайшее и наиболее полное общение совершается не на поверхности нашего бытия, не во внешней нашей связи с другими и не через умаление нашего индивидуального своеобразия; оно совершается в незримой глубине и есть произвольный итог и выражение всей нашей личности во всей единственности и неповторимости ее своеобразия. Мое истинное и глубочайшее «я» совпадает с моим соучастием в глубочайшем, метафизическом слое «мы» и с моей принадлежностью к нему. Но тем самым и всякое внешнее общение, всякое эмпирическое отношение «я – ты», есть хотя и неполное, неадекватное, но все же актуальное выражение этой внутренней взаимопроницаемости царства духов. Только потому реальность может обретать для меня облик «ты», открываться мне извне, что изнутри она сродни мне и слита с моим собственным существом.

Нет ничего более ложного, более противоречащего истинному существу человека – и потому и практически губельного, – чем господствующее представление о замкнутости, изолированности человеческой души.³⁰ Мы уже видели выше, в иной связи, что «душа» не замкнута изнутри, что кроме глаз, смотрящих вовне, она имеет в своей глубине и как бы глаза, обращенные вовнутрь, на реальность, которая там ей открывается. Более того, она, как мы видели, соприкасается с этой реальностью и как-то находит свое собственное продолжение и углубление в ней, переливается в нее. Но эта реальность есть вместе с тем, как нам теперь уяснилось, «царство духов». Об этой моей сопринадлежности к царству духов, – о том, что я подлинно осуществляю самого себя только в живом единстве с ним, – мне напоминает любая живая, как бы произвольная и не чисто утилитарная встреча с другим человеческим существом. Ибо в качестве «ты» оно говорит мне *обо мне самом*, оно сродни мне, и в нем я вижу стихию моей собственной жизни. Правда, с последней ясностью, с потрясающей нас очевидностью это отношение выступает лишь при том исключительном напряжении живого знания, при котором оно обретает характер истинной *любви*. Но какой-то смутный зачаток этого же сознания мы имеем во всякой, хотя бы мимолетной, симпатии, во всякой подлинной «встрече» с любим «ты», и в этом смысле можно сказать, что некая *потенция любви* образует само существо человеческой жизни.

Мы должны, в заключение, отчетливо осознать своеобразие этой формы самораскрытия реальности – именно ее откровения в качестве «ты». На первый взгляд может показаться, что во всяком акте познания реальность вообще «открывает» себя другому – именно субъекту познания. Но есть глубочайшее, принципиальное различие между отношением «субъект – объект», в котором реальность открывается нам в форме предметной, объективной действительности и тем ее самораскрытием, которое обнаруживается в отношении «я – ты». В первом отношении реальность в качестве «объекта» есть нечто безусловно пассивное и немое; вся активность ее «раскрытия» принадлежит субъекту, который, направляя

познавательный взор, как бы луч света, на объект, озаряет его, делает его себе доступным, без того, чтобы при этом что-либо совершалось в самом объекте; успех познания здесь состоит как раз в том, что мы узнаем содержание объекта таким, каково оно есть и независимо от нашего взора. Совершенно иное дело – раскрытие «ты» (которое именно поэтому *не* есть предметное познание, чем и объясняется упомянутая в начале этого параграфа проблематичность «познания чужой одушевленности»). «Ты» не стоит пассивно предо мною, покорно и безучастно предоставляя себя моему любопытствующему взору; напротив, здесь, как уже указано, происходит подлинная активная встреча двух. И если оставить здесь в стороне, что я сам при этом открываюсь другому, становлюсь для него «ты», и сосредоточиться на существе самого «ты» как такового, то мы должны будем сказать, что вся активность исходит из «ты» и что его «познаваемость» основана на его собственной активности. Не я открываю «ты»; оно само открывает себя мне. Оно само посылает из себя некий незримый флюид, вторгающийся в меня; и я познал «ты», когда воспринял этот флюид.

Такое познание, в его отличии от познания предметного, нельзя обозначить иначе как словом «*откровение*». Слово это обычно употребляется только в применении к религиозной жизни. Оно обозначает в богословской литературе либо просто авторитетный первоисточник веры, например Священное писание или предание церкви, либо, в первичном и углубленном смысле, откровение Бога – Слово, исходящее от Бога, или явление Бога («теофанию»). Я хорошо понимаю, как неудобно употреблять слово, приобретшее уже привычное, глубоко укорененное значение, в новом смысле. Но я не нахожу иного, лучшего слова для обозначения того в высшей степени важного и совершенно своеобразного явления или соотношения, которое я пытаюсь здесь наметить. Я прошу только читателя помнить, что я беру слово «откровение» в его буквальном и самом общем смысле. Откровение есть всюду, где что-либо сущее (очевидна, живое и обладающее сознанием) само,

собственной активностью, как бы по собственной инициативе, *открывает* себя другому через воздействие на него.

В таком откровении и состоит и само существо «ты», и способ, каким оно становится нам доступным. «Ты» обращено, направлено на меня и действует на меня; и притом оно действует не слепо, как может действовать физический объект на наше тело: его действие состоит именно в том, что оно «открывает» себя нам. И это самораскрытие состоит в том, что оно «говорит» нам о себе. Оно говорит далее, когда молчит. Взор глаз или улыбка могут быть красноречивее всяких слов; это хорошо знают влюбленные, но это мы узнаем во всяком, даже самом прозаическом и мимолетном, общении. *"Говорить"* в этом общем смысле – и значит не что иное, как вливать в нашу глубь если не само существо «ты», то некие исходящие от него лучи, некую духовную энергию, адекватную его существу. Таким образом, реальность – в ее отличии от объективной действительности – не только открывается и дана нам в лице нашей собственной внутренней жизни; она не только извне, как бы местами, приоткрывается нам в лице эстетического опыта; она сама, собственной активностью и по собственной инициативе, открывает нам себя в той форме, что «говорит» нам о себе в лице «ты».

5. РЕАЛЬНОСТЬ В НРАВСТВЕННОМ ОПЫТЕ

Но есть еще одна область, в которой мы имеем опыт реальности, и притом один из наиболее существенных. Это – восприятие реальности через нашу внутреннюю жизнь, встреча с нею так, как она проступает в духовной глубине нас самих. Выше, в гл. I, мы выяснили, что «душа» не замкнута изнутри, а, напротив, открыта, имеет как бы «глаза» в направлении внутренней глубины, соприкасается или сливается в своей глубине с чем-то, что не есть она сама (и не есть «объективная действительность»). И именно на этом пути мы пришли к уяснению *общей* идеи «реальности» как сверхмирного бытия. Но кроме этого общего – и неопределенного по своей общности – сознания реальности как таковой, мы имеем во внутреннем опыте еще специфическое восприятие реальности в том качественном – или, точнее, категориальном – ее своеобразии, в котором она выступает как фактор и определяющий соучастник нашей собственной духовной жизни.

Наша внутренняя жизнь по своему общему характеру обладает признаком спонтанности, самочинности; мы испытываем, по общему правилу, что наши переживания, хотения и действия возникают как-то из центра нашего собственного существа, порождаются той инстанцией, которую мы называем нашим «я». Именно в этом сознании состоит первичное общее существо того, что мы зовем «свободой воли» и без чего мы вообще не можем себе представить наше внутреннее бытие. И эта черта именно и определяет нашу жизнь как жизнь субъекта, как сферу, истекающую из моего «я» и к нему принадлежащую.

Для поверхностного взгляда вся наша внутренняя жизнь определена этой чертой. Однако более внимательный анализ показывает, что это не так. Есть все же случаи, имеющие решающее, наиболее существенное значение для всего хода нашей жизни, – когда мы испытываем нечто иное: в составе нашей внутренней жизни встречаются содержания или моменты, которые сознаются не как наши собственные

порождения, а как нечто, вступающее – иногда бурно вторгающееся – в наши глубины извне, из какой-то иной, чем мы сами, сферы бытия. И притом мы сознаем эту сферу как нечто, далеко превосходящее нас самих по силе и значительности. Такой характер присущ, например, всякой глубокой страсти, о которой мы говорим, что она «охватывает» нас, «овладевает» нами. (У Тургенева влюбленная девушка говорит об овладевшем ею чувстве: «Не я хочу, оно хочет».) Такой же характер присущ всякой творческой интуиции. Эта вторгающаяся в нас и овладевающая нами сила иногда сознается как сила, чуждая существу нашего «я» и даже прямо враждебная ему, насильственно берущая его в плен. Такова всякая «темная», «слепая» страсть, против которой мы боремся, – иногда успешно, но часто и безуспешно; и в последнем случае мы покоряемся ей как бы против нашей воли. Ниже, в иной связи, мы увидим, что такой характер присущ всякой темной, порочной, преступной мотивации, всякой силе зла в нас. Но иногда наоборот, эта вторгающаяся в нас, превышающая нас сила сознается как реальность, родственная и потому дружественная нам, как могущественный союзник, помогающий нам в осуществлении наших собственных целей, влечений нашего внутреннего существа. Такой же характер присущ, например, всякой творческой интуиции – в художественном и научном творчестве или при разрешении проблем практической жизни (о чем подробнее – ниже в другой связи). Мы испытываем при этом, что разрешение проблем и сомнений, которого мы сами мучительно и тщетно добивались, неожиданно приходит к нам как некий дар извне, кем-то или чем-то вдруг «подсказывается» нам. Так, Гёте говорит об умственном творчестве: «Никакие усилия размышления не помогают мысли; хорошие идеи приходят к нам вдруг сами собой, как вольные Божьи детки, и говорят: вот мы». В религиозной жизни именно это соотношение фиксировано в понятии «благодати»: душевное успокоение, радость или сила для преодоления низменных вожделений или овладевшего нами уныния и отчаяния – все то, чего мы тщетно добивались собственными силами, – неожиданно приходит к нам либо

вообще без всяких усилий с нашей стороны, либо в итоге молитвы, т. е. нашей обращенности к Богу как к высшей, превосходящей нас инстанции.

Но главный, в известном смысле классический пример, в котором легче всего уяснить существо такого рода явлений, есть категориальное своеобразие того, что мы называем *нравственным* опытом. Как выяснил Кант, в нем мы испытываем нечто – поступок или умонастроение – как *должное*, *безусловно обязательное*. Как бы ни оценивать этическую теорию, построенную Кантом на этом основании, само открытие категориального своеобразия момента *должного* или *долженствования* составляет его бесспорную, бессмертную заслугу. Что есть «должное»? Это есть не то, что, чего хочу я сам, а что мне *велено*, *предписано* – и притом безусловно, т. е. без всякого отношения к субъективным целям и ценностям моей жизни. При этом веление исходит не от какого-либо внешнего авторитета или власти, ибо такое веление я, в силу присущей мне свободы, могу отказаться исполнить; веление носит здесь, напротив, характер внутренней авторитетности или убедительности, т. е. самоочевидности: я сам по своему внутреннему опыту сознаю, что я *должен* что-то сделать, как-то себя повести; в этом смысле веление «автономно» – я сам свободно его признаю, или (как сам Кант толкует это) я сам его ставлю в отношении моего эмпирического существа. Этим признано, что «я», *которое* ставит это веление, отлично от того эмпирического «я», которому оно ставится. Когда я говорю себе: «я должен», я, в сущности, говорю себе самому: «*ты* должен», т. е. мое эмпирическое «я» является здесь как инстанция подчиненная, воспринимающая повеление. Высшее, повелевающее «я» в качестве «интеллигибельного “я”» принадлежит при этом, и по Канту, к иной, сверхэмпирической, сверхмирной реальности. Ниже, в иной связи, мы попытаемся уяснить подлинное значение этой двойственности нашего «я». Здесь ближайшим образом надо отметить, что такое простое отождествление повелевающей инстанции с моим «я» принадлежит к двусмыслию Кантовой теории и составляет ее недостаток. Оно верно в том смысле, что повеление не

вторгается в нашу душевную жизнь *помимо* ее личного центра, а проходит именно через глубочайший ее центр в лице «я», но оно все же именно *проходит* через него, а не *исходит* от него самого в его изолированности. Я не творю сам веления, – я его только *воспринимаю* как безусловное, т. е. как самоочевидно-авторитетное. Повелевающая инстанция есть, очевидно, что-то другое, чем я сам, – правда, не внешнее мне по типу какой-то чуждой мне реальности, но иное на тот лад, что глубина моего «я» в нем соучаствует и служит его органом и вестником. Говоря терминами религиозной мысли, автономия есть здесь выражение «теономии»; моя «совесть» внимает голосу Божию и передает его веление низшей инстанции – моей эмпирической воле.

Ниже, в иной связи, мы постараемся показать, что это религиозное истолкование нравственной жизни, по существу, правильно. Его не следует, однако, смешивать с непосредственным описанием имманентного содержания нравственного опыта. Практически это различие обнаруживается в том, что есть люди, обладающие острым, отчетливым нравственным опытом, но не имеющие опыта религиозного и даже отрицающие его возможность. То, что непосредственно дано в нравственном опыте, есть общий момент некоего *трансцендентного веления*, обращенного к нашей воле и воспринимаемого как идущее из той самой глубины, в которой укоренена моя внутренняя жизнь. Вопреки Канту, наше «интеллигибельное я» – или, проще говоря, наша совесть – есть здесь не верховная, а лишь некая промежуточная инстанция, правда, свободно, по внутреннему убеждению солидарная с верховной истиной, как бы некий воспринимающий и передаточный аппарат нашей внутренней жизни, через который мы подчинены силе или инстанции иной и высшей, чем мы сами.

Можно ли точнее определить существо этой инстанции или, что то же, – специфическое своеобразие формы ее действия на нас? Несомненно, открытому Кантом категориальному моменту «долженствования» присуща некая первичность, не допускающая простого его логического анализа в смысле

сведения его к чему-то иному, более первичному. Это не исключает, однако, возможности его уяснения в смысле более детального конкретного описания.

«Должное» имеет характер содержания императива, повеления. Сказать, что мы должны что-то сделать, как-то поступить, и сказать, что мы подчиняемся при этом некоему, изнутри слышимому и признаваемому *велению*, – значит сказать одно и то же. Но веление немыслимо иначе, чем как выражение некой воли, обращенной к другой воле, которая призывается ее выполнить, ей подчиниться. Чьей же воле мы подчиняемся, внимая нравственному велению и исполняя его? Это не может быть ни наша собственная воля (как мы только что видели), ни чужая воля в смысле воли другого человеческого существа (ибо тогда, как указано, веление не было бы для нас безусловным).

Если, как условлено, оставить пока в стороне допущение, что мы подчиняемся при этом «воле Божией», то не остается ничего иного, как признать, что непосредственно дело идет здесь о некой как бы *бессубъектной* воле. Конечно, эту «бессубъектную» волю надо отличать от воли безличной, поскольку «безличное» равнозначно «стихийному». Безлична в смысле стихийности только слепая, темная страсть, которая есть прямая противоположность нравственной воле. Нравственная воля непосредственно бессубъектна только в том смысле, что мы не можем указать ее носителя; мы испытываем ее в безличной форме «должно», «*велено*». Как возможно что-либо подобное? Аналогия с иной, близкой областью жизни может помочь нам понять это. Подчиняясь государственному закону, мы подчиняемся, как говорят юристы, «воле законодателя». При этом, однако, совершенно несущественно, существует ли реально, т. е. живо ли, то конкретное человеческое существо (или если законодатель есть парламент, то множество человеческих существ), которое имело и выразило эту волю. Законодатель мог давно сойти в могилу, перестать иметь какую-либо волю; однако неотмененный закон продолжает сохранять свою силу. Произойдя из человеческой воли, он продолжает действовать как безлично-объективная воля. Таков же характер нравственного веления – с той только

разницей, что оно не происходит генетически из человеческой воли, а с самого начала действует как «бессубъектная воля». С другой стороны, однако, понятие воли, которая была бы ничьей вообще волей, не имела бы никакого реального носителя, немыслимо.

Вывод – который есть не абстрактно-логический «вывод», а лишь наведение на то, что непосредственно дано в опыте, – напрашивается сам собой. Нравственное веление есть выражение *воли самой реальности как таковой*, самой данной нам во внутреннем опыте превышающей нас самих духовной сферы, – и притом в ее всеобъемлющем единстве и потому в ее абсолютности. «Категорический императив» – безусловная, державная воля – есть воля абсолютного начала. Конечно, это не следует мыслить в форме некой персонификации реальности, которая выступала бы как субъект, «имеющий» волю. Мы видели, что реальность непосредственно не дана нам в форме субъекта и что нравственное веление испытывается как бессубъектное; в опыте общения реальность, правда, как было указано, обнаруживается как царство духов, как связанное многоединство личных сознаний, но в своем единстве это царство – для непосредственного опыта – лишено всеобъемлющего субъекта. Реальность поэтому не *имеет* волю, по образцу личного субъекта; она скорее *есть* воля, обнаруживает в нравственном опыте свое существо *как* волю. Эта воля, оставаясь бессубъектной, оказывается, таким образом, все же не абстракцией, а конкретной реальностью. Реальность, как самораскрывающаяся (и тем самым нам открывающаяся) в себе и для самой сущая *жизнь*, – взятая как всеобъемлющее единство – выступает в нравственном опыте как *воля*.

Безусловность нравственного веления есть, таким образом, выражение безусловности самой реальности; и первичность реальности обнаруживается здесь с новой стороны – именно как ее *верховенство*. Реальность есть не только всеобъемлющее конкретное единство, – единство, пронизывающее все многообразие и впервые его собой обосновывающее; она есть и первоисточник или первооснова всяческого бытия в том

отношении, что в нравственном опыте обнаруживается как сила, идеально властвующая над ним, выступающая как абсолютная ценность, как святая воля, т. е. как верховная воля, требующая подчинения себе.

Эта воля конституирует совершенно своеобразную необходимость. «Должное» не необходимо в смысле ненарушимой естественной необходимости причинной связи: так как воля реальности действует здесь через наше «я», через нашу свободу, то мы всегда имеем возможность (которой, увы, слишком часто пользуемся) не подчиниться ей: она действует на нас не в форме непреодолимого принуждения, а в форме призыва, убеждения. С другой стороны, – и это есть обратная сторона того же самого – необходимость должного – в отличие от естественной необходимости – обладает некой внутренней очевидностью, убедительностью. Всякая причинная связь сводится в конечном итоге к простой констатируемой фактической связи: А связано с В; если нам удастся уяснить основание этой связи через обнаружение ее промежуточных звеньев (А связано с В, потому что оно связано с С, которое само связано с В), то это уяснение в конечном итоге упирается все же в простое констатирование: *«так оно есть»*; сама связь между одним и другим остается непонятной, неосмысленной, она есть для нас выражение чего-то фактически данного, некоего насильно навязывающегося нам фактического строения бытия, которое мы вынуждены покорно принять вне всякого уяснения его внутренней осмысленности, его прозрачности для нашего духа. Напротив, должное мы испытываем как *внутренне* необходимое – как нечто, необходимость чего убедительно вытекает из самого существа того, что при этом осуществляется. Должное есть то, что обнаруживает свое *осмысляющее* основание: в его основе лежит не темная фактическая, извне навязанная «очевидность», а очевидность, насквозь прозрачная и убедительная для нашего сознания. Такого рода внутренняя убедительность тождественна первичному моменту *ценности* (ценности объективной или безусловной в отличие от ценности субъективной как того, что нам «нравится» и к чему мы влечемся). Это понятие

объективной или безусловной ценности есть лишь иное название для того, что по своей собственной, самоочевидной нашему духу природе «требуется» своего осуществления, – т. е. есть некая высшая, сверхмирная динамическая инстанция, пробивающая себе путь к осуществлению в эмпирической реальности через привлечение к себе нашего духа, который через усмотрение ее внутренней убедительности для себя становится ее вольным проводником в мире. Словом, понятия «безусловной ценности» и «высшей реальности» – реальности не внешней и чуждой нам, а сродной последней глубине нашего собственного духа как источник, из которого он почерпает само свое существо и который вливает в него элемент безусловности, – соотносительны. Безусловная ценность и первичная реальность, мыслимая как воля, обращенная к нашей воле, есть одно и то же. Эта первооснова реальности, пролагающая себе путь к эмпирическому осуществлению тем, что она изнутри действует на наш дух в форме призыва к нему и неудержимого тяготения самого духа к ней, и есть то, что мы испытываем как «должное». Если наш дух остается при этом – с точки зрения внешней необходимости – свободным, то, с другой стороны, раз изнутри овладев духом, т. е. явленная ему с последней очевидностью, – эта первооснова реальности становится абсолютно непререкаемой всемогущей силой, как бы совпадая с глубочайшим существом самого нашего «я» (что и отмечено в кантовском понятии «автономии»). Когда Лютер выразил действие на него его религиозного убеждения в словах: «Hier stehe ich, ich kann nicht anders»,³¹ он дал классическое выражение этой внутренней непререкаемости и всемогущества высшей реальности в нравственном опыте. И способность человека, при всей слабости его «естественного» существа, на сверхчеловеческие подвиги в служении правде и добру, в осуществлении должного есть живое свидетельство непреодолимой силы той высшей реальности, которая в него вливается и действует через него. Так в нравственном опыте с особой очевидностью и убедительностью проступает «реальность» в ее явном отличии и от «объективной действительности», и от нашей собственной, личной жизни. И

категориальный момент «долженствования» есть при этом знак, отчетливо фиксирующий это различие: прежде всего, мы противопоставляем «должное» «действительному», обозначая этим, что действительностью не исчерпывается все опытно доступное нашему духу и требующее от нас признания, а что, напротив, над действительностью возвышается инстанция реальности подлинно верховная, т. е. требующая еще большего и гораздо более безусловного признания, чем вся объективная действительность. Реальность не потому есть реальность, что просто удостоверяет свое фактическое наличие, свою данность; она испытывается как реальность, в силу своего собственного *права* быть реальностью: она несет свое основание в самой себе и именно в силу этого *требует* своего осуществления в эмпирической действительности. Она испытывается как законная, исконно-правомочная и в этом смысле первичная реальность. В этом отношении она в *большей мере* или в более глубоком смысле есть реальность, чем вся объективная действительность.

И с другой стороны, реальность обнаруживает это свое существо по контрасту с «нашей собственной», «душевной» жизнью. Наши чувства и побуждения носят характер чего-то произвольного, неоправданного, *безосновного*: если я сам «чувствую» что-то, «хочу» чего-то, то я чувствую и хочу "*почему-то*" – или, точнее, ни почему, без всякого основания. Наши переживания как таковые подобны каким-то мыльным пузырям, каким-то летучим, беспочвенным созданиям. Они как-то без всякого основания возникают из ничто, из небытия, и так же проходят, обращаются в ничто. Выше, в гл. I, мы должны были протестовать против распространенного обозначения душевной жизни как чего-то «субъективного» в смысле ее иллюзорности, нереальности и отметили, что жизнь субъекта сама по себе не субъективна. Однако в совсем другом смысле, именно по своей *безосновности*, она все же может и должна быть обозначена как «субъективная». Прямо противоположна ей реальность, как мы ее встречаем в нравственном опыте: она именно *объективна* – опять-таки не в обычном смысле принадлежности к миру объектов, а в смысле ее внутренней необходимости и

обоснованности, незыблемой прочности ее самоутвержденности. И именно в этой связи мы сознаем, что она в гораздо большей мере есть реальность, обладает большей глубиной и полнотой реальности, чем «моя собственная душевная жизнь». Так, именно в нравственном опыте реальность с наибольшей очевидностью обнаруживается как то, что схоластики называли «ens realissimum».³²

Античная мысль, в лице Платона, выразила мысль о различии между подлинно-сущим (сущностно-сущем, οὐτως ὄν) и мнимо, неподлинно-сущим, именно преходящим, и в лице Аристотеля точно формулировала учение о наличии степеней реальности. На этом учении позднее Фома Аквинский построил всю свою философскую систему. Новая мысль отвергла это учение, признав его противоречивым; она знает только простое, абсолютное различие между «есть» и «нет», не допуская здесь возможности каких-либо степеней; и можно сказать, что большая часть безвыходных трудностей, в которых запуталась новая философия, вытекает именно из этого упрощенного воззрения.³³ Нравственный опыт дает одно из наиболее явных удостоверений наличия степеней реальности – возможности качественно различных форм бытия, в которых обнаруживается большая или меньшая степень прочности, полноты, глубины, правомочности или «основности» реальности.

6. РЕАЛЬНОСТЬ КАК ЖИЗНЬ. ЕДИНСТВО АКТУАЛЬНОСТИ И ПОТЕНЦИАЛЬНОСТИ

Подведем теперь предварительные итоги. Мы пытались наметить общее формальное своеобразие реальности, открывшееся нам в ее сверхлогической конкретности, в силу которой она есть всеобъемлющее и из себя порождающее многообразие и самостоятельность всего частного. И мы наметили черты ее своеобразия, как они непосредственно обнаруживаются в опыте красоты, общения и нравственной жизни. Реальность открылась нам при этом как нечто, к чему – несмотря на ее непостижимость – в наибольшей мере применимо понятие *жизни* как себе самому раскрытого бытия и как начала динамического, творческого, трансцендирующего, как-то имеющего в себе и то, что актуально в нем не наличествует. Мы должны теперь несколько подробнее рассмотреть, в чем эта абсолютная жизнь и сходна с нашей собственной внутренней жизнью, и отлична от нее. Это необходимо потому, что все виды опыта реальности даны нам – прямо или косвенно – через посредство внутреннего опыта, т. е. через стихию нашей внутренней жизни. Так как наиболее существенное отличие реальности от субъективной жизни было только что намечено, то мы начинаем с рассмотрения ее *сходства*; и на этом пути нам само собою уяснится с новой стороны и ее отличие.

Мы опять ссылаемся на античную мысль. Она установила положение, что «подобное познается подобным». Какова бы ни была ценность этого положения в отношении внешнего, объективного познания, его истинность в отношении внутреннего опыта самоочевидна. Ясно, что во внутреннем опыте мы никак не можем встретить что-либо, вроде камня, материального предмета вообще, – что-либо, имеющее точные наглядные очертания и вообще сущее в готовом, законченном, неподвижно застывшем виде. Что бы мы ни усматривали в нем – оно будет подобно нашей собственной внутренней жизни: оно будет носить характер «жизни», «динамизма»,

процессуальности, «делания» или, по крайней мере, творческого источника этих определений. Словом, реальность, данная во внутреннем опыте, как-то аналогична тому далее необъяснимому моменту, который мы обозначаем словом «жизнь» или «живое» в отличие от всего неподвижного, пассивного и фиксированного. Именно поэтому мы предпочитаем слово «реальность» слову «бытие», ибо под бытием обычно принято разуметь нечто, противопоставляемое «становлению» как готовое и в этом смысле неподвижное и фиксированное. Как бы непостижимо и неопределимо ни было существо реальности, ясно, что она есть нечто живое, а не мертвое – точнее, что она ближайшим образом аналогична тому далее неопишуемому характеру бытия, который нам дан в нашей внутренней жизни, – иначе мы вообще не могли бы встретить ее во внутреннем опыте.

На первый взгляд могло бы показаться, что это противоречит одной из основных традиций *philosophia perennis*,³⁴ идущей от Парменида и Платона, отчетливо установленной Аристотелем и систематически развитой Фомой Аквинским, – именно положению, что актуальность онтологически предшествует потенциальности или что все становящееся уже предполагает как свое основание законченную полноту бытия. В противоположность этой традиции влиятельное течение новейшей мысли, подчеркивающее жизненность, динамизм, творческий характер реальности, отождествляет его с моментом становления и потенциальности. Бергсон развивает свою философию «становления» в борьбе против древнего платонического утверждения онтологического первенства вечного, неподвижно законченного бытия, а Alexander утверждает, что новейшая философия «впервые открыла время» (именно в его онтологической первичности). С этим направлением мысли совпадает «эволюционизм» – идея, что сущее в его полноте не есть изначала, а только постепенно творится в процессе становления, в котором нечто большее, более совершенное и богатое, возникает из чего-то меньшего, бедного и только зачаточного, – в прямой оппозиции к платонически-

аристотелевской идее, что актуальная полнота есть условие всякого становления, т. е. что следствие не может содержать в себе больше реальности, чем его причина.

Мы отнюдь не разделяем этого новейшего направления мысли и не верим вообще в возможность радикально новых открытий в философии, отвергающих древние истины. Напротив, для нас очевидно, что намеченный выше момент жизненности, творчества, динамизма реальности не может быть отождествлен с абстрактным моментом становления, временного процесса, эволюции – в его противоположности моменту вечности, актуальной завершенности и полноты. Согласно общему, установленному нами принципу, реальность никогда и ни в каком отношении не есть только «это», а не «иное»; она всегда есть единство «этого и иного». То же относится к моменту «становления» или «времени»; реальность не может совпадать с ним. Основное метафизическое положение Платона, по которому временное бытие в качестве возникновения и уничтожения стоит на пороге между бытием и небытием и есть поэтому умаленная форма бытия, – это положение настолько самоочевидно истинно, что не может быть устранено никаким новейшим «открытием». Реальность может только включить время в себя, и притом в таком единстве с противоположным ему моментом вечности и актуальной полноты, в котором момент «становления» теряет свое специфическое отличие от актуальности и присутствует в новой, преображенной форме. Как мы только что видели, реальность в полноте своего существа есть нечто иное, чем наша «собственная», «субъективная» жизнь, – иначе как вообще мы могли бы встретиться с ней, иметь ее во внутреннем опыте? Она отличается от нашей собственной жизни не только своей первичностью, но и тем, что момент жизни, творчества, становления в ней *качественно* отличен от него же в *нашей* жизни. Это не мешает тому, что мы и ее воспринимаем как некую жизнь, как творческую живую силу, как нечто, явно непохожее на мертвую неподвижность, бесплодность и пассивность какого-нибудь камня или даже на законченную фиксированность и вневременность геометрической фигуры.

Элемент правды в упомянутом новейшем воззрении заключается не в его радикально-революционирующем утверждении безусловного примата «становления», «динамизма», «времени» над законченно-неподвижным бытием и не в том, что оно «впервые открыло время» (сущность времени была открыта Платином не менее глубоко и полно, чем, например, Бергсоном); в этом отношении это новейшее «открытие» есть лишь выражение того, что современный человек утратил восприимчивость к онтологической значимости вечного и завершенного, будучи сам целиком пленен моментом чистого становления, процессом «делания». Верно в этом воззрении только одно: понятия актуальности и потенциальности, законченно-готового и становящегося не могут быть в отношении реальности так резко противопоставлены друг другу, так взаимно обособлены и находиться в таком отношении подчинения второго первому, как это пыталась делать античная мысль (да и то только в крайней, логически наиболее прямолинейной своей тенденции, ибо уже в позднейших творениях Платона заметна противоположная тенденция, вполне отчетливо выраженная у Платина).

В согласии с общим установленным нами положением, что реальность есть единство «этого» и «иного», ее надо рассматривать как неразложимое сверхлогическое единство творчества и завершенности, становления и вечности. Момент творчества, жизни, активности не есть только производное обнаружение иного, уже готового, завершенного, неподвижно-вечного бытия; он, напротив, столь же первично-изначален, как и момент завершенной актуальности. Реальность как бытие и реальность как творчество и активность просто совпадают между собой – по некоторой (конечно, неполной) аналогии с тем, как само бытие нашего «я» состоит в том, что оно «живет», т. е. что-то делает или с ним что-то делается, в нем что-то совершается. Другими словами: реальность творит не только другое, чем она сама; первичное ее творчество состоит в том, что она *творит сама себя*, есть не что иное, как творчество. И на вопрос: кто же или что здесь, собственно, творит – нельзя ответить иначе, чем отводом самого вопроса за его

неуместностью. Ибо он предполагает категориальное различие между субъектом или «субстанцией» как носителем реальности и истекающей из него его активностью, тогда как такое различие именно и неприменимо к сверхлогическому существу реальности.³⁵ С другой стороны, однако, реальность творит сама себя не в порядке «эволюции», в котором из ничего или чего-то ничтожно малого и слабого возникает большее и более совершенное и полное, а так, что становление есть осуществление и воплощение того, что в другом аспекте уже исконно и вечно есть, так что конец совпадает здесь с началом, и «эволюция» есть не движение по прямой линии в некую, ранее еще не имевшуюся даль, а как бы развертывание в порядке временном того, что в плане вечности уже искони есть.

Другими словами, в силу неоднократно уже намеченного существа реальности она не может быть *ни* чистой актуальностью в ее отличии от потенциальности, *ни* чистой потенциальностью, или же она есть и то и другое в их нераздельном единстве. Реальность есть актуальная полнота, но эта полнота такова, что сама состоит из процесса делания, т. е. творит сама себя и есть это самотворчество. И обратно: будучи деланием, творчеством, становлением, реальность не подчинена этому моменту, а имеет его в себе так, что есть и его источник, и вечный обладатель всех его достижений. Творчество не предполагает здесь *вне* себя конечную цель, им осуществляемую и не существующую до своего осуществления. Напротив, цель совпадает с самим ее творцом, конец – с началом. Как верно говорит Гегель, «В телеологической активности (т. е. в творчестве) конец есть начало, следствие есть основание, действие есть причина; то, что уже есть, приходит к существованию».³⁶ Реальность есть *жизнь*, т. е. активность, творчество, процесс неустанного становления; но она вместе с тем есть *вечная* жизнь, т. е. жизнь, с самого начала и сразу имеющая в себе всю полноту того самого, что она активно осуществляет в себе. Отличаясь своей законченной полнотой, т. е. вечностью, от всего, что придает становлению, творчеству характер временного, постепенно осуществляемого процесса, она одновременно имеет в себе все, что образует

само существо творчества, – именно активность делания. Основное свойство реальности есть, как уже было указано, ее *сверхвременность*. Сверхвременность же есть именно законченная всеобъемлющая полнота, тем самым имеющая время, делание внутри самой себя.

Это сочетание – точнее, единство – в реальности моментов законченной полноты и творческой жизненности делает ее для нас – носителей потенциальности и становления как процесса постепенного осуществления – *образцовой*. То, к чему мы стремимся, что мы сознаем как цель, подлежащую осуществлению, и, следовательно, как нечто, чего нам еще недостает, – это в готовой полноте наличествует в реальности. Можно сказать: к чему бы мы ни стремились, каковы бы ни были частные задачи, которые мы себе ставим, – мы в последнем счете стремимся к одному – к полноте и завершенности, которую мы сознаем уже и изначально присущей реальности и образующей ее существо; мы стремимся стать сами вечной, завершенной, всеобъемлющей жизнью. Это стремление неосуществимо и находится на ложном пути, ибо содержит противоречие, поскольку оно замыслено и осуществляется в границах и формах нашего собственного, субъективного, т. е. по самому своему существу становящегося и потенциального, бытия; ибо сама потенциальность как *таковая* не может, оставаясь собой, обрести актуальность и завершенную полноту; недостаточность, неудовлетворенность, искание восполнения, бесосновность есть само существо нашего субъективного бытия как такового. На этом пути мы ищем того, что Гегель называл «дурной», т. е. никогда не осуществимой, бесконечностью; когда мы ищем полноты бытия в таких определенных нашей субъективностью благах, как богатство, власть, всеобщее признание, безмятежность наслаждения, – мы одержимы никогда не утолимой жаждой; скольким бы мы ни обладали, – требование большего, одержимость вечно манящим и вечно ускользающим от нас «еще и еще» своей мучительностью отравляет наше бытие. Положение существенно меняется, когда цель нашего стремления есть не искание чего-либо, что извне, при сохранении всей нашей субъективности, могло бы дать нам

полноту и законченность, а искание *внутреннего* обретения актуальности, уподобления реальности в том, что ее отличает от нашей субъективности. Эта цель, правда, тоже остается неосуществимой до конца, и приближение к ней тоже бесконечно. Но каждый достигнутый этап качественно или категориально изменяет наше бытие, восполняя нашу потенциальность частичной актуальностью. Здесь мы избегаем *логического* и потому безусловно непримиримого противоречия между потенциальностью и актуальностью и ступаем на путь сверхлогического их сочетания, качественно преобразующего нашу природу. И этот путь возможен для нас потому, что само наше существо несводимо без остатка к чистой потенциальности, а мыслимо именно только как потенциальная актуальность, т. е. содержит в себе изначала зародыш самой актуальности. В этом состоит отличие чисто человеческой субъективной активности, т. е. активности, руководимой субъективными ценностями, жаждой восполнения себя благами, расширяющими наше бытие в порядке его безосновной субъективности, – от *творчества*, в котором наша активность является проводником образцовой для нас полноты и самоутвержденности самой реальности, стремится не к тому, чего хотим «мы сами», а к тому, чего хочет и требует от нас сама актуальная реальность, сама вечная, завершенная творящая жизнь. Не только в нравственном творчестве в специфическом смысле мы осуществляем «*должное*», т. е. то, что *требуется* от нас, что испытывается в нас самих как сила самой высшей транссубъективной реальности; и в творчестве художественном, и научном, и всяком ином то, к чему мы стремимся и что мы осуществляем, есть не наше собственное, субъективное измышление, а испытывается как некая «объективная ценность», т. е. как нечто, подсказанное нам, требуемое от нас, как *надлежащее* – т. е. как подчиненность нашей воли высшей воле – воле самой реальности, влекущейся к самоосуществлению (подробнее об этом ниже, в гл. IV, 6). Можно сказать, что в этом смысле категориальный момент *должного* есть не признак одной только нравственной жизни в ее специфичности: он есть общий, распространяющийся на всю

нашу жизнь признак нашей внутренней связи с реальностью как творческой силой – нашей подчиненности ей, или формы, в которой реальность властвует над нами и действует в нас и через нас.

В этой связи открывается с новой стороны сродство реальности с существом нашей собственной, «внутренней» жизни. Мы только потому можем осуществлять саму реальность в форме нашей, человеческой активности, быть не только орудием нашего собственного «я», но и проводниками творческой активности самой реальности, – что и мы, и она обладаем неким общим или сродным характером активности. Этот характер состоит в *спонтанности*, в свойстве быть изначально источником творческой активности; проще говоря – *в свободе*. Правда, наша собственная свобода ограничена; мы сознаем себя подчиненными силам, внешним по отношению к спонтанному центру нашего бытия, к нашему «я». Входя внешней стороной нашего бытия в состав объективной действительности, занимая определенное ограниченное место в пространстве и времени и потому окруженные со всех сторон данным, фактическим ее составом, мы можем спонтанно действовать только в этих узких пределах. Но более того: сама наша внутренняя жизнь не принадлежит всецело нам самим, т. е. нашему «я» как спонтанному центру активности. Как уже было указано, в нашей внутренней жизни совершается многое, чем не мы сами владеем, а что скорее владеет нами, что только происходит в нас, а не творится нами. Но все же при всех этих ограничениях такой творческий спонтанный центр в нас есть; и его бытие совпадает с его действием, т. е. с реальностью спонтанного, свободного творчества. В нас есть нечто, что мы называем нашим подлинным «я», – инстанция, трансцендентная всему нашему – внешнему и внутреннему – эмпирическому существованию, инстанция, выступающая или могущая выступить как судья, наставник и руководитель нашего эмпирического существования (ср. упомянутое выше «интеллигибельное я» Канта). Подробнее обо всем этом ниже (гл. IV и V).

Но именно в этом качестве мы есмы подлинное подобие самой реальности как таковой. Последняя, уже не имея ничего вне себя и будучи чистой творческой актуальностью, тем самым есть чистая спонтанность, абсолютная свобода. В отличие от нашего собственного бытия, реальность есть полностью и всецело спонтанность. Поэтому к ней лишь в измененном, аналогическом смысле – по принципу умудренного неведения – применимо понятие «свободы». Ибо в нашем человеческом его употреблении оно определено, как все вообще понятия, отрицательно: «свобода» есть для нас то, что противоположно несвободе, связанности, определенности извне. Здесь же свобода, изначальность, спонтанность есть *все*; она *совпадает* с необходимостью и потому имеет иной, несказанный смысл. Единственным более или менее подходящим обозначением ее было бы слово «*первичная жизнь*», или «*самотворение*». Этим было бы указано, что реальность есть не только то, что она (в готовом виде) *есть*, но и то, что она «хочет» или «должна» быть, что она в себе творит. В этом смысле – при всей глубине контраста между реальностью и нашим собственным бытием – мы одновременно улавливаем ее подобие тому, что мы сами, в нашем внутреннем самобытии, есмы в ограниченной и производной форме. Ибо и мы сами – в ограниченных пределах и лишь в последней нашей глубине – есмы *то, что мы творим* в себе (ибо что иное есть творческое усилие духовного роста и самовоспитания, вне которого нет вообще внутреннего бытия личности?); мы не только творим и формируем мир вокруг себя, но и творим сами себя. И мы обладаем тем несказанным свойством, что есмы нечто *изначальное*, порождающее из себя самого содержание своего бытия. Согласно установленному выше общему принципу, «иметь» (вне себя) и «*быть*» тем, что имеешь, здесь есть одно и то же; отличая реальность как таковую от нас самих, но *имея* ее, будучи внутренне связаны с ней, мы есмы она сама, обладаем (производным образом) ее признаками. Другое название для этого, общего нам и самой реальности как таковой свойства – свойства быть изначальной творческой активностью – есть *дух*, **духовное бытие**. Ибо дух не есть некое готовое нечто, не есть «субстанция», – не есть

даже «существо», бытие которого можно было бы отличить от его активной жизни; активная творческая жизнь есть не его свойство, атрибут или состояние, а сама его сущность, так что здесь понятия жизни и живого, творчества и творящего совпадают. То, чем живет дух и к чему он стремится, есть само его существо.

Так в нашем внутреннем опыте нам открывается сама абсолютная и первичная реальность как нечто, с одной стороны, превосходящее нас, властвующее над нами и впервые обосновывающее и осмысляющее то, что есть для нас наше «я», – и, с другой стороны, столь интимно сродное нам, что только в нем и через него мы находим то, что конституирует наше собственное бытие.

ГЛАВА III. ИДЕЯ И РЕАЛЬНОСТЬ БОГА

1. РАЗУМ И ВЕРА. ПРОБЛЕМАТИКА РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА

Читатель, удостоивший внимания все предшествующее, вероятно, во время чтения не раз задавал себе или по крайней мере смутно ощущал вопрос: в каком отношении стоит то загадочное и по самому своему существу в обычной, логической форме неопределимое понятие, которое мы ввели под именем «реальности», к общепризнанной отчетливо-конкретной для религиозного сознания идее Бога? Некоторыми своими чертами оно как будто напоминает ее, и близко к ней, и вместе с тем в других отношениях на нее совсем не похоже. Хочет ли автор заменить идею Бога своим понятием «реальности», еретически видоизменить ее в ее общепринятом понимании так, чтобы она могла совпасть с выводом его мысли, или же в его системе остается место для живого Бога религиозного сознания наряду с тем, что он называет «реальностью»?

Доселе мы умышленно избегали затрагивать тему Бога и при обзоре состава внутренней духовной жизни обходили ту ее область, которая называется «религиозной жизнью». Теперь наступило время объясниться.

Простое смешение или отождествление реальности с тем, что понимается под словом «Бог», было бы явной интеллектуальной недобросовестностью. Bradley остроумно говорит, что человек, отождествляющий понятия «абсолютного» и «Бога» (а мы уже упоминали, что «реальность» примерно совпадает с тем, что чаще принято называть «абсолютным»), попадает в трагикомическое положение собаки, имеющей двух хозяев, между которыми она беспомощно мечется, не зная, за кем следовать. Мы не имеем ни малейшей охоты попасть в это положение – тем более что оно не только логически затруднительно, но часто приводит и к весьма серьезному и губительному заблуждению. Дело в том, что – как увидим далее – реальность есть и источник того, что мы воспринимаем как зло и грех в человеческой жизни, и уже поэтому никак не может быть просто отождествлена с Богом.³⁷

Но прежде чем по существу ответить на вопрос, каково отношение идеи Бога к развитому нами понятию реальности и какое место в намеченной нами метафизической системе может занимать эта идея, надо ответить на предварительный вопрос: можно ли вообще «рассуждать» о Боге, иметь Его предметом философского размышления?

Несмотря на наличие здесь прочной положительной традиции, проходящей через всю историю античной, средневековой и новой мысли вплоть до немецкого идеализма и до нашего времени, это продолжает оставаться спорным. «Бог философов» (как говорил Паскаль) остается в некоторых определяющих своих чертах по большей части настолько отличным от «Бога Авраама, Исаака и Иисуса Христа», что здесь невольно возникает подозрение: кажется, что философы если не умышленно, то бессознательно лукавя, просто пользуются именем Бога для обозначения чего-то совершенно иного, чуждого религиозному сознанию и неспособного его удовлетворить. Никто не выразил убеждения в разнородности между чистой мыслью и религиозной верой сильнее, чем тот же Паскаль. Читатель не посетует на нас, если мы начнем наше размышление с обсуждения его соображений на эту тему, по глубине мысли и художественной выразительности слова принадлежащих к величайшим достижениям мыслящего человеческого духа. Вот что говорит Паскаль:

«Бесконечное расстояние, отделяющее тела от мыслящих сознаний (*esprits*), отображает еще бесконечно более бесконечное расстояние, отделяющее мыслящее сознание (*esprit*) от верующей любви (*charite*), ибо она сверхприродна (*surnaturelle*).

Все импонирующее в (пространственном) величии не имеет значения для людей, которые заняты умственными исканиями.

Величие людей мысли – невидимо царям, богатым, военачальникам – всем этим плотским людям.

Величие (истинной) мудрости (*sagesse*), которая истекает только от Бога, невидимо плотским людям и людям мысли. Это – три совершенно разнородных порядка.

Все тела, небосвод, звезды, земля и ее царства ничего не стоят по сравнению с малейшим из мыслящих духов (esprit): ибо он знает все это и себя самого; а тела не знают.

Из всех тел, вместе взятых, нельзя обрести ни малейшей мысли: это невозможно, ибо принадлежит к другому порядку. Из всех тел и умов, вместе взятых, нельзя извлечь ни единого движения истинной верующей любви (charite); это невозможно, ибо принадлежит к другому – сверхприродному – порядку».³⁸

И та же мысль резюмирована в знаменитом кратком изречении: «Le coeur a ses raisons, que la raison ne comprend pas».³⁹

Для Паскаля, таким образом, вера, открывающая человеческой душе живого Бога, осуществляется в совсем особом порядке, который он называет «сердцем» или «ordre de charite»⁴⁰ и который не имеет ничего общего с разумом, будучи отделен от него «бесконечно большей бесконечностью», чем разум или мысль – от мертвого тела.

Что в этой мысли содержится какая-то глубокая и бесспорная правда – это очевидно для всякого религиозного чуткого сознания. Столь же очевидно, однако, что, выраженная в этой крайней форме, она должна вызывать величайшее сомнение. Уже сама аналогия непреодолимого дуализма между верой и мыслью со столь убедительным для Паскаля (и для простого наглядного представления вообще) картезианским дуализмом между «телами» и «умами» потеряла значительную долю своей убедительности для нас, обогащенных выводами современной натурфилософии и психологии; если «тела» сводятся сами к нематериальным носителям энергии или некоего динамизма, а «ум» или мыслящее сознание имеет своей конкретной основой некий жизненный импульс, то этим уже намечена внутренняя связь между ними через видимую бездну, их отделяющую. Но это – лишь мимоходом. Самое главное: взятое в буквальном смысле утверждение наличия непроходимой бездны между мыслью и религиозным сознанием делало бы невозможным всякое вообще богословие, даже в самом элементарном смысле простого умственного выражения содержания веры, т. е. всякую отчетливо сознательную веру.

Оно содержало бы и внутреннее противоречие: нельзя было бы понять, как в таком случае Паскаль мог выразить само *сознание* этой безусловной разнородности между верой и разумом в словах, сочетающих глубокую интуицию сердца с классически-рациональной ясностью мысли. Очевидно, сам Паскаль не делает этих крайних выводов из своего тезиса. Но невозможность признания этого тезиса в той заостренной форме, в которой он сам его высказал, сразу же приводит к весьма существенному выводу. Мы видим: недоступность разуму области веры содержит диалектику, по существу сходную с той, которую мы выше наметили в отношении между сверхрациональным опытом конкретной реальности и рациональным познанием. Поэтому мы можем сразу же уловить общую природу действующего здесь соотношения: область веры сверхрациональна, выходит за пределы сферы действия категорий рационального познания; это, однако, не исключает возможности для рационального познания – в форме конкретного описания и трансцендентального мышления – отдавать отчет в том, в чем область веры его превосходит (ср. выше, гл. II, 2). Но из этого следует, что, какая бы «бездна» ни отделяла область веры от области разума, эта бездна не может быть непроходимой: на какой-то глубине должна иметься связь между этими двумя разнородными областями. Об этом свидетельствует уже тот факт, что человеческий дух способен вообще в едином умственном или духовном взоре обнять и обозреть эту бездну, т. е. совмещать обе области в единстве своего сознания.

Но этого общего соображения недостаточно; мы должны выяснить соотношение более детально. Возвращаясь к тезису Паскаля, можно было бы ближайшим образом выразить в смягченной форме его правду так: область веры безусловно недостижима, ибо инородна «чистому разуму» как таковому. Не вполне ясно, что именно понимает Паскаль в приведенном месте под словом «esprit» (разум). Легко предположить, что он ближайшим образом имеет в виду то, что он в другом месте называет «esprit geometrique» и что может быть определено как способность чисто интеллектуального созерцания, т. е.

созерцания чисто идеальных форм и связей бытия. Эти формы и связи образуют как бы внешнюю, доступную интеллектуальному созерцанию структуру бытия; тогда как истины веры открываются в некой глубине, лежащей за пределами этой внешней структуры. Паскаль сам противопоставляет этому «*esprit geometrique*» – чистому разуму – другой разум, который он называет «*esprit de finesse*». Последний (следуя за разъяснениями самого Паскаля) можно было бы определить как способность *опытно* ориентироваться в том сложном составе бытия, который не вытекает непосредственно из его идеальной структуры. Это есть та сторона разума, в силу которой он обладает гибкостью, пластичностью, «тонкостью», т. е. способностью приспособлять понятия к логически непрозрачному, сложному, лишь опытно констатируемому составу бытия. В признании особого *esprit de finesse* Паскаль преодолевает, таким образом, односторонность рационалистического идеала философской мысли, установленного его старшим современником Декартом, – того идеала, к которому он сам был так близок по своему научно-математическому гению. Это понимание философии, в силу которого все ее истины должны быть логически доказуемы и «выводимы», надолго, едва ли не до нашего времени, сузило и исказило философскую мысль.⁴¹

Этот «*esprit de finesse*» должен был бы охватывать и тот опыт, который мы выше назвали «живым знанием» в отличие от бесстрастного предметного знания, – опыт, в котором реальность открывается нам изнутри, через нашу собственную принадлежность к ней. Но к составу такого опыта, несомненно, принадлежит и религиозное сознание, данное в «опыте сердца». Будучи недоступными «чистому разуму» – *esprit geometrique*, истины этого рода могли бы оставаться доступными «*esprit de finesse*». «Опыт сердца» тут, конечно, не только психологически, но и по существу предшествует умозрению. Но раз эта область достигнута – на единственном, ведущем к ней пути «веры» или «сердца», – разуму дана возможность осмыслить, выразить своими средствами, т. е. в понятиях, то, что здесь обретено.

Но именно здесь, после приведенных предварительных разъяснений, обнаруживается подлинный смысл тезиса Паскаля о безусловной разнородности областей веры и разума, «соеиг» и «esprit».⁴² он сводится именно к утверждению инородности *религиозного опыта* всему остальному, так сказать, «земному» опыту, лежащему в основе обычного рационального осмысления мира и жизни. В самом деле, если опыт веры есть некая чудесная, осуществляемая восприятием «сердца» встреча с безусловно сверхмирной, трансцендентной миру реальностью Бога, уход в некое совершенно новое измерение бытия, чуждое всему остальному опыту, – в область, которую католическая мысль называет «le surnaturel»,⁴³ – то между религиозным опытом и всем обычным пониманием мира и жизни будет зиять непроходимая бездна. Не только чисто рациональное познание, но и вся наша обычная жизненная мудрость будет совершенно бессильна охватить и разъяснить «опыт сердца».

Что в состав конкретной религиозной жизни входит элемент «чудесного», уловимый только в порядке эмоционально-иррациональном, в «опыте сердца», и чуждый не только трезвому, чисто интеллектуальному познанию, но и вообще всяческой философской мысли, это, конечно, совершенно бесспорно. Нетрудно определить, в чем заключается этот элемент: он состоит в характере религиозной жизни как совокупности чисто личных переживаний верующего, процессов и явлений как бы лирического или драматического порядка в отношении человеческой души к Богу. Поскольку религиозный опыт носит такой характер, как бы случайных – т. е. не связанных с остальным, общим составом всего нам ведомого – личных «встреч» с Богом как единичным и безусловно единственным существом перипетий отношения к Нему и связанной с ними смены эмоциональных переживаний, – этот опыт остается недоступным умственному обобщению, не вмещается в общую, т. е. философскую, картину мира и жизни. В этом – роковой предел всякой «философии религии». Вера в этом смысле есть действительно некая самодовлеющая сфера жизни, имеющая в самой себе свою опытную, имманентную достоверность; она и не нуждается ни в каком объяснении, и не

допускает его – примерно подобно тому, как влюбленный в объятиях любимого существа имеет всю нужную и возможную ему духовную полноту жизни и не хочет и не может «рассуждать» о своей любви и искать ее объяснения и оправдания.

Однако в состав религиозного опыта входит и элемент иного порядка. В нем мы имеем сознание раскрытия неких последних глубин бытия, некой его первоосновы. Но последняя глубина или первооснова есть некий *общий*, всеопределяющий фундамент, необходимо связанный со всем остальным доступным нам содержанием бытия. Иначе говоря, в состав религиозного опыта входит элемент того общего внутреннего опыта, того живого знания, которое можно назвать *метафизическим опытом*. Сознаемый в религиозном опыте как некое единичное конкретное существо, к которому мы стоим в личном субъективном отношении, Бог одновременно сознается как существо вечное, всеобъемлющее и вездесущее, как абсолютная основа всяческого бытия. В этом последнем качестве Он, очевидно, стоит в неразрывной связи со всем сущим. И то же соотношение можно уяснить и с другого его конца: наш обыденный «земной» опыт складывается в некую общую картину мира и жизни; и, как мы видели, эта картина объективной действительности немыслима вне связи со своим основанием – со сверхмирной сферой всеединой *реальности*, непосредственно открывающейся во внутреннем, метафизическом опыте. Этим мы возвращаемся к исходной точке нашего размышления. «Бог», что бы мы конкретно ни разумели под этим словом, конечно, не совпадает с идеей реальности; но он стоит в какой-то теснейшей связи с ней. Религиозный опыт имеет сторону, в которой он совпадает с метафизическим опытом. И нам остается только идти дальше – точнее, глубже – по пути, который открыл нам сферу «реальности», чтобы получить возможность философски осмыслить идею Бога. При всей разнородности отдельных сфер или содержаний опыта – все они имеют сторону, в которой они сливаются в единый, всеобъемлющий опыт реальности, вне которой немыслима сама философия; этот опыт хотя и не

вполне совпадает с тем, что Паскаль называл знанием «сердца», но все же сродни ему.

С другой стороны, то же соотношение может быть уяснено через обнаружение онтологической несостоятельности резкого дуализма между «сверхприродным» (*surnaturel*) и «природным» слоем бытия. Наличие самой двойственности между обычным, знакомым нам из общего опыта «земным» или «природным» слоем бытия и прозреваемым в религиозном опыте «сверхприродным», «божественным», «чудесным» его слоем не может быть, конечно, отрицаемо. Но дело в том, что *само так называемое «природное» бытие в своих последних глубинах тоже – производным образом – сверхприродно*: «сверхприродное» начало его насквозь пронизывает и всецело объемлет. Связующее звено между трансцендентно-сверхприродным и «природным» (в котором сверхприродное, таким образом, одновременно имманентно присутствует) есть именно та основная, глубинная стихия бытия, которую мы усмотрели в *реальности*. Именно поэтому философия – мыслящее познание бытия – органически связана с религией, а не отделена от нее непроходимой бездной; и вместе с тем именно в силу этого возможно – а потому и необходимо – философское осмысление самого религиозного опыта и его предмета, Бога. Философия, конечно, должна при этом сознавать указанную неизбежную ограниченность своих возможностей на этом пути. В постижении Бога святые и мистики всегда будут мудрее самого глубокомысленного философа по той указанной только что причине, что они одни в состоянии охватить свой предмет во всей его конкретной полноте – не только его общую природу, но и индивидуально-личный элемент в его составе, недоступный философской мысли. В религиозной жизни всегда поэтому остается нечто, что «скрыто от мудрых и разумных» и открывается только «младенцам». Но с этой оговоркой философия все же имеет основание исходить из убеждения в том глубочайшем единстве и человеческого духа, и самой реальности, в силу которого «разум» и «сердце», несмотря на всю их разнородность, предназначены к согласованному сотрудничеству. Всякое

убеждение в безусловном их разрыве приводит только к обскурантизму и в философии, и в религии.

Но и этим мы еще не исчерпали всей проблематики занимающей нас темы. Мы исходили доселе из молчаливого допущения, что религиозный опыт и достигаемое им представление о Боге сами по себе есть нечто совершенно определенное и однозначное. Употребляя слово «Бог», мы тем самым подразумеваем, что по крайней мере общий смысл этой идеи понимается всеми одинаково. Фактически, однако, многообразие религиозных верований свидетельствует об обратном. Спрашивается: из какого именно религиозного опыта, из какой идеи Бога мы должны исходить при попытке философского постижения Бога?

Если, в интересах беспристрастия и полноты, мы попытаемся определить содержание этой идеи в порядке индуктивном, перебирая все исторически известные нам ее формы, то обрисовывающееся при этом, общее им всем понятие «Бога» рискует расплыться в совершенной неопределенности. Если даже оставить в стороне тип веры, который вообще обходится без понятия Бога (буддизм в его первоначальной форме), то при попытке обобщить столь разнородные веры, как античное язычество (уже само по себе чрезвычайно многообразное), иудео-христианский и магометанский монотеизм, браманизм, конфуцианство, таоизм, религию шинто, и вдобавок еще все необозримое множество вер так называемых первобытных народов – и вывести из них некое общее понятие о «Боге», от него останется едва ли что-либо, кроме общности слова. В лучшем случае можно будет сказать, что «Бог» есть неопределенный предмет «поклонения» или некоего специфического чувства страха – нечто, для чего немецкий богослов Rudolf Otto придумал слово «das Numinose».⁴⁴ Неопределенность этого понятия делает его философски совершенно бесплодным.

Если же, наоборот, мы будем исходить, в интересах определенности понятия Бога, из какого-либо уже догматически фиксированного религиозного опыта, например из содержания христианской веры, то мы уже отказываемся от непредвзятой

свободы мысли, ибо заменяем непосредственный конкретный религиозный *опыт* некоторым без проверки принятым догматическим учением о Боге; ибо очевидно, что всякое конфессионально определенное представление о Боге и соответствующий ему тип религиозной веры содержат уже элемент богословской доктрины, принимаемой из послушания авторитету предания. Но философское постижение Бога потеряло бы весь свой смысл, если бы оно просто совпадало с «догматическим богословием» как рационально-систематическим разъяснением определенного, уже фиксированного круга религиозных идей.

Независимому мыслителю не остается здесь иной возможности, как исходить из своего личного непосредственного религиозного опыта. Конечно, с этим связана опасность принять за мерило истины всю ограниченность и все субъективно-индивидуальное своеобразие этого опыта. И немало «философий религии», особенно в нашу эпоху упадка религиозной культуры, дают устрашающий пример филистерского убожества и самомнения, выступающего с притязанием на общеобязательность. Чтобы по возможности избежать этой опасности, надо, сохраняя независимость мысли, стремиться обогащать и углублять свой религиозный опыт, учась у мастеров в этой области – у святых и мистиков, – надо развивать в себе некоторого рода религиозное чутье или религиозный вкус.⁴⁵ Конечно, этим не устраняется, а только уменьшается опасность ограниченности и субъективности нашего опыта. Но ограниченность опыта сама по себе не есть препятствие к его достоверности – если только он не претендует на исчерпывающую полноту: и близорукий может ясно видеть по крайней мере ближайшую к нему сферу реальности. Что же касается субъективности, то не нужно преувеличивать ее значения; она, в конце концов, не отлична от общей опасности субъективности, которой подвержено всякое человеческое познание, особенно в областях духовного опыта, где своеобразие субъекта играет большую роль, чем в знаниях, основанных на внешнем опыте. Всякое человеческое знание связано с риском субъективности, подвержено опасности

односторонности и искажения в силу своеобразия интересов и навыков мысли познающего субъекта. Психология показывает, что само наше восприятие определено мыслью; наша мысль же – хотя бы уже потому, что она связана с уровнем развития и структурой языка, – носит на себе отпечаток некой умственной и духовной культуры. В этом смысле надо откровенно признать, что наша религиозно-философская мысль определена и некой традиционной религиозной культурой, и общим духовным состоянием эпохи. Это не мешает, однако, ни честному стремлению к объективной истине, ни возможности подлинного приближения к ней. Только те, кто исходят из предвзятого мнения, что религиозная вера вообще не есть подлинный *опыт*, т. е. интуитивное овладение подлинной реальностью, могут думать, что неизбежный элемент субъективности вообще опорочивает, лишает объективного значения суждения, имеющие своим предметом Бога. В области религиозной мысли (как и вообще мысли о духовных реальностях) дерзновение искания объективной истины и вера в ее возможность вполне оправданны в сочетании со смиренным сознанием относительности всех человеческих ее достижений.

Итак, как можем мы осмыслить идею Бога, открывающуюся в непосредственном, превосходящем разум опыте веры и какое место должны мы ей отвести в намеченной в предыдущем размышлении картине реальности?

2. БОГ КАК РЕАЛЬНОСТЬ В СОСТАВЕ ВНУТРЕННЕГО ОПЫТА

Первое, что мы можем и должны здесь сказать, исходя просто из общепринятого в господствующем религиозном сознании смысла слова «Бог», еще до всякого более точного его определения или описания существа религиозного опыта, – это то, что Бог имеет прямое и непосредственное отношение к сфере, которую мы называли «реальность», и лишь косвенно, через ее посредство, имеет отношение к «объективной действительности». По меньшей мере, мы можем сказать, что *Бог не входит в состав объективной действительности*. Это в известном смысле само собой подразумевается в общепринятой идее Бога. Поскольку объективная действительность совпадает с тем, что называется «миром», Бог мыслится сущим *вне* ее, не в составе мира, а именно как некое «сверхмирное», трансцендентное миру существо. Именно поэтому пантеизм – по крайней мере поскольку в господствующем представлении о нем под ним разумеется безусловное логическое отождествление Бога и мира – воспринимается всегда как «атеизм», т. е. как отрицание существования Бога. Однако в другом отношении господствующий, популярный тип религиозной мысли, напротив, склонен мыслить Бога в логической форме объективной действительности, т. е. как объективно сущую вне нас реальность, как некий *объект*, бытие которого должно быть утверждаемо нашей мыслью. В суждении веры «Бог существует» – слово «существование» берется обычно примерно в том же смысле, в каком мы говорим о существовании любого объекта или о существовании мира. Объективная действительность мыслится тогда распадающейся на две отдельные сферы: «мир» и «сверхмирный Бог». В античном и средневековом представлении это принимает характер определенной локализации Бога в «наднебесной» области, т. е. за пределами крайней сферы неподвижных звезд. Коперниканский переворот, а тем более новейшая физика,

вообще устраняющая возможность наглядного представления о мироздании, конечно, делает уже невозможной эту наивную схему; однако в каком-то ином, уже не наглядном смысле господствующая религиозная мысль продолжает все же понимать Бога «существующим» хотя и вне мира, но столь же объективно, как и мир, как бы на тот же лад, в одинаковом с ним плане бытия. И спор между верой и атеизмом носит характер спора: имеем ли мы основания допустить «существование» Бога, т. е. включить Бога в состав обоснованных, вне и независимо от нас сущих объектов нашего знания? Так, классические богословские «доказательства бытия Бога», например большинство из доказательств Фомы Аквинского, носят характер умозаключений от состава мира; они утверждают, что, познавая строение мира, мы вынуждены признать существование Бога как «неподвижного перводвигающего», как первой причины или как источника целесообразного мироустройства. Во всех этих отношениях Бог мыслится как бы как некий фундамент мироздания и в этом смысле как нечто, обладающее таким же общим категориальным характером объективного бытия, как и мир, – примерно наподобие того, как фундамент и опирающееся на него здание одинаково подчинены общим законам физики.⁴⁶

В противоположность этому господствующему типу религиозной мысли надлежит, как указано, утверждать, что Бог относится к области «реальности» во всем, что принципиально, т. е. категориально, отличает ее от «объективной действительности», и потому не может быть включен в состав «объективной действительности» даже в самом широком смысле этого понятия, объемлющем и сверхмирную действительность. Если под словом «существовать» разумеет «входить в состав объективной действительности», то – парадоксальным образом – неверие и вера должны сойтись в отрицании этого предиката в применении к Богу. Они, правда, будут брать это суждение в двух разных смыслах или делать из него совершенно разные выводы. Для неверия, отождествляющего объективную действительность с реальностью, т. е. мыслящего объективную действительность

как всеобъемлющую сферу, исключение Бога из ее состава равносильно признанию Бога человеческим измышлением, плодом фантазии, – как утверждение «не существует крылатых змей» равнозначно признанию дракона вымыслом. Для веры это будет, наоборот, только значить, что слово «существование», имеющее смысл принадлежности к объективной действительности, неприменимо к Богу просто потому, что противоречит категориальному характеру Его реальности; отрицательное суждение здесь ни в малейшей мере не устраняет значимости и оправданности самого понятия.

Это указание не есть какая-то роскошь логической утонченности мысли, какой-то конкретно несущественный логический педантизм. Оно имеет решающее значение для осмысления самого существа религиозной веры. Оно сразу же обессиливает основной аргумент атеизма. Мысль атеизма состоит именно в том, что в непосредственном опыте объективной действительности мы не встречаемся с таким объектом, как Бог, и что все, что нам известно об объективной действительности, по меньшей мере не дает достаточных оснований для косвенного, через умозаключение, допущения существования Бога, т. е. что существование Бога есть объективно неоправданная гипотеза. Первое положение как таковое совершенно бесспорно, и в нем вера, в сущности, согласна с неверием; ибо утверждаемая мистиками возможность непосредственной опытной встречи с Богом есть во всяком случае нечто совершенно иное, чем трезвое «констатирование» присутствия Бога в составе обычной, так сказать, повседневной общеобязательной картины объективной действительности. Но утверждение, что Бог не входит в состав опытно данной объективной действительности, при всей его бесспорности имеет для религиозного сознания не больше убедительности, чем пресловутый аргумент советского пропагандиста безбожия, что при своих полетах в стратосферу он никогда не встречал Бога.

Что же касается второго утверждения, что научные знания о мире не оправдывают допущения существования Бога как его устроителя и творца, то новейшее развитие естествознания,

правда, разрушило еще так недавно господствовавшее механическое мировоззрение, дававшее основание известному дерзкому изречению Лапласа, что он «не нуждался в гипотезе Бога»; наука теперь скорее склоняет мысль к признанию целестремительного, мироустрояющего начала в основе мирового бытия (о чем подробнее ниже в другой связи). Но, с одной стороны, это остается все же лишь одной из возможных гипотез, разделяющих всю шаткость и относительность научных гипотез, не допускающих окончательной, именно опытной проверки. И с другой стороны, целесообразность в устройстве мира остается для чисто объективного знания всегда ограниченной; наряду с ней оно констатирует явления и процессы явно нецелесообразные, стихийные. Никто не решится утверждать целесообразность землетрясений, ураганов, извержений вулкана; и сомнения Вольтера в отношении этого типа религиозного миропонимания в связи с Лиссабонским землетрясением 1755 г. – так и остались без ответа. Еще большее впечатление нецелесообразности производят бедствия и катастрофы в общественной жизни. И здесь опыт нашего времени, с необычайной силой внушая нам впечатление бессмысленности, хаотичности, несправедливости и неразумности мира человеческой жизни, – взятый как таковой, склоняет нас к сознанию, что общая основа космического бытия, как бы ее ни мыслить, во всяком случае, бесконечно далека даже от самых общих и элементарных признаков, которые господствующий тип популярной религиозной мысли предполагает в идее Бога.

Но что все это значит? Это значит только одно: что Бога нельзя найти, – нельзя даже искать – на путях познания объективной действительности – на путях внешнего опыта и основанной на нем рациональной мысли, приводящих нас к бесстрастному констатированию, как бы к трезво-холодному регистрированию неких «объектов». Бога можно и нужно искать только на путях живой встречи с *реальностью*. Так как реальность есть, как мы знаем, не пассивный и немой объект нашего познавательного усилия, а есть нечто самораскрывающееся и тем самым само, собственной активностью, открывающее нам себя, то мы можем повторить

старую общепризнанную истину религиозного сознания, что Бог не есть «объект», непосредственно доступный познанию, а становится нам доступным лишь через *откровение* (понимая это слово в разъясненном выше (гл. II, 4) общем и буквальном его смысле).

Отсюда следует, что – если и поскольку идея Бога вообще может быть оправдана – мы, по крайней мере первичным образом, можем достигнуть ее только на путях внутреннего опыта. Ибо только во внутреннем опыте мы непосредственно соприкасаемся с реальностью, и она нам открывается. Если – в нравственном опыте и опыте общения (отношения «я – ты») – мы как бы извне встречаемся с реальностью, наталкиваемся на нее, то осознание этой встречи именно как встречи с *реальностью* возможно все же только на основе предварительного внутреннего опыта реальности или же уже содержит в себе этот внутренний опыт. Именно поэтому опыт «Богопознания» – точнее говоря, опыт встречи с Богом как реальностью – носит характер первичной самоочевидности и как таковой совершенно независим от всякого иного познания, от всех наших мыслей и знаний о существе и составе объективной действительности – вообще от всей сферы мысли и разума; и в этом смысле Паскаль совершенно прав: это есть некий скачок в совсем иной порядок, в инородную сферу, недостижимую для «esprit», для чистой мысли. В силу этой непосредственности опытного восприятия Бога убеждение в его реальности совершенно независимо от возможных трудностей его согласования с знаниями об объективной действительности. Как бы трудно ни было согласовать бытие Бога со всем, что мы знаем об объективной действительности, – вся проблематика «теодицеи» ни в малейшей мере не колеблет самоочевидности опытного восприятия Бога. И, с другой стороны, всякое рациональное доказательство бытия Бога, поскольку оно вообще возможно и подлинно убедительно, уже предполагает готовое обладание идеей Бога, достигнутой на совсем ином пути.

Первый человек, отчетливо осознавший инородность реальности Бога всякому объективному существованию и

потому достижимость ее только на путях внутреннего опыта как откровения реальности, был Августин. Описывая свои предшествующие сомнения и путь, на котором он их преодолел, он говорит: «Я сказал себе: разве Истина есть ничто только потому, что она не разлита ни в конечном, ни в бесконечном пространстве? И Ты воззвал ко мне: да, она есть. Я есмь сущий. И я услышал, как слышат в сердце, и всякое сомнение совершенно покинуло меня. Скорее я усомнился бы, что я живу, чем что есть Истина» (Confess. VII, 10).

Но не противоречит ли это тому бесспорному факту, что мы можем иметь и часто имеем некий религиозный опыт, некое восприятие Божества и во внешнем опыте, например в связи с некоторыми внешними событиями нашей жизни или со встречами с некоторыми явлениями внешней действительности? Конечно, в пробуждении религиозного сознания нередко соучаствуют внешние толчки – встреча с такими фактами, как смерть близких нам людей, или неожиданная гибель всех наших планов и упований, или потрясающие нас своим сверхчеловеческим величием грозные или прекрасные явления природы и т. п. Но, как уже указано, внешний опыт есть здесь не просто «объективное познание» – он есть лишь внешний толчок либо к первому пробуждению внутреннего опыта незримой реальности, либо к воспоминанию об уже ранее обретенном во внутреннем опыте. «Познание Бога», которое при этом достигается, осуществляется не органами внешних чувств и не умом, а именно «сердцем», т. е. глубочайшим существом нашей собственной души, которому при этом изнутри открывается некая сверхмирная, *сверхобъективная* божественная реальность.

В осмыслении такого рода религиозного опыта возможны, правда, разные пути. Как справедливо указал Мартин Бубер, основное, принципиальное отличие монотеизма от языческой религиозности заключается именно в том, что, тогда как «язычник» воспринимает каждое поражающее его явление внешнего мира как непосредственное действие и проявление особого божества, монотеист видит в нем лишь косвенное обнаружение действия того единого Бога, которого он более

адекватно воспринимает во внутреннем опыте своей духовно-нравственной жизни. Мы повторяем: в обоих случаях религиозное восприятие есть некий внутренний опыт «сердца»; но в первом случае он всецело приурочен к отдельному внешнему впечатлению и качественно определен им; во втором человек осмысляет опыт, вызванный внешним впечатлением, на основе более глубокого и богатого опыта, обретенного независимо ни от чего внешнего в глубинах духа. Кто при этом более прав? Из сказанного выше само собой понятно, что речь может идти здесь не об истине и заблуждении в обычном смысле соответствия или несоответствия наших представлений объективной действительности, а только о большей или меньшей полноте и адекватности самораскрытия реальности, откровения Бога. Здесь, в решении этого вопроса, мы имеем обнаружение того упомянутого выше соотношения, в силу которого мы не можем иметь объективного (т. е. подлинно оправданного, очевидно-истинного для нас) знания Бога иначе, чем в форме знания *религиозно* определенного, т. е. зависящего от типа уровня нашего собственного, религиозного развития. Во всяком случае, для *нашего* опыта – опыта человека нашей духовной культуры – религиозный элемент всякого впечатления от окружающего нас мира может быть выражен только так, что мы чувствуем в нем «что-то божественное», какое-то производное действие или обнаружение божественного начала, но никак не в форме подлинной «теофании», подлинного явления нам самого Бога. Напротив, такую встречу с самим Богом, хотя бы смутное касание Его самого, во всей Его невыразимости и инородности всему остальному, мы испытываем именно во внутреннем, отрешенном от всего мира опыте, в последних, скрытых от внешнего взора глубинах нашего существа. Только одно, внешнее нашему «я» – вернее, превосходящее его – впечатление может в этом соучаствовать – это опыт интимного общения, встречи с таинственной сверхмирной глубиной другого личного духа, – встреча, пробуждающая в нас скрытые от нас доселе глубины нашего собственного «я» (таков смысл не только теофании в явлении Иисуса Христа, но и всякой встречи

с явлениями истинной святости). Но такое общение именно открывает нам доступ во внутренние глубины нашего собственного духовного бытия, ведет нас в глубь нас самих. Так или иначе, но только оставшись наедине с самим собой, в молчании и тишине ощутив, через глубинную реальность внутренней жизни, бесконечные глубины реальности вообще, я могу «встретиться» с Богом, иметь опытное знание о Нем.

Но что, собственно, есть то, с чем мы встречаемся на этих глубинных путях души и что мы имели бы право назвать «Богом»? Доселе мы исходили лишь из гипотетического признания этой идеи. Тезис, который мы пытались обосновать, сводился к тому, что *если* вообще «Бог есть», *если* мы имеем право и основание принять эту идею, источником ее может быть только внутренний опыт реальности, а никак – по крайней мере непосредственно – не опыт объективной действительности. *Если* Бог есть, Он как-то относится к сфере реальности.

Живой, непосредственный религиозный опыт говорит – вне всяких рассуждений и обоснований, – что Бог *есть*. Согласно сказанному выше, философски оправдать идею Бога – никак не может означать попытку обосновать ее *независимо* от религиозного опыта, какими-либо отвлеченными соображениями. Оправдать эту идею – может означать только «осмыслить» ее, т. е. уяснить в меру возможности ее содержание и связать его с другими, уже знакомыми нам данными внутреннего опыта реальности. В интересах объективности мы должны при этом попытаться отрешиться от всех отвлеченно выраженных и умственно усвоенных нами традиционных определений понятия Бога – от всего, что нам известно только понаслышке, с чужих слов, – и устремиться на опытное усмотрение в реальности того ее момента, который мы вправе были бы обозначать этим традиционным именем.

3. ИДЕЯ БОГА И САМООЧЕВИДНОСТЬ ЕГО РЕАЛЬНОСТИ

Приступая к обсуждению поставленного нами вопроса, полезно исходить сначала из субъективно-психологического – точнее говоря, субъективно-духовного – аспекта проблемы, другими словами, опереться на единственный первоисточник знания в этой области – на чистый «опыт сердца».

Наша «душа», наше «я» испытывает некую присущую ей нужду и недостаточность, некий имманентный трагизм своего существования в двояком отношении. С одной стороны, поскольку она вообще достигает подлинного самосознания, она роковым образом сознает свое одиночество, свою бесприютность в составе объективной действительности, в которой она обречена соучаствовать и которой она в значительной мере подчинена. Объективная действительность, «мир» есть некий самодовлеющий порядок вещей и событий, устройство и течение которого независимы от наших личных нужд, желаний и упований, и равнодушны к ним. Самые интимные наши желания остаются неосуществленными, наши упования разбиваются о неумолимый ход событий в мире, наша судьба в мире в весьма значительной мере зависит не от нас самих, не от нашей воли, а от внешних, чуждых нам обстоятельств, от непонятного нам, управляемого чуждыми нам законами течения событий. Правда, человек научился, как обычно говорят, «управлять природой», «властвовать» над ней; но, во-первых, это властвование имеет все же довольно ограниченные пределы: человек не только доселе не справился с множеством угрожающих ему стихийных бедствий (стоит вспомнить лишь о том, что все наши гордые научные достижения остаются бессильными перед главным врагом – неизбежной смертью), но, учитывая трезво его возможности, – не имеет надежду когда-либо окончательно их одолеть. И, во-вторых, чуждый и враждебный нам мир не есть только мир внешней нам внечеловеческой природы. В состав этой холодной «объективной действительности», которую мы испытываем как

силу, противодействующую интимным запросам нашего духа, парадоксальным образом входит и область коллективной человеческой жизни – мир человеческого общества и общения (над ним наша воля странным образом часто еще менее властна, чем над миром физической природы). Так, государство со всеми его действиями есть, по выражению Ницше, «холоднейшее из всех холодных чудовищ», и такой же характер носит для нас вся «публичная» сторона общественной жизни. И исторический опыт научил нас, что власть над нами *этого* «мира» не уменьшается, а скорее все возрастает. Но и в плане чисто личных наших отношений мы должны на каждом шагу считаться с тем, что чужая душевная жизнь встает перед нами как неустранимый объективный факт, ограничивающий и стесняющий наше внутреннее существо или равнодушный к нему. Во всех этих многообразных отношениях внутреннее существо нашей личности живет в постоянном антагонизме со слепым ходом событий объективной действительности (космической и объективно-человеческой) – так или иначе, то, что мы называем счастьем, – удовлетворение исконных запросов, составляющих само существо нашей души, – остается неосуществимым; и человеческая жизнь, даже внешне самая удачная, есть в значительной мере непрерывная цепь разочарований и неудач, сплошная неутолимая нужда. И вечная мечта человеческого сердца – согласовать внешнее течение и устройство жизни – личной и общественной – с интимными запросами человеческого духа – роковым образом остается и обречена оставаться неосуществимой «утопией».

С другой стороны, когда мы от этого холодного, равнодушного или враждебного нам мира пытаемся спрятаться в глубь нас самих, построить себе уединенную обитель в нашей собственной внутренней жизни, мы наталкиваемся на самый загадочный, жуткий и трагический факт нашего существования – на то, что враждебные нашему подлинному интимному существу или по крайней мере равнодушные к нему слепые силы одолевают нас и там, в нашей собственной душе. Мы подобны стране, которая, ведя неустанную, мучительную и безнадежную войну с далеко превосходящим ее по силе

внешним врагом, одновременно внутри себя раздираема гражданской войной. Как мы выше видели, специфическая «субъективность» нашей душевной жизни состоит в ее *безосновности* – в том, что желания, чувства, настроения возникают в ней сами собой, независимо от направляющей центральной воли самого нашего «я». Эти анархические силы вносят в нашу жизнь смуту и противоречия и часто увлекают нас на гибельный путь. То, что образует само существо нашей внутренней жизни – свобода, изначальность движущей силы, – лишь в весьма малой и недостаточной мере есть подлинное самоопределение; в значительной мере она есть анархия, приводящая к подчиненности нас безответственным, слепым силам. В субъективности нашей душевной жизни мы подобны человеку, постоянно сбивающемуся с верного пути (часто даже совсем не знающему его), гонимому в разные стороны порывами ветра и к тому же лишенному твердой почвы, идущему по болоту, в котором увязают его ноги и которое может и совсем поглотить его.

Из этих двух бедствий нашей жизни – внешней и внутренней – с очевидностью вытекает то, в чем мы нуждаемся. Мы нуждаемся в дружественной нам, охранительной силе, которая одновременно спасала бы нас и от бедствий, причиняемых равнодушием и слепотой «мира», и от гибельной безосновности и слепоты сил, властвующих над нами внутри нас самих. Чтобы спасти нас от мира, эта сила должна быть в состоянии компенсировать страдания, причиняемые внешними бедствиями, более глубоким и полным удовлетворением истинных подлинных потребностей нашей души; это значит, что она должна быть сродни самому существу нашей личности, так, чтобы она могла быть нам настоящим приютом, чтобы душа могла чувствовать себя с ней или в ней сполна удовлетворенной, сознать себя «дома». Но это возможно только, если эта сила имеет в себе все, что составляет само существо нашего «я» как личности; ибо все безличное нам чуждо и не может быть нам приютом или родиной. А чтобы спасти нас от нас самих, эта сила должна быть не только более могущественной, чем мы сами, но и, в отличие от нас, не

безосновной, не слепой, а, напротив, быть безусловно внутренне осмысленной, иметь свое самоочевидное – и в этом смысле абсолютно прочное – основание в самой себе; она должна быть силой безусловно верховной. Никакая чисто субъективная сила, никакой друг и покровитель, по своей субъективности подобный нам самим, не мог бы нас спасти, ибо он сам страдал бы слабостью ограниченности и субъективности, и мы должны были бы быть настороже против нее, что значило бы, что мы опять должны были бы опираться на шаткую почву нас самих. Но личность, свободная от субъективности, есть некая *сверхличность* – инстанция, не встречающаяся в эмпирическом мире и сверхлогически сочетающая в себе признак личности с признаком абсолютной самообоснованности, объективности в смысле безусловной или абсолютной самоценности (ср. выше, гл. II, 5).

Первое и ближайшее наше отношение к такой силе или инстанции будет восприятие ее как силы спасающей и охраняющей, дарующей нам покой приюта и полного внутреннего удовлетворения или счастья; мы сознаем это отношение как отношение слабого, беспомощного и страдающего ребенка к любящей матери или отцу. Но если уже счастье детского отношения к родителям состоит в доверчивой самоотдаче, в радостной готовности потерять свою собственную волю и отдаться личности существа, которое ребенок ощущает более мудрым и прочным, чем он сам, то еще в большей мере таково же будет наше отношение к спасающей нас абсолютной инстанции. Мы находим искомую спасительную основу нашего личного бытия, только как бы отрешившись от него в его замкнутости и субъективности и перенеся центр и опорную точку нашего существования на саму эту высшую инстанцию. Поэтому второе наше отношение к этой высшей инстанции – второе в порядке хода нашего размышления, но первое в порядке существа дела, именно в качестве необходимого условия предыдущего – есть совершенно бескорыстное признание его верховенства и самоценности – без всякой оглядки на нас самих и на нашу личную нужду, – бескорыстная радость от сознания его совершенства.⁴⁷

Инстанция, к которой в нашей внутренней жизни мы стоим в этом нераздельно-двуединном отношении как к единственной подлинно спасающей и охраняющей нас силе и как к объекту поклонения, как к абсолютной ценности, дающей нам радость бескорыстного восхищения и самоотдачи, – эта инстанция и есть то, что мы называем «Богом». Из этого следует, что основные, конституирующие саму идею Бога «атрибуты» вытекают из Его восприятия как реальности, открывающейся в нашем внутреннем опыте, и потому из ее отношения к нашему внутреннему самобытию. Все остальное – понимание Бога как «творца» и мироправителя, вера в Его всемогущество, – все вообще, предполагающее отношение Бога к объективной действительности, к миру, – уже производно и – с точки зрения чистого опыта – более или менее проблематично. Бог открывается мне непосредственно лишь в составе нераздельного единства «Бог и я».

«Богом» мы называем ту глубочайшую и высшую инстанцию реальности, которая, с одной стороны, будучи ее первоисточником, обладает абсолютной самоутвержденностью (по схоластической терминологии, *aseitas* – бытием в силу себя самой) и потому есть единственная безусловно прочная опора нашего бытия, – и, с другой стороны, обладает признаком верховности, абсолютной ценности и есть для нас объект поклонения и любовной самоотдачи. (В силу последнего момента, нравственно должное или добро воспринимается именно как веление или воля Бога – ср. выше, гл. II, 5 – и тем самым как условие нашего спасения.) В нераздельном единстве этих двух определяющих признаков Бог открывается как единственная инстанция реальности, в связи с которой находит свое подлинное осуществление наше «я», наша «душа».

Но действительно ли Он мне открывается? Какие объективные основания я имею для Его признания? До сих пор мы говорили только о нужде человека в такой инстанции. Но трезвый разум учит нас горькой истине, что мы живем не в сказочной стране и что многое, что нам нужно, нам, к несчастью, не дано. Не есть ли допущение реальности Бога выдуманная нами для нашего утешения счастливая волшебная сказка –

плод того, что англичане называют wishful thinking?⁴⁸ Так говорит в нас голос «здорового смысла». Чисто религиозное сознание отвечает на это сомнение ближайшим образом приведенными словами Паскаля: «Le coeur a ses raisons que la raison ne comprend pas». Из «опыта сердца» оно достоверно знает, что никакое искание сердца не остается в конечном счете неудовлетворенным; что реальность, по которой мы тоскуем, идет навстречу нам, чтобы утолить нашу нужду. В религиозном опыте всегда оправдываются великие слова «Ищите и обрящите; толцуйте, и отверзется вам».

Но, в противоположность Паскалю (и даже вообще весьма распространенному убеждению), именно здесь обнаруживается, что «опыт сердца» не отделен непроходимой бездной от сферы «разума», понимая последнюю достаточно широко и глубоко именно как метафизический опыт, как живую философскую интуицию реальности. То, что мы выразили выше в терминах «нужды» человеческого сердца и условий ее удовлетворения, в религиозных терминах можно воспринять и выразить и иначе, чисто объективно, именно через анализ существа и смысла реальности, сочетающей сверхрациональность с рациональной выразимостью и потому общеобязательностью.

Прежде всего, оставив на время в стороне сомнение, есть ли в реальности, т. е. в подлинном, общеобязательном бытии (и в этом смысле «объективно»), такая инстанция, в которой мы нуждаемся, – другими словами, можно ли найти разумное оправдание нашему религиозному исканию, – мы должны с полной отчетливостью осознать одно. Сама эта нужда есть во всяком случае не субъективная «выдумка», а самоочевидный и неискоренимый факт нашего внутреннего бытия, т. е. нашей реальности. Это сознают и неверующие – поскольку они способны отдать себе честный отчет в своей внутренней жизни. Если есть множество людей, воображающих, что они могут благополучно жить без описанной выше внутренней опоры, то именно эта установка есть чистая иллюзия, опровергаемая при всяком сколько-нибудь значительном испытании или даже просто, когда человек ищет понять свою жизнь, озирается на нее и сознает ее неудовлетворительность и бессмысленность в

имманентных пределах «чисто человеческого» бытия. Поскольку человек имеет вообще сознание себя как некой внутренней *реальности* (ср. выше, гл. 1, 2), он одновременно сознает имманентную шаткость этой реальности своего «я» и ее нужду в опоре вне ее самой. *Либо* он сознает себя висящим над бездной, т. е. обречен впасть в отчаяние и вообще потерять осмысленность своего бытия, *либо* же ему удастся найти безусловно прочную опору для себя в той реальности, которая называется «Бог». *Tertium non datur*,⁴⁹ или *datur* только в страусовой политике закрывания глаз перед объективным составом человеческого бытия.

А теперь мы можем перейти к рассмотрению сомнения по существу.

Ближайшим образом указанное сомнение устраняется самим, достаточно уясненным нами различием между объективной действительностью и реальностью; и мы при этом с новой стороны подходим к усмотрению, что атеизм и религиозное сомнение проистекают из ошибочного отнесения бытия Бога к сфере объективной действительности, куда оно не относится. Ибо это сомнение основано на убеждении, что надо трезво отличать подлинное объективное констатирование реальных фактов от простых идей нашего воображения. Но так дело обстоит именно в отношении объективной действительности, которая в своей неумолимой и неустранимой фактичности равнодушно противостоит нашей субъективности. Весь вопрос в том, применимо ли то же отношение к области *реальности*, к которой относится идея Бога.

В истории философской мысли есть поучительный образец наивного смешения обеих областей при обсуждении именно интересующего нас вопроса. Такой проницательный мыслитель, как Кант, критикуя так называемое онтологическое доказательство бытия Бога (сводящееся именно к утверждению, что в отношении Бога идея и реальность необходимо совпадают), не постеснялся иллюстрировать свою мысль весьма пошлым (как справедливо отметил это Шеллинг) аргументом *ad hominem*.⁵⁰ Сто воображаемых талеров – говорит он – «по идее» не меньше, чем сто талеров, находящихся у

меня в кармане; «реальное», однако, различие между ними весьма чувствительно. Этот на первый взгляд неотразимо убедительный аргумент был обессилен решающе метким указанием Гегеля: весь вопрос в том и состоит, можно ли уподоблять в этом отношении Бога «ста талерам».

В самом деле – продолжая это сравнение – дело идет ведь не о том, находится ли Бог «в моем кармане» или только в моем воображении (и в чужом кармане), и даже не о том, подтверждает ли чуждый потребностям и существу нашей личной внутренней жизни внешний опыт, что Бог «действительно» есть, т. е. находится в составе объективной действительности. Дело идет о том, имеем ли мы право приписать «реальности» признаки, конституирующие для нас идею Бога, или – что то же – имеем ли мы основание осознать саму эту идею как реальность.

Мы ссылаемся ближайшим образом на представленную выше (гл. II, 6) общую характеристику реальности. Реальность, с одной стороны, как-то однородна нашей внутренней жизни, принадлежит к тому же роду бытия, так что мы имеем ее на тот лад, что сами принадлежим к ней; и, с другой стороны, она восполняет субъективность, безосновность нашего собственного бытия своей безусловной самообоснованностью, внутренней убедительностью, абсолютной ценностью. Реальность уже сама, по крайней мере в каком-то своем аспекте и в известной мере, обладает, таким образом, теми двумя признаками, которые «опыт сердца» ищет и находит в идее Бога, и в этом смысле сама есть что-то божественное. В этом именно состоит элемент правды в пантеизме – в религиозном чувстве, сознающем Бога как «вседержителя», как некую всеобъемлющую и всепронизывающую стихию, разлитую во всем бытии, как некую имманентную основу всего сущего.

Но этого элементарного и бесформенного сознания реальности как сверхмирной и – в некоторых своих проявлениях – «божественной» основы нашего бытия нам еще недостаточно. С одной стороны, реальность – как уже было мимоходом упомянуто выше и к чему мы вернемся ниже – может выступать и как враждебная нам сила, которая сама безосновна,

разрушительна и «противобожественна». И кроме того, в восприятии реальности как таковой остается неучтенным глубокое, принципиальное различие между нашим собственным бытием как личности и всем остальным бытием – и потому оно не дает удовлетворения «сердцу». Вопрос о «бытии Бога» сводится, таким образом, к вопросу: имеем ли мы право усмотреть в составе реальности такое средоточие, такую глубину, в которых она обладает указанными двумя признаками в той адекватной их форме, в которой они нужны нашему «сердцу»? Это значит, можно ли найти в реальности подлинную основу нашей личности – инстанцию, обладающую всем положительным существом человеческой личности и вместе с тем восполняющую и нейтрализующую безосновность, субъективность чисто человеческого личного бытия. Это есть лишь другая формулировка тех двух основоположных признаков, которые, как только что было указано, конституируют для философского сознания, опирающегося на метафизический опыт, то, что *мы разумеем под идеей Бога*.

В этом искании не дадим себя снова сбить с пути столь привычным смещением между реальностью и объективной действительностью. Дело идет не о том, чтобы в чуждой, неведомой нам и равнодушной к нам внешней сфере бытия разыскивать нечто нужное нам, что могло бы в ней находиться как бы только по счастливой случайности. Дело идет о сфере бытия, к которой мы сами принадлежим и о которой мы заранее знаем, что она в общей форме родственна нашему внутреннему самобытию и образует его основу. Иначе говоря, дело идет о сфере бытия, которая одновременно и трансцендентна, и имманентна нам самим. Рассматривая ее с той стороны, с которой она нам имманентна, присутствует в нас самих, мы на этом пути можем усмотреть и всю полноту ее существа.

Что реальность как таковая как-то глубоко сродни человеческой личности и вместе с тем образует – или может образовать – некую почву, на которую опирается личность, – это достаточно уяснилось нам выше. Но вместе с тем реальность, как она непосредственно феноменологически предстает нам, представлялась нам доселе чем-то безличным, некой духовной

«атмосферой», как бы сплошь разлитой во всем бытии и образующей его общую основу. Но это есть свойство реальности именно в ее ближайшем, наиболее непосредственно доступном нам слое. Из всего сказанного, однако, следует, что реальность имеет измерение в глубину, – вернее, что эта «глубинность» образует само ее существо. И здесь метафизический опыт – опыт, основанный на предельном углублении нашего внутреннего опыта, нашего самосознания, – показывает нам, что момент *личного бытия* со всем, что он предполагает, присущ именно последней глубине самой реальности как таковой и должен восприниматься как ее центр и абсолютный первоисточник. Именно на этом пути «разум» – осмысление метафизического опыта – согласуется с «опытом сердца», вне всяких рассуждений просто «встречающимся с Богом» как личным существом.

Единственное, но вполне адекватное «доказательство бытия Бога» есть *бытие самой человеческой личности*, осознанное во всей ее глубине и значительности, именно во всем ее значении как существа, *трансцендирующего само себя* (о чем подробнее в следующей главе). Само сознание трагизма человеческой жизни, столь часто ведущее к неверию, есть, при его углублении, основание для философского оправдания реальности Бога. Если человек сознает себя личностью, т. е. существом, инородным всему внешнему, объективному бытию и превосходящим его своей глубиной, исконностью, значительностью, если он чувствует себя изгнанником, не имеющим подлинного приюта в этом мире, – то это и значит, что у него *есть* родина в иной сфере бытия, что он есть как бы представитель в этом мире иного, вполне реального начала бытия. Сократ доказывал бытие Бога таким соображением: если мы знаем, что наше тело есть только ничтожно малая часть общего материала, находящегося в мире вне нас, то как можем мы думать, что по какой-то счастливой случайности мы являемся единственными обладателями разума, которого нет нигде вне нас. Этот аргумент сохраняет всю свою силу и ничем не может быть опровергнут; его надо только освободить от его односторонней интеллектуалистической (и тем самым

натуралистической) оболочки. В самом деле, как мог бы в составе бытия встречаться наш дух, наше существо, как личность, если бы он не происходил, не почерпался бы из некой общей, первичной сферы бытия, обладающей его свойствами? И это не есть только умозаключение обычного типа, именно от следствия к его причине. Это есть имманентное усмотрение в нас самих общего, более первичного, чем мы сами, и в этом смысле трансцендентного нам начала. Это есть усмотрение, что я как живой субъект, противостоя как таковой всей объективной действительности, не есмь какая-то самодовлеющая, неведомо откуда или из ничего взявшаяся инстанция, как бы витающая над всем бытием, а есмь сама *реальность*, т. е. имею корни в самой реальности и возвращен ею.

Религиозное сознание принято упрекать в «антропоморфизме». Этот упрек справедлив, когда мы в объективной действительности, в явлениях природы произвольно усматриваем действие человекоподобных существ, например населяя леса и реки сатирами и нимфами или приписывая гром гневу Юпитера. Но когда дело идет о самой человеческой личности – как вообще возможно воспринять ее как реальность, не сознавая тем самым, что она укоренена в реальности, т. е. имеет однородную ей онтологическую основу? С этим соображением, по существу, совпадает сознание человека как «образа и подобия Божия». В книге Бытия это сознание выражено в той форме, что «Бог сотворил человека по своему образу и подобию», т. е. в форме, в которой оно уже предполагает бытие Бога и производно от него; это вполне естественно для эпического религиозного повествования, исходящего из бытия Бога как из заранее признанного основоположного факта. Но философски то же самое сознание должно быть выражено в обратном порядке, исходя из имманентно данного существа человека. Человек в своем самосознании – на основании внутреннего опыта, убеждающего его в совершенной своеобразности, именно сверхмирности его существа как личности, – испытывает себя как «образ», проявление, обнаружение на земле сверхмирного начала – начала, инородного всему земному бытию, первичного

и абсолютно ценного, т. е. Бога; но, сознавая себя именно только производным и притом несовершенным проявлением этого сверхмирного начала, он *тем самым* знает реальность своего первоисточника и прообраза, – знает ту полноту и первичность реальности, вне отношения к которой немислим он сам как ее частное, производное, ограниченное и несовершенное обнаружение. *Метафизический опыт Бога есть в конечном счете не что иное, как восприятие абсолютной глубинной основы самого человеческого духа – основы, которая по своей абсолютности трансцендентна эмпирическому существу человека.*

При этом то, что выше было выражено в терминах религиозных как нужда и потребность человеческого сердца, с чисто логической, рационально выразимой стороны обнаруживается как сознание недостаточности и ограниченности. Сознавая что-либо как *недостаточное и ограниченное*, мы *тем самым* имеем очевидное знание о том, что его восполняет. Как верно отметил Декарт в своем так называемом антропологическом доказательстве бытия Божья, по существу аналогичном изложенному выше соображению, понятие бесконечного первее понятия конечного: если на языке «конечное» есть как будто положительная идея, а бесконечное – идея, основанная на простом отрицании конечности, то, по существу, дело обстоит как раз обратно: «бесконечное» есть первичная положительная идея «полноты всего», тогда как конечное есть производное отрицательное понятие, конституируемое признаком *не-полноты*, ущербности, умаленности. Это относится, конечно, не только к количественному отношению между конечным и бесконечным как величинам; это одинаково относится и к качественному и ценностному отношению между несовершенным и совершенным, между всем вообще, воспринимаемым как недостаточное и неудовлетворительное, и тем мерилom, по сравнению с которым оно создается таковым.

Восприятие реальности Бога, таким образом, имманентно дано в самом восприятии моего бытия как личности, поскольку именно я, сознавая мое бытие и существо принципиально

отличным от всей объективной действительности, вместе с тем сознаю его недостаточным, несовершенным, лишенным в своей чисто имманентной сущности полноты, прочности, внутренней обоснованности. Если в отношении моего внутреннего бытия к объективной действительности моя нужда и недостаточность есть одно, а ее удовлетворение, достижение того, чего мне недостает, – нечто совсем иное, отнюдь мне не гарантированное (из того, что мне нужны «сто талеров», отнюдь не следует, что я их имею или даже что я когда-либо их буду иметь), – то в отношении к реальности, где *сознавать и иметь есть одно и то же*, идея недостаточности, предполагая идею того, что мне недостает, есть имманентное свидетельство того, что я имею именно то, чего недостает мне самому. Как в математике дробь уже предполагает целое, так в идеальном внутреннем созерцании реальности несовершенство, конечность, неудовлетворительность моего собственного обладания тем глубинным верховным, безусловно ценным началом бытия, которое я имею в себе как в личности, самоочевидно свидетельствует о реальности превосходящей меня самого Абсолютной Личности или абсолютной первоосновы личного начала. Достаточно мне сполна, до последней глубины, осознать меня самого во всем моем своеобразии, как подлинную реальность, чтобы иметь достоверное восприятие Бога. «Если бы только я увидел меня самого, я увидел бы Тебя» (*viderim me – viderim te*) (Августин). И в этом же – смысл слова, которое в своем сердце услышал Паскаль среди своих борений: «Утешься: ты не мог бы искать Меня, если бы не нашел себя». Мы не могли бы сознавать нашу недостаточность, нуждаться в Боге и искать Его, если бы сами уже не были отражением (хотя и умаленным) того, что нам недостает и чего мы ищем. То, что вынуждает нас искать Бога вне нас, есть присутствие и действие Бога в нас. По существу, я так же мало могу усомниться в реальности Бога, как в реальности меня самого. Более того, в порядке онтологическом Бог для меня достовернее меня самого, ибо есть условие того, что я воспринимаю как подлинное существо моего «я»; и только в

порядке познания я сам есмь для себя исходная точка для осознания реальности Бога.

Так, «разум» в конечном счете – вопреки мнению Паскаля – все же понимает и подтверждает доводы «сердца». Это надо понимать не в том смысле, будто разум есть верховная инстанция, проверяющая и санкционирующая своим авторитетом голос сердца. Напротив, разум в своем познании Бога есть сам как бы лишь другая сторона, другой аспект того же голоса сердца. Приведенное выше уподобление очевидности реальности Бога математически-логической очевидности (например очевидности соотношения между частью и целым, конечным и бесконечным) имеет свои пределы. Ибо для усмотрения последней, т. е. для чисто интеллектуального созерцания, достаточно только напряжение интеллектуального внимания; восприятие же реальности Бога, не будучи чисто интеллектуальным созерцанием, а будучи *живой интуицией*, требует напряжения какого-то иного, более глубокого внимания – некую направленность на реальность *всего нашего реального существа*. Сама возможность *такого* внимания свидетельствует, что «сердце» и «разум» в их последней глубине слиты в единстве нашего духовного существа. Это соответствует уже указанному соотношению, по которому восприятие Бога – как и реальности вообще – есть не наше собственное идеальное активное «овладение» им, «уловление» Его как пассивного объекта, а есть, напротив, *Его* действие в нас и на нас. Восприятие Бога не есть видение Его (если оставить в стороне чрезвычайный и редкий случай высшей степени мистического созерцания), а есть «слышание в сердце» Его голоса, присутствие и действие в нас Его непостижимого и неизреченного существа, – опытная встреча с Ним. Все рациональные «доказательства» бытия Бога суть лишь вторичные, производные разъяснения этого опытного восприятия Бога – по верному замечанию Гегеля, «движения мысли, сопровождающие подъем души к Богу».

Этим объясняется сочетание самоочевидности реальности Бога с трудностью и редкостью ее достижения. Если уже в области интеллектуального созерцания, например в

математике, самоочевидность сочетается с трудностью ее усмотрения (истина геометрической теоремы, уже разрешенной, самоочевидна, но само ее разрешение предполагает трудное усилие внимания в созерцании расчлененных элементов и связей между ними, доступное впервые только математическому гению), то тем более понятно это сочетание в области живой интуиции Бога. Как мы уже указывали, даже восприятие подлинной реальности моего «я», моего внутреннего самобытия, как особого мира, особого измерения бытия в отличие от обычного восприятия моей душевной жизни на фоне объективной действительности – есть явление сравнительно редкое, испытываемое как некое откровение. Тем более редко и трудно *такое* восприятие реальности моего «я» во всей ее глубине и значительности, вместе с которым открывается – в нем и через него – его абсолютная трансцендентная основа – Бог. Это отметил тот же гениальный психолог духовной жизни – Августин: «Ты всегда был у меня; только я сам не был у себя».

Мы достигли уяснения идеи Бога на пути ее осознания как момента, соотносительного нашему собственному бытию и существу. Мы этим сделали, конечно, только первый шаг на – принципиально бесконечном – пути Богопознания. Но самый путь, на который мы вступили, есть путь единственно правильный. Хотя мы ничего не говорили о том, что обычно называется «существом» самого Бога, но это умалчивание не может считаться дефектом нашего размышления, а, напротив, адекватно сверхрациональной сущности, того, что мы пытаемся достигнуть. Стало уже трюизмом богословской мысли, что существо Бога как таковое непостижимо, – что для нас постижимо только Его отношение к нам и к миру. Эта общепризнанная истина может быть выражена и иначе, в связи со всем, что нам уяснилось выше. Бог, как мы видели, относится к сфере реальности, а не объективной действительности. Он, следовательно, разделяет всю сверхрациональность реальности. Но реальность, как мы знаем, никогда не есть какое-либо «это, а не иное»; она всегда есть «это и иное» – единство ее самой и того, что ей противостоит.

Поэтому и Бог не только открывается нам, но и *есть* как «Он сам и иное» – Он сам в неразрывной связи с тем, что Ему противостоит. Познание изолированного, в себе сущего существа Бога не только фактически недостижимо для человека (по крайней мере в земной его жизни), как тому учит традиционное богословие. Оно неосуществимо просто потому, что само понятие такого изолированного существа и в-себе-бытия Бога противоречит Его сверхрациональности, т. е. подлинной полноте Его существа. Мы приближаемся к постижению этого существа только на пути его антиномистического познания как такой инстанции, которая, будучи именно *одной* из инстанций бытия, и притом принципиально инородной всему иному, вместе с тем имеет свою сущность в совокупности своих отношений ко всему иному, в силу чего это иное как-то тоже сопринадлежит к нему.

Только в силу дискурсивности нашей мысли мы можем вообще различать между темами «Бог» (как таковой) и «отношение Бога ко всему остальному»; в самой сверхрациональной реальности одно неотделимо от другого. Доселе – хотя и исходя из того, что Бог означает для нашей внутренней жизни, – мы сосредоточивались на самой идее Бога. Теперь мы должны – по существу размышляя о том же самом – перенести наше внимание на тему «отношение Бога ко всему остальному бытию». В согласии со сказанным выше, для религиозного и метафизического опыта это «иное» есть ближайшим образом «я сам» – иначе говоря, существо человека, человеческого духа. Так, в порядке дискурсивном, за темой «Бог» следует тема «Бог и человек».

Но при обсуждении этой последней темы целесообразно исходить не из непостижимого, окруженного непроницаемой до конца тайной («облаком неведения», по выражению анонимного английского мистика XIV века) существа Бога, а из более близкого и доступного нам существа самого человека.

ГЛАВА IV. ЧЕЛОВЕК И БОГ

1. ДВУЕДИНОЕ СУЩЕСТВО ЧЕЛОВЕКА И ИДЕЯ БОГОЧЕЛОВЕЧНОСТИ

Что такое человек? Этот вопрос не менее существен для всего нашего жизнепонимания, чем вопрос о смысле идеи Бога и о существовании Бога. Для нас, как это ясно из предыдущего, это есть, в сущности, тот же самый вопрос, только взятый с другой стороны.

В главе I нам уяснилось, что человек принадлежит одновременно к двум мирам и есть как бы место их встречи и скрещения. Человек есть, с одной стороны, «природное» существо, именно одна из разновидностей животного органического мира. Через свое тело и через душевную жизнь, поскольку она определена телесными процессами и вообще подчинена естественной закономерности, человек входит в состав природы или мира – говоря в более общей форме, – в состав того, что мы называли «объективной действительностью». С другой стороны, через свое самобытие, поскольку оно есть реальность для себя сущая и себе самой открывающаяся, человек входит в состав совсем иного мира – мира реальности – и своими корнями как бы уходит в его глубины. Как бы человек по своей духовной слепоте ни был склонен отвергать или не замечать эту двойственность и видеть и понимать себя только с той наружной своей стороны, с которой он есть ничтожная частица объективной действительности, – как бы распространены ни были соответствующие философские теории, – непредвзятый феноменологический анализ с неопровержимой убедительностью показывает, что человек имеет нормальную полноту своего бытия лишь через свое нераздельное соучастие в этих разнородных мирах. В этом и состоит основное решающее отличие человека от животного. Ибо животное и есть не что иное, как «естественное» существо, т. е. существо, ведающее только «этот» мир, всецело к нему принадлежащее, – тогда как человек, также входя в состав «этого» мира и в нем соучаствуя, одновременно возвышается над ним, имея в себе иную, сверхмирную инстанцию, в которой

он дистанцируется от этого мира. Вот почему натуралистическое учение о человеке оказывается бессильным объяснить даже такие элементарные и основоположные стороны человеческого бытия, как познание, нравственную жизнь и творческую активность. Явление умышленного, осознанного познания, даже в самой примитивной, элементарной, определенной утилитарными мотивами своей форме, предполагает отношение между «субъектом» и «объектом», – отношение, которое само уже сверхприродно: оно возвышается над сферой объективной действительности – не может быть понято как «явление природы» – уже потому, что само впервые конституирует идею «объективной действительности». Эта идея, как и соотносительная ей идея субъекта, уже предполагает момент трансцендирования, доступный только через наше причастие всеобъемлющей реальности (ср. выше, гл. I, 5). И обычное понимание человека как «мыслящего» существа, по существу, уже содержит признание, что в акте «мысли» человек трансцендирует сферу эмпирически данного. И точно так же понятия добра и зла, должного и недолжного категориально противостоят всему, что только фактически *есть*, т. е. проистекают из нашего причастия сфере, выходящей за пределы объективной действительности и ей инородной. И, наконец, любой творческий замысел – стремление осуществить нечто новое, еще несуществующее – также предполагает, что наше «я», наш дух не ограничен и не скован пределами объективной действительности и содержит в себе инородную ей инстанцию, на которой рождается творческий замысел – некий подземный слой, из которого пробивается ключ творческой активности. Так во всяком сознательном акте своей жизни человек противопоставляет всему, что только эмпирически дано, нечто иное, выходящее за его пределы, обличая тем основоположную двойственность своего бытия.

Но этим различием между человеком как эмпирически данной частью объективной действительности и человеком как самосушей внутренней реальностью еще отнюдь не исчерпана двойственность, присущая человеческому существу. Дело в том, что сама *реальность*, в той форме, в которой она

непосредственно присуща человеку, сознается им как нечто само по себе недостаточное, не удовлетворяющее его – другими словами, как нечто, *не соответствующее* его *подлинному существу*. Реальность, которую человек сознает внутри самого себя, есть, во-первых, нечто неполное, частичное, лишь потенциально бесконечное, т. е. доступное расширению, и, во-вторых, – и это самое главное – нечто стихийное, хаотическое, *безосновное* (в чем и состоит, как мы видели, «субъективность» внутренней жизни). Как было указано в предыдущей главе, человек испытывает нужду в безусловно прочной самоутвержденной основе для своего существования, и эта основа и есть то, что мы называем «Богом». Но эта нужда – или это сознание своей собственной недостаточности – тоже принадлежит, как мы видели, к *самому существу человека*.

Ближайшим образом наиболее адекватный ответ на вековечный вопрос «что такое есть человек?» – заключается в усмотрении той *differentia specifica*,⁵¹ в силу которой человек есть существо *судящее и оценивающее*. В этом, и в одном этом, состоит его принципиальное отличие от животного и вообще от всего сущего просто, как оно фактически есть. Человек есть существо, обладающее способностью дистанцироваться от всего, что фактически есть, – в том числе и от действительности себя самого, – смотреть на все фактически сущее извне и определять его отношение к чему-то иному, более для него убедительному, авторитетному, первичному. Существо человека состоит в том, что во всякий момент своего сознательного бытия он *трансцендирует* за пределы всего фактически данного, включая и свое собственное бытие в его фактической данности. Вне этого трансцендирования немыслим акт *самосознания*, образующий всю тайну человека как личности. В акте самосознания человек сам смотрит на себя, судит и оценивает себя – имеет себя в двойном состоянии познающего и познаваемого, оценщика и оцениваемого, судьи и судимого.⁵²

Только из этой иной сферы, возвышающейся над всем фактически данным, человек может почерпнуть и руководство, и силы для своей активности в составе «этого» мира; и вместе с тем, независимо от этого прикладного своего значения, эта

сверхмирная инстанция есть как бы постоянная прочная база, в которую человек может всегда отступить, чтобы найти себе приют и подлинно осуществить себя. И жизнь человека есть борьба и взаимодействие, постоянно нарушаемое и восстанавливаемое равновесие между этими двумя сферами его бытия – фактической и идеально-верховой, – их нераздельное и неслиянное двуединство. Где это равновесие окончательно нарушено и двуединство перестает быть основой человеческой жизни, там либо наступает умирание и омертвление человека как личности, либо совершается жуткий и таинственный акт самоубийства – акт, доступный только человеку; в нем внутренняя реальность человека, оторвавшись от своей естественной первоосновы, становится смертельным врагом самой себя и уничтожает само эмпирическое существование человека.

Эта последняя основа, трансцендентное средоточие и верховная инстанция человеческого бытия, как мы знаем, – Бог. Поэтому мы вправе сказать, что отношение к Богу, связь с Богом есть определяющий признак самого существа человека. То, что делает человека человеком, – начало *человечности* в человеке – есть его Бого-человечность. Все наше дальнейшее обсуждение проблемы человека должно служить обоснованию и разъяснению этого тезиса. Здесь мы ограничиваемся некоторыми предварительными ориентирующими указаниями.

Бог есть, как мы видели, ближайшим образом то, в чем человек нуждается, – начало, недостающее человеку, т. е. трансцендентное ему; и вне этого сознания трансцендентности немыслима сама идея Бога. С другой стороны, однако, Бог, относясь к сфере реальности, разделяет всю ее сверхрациональность. Он есть, следовательно, всегда и «иное и большее, чем Он сам»; или – что то же самое – Его собственное существо и Его отношение ко всему иному – как было указано в конце предыдущей главы – образуют в Нем нераздельное единство; и всякое отвлеченное различие этих двух моментов остается неадекватным их подлинному, сверхрациональному существу. Это можно выразить и так, что Бог, будучи первоисточником и центром реальности, одновременно

пронизывает всю реальность, как бы излучаясь по ее всеобъемлющей полноте. А так как к сфере реальности принадлежит и человек, то Бог в этом аспекте своего бытия пронизывает и человека, излучается в него, присутствует в нем и, следовательно, одновременно имманентен ему. Поэтому, поскольку человек есть реальность, Бог или, точнее, начало божественности конституирует само существо человека. Трансцендентность Бога человеку не только просто совмещается с Его имманентностью, но и образует с ней некое неразделимое сверхрациональное единство. Это обнаруживается при всякой попытке рационально уяснить соотношение между трансцендентностью и имманентностью Бога человеку. Попробуем наметить это в связи с уяснившимися нам выше двумя основными «признаками Бога».

Бог, как мы видели, воспринимается как начало, глубоко и исконно сродное мне в том, что составляет своеобразие, несказанную сущность моего «я». Так как я воспринимаю эту последнюю глубину реальности, только трансцендируя, выходя за пределы меня самого, то Бог является мне как «другая личность», чем я – как «Ты», с которым я «встречаюсь» и к которому я стою в специфическом отношении «общения» и в отношении «я – ты». В этом состоит существо чисто религиозной установки как таковой. Но мы тотчас же замечаем, что это сходство со всяким другим «ты» – с «ты» в обычном его смысле – совмещается с существенным, решающим различием. С обычным, человеческим «ты» я встречаюсь как бы случайно, извне, как с внешним для меня носителем реальности, на которого я наталкиваюсь в составе внешней мне объективной действительности. (Если углубленное размышление, как мы видели выше, – гл. II, 4 – обнаруживает, что эта внешняя встреча сама уже предполагает некую исконную внутреннюю связь, – то это не меняет существа дела, ибо эта внутренняя связь касается лишь самого общего отношения «я – ты» и не отменяет случайности и эмпиричности встречи с данным, конкретно-единичным «ты».) Напротив, с Богом как неким «ты» для меня я встречаюсь только в уединенных, отрешенных от внешнего мира, внутренних глубинах моего «я» – в том

последнем, по существу одиноком слое моего «я», в котором я невидим и недоступен никому, кроме меня самого – и именно Бога (как это настойчиво и совершенно справедливо подчеркивал Киркегард). С Богом я встречаюсь в том предельном одиночестве, в котором я встречаюсь со смертью. Но это значит, что моя встреча есть не то, что обычно понимается под встречей: она есть обнаружение моей исконной, неразрывной связи с Ним. Бог открывается мне внутри, в последней глубине моего уединенного «я», – или я открываюсь Ему там, в этой последней глубине. Общение с Богом есть совсем *иной* выход из обособленности, замкнутости моего «я», чем отношение к другим людям, к человеческим «ты». Бог есть, следовательно, для меня такое «ты», которое, не переставая быть «ты», т. е. другим, дополняющим меня существом, вместе с тем живет в глубинах моего «я». Чтобы встретиться с ним, мне не нужно как бы уходить от себя самого, выходить наружу из интимного дома моей души, как это в известной мере нужно для всякой встречи с людьми; мне нужно, напротив, удалиться в самую потаенную комнату этого дома. (Неудивительно поэтому, что для ослепленного обычного сознания, руководимого только рациональными понятиями объективной действительности – в частности, представлением о замкнутости души в направлении вовнутрь, – встреча с Богом или Богообщение представляется просто субъективной иллюзией или душевной ненормальностью «раздвоения, личности».) Бог есть такое «ты», которое есть как бы глубочайшая основа моего собственного «я». Привычные нам слова «вне» и «внутри» теряют здесь обычный смысл, в котором они несовместимы в применении к одному отношению: Бог не только одновременно и «вне» и «внутри» меня *именно в качестве* внешней, трансцендентной мне инстанции; я сознаю Его *внутренней* основой моего бытия, именно в Его качестве существа, *иного, чем я сам*.

Та же самая диалектика сверхрационального отношения, с другой стороны, присуща Богу как абсолютной ценности или добру, как абсолютно правомочной, первичной основе реальности, вольное подчинение которой спасает меня от «субъективности» и безосновности моего собственного бытия. В

этом качестве Бог ближайшим образом, т. е. поскольку мы рационально осмысливаем этот признак, вообще уже не есть «ты», не есть существо, подобное мне, а, наоборот, есть нечто прямо мне противоположное – подобно тому как почва, на которую я опираюсь, или воздух, которым я дышу, должны быть чем-то совсем иным, чем само мое существо, в них нуждающееся. И все же сама инородность здесь одновременно совсем иная, чем инородность в обычном смысле (как это было отмечено выше в отношении реальности вообще). Ибо остается в силе установленное выше положение, что подлинно осмысляющим основанием моего бытия может быть только нечто интимносродное мне как личности. И это нельзя понимать в обычном рациональном смысле, в котором инородность в одном отношении совмещается с сродством в другом. Нет, именно то, что отличает Бога от меня, – Его первичная самообоснованность, Его характер как самого Добра, самой верховной ценности, самого осмысляющего основания бытия, – словом, Его характер как абсолютной, насквозь прозрачной духовной объективности в отличие от бесосновной субъективности моего «я», – воспринимается в опыте сердца, как необходимое мне именно потому, что это соответствует и отвечает последней глубине моего «я» как личности. В этом смысле Бог есть сверхличность, абсолютный носитель того, что положительно в личном начале бытия, и вместе с тем чуждый всего, что конституирует «субъективность» личности как некое дефективное бытие. Бог есть – непредставимое в творении – единство личности с абсолютной объективностью – само Добро, сама Истина в личном облике. Давнишний, неразрешимый в своей логически-заостренной форме вопрос: подчинен ли Бог добру, или добро Богу, – есть ли добро все вообще, что (произвольно) велит Бог, или, наоборот, Бог велит и может велеть только то, что уже в самом себе есть добро, – этот спор разрешается в живом религиозном и метафизическом опыте сознанием, что Бог изначала и *есть* Добро или что Добро здесь является нам не как абстрактное понятие и самодовлеющая, общая норма, а как совпадающее с самим живым Богом. В этом и состоит само существо религиозного сознания в его отличии

от сознания, руководимого только абстрактным понятием «должного». Это сверхрациональное отношение между мной в моей субъективности и духовной объективностью Бога, сознаваемой все же в некой живой личной форме, имеет свою единственную аналогию в отношении подлинной эротической любви – в частности, женской формы эротической любви, в которой недостающая любящей душе объективность, сила, прочность, авторитетность воплощена в мужском начале, выражена в живом личном образе возлюбленного. В этом – глубокая внутренняя правда исконного символического уподобления отношения человеческой души к Богу отношению любящего женского сердца к возлюбленному, жениху или мужу. Подобно женщине, верующий впервые *обретает самого себя* в своей подлинной полноте и глубине через покорную вольную самоотдачу себя высшему, инородному ему началу. Человек в его обычном, эмпирическом существе, как «просто и только человек», есть нечто меньшее, менее значительное и ценное, чем то, что он *истинно есть* как самосознающаяся внутренняя реальность, и можно парадоксальным образом сказать: он *есть человек* – в отличие от животного, – именно лишь поскольку он сознает или, по крайней мере, смутно чувствует это несоответствие «только человеческой» своей природы своему истинному существу. Но это и значит, что Бог, трансцендентный мне не только в том смысле, что Он *вне* меня, но и в том, что Он инороден мне, принадлежа к иной сфере реальности, именно в этой Своей трансцендентности глубоко и интимно имманентен и сроден мне. Ибо то, что недостает мне самому и что я обретаю только в Нем, есть в потенциальной форме глубочайшее и самое интимное существо моего собственного «я»; и здесь также я могу искать – и могу находить последнее удовлетворение в искомом – только потому, что я потенциально изначала обладаю тем, что я ищу, более того – сам *есмы* искомое. Как говорит Плотин: как мы не могли бы видеть солнца, если бы наш глаз не был подобен ему, так мы не могли бы искать и воспринимать Бога, если бы не были богоподобны.

Так в обоих признаках, конституирующих для нас идею Бога, Бог есть, с одной стороны, внешняя для нас,

трансцендентная инстанция, которую мы противопоставляем нашему «я» и к которой мы сами стоим в отношении одной реальности к другой – и численно, и качественно иной, – и вместе с тем само это отношение входит в состав внутреннего существа нашего собственного бытия, имманентно нам, так что, говоря о нашем «я» в его отличии от Бога, мы разумеем под ним реальность, немыслимую вне этого отношения и внутри себя самой носящую отпечаток или признак того, к чему она стоит в отношении.

Эта сверхрациональность идеи Богочеловечности человека есть источник постоянной склонности рациональной мысли и к упрощающему и тем искажающему ее толкованию, и к ее отвержению и замене призрачными, искусственными построениями.

Для того чтобы глубже проникнуть в тайну этого двуединства Богочеловечности, полезно начать с обозрения основных, преобладавших в истории человеческой мысли типов ответов на вопрос о существе человека.

2. ИДЕЯ БЕЗУСЛОВНОЙ ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТИ БОГА И НИЧТОЖЕСТВА ЧЕЛОВЕКА

Одно из древнейших, самых упорных и устойчивых представлений об отношении между человеком и Богом – представление, в значительной мере определяющее ветхозаветное религиозное сознание, воспринятое христианством и в несколько иной форме характерное и для античной мысли, – есть идея о ничтожестве человека перед лицом Бога; философски выражаясь, это есть идея одновременно безусловной раздельности и между Богом и человеком и их безусловной разнородности.

Генетически-психологический первоисточник этого сознания есть чувство страха (страх в обычном, массивном смысле слова) перед беспредельной, подавляющей мощью Бога. Бог мыслится как грозный, самодержавный, бесконечно могущественный космический властелин и тиран, перед лицом которого человек есть существо совершенно бессильное и ничтожное, вынужденное безусловно ему покоряться, – раб и безвольное орудие всемогущего владыки.

Примитивная грубость этого представления смягчается – и самое религиозное сознание облагораживается и просветляется – в позднейшем ветхозаветном воззрении, выработанном пророками, в двух тесно связанных между собой отношениях. С одной стороны, Бог представляется носителем объективных нравственных начал добра и справедливости, требующим от человека их осуществления и грозным только для нарушителей его заветов; и с другой стороны, Он мыслится властелином, любящим Своих рабов и озабоченным их благом, «отцом» или «мужем» своего народа (причем отец и муж понимаются в древнем патриархальном смысле хотя и любящего, но самодержавного властелина). В этом уже более утонченном сознании полностью сохраняется идея трансцендентности Бога в смысле инстанции, сущей безусловно вне человека и извне действующей на него; сохраняется и идея принципиальной инородности Бога человеку, смягченная и восполненная,

однако, мотивом некоторого как бы кровного сродства (как между отцом и детьми) или интимной близости (как между мужем и женой). А поскольку Бог мыслится носителем нравственного начала, Его верховная воля, оставаясь самодержавной, уже перестает быть произвольной, и повиновение человека определено уже не слепым страхом, а страхом, смысл которого разъясняется голосом совести. В конечном пределе это повиновение человека воле Божией воспринимается вообще не как страх перед грозной силой, а как внутренне убедительное для человеческой души отталкивание от зла и вольное подчинение чарующей и привлекающей силе Святыни.

В состав этого, определяющего господствующее религиозное сознание, представления о трансцендентности и инородности Бога человеку входит один мотив, необходимо принадлежащий к самому существу религиозного сознания как такового. Это есть мотив *смирения*, неразрывно связанный с мотивом *покаяния*. Человеческая душа проникнута здесь сознанием неудовлетворительности своего фактического состояния, своей неспособности своими собственными, человеческими средствами «спасти» себя, удовлетворить глубочайшую потребность своего истинного существа – иначе говоря, сознанием радикальной противоположности между собой и высшей, верховной, совершенной инстанцией абсолютной святости и самоутвержденности – Богом, который есть единственная подлинно прочная основа бытия самого человека. Условие здорового, нормального своего состояния человек усматривает здесь в самоотречении, в смиренной самоотдаче абсолютной Святыне. Из сказанного выше само собой следует, что этот мотив вытекает из самого онтологического существа человека, т. е. безусловно оправдан и чистым объективным философским его анализом. И наоборот, всякое учение, отвергающее этот мотив смирения и самоотдачи высшему, трансцендентному началу, ложно, порочно и практически губительно. Это не мешает, однако, признанию, что в ветхозаветном религиозном сознании этот мотив облекается в специфическую историческую форму, в которой он носит все же

преимущественно характер принудительного повиновения внешней и абсолютно инородной человеку самодержавной космической власти.

То же нужно сказать об упомянутом уже выше ветхозаветном учении о человеке как «образе и подобии Божиим». По существу, сходство никогда не есть чисто внешнее и случайное отношение; оно предполагает некое внутреннее сродство, т. е. частичное онтологическое единство. Однако в ветхозаветном сознании ударение лежит преимущественно на той стороне отношения, с которой «образ» есть и нумерически, и качественно нечто иное, чем оригинал, и сходство есть отношение между двумя раздельными и в других отношениях совершенно разнородными реальностями. Бог вылепил человека из глины как некую похожую на Него фигуру; и хотя эта фигура одушевлена, разнородность между создателем и его созданием так же велика, как между горшечником и горшком. В этой безусловной разнородности и заключается исконный религиозный смысл идеи сотворения мира и человека Богом (производный метафизический смысл этого учения мы можем пока оставить в стороне). В идее человека как твари, как существа, целиком созданного иной инстанцией бытия и возникшего и сущего по чужой воле, находит свое кульминационное выражение сознание ничтожества и бессилия человека и в его существе, и в его бытии. То, что это, само по себе ничтожное, безосновное и безусловно производное и зависимое существо все же имеет некое сходство с началом, его создавшим, есть единственное положительное в нем – единственное указание на его связь с инородным и внешним ему источником его бытия. В итоге можно сказать, что в ветхозаветном сознании сквозь господствующий мотив безусловной трансцендентности Бога человеку уже пробивается противоположный мотив некой имманентности; но он выражен относительно слабо, так что подчинен первому мотиву, который остается определяющим.⁵³

В античном сознании отсутствует идея человека как твари, т. е. существа всецело производного и зависимого от породившей его высшей инстанции; и, напротив, сходство

между Богом (или богами) и людьми имеет определяющее значение и сознается как подлинное сродство. Различие между ними сводится к различию между бессмертием и смертностью, а также между огромным (хотя и не безграничным) могуществом богов и бессилием человека. Мыслятся возможными существа промежуточные – герои-полубоги – люди, рожденные от брачного сочетания богов с людьми; в религиях мистерий исповедуется возможность для людей приобщиться божественной сущности и тем обрести бессмертие – учение, позднее философски сублимированное Платоном. Словом, божественная и человеческая природа мыслятся примерно как высшая и низшая раса в пределах одной породы существ. Однако космически-натуралистический характер религиозного сознания и отсутствие нравственной связи между богами ведет все же к пессимистическому сознанию бессилия, ничтожества и трагизма человеческого бытия.

«Нет ничего более злосчастного, чем человек, – из всего, что дышит и ползает на земле» (Гомер). «Жизнь человека подобна тени, видимой во сне» (Пиндар). Можно сказать, что античность ощущает имманентность или, по крайней мере, органическую близость божественного начала человеческому существу, как бы предчувствуя идею богочеловечности человека; это сознание не спасает человека от чувства трагического бессилия и ничтожества перед лицом всемогущества равнодушной к нему божественно-космической стихии бытия; и только в платоническом сознании трансцендентного, сверхкосмически-идеального и вместе с тем родственного человеческой душе «иного» мира прозревается идея богочеловечности в ее подлинной глубине.

Христианская вера, будучи по самому своему существу религией спасения – спасения человека от его ничтожества, от трагического бессилия его земного существования, – есть высшее завершение пророческого сознания нравственной связи между Богом и человеком, близости Бога как любящего отца, под защитой которого человек обретает последнее удовлетворение исконных нужд своего существа. Средоточие и опорная точка этой веры есть совершенный Богочеловек Иисус

Христос – подлинный Бог и подлинный человек в одном лице, – через приобщение которому человек освобождается от своего ничтожества как бессильного тварного существа и обретает сам власть стать «чадом Божиим» (Ин 1:12). По основной своей идее христианское сознание есть гармоническое сочетание и равновесие моментов трансцендентности и имманентности в отношении между Богом и человеком. Человек может и должен «обожиться» – внутренне приобщиться божественному началу и проникнуться им, как единственно подлинной, глубочайшей основой своего существа; но это божественное начало может стать такой внутренней имманентной основой человеческого бытия именно при условии напряженно-острого сознания его трансцендентности чисто тварному, внебожественному существу человека. Человек для этого должен отречься от самого себя, от своего эгоцентризма и перенести центр или опорную точку своего бытия из своего чисто природного существа на Бога. Человек обретает впервые самого себя, свое подлинное, высшее существо, только отрекшись от своего самовольного, внебожественного природного бытия и свободно покоряясь воле Божией как трансцендентной инстанции, которая одна только дарует ему полноту его *собственного* существа. Так, ничтожество, трагическое бессилие, обреченность человека вне Бога сочетается с величием и спасенностью человека, осуществляющего свою высшую и подлинную природу через свою подчиненность Богу, свою связь с Богом, свою внутреннюю пронизанность Богом – через свою богочеловечность.

Исторически, однако, это сверхрациональное, нераздельно-неслиянное двуединство трансцендентно-божественного и имманентно-человеческого начала в конкретной полноте человеческого существа было осознано преимущественно все же с той его стороны, с которой оно возникло из ветхозаветного сознания, – именно со стороны тварного ничтожества человека и соответствующего ему абсолютного всемогущества Бога. Или – что то же самое – идея безусловной трансцендентности и инородности Бога человеку в значительной мере вытеснила сверхрациональную идею нераздельно-гармонического

единства трансцендентности и имманентности в отношении между Богом и человеком. Замечательно при этом – и трагично для всей исторической судьбы и христианского сознания, и христианского человечества, – что религиозный гений, в своей мистике глубоко проникший в сверхприродно-божественные глубины человеческого духа и открывший присутствие Бога в человеке, – Августин – был вместе с тем в своем рациональном и моральном богословии наиболее влиятельным родоначальником господствующего сурового обличения совершенного ничтожества человека перед лицом Бога.

Эта тенденция августинизма, выработанная в борьбе с пелигианством (этим первым проявлением позднейшего мотива самоутверждения человека как самостоятельной положительной инстанции бытия), осталась в общем доминирующей тенденцией исторического христианства, хотя и представлена в нем в разных, то более радикальных, то смягченных формах. Различие между аскетическим и мистическим направлением в христианстве в значительной мере опирается на различие между сознанием безусловной трансцендентности и инородности в отношении между человеком и Богом и сознанием их исконного сродства и имманентной связи. Поскольку христианство восприняло элементы античной религиозной мысли, в особенности платонизма (начиная с александрийской школы), оно склонно восполнять мотив трансцендентности неким «гуманистическим» мотивом достоинства человека как существа богоподобного и богосродного (уже Павел в своей афинской речи ссылается на изречение античного поэта: «Его же рода мы есмы»). Поскольку Боговочеловечение мыслится (у восточных отцов церкви) как событие, имеющее общеонтологическую основу и значение, это понимание как бы молчаливо предполагает некое внутреннее сродство и связь между человеком и Богом. В несколько иной форме богословие Фомы Аквинского, определенное аристотелизмом, настаивает на положительной ценности природного, тварного – в том числе, следовательно, и человеческого бытия, именно в силу того, что само существо тварной реальности, исходя от Бога, носит в себе

имманентный отпечаток Его совершенства. Кроме того, Церковь, сознавая и проповедуя свою собственную божественность как человеческого выражения Святого Духа, уже на этом основании должна была исповедовать божественное или богосродное достоинство соборного человеческого начала в своем собственном лице, одновременно проповедуя пасомому ей человечеству августиновскую идею ничтожества человека и необходимости его безусловного подчинения инородному и трансцендентному божественному началу.⁵⁴ Реакцией против этого невольного семипелагианства церковного учения и, тем самым, возрождением в христианском сознании в наиболее крайней форме сурового ветхозаветного учения о безусловной трансцендентности Бога и ничтожества человека был кальвинизм – одно из самых могущественных течений позднейшего христианства. Но, утвержденная в самом существе отношения, диалектика нераздельно-неслиянного двуединства, богочеловечности человека выразилась в той иронии исторической судьбы, по которой кальвинистический тип человека, веруя в свою predeterminedную Богом, незыблемо-прочную спасенность и тем самым как бы в свою имманентную обоженность, явился одним из творцов новой гуманистической культуры, основанной на творческой активности и самоопределении человека. (Как известно, идея неотъемлемых прав человека и жизни на основе самоопределения, т. е. принцип современной гуманистической демократии, есть исторически порождение пуританизма.) Другое, соотносительно-противоположное выражение той же диалектики есть одновременно возникший иезуитизм, который, также исходя из требования безусловной рабской покорности трансцендентной воле Бога, – в особенности воле Божьей в ее земном воплощении в церковной власти, – тоже стал одним из влиятельных воспитателей нового типа творчески-волевого человека, берущего на себя ответственность за строительство коллективной человеческой судьбы.

При всем многообразии конкретных форм учения о человеке в его отношении к Богу, в традиционном христианском сознании мотив трансцендентности и инородности между Богом и

человеком, мотив ничтожества человека перед лицом Бога, все же, как указано, отчетливо преобладает над мотивом имманентной близости и внутреннего сродства. Человек как таковой либо есть существо совершенно бессильное, либо может творить только зло: все положительное и благое нисходит на человека только извне, свыше, как благодать – как действие в нем иной, противоположной ему силы Бога.

Ближайшим образом это отношение мыслится как итог грехопадения, уничтожившего прежнюю, замышленную Богом, солидарность и интимную внутреннюю связь между Богом и человеком (к проблеме греха мы обратимся ниже). Этим ослабляется противоречивость установки, в которой величие Творца утверждается по контрасту с ничтожеством, слабостью, несовершенством Его творения, – как если бы мы восхваляли творческую личность поэта или художника, только указывая на ничтожность его произведений по сравнению с ним самим. В учении о грехопадении ничтожество человека, безусловная противоположность Богу его природного существа есть вина самого человека, исказившего то его существо, какое вышло из рук самого Творца. Однако этот мотив радикального изменения самого существа человека через его грехопадение (существенный для августинизма и определенных им протестантских доктрин) не обессиливает и не устраняет более первичного мотива исконной слабости и ничтожества человека просто как тварного существа. Ибо хотя его «нынешнее» фактическое бессилие определено грехопадением, но сама *возможность* грехопадения вытекает из общего тварного существа человека как такового в его безусловном отличии от Бога – именно из имманентно присущей ему слабости. В классическом католическом богословии Фомы Аквинского, одновременно с только что упомянутым признанием положительной ценности творения именно как творения Божия, выражена мысль, что природа человека по существу одна и та же и до, и после грехопадения; и к этому существу, именно в силу имманентной слабости человека как твари, принадлежит способность и склонность к греху (сдержанная в раю только особой, извне дарованной Богом сверхъестественной

способностью, *donum superadditum*). Этим с совершенной рациональной определенностью утверждается, что само онтологическое существо человека состоит в его тварной природе, т. е. отвергается всякое внутреннее сродство между человеком и Богом, всякое имманентное присутствие божественного начала в составе человека.

Выше мы уже указали, и потому здесь нет надобности подробнее разъяснять, что мотив трансцендентности Бога человеку сам по себе есть не только законная, но и необходимая основа нормального человеческого сознания. Вне смиренного сознания слабости и греховности своего природного существа, вне стремления преодолеть субъективность природно-человеческого начала в себе (того, что Ницше называл «человеческим, слишком человеческим») и утвердить свое бытие через свою связь с Богом как высшим, абсолютно-ценным началом бытия, человек теряет духовное равновесие, теряет свой подлинно человеческий облик. Эта гордыня человека, мнящего самого себя существом и безгрешным, «добрым по самой своей природе», и всемогущим, есть основное заблуждение и духовное заболевание нового времени (о чем тотчас же ниже); и в отношении него традиционное церковное учение о греховности и бессилии человека вне Бога есть насущно необходимая и целительная истина. Поскольку, однако, трансцендентность и инородность Бога человеку мыслятся чисто рационально, в их противоположности началу имманентности и сродства между ними, этим одновременно подтачивается живая основа самого отношения. Можно сказать, что этим в известной мере утрачивается конкретное существо христианской веры как религии Богочеловечности.

Это сказывается наиболее явственно в области морали. Если человек сам по себе есть существо ничтожное, лишенное всякой внутренней ценности – не что иное, как нейтральный факт тварного, природного бытия, – то на каком основании из любви к Богу должна вытекать любовь к человеку, к ближнему? На чем основана тогда святость всякой человеческой личности как таковой? Каким образом Христос мог сказать, что накормить голодного, утолить жаждущего, посетить больного, – словом,

удовлетворить даже чисто материальную нужду человека как природного существа – значит обнаружить любовь к Богу? Ближайшим образом святость человека открывается как святость «ближнего», другого, на чем основана заповедь любви к ближнему, обязанность помогать ему в его материальной нужде. Это педагогически вполне понятно, потому что каждый отдельный человек в своем чисто природном, отрешенном от Бога существе склонен эгоистически придавать абсолютную ценность только себе самому, своему собственному «я». В силу замкнутости и обособленности природного, телесно-душевного индивидуального существа человека каждый склонен думать только о своих собственных нуждах и быть равнодушным к нуждам других. Сосредоточиваясь на своих собственных нуждах, мы замыкаемся в нашем обособленном от Бога природном существе; думая о других, мы уже преодолеваем эту замкнутость и обнаруживаем действие в нас духовного начала. Но христианский смысл заповеди любви к ближнему этим отнюдь не исчерпывается. Самоотверженная помощь ближнему просто как аскетическое упражнение в преодолении своего природного существа и развитии своих сверхприродных духовных сил есть порочно-фарисейская, антихристианская установка. Истинная любовь к ближнему есть, напротив, непосредственное усмотрение его святости, его богоподобия и богосродности – усмотрение, в силу которого мы должны бережно и внимательно относиться и к тленному тварному сосуду, содержащему эту святыню, т. е. к земным нуждам ближнего. Но это святое, богоподобное и богосродное существо человека есть одно и то же и в моем ближнем, и во мне самом. В иной форме – именно не через заботу о земных нуждах, а непосредственно – я должен почитать и беречь в себе самом это мое высшее, духовное начало, понимать и в себе самом святость человеческой личности как таковой. Но эта святость объяснима только как имманентное присутствие Бога или проистекающего от Бога начала, как момента, конституирующего собственное, глубочайшее, наиболее подлинное существо человеческой личности. Христианство есть религия не поклонения Богу в Его противоположности человеку,

а в Его глубочайшем сродстве с человеком. Христианство есть религия человечности.

Поэтому всякая религиозная тенденция утверждать безусловную трансцендентность Бога, Его совершенную инородность человеку таит в себе опасность равнодушия к человеческой личности – опасность *бесчеловечности* (это конкретно обнаруживается в том типе монотеизма, в котором наиболее ярко выражен чистый, абстрактный момент трансцендентности Бога – в магометанстве). Если в историческом христианском сознании эта опасность не обнаружилась с такой же силой, то только потому, что в нем продолжал действовать – хотя и оттесненный на задний план, но не заглушенный – первичный христианский мотив Богочеловечности и потому святости человека. И этот мотив был еще поддержан унаследованным от античности сознанием имманентной ценности космически-природного бытия, в том числе и человеческого.

И все же глубокий кризис христианского сознания в эпоху Ренессанса – кризис, под знаком которого человечество живет доселе, – был определен тем, что христианская идея Богочеловечности, имманентного сродства и близости между человеком и Богом, неполно осознанная и осуществленная в средние века, была подхвачена и – в искаженной форме – развита умственным движением, враждебным христианству и даже религии вообще. Вся трагедия новой европейской истории сводится к тому, что идея Богочеловечности человека получила более полное осуществление – парадоксальным образом – через посредство грандиозного восстания человека против Бога.

3. БЕЗРЕЛИГИОЗНЫЙ ГУМАНИЗМ И ЕГО САМОРАЗЛОЖЕНИЕ⁵⁵

Несмотря на то что идея Богочеловечности – неразрывной связи и сродства между Богом и человеком – нашла лишь одностороннее и неполное выражение в традиционном христианском богословии и в обусловленной им практической жизни христианского мира, – эта идея в ее конкретной религиозной сущности, незримо действуя на человеческую душу, как дрожжи, всквашивающие тесто, в течение 15 веков впервые в человеческой истории взрастила самосознание человека как *личности*. Она научила человека сознавать в самом себе некое высшее, абсолютно-ценное начало, в силу которого он противостоит миру как инстанция особого порядка и призван к творческому самоопределению и совершенствованию жизни. Она впервые воспитала в человеке то, что можно в широком общем смысле назвать *гуманистическим* сознанием.

Был момент европейской духовной истории – на пороге между средними веками и новым временем, – когда этот гуманизм имел шанс естественно развиться на почве, его породившей, именно в лоне самой христианской традиции. Новые умственные горизонты, новое влияние античности, в особенности ее наиболее глубокого религиозного выражения в платонизме, новое ощущение величия творения – все это, содействуя более глубокому восприятию христианской идеи Богочеловечности, влекло к положительной религиозной оценке человека как образа и чада Божия, как соучастника и носителя Божественного начала в тварном мире. Такого рода «христианский гуманизм» нашел свое высшее философское выражение в учении кардинала Николая Кузанского и свое интеллектуально-религиозное выражение – в творчестве Эразма и Томаса Мора, в немецко-нидерландской мистике XIV и XV веков и в учении о духовной жизни св. Франциска Сальского и всего родственного ему типа благочестия.⁵⁶ Если бы это движение имело исторический успех, не произошло бы разрыва между христианской верой и безрелигиозным гуманизмом, и вся

духовная история западного человечества пошла бы, быть может, по иному, более здоровому и гармоническому пути. Этому не суждено было быть: духовное развитие человечества совершилось, как это часто бывает, скачком из одной крайности или односторонности в другую. Во имя культа человека произошло восстание против церковного предания, дошедшее до восстания против христианства и самой религиозной веры вообще. Весь смысл этого скачка отчетливо выражен уже в переходе от христианской философии платоника Николая Кузанского к богоборческой философии его последователя Джордано Бруно; антиномистический панентеизм, оправдание мира и человека через нераздельное, но и неслиянное двуединство Творца и творения, превратилось в пантеистическое обожествление мира, в культ «героической ярости» (*heroice furore*), человека, осознавшего себя земным богом. Начиная с эпохи Ренессанса и вплоть до нашего времени европейская духовная жизнь протекает под знаком ожесточенной, смертельной вражды между двумя верами – верой в Бога и верой в человека. От Джордано Бруно и атеистов итальянского Ренессанса непрерывная линия духовного развития доходит до Фейербаха, Маркса и Ницше.

Нет надобности проследивать многообразные исторические варианты этого народившегося в эпоху Ренессанса XVI века безрелигиозного и антирелигиозного гуманизма. Свое наиболее классическое выражение он получил в французском просветительстве XVIII века и в определенном им оптимистическом гуманизме XIX века. Для нас важно только определить философское и религиозное существо этого воззрения. Оно состоит в обоготворении самого человека. Вера в Бога представляется ему – и в этом и состоит его реакция против изложенной выше односторонности традиционного христианского воззрения – и интеллектуально неоправданной и духовно губительной верой в начало, порабащивающее человека, препятствующее тому самоопределению и свободному творчеству, к которому он призван по своей собственной природе. Назначение человека – такова идея, впервые родившаяся в новое время, совершенно неведомая и

невозможная предшествующим тысячелетиям человеческой истории, – в том, чтобы быть самодержавным хозяином своей собственной жизни и верховным властителем мира. Фактически для духовной жизни это означает, что человек осознал себя земным богом. Потеряв и отвергнув Бога, человек уверовал в себя самого. В связи с тем что нам уяснилось выше, существо этого духовного переворота можно выразить так: утратив сознание трансцендентной, сверхмирно-духовной основы своего бытия – сознание Бога, – человек заменил нераздельно-неслиянное двуединство своего богочеловеческого, боготварного существа какой-то смутной мешаниной обоих начал, которую он противоречиво пытается втиснуть в свое только природное существо и мнит усмотреть в имманентном составе последнего. Признавая один только «этот» мир и себя самого – всецело его частью и членом, он вместе с тем уверовал во всеблагость и всемогущество себя самого, в свою способность и свое призвание и покорить себе, и усовершенствовать, и одухотворить мир, которого он сам есть производная часть.

Отсюда – слепая, можно сказать, смешная, ибо противоречащая всему историческому опыту, благодушно-оптимистическая вера в обеспеченность непрерывного умственного и нравственного «прогресса», в легкую возможность осуществить царство разума, правды и добра – то, что верующий называл «царством Божиим», – на земле. Даже позднейшее углубление чисто натуралистического понимания существа человека в лице дарвинизма, признавшего самого человека потомком обезьяны или обезьяноподобного существа, происшедшим из него в итоге слепой стихийной эволюции, не только не пошатнуло этой веры, но было использовано как ее подтверждение. Владимир Соловьев свел безмыслие и противоречивость этого оптимистического безрелигиозного гуманизма в краткую, убийственно-сатирическую формулу: «Человек есть обезьяна и *потому* призван осуществить царство добра на земле».

Упор этой слепой веры, властвующей над человеческой мыслью в течение уже нескольких веков, так велик, что доселе

она довольно быстро оправлялась от роковых ударов, которые ей наносит всякое столкновение с конкретным существом человеческой жизни, как оно обнаруживается в драматические моменты человеческой истории. Первый такой удар был нанесен ей французской революцией, когда царство свободы, равенства и братства быстро превратилось в царство разъяренной кроважадной черни. Еще более убедительное обличение несостоятельности этой веры принесло наше время, когда под тонкой оболочкой просвещенного европейца человек обнаружил не только свою неукротимую звериную природу, но и таящиеся в нем демонические силы садизма и отвержения самых элементарных начал нравственности. И, однако, и после этого безрелигиозный гуманизм, хотя энтузиазм его уже значительно ослабел, продолжает властвовать в широких, наиболее влиятельных кругах европейско-американского человечества.

И все же безрелигиозный гуманизм обречен на разложение, ибо подтачивается одним роковым внутренним противоречием: вера в самодержавно-неограниченную власть человека как высшего, самовластного хозяина своей жизни противоречиво сочетается с верой в служение неким абсолютным, не зависящим от самочинной человеческой воли, нравственным ценностям. Это противоречие затушевывалось голословным оптимистическим допущением, что «человек добр по природе», т. е. что осуществление нравственных ценностей совпадает с удовлетворением субъективных природных влечений. Разумный человек, казалось, подобно Богу христианской веры, *не может* желать ничего иного, кроме добра. Но как быть в тех опытно удостоверенных случаях, когда фактически стремление человека к добру и его стремление к удовлетворению своих земных желаний, своей жажды власти и безграничной свободы своего стихийного начала все же расходятся между собой и вступают в конфликт? На этот вопрос безрелигиозный гуманизм по самому своему существу не может дать ответа, ибо всякий ответ содержал бы противоречие. Классический гуманитаризм XVIII-XIX веков признавал безусловное верховенство абсолютных нравственных начал, необходимость для человека

подчиняться им, хотя он никак не мог обосновать эту веру, согласовать ее с основами своего воззрения на человека как самодержавного властелина и земного бога. Поклонение человеку сочеталось с непреклонным культом добра, с пуританским морализмом. Это противоречивое сочетание по самому существу дела не могло, однако, быть устойчивым. Последовательное обожествление человека в его природном существе необходимо приводит к аморализму: человек как неограниченный самодержец есть хозяин и над своей моралью. Осуществление этой идеи мыслимо – и было фактически выражено – в двух формах: в форме обожествления либо коллективного, либо индивидуального человека. С одной стороны, можно утверждать, что абсолютная ценность и потому безграничное верховенство принадлежит воле коллектива – народа, большинства или определенного класса, составляющего большинство, и что поэтому индивидуальная личность должна беспрекословно подчиняться этой воле, которая стоит выше всякой морали, сама ее предписывает и есть некое человеческое воплощение воли Божией. И, с другой стороны, можно, исходя из факта, что конкретная реальность человека есть реальность индивидуальной личности, утверждать, что верховная ценность и самодержавие принадлежат герою, человеку-полубогу, сильной, ярко выраженной личности, представителю человеческой высшей породы, которому масса должна беспрекословно подчиняться.

При этом существенно, прежде всего, отметить, что аморализм в обеих этих своих формах обречен сам оставаться непоследовательным: он не есть простое, безусловное отрицание самой *категории* должного, идеального, абсолютно ценного, простая удовлетворенность фактически сущим, простой отказ от всякого вообще мерила лучшего и худшего; он есть, напротив, бурное восстание против фактического состояния человека во имя некоего абсолютного идеала. Отвергая мораль, он вместе с тем санкционирует, возводит в ранг святости, обожествляет некий природный элемент человеческого бытия. Он есть не чистое, циничское безверие, а, напротив, страстная, вдохновенная вера – невольное

свидетельство того, что религиозный момент – мотив поклонения некой абсолютной ценности – есть неотъемлемое свойство самой человеческой природы.⁵⁷

Оба вида аморализма – коллективистический и индивидуалистический – представлены во влиятельных течениях мысли XIX века. Родоначальником первого надлежит признать еще Руссо, который в как бы умышленно-двусмысленной идее *volonte generale*⁵⁸ отождествил волю народа или большинства с общеобязательной волей к добру и тем приписал ей значение священной, беспрекословно авторитетной инстанции. Тот же мотив определяет «религию человечества» Огюста Конта, в которой служение Богу заменено служением гипостазированному «человечеству» (*Le grand Etre*⁵⁹). И, наконец, философия Гегеля, хотя и религиозная по своей исходной мысли, в силу своего пантеизма завершается культом государства как земного бога и потому резким отвержением, как «наглости», нравственных притязаний человеческой личности. Но наиболее последовательным и общественно-влиятельным, а потому и практически наиболее разрушительным выражением этого течения мысли, которое теперь принято называть тоталитаризмом, является марксизм. Ученик Гегеля, Маркс вслед за Фейербахом отверг религиозную основу философии Гегеля, признав Бога лишь иллюзорной проекцией вовне человека. Прежде чем стать социалистом, Маркс называл свое воззрение «реальным гуманизмом». Человек должен стать не в идее только, а на самом деле в своей реальной жизни властелином своей судьбы.⁶⁰ Как этого достигнуть? Существо человека Маркс усмотрел в экономике – этом наиболее явственном выражении материальной, плотской его природы. Овладев экономической стихией, человек достигнет всемогущества и реально станет тем, что он есть, – земным богом. Но достигнуть этой цели он может лишь через коллективизацию, через слепление индивидов в коллектив; выполнить эту задачу должен «пролетариат», который здесь поэтому играет роль избранного народа, нового Израиля, как коллективного воплощения земного божества, призванного осуществить царство божие – царство всемогущего человека –

на земле. Коллективный человек в лице «пролетариата» имеет все атрибуты земного божества: его воля есть безапелляционно-верховная инстанция, абсолютное мерило добра. Не только враги его, подобно врагам ветхого Израиля, должны беспощадно истребляться, но и индивидуальная человеческая личность, будучи как таковая инстанцией, противоположной божеству коллективного человека, должна приноситься в жертву этому Молоху, быть превращена в муравья человеческого муравейника, в служебное, само по себе ничтожное колесико огромной, обожествленной общественной машины. Но более того: так как коллективный человек здесь обожествлен именно в его земной, плотской природе, то его злые земные страсти – корысть и классовая ненависть – признаются творческими силами, разнуздание которых необходимо для осуществления земного царства божия; аморализм превращается поэтому в антиморализм. Так в марксизме основа безрелигиозного гуманизма – обоготворение человека как личности, т. е. как носителя духовного и морального начала – вырождается в демоническое обоготворение обездушенной и обезличенной коллективной плотской стихии человека.

Другая, по первичному своему замыслу более благородная форма аморалистического гуманизма – обожествление человека как конкретной индивидуальной личности в ее самодовлении и изолированности – была впервые выражена также учеником Фейербаха – Штирнером, который вполне последовательно заменил родовое понятие человека в учении Фейербаха конкретным существом человека как отдельной личности. Положительный элемент учения Штирнера состоит в мысли (сродни религиозному индивидуализму Киркегарда), что великое и священное подлинное существо человека дано только в уединенной, отрешенной от мира глубине его личного духа. Но в силу натуралистических предпосылок своего мировоззрения Штирнер отождествляет эту духовную глубину с субъективностью, т. е. с эгоизмом и своеволием человека, и потому приходит к утверждению их верховенства, к обожествлению человека как дерзновенного эгоиста. Высшее

достоинство человека состоит именно в его эгоистическом своеволии, и мораль есть лишь гибельная и незаконная попытка подавить и связать это свободное выражение существа человека (мысль, которая уже Платоном вкладывается в уста Калликла в диалоге «Горгий»). Но более глубокое и влиятельное выражение аморалистический гуманизм получил у Ницше. Исходная мысль Ницше есть культ героической человечности – прославление человека как носителя имманентно присущего ему высшего духовного начала, в его противоположности обездушенной человеческой массе – среднему человеку во всей ничтожности, пошлости, безличности ходячих мерил его жизни. В этой форме Ницше бессознательно выражает верную мысль об имманентности божественного начала человеческому духу – идею, аналогичную учению Мейстера Экхарта о божественной «искорке» в глубинах человеческого духа. Но в силу безусловного отрицания момента трансцендентности Бога мысль Ницше принимает характер *богоборческого титанизма*. Религия, подчиняющая человека Богу, будучи порабощением человека, противоречит его высшему, благородному существу; мораль любви и сострадания к ближнему в его слабости и ничтожестве – мораль, требующая равенства всех людей, – есть выражение рабского духа среднего человека, попытка его утвердить себя за счет принижения высшего, аристократического начала в человеке. Ницше исходит, в сущности, из различения двух начал в человеке; человек в его фактическом состоянии есть существо ничтожное и презренное, но он же есть потенциальный носитель высшего, благородного, божественного начала; человек есть несовершенное, уродливое выражение некоего высшего, еще не реализованного *сверхчеловека*. «Человек есть нечто, что должно быть преодолено», – в этой формуле открыто выражено саморазложение безрелигиозного гуманизма. Ницше мечтает о существе высшем, чем человек в его господствующем типе; в терминах религиозной мистики его мечта могла бы быть выражена в христианском идеале «обоженного человека», насквозь пронизанного и пропитанного божественным началом. Но, отвергая трансцендентность божественного начала, он

может выразить эту мечту только в форме противоречивого упования, что человек сам, собственными силами, облагородит самого себя, создаст из себя это новое, высшее существо сверхчеловека. Основной, неустранимый онтологический факт богочеловеческого двуединства человека – сочетания в человеке слабого тварного существа с носителем трансцендентного ему божественного начала – заменяется мечтой самопревращения человека (в его «человеческом, слишком человеческом» существе) в человекобога.⁶¹ Но где найти мерило, определяющее различие между сверхчеловеком (человекобогом) и человеком в его ничтожестве? Натурализм воззрения Ницше не дает ему возможности найти его в какой-либо сверхприродной инстанции. Ему не остается ничего иного, как признать сверхчеловека просто существом новой, высшей биологической породы. Признаки этой высшей биологической породы могут быть только природными – максимальная вера в себя самого, мощь, своеволие, дерзновение, властолюбие. Реальным прообразом сверхчеловека оказывается, по признанию самого Ницше, ренессансный тип бесстыдного изверга Цезаря Борджиа или древний германец – «белокурая бестия». Аморалистический гуманизм или аморалистическое его самопреодоление ведет в конечном итоге, вопреки его первоначальному замыслу, не к утверждению типа обоженного, просветленного высшего существа, а к *бестиализму*. Если у Маркса высшее состояние человеческого бытия выражается в отрицании человеческой личности, в превращении ее в муравья обожествленного муравейника, в колесо обожествленной машины человечества, то у Ницше мечта о человекобоге реализуется в угашении духовной человеческой личности в человеке-звере. Но зверь уже не есть личность – он по самому своему существу есть только особь расы – единичный экземпляр стихийно-природного массового явления. Так гордый замысел персоналистического индивидуализма у Ницше, которому ничто не было более ненавистно, чем стадность, – в своем логическом развитии ведет к своему самоуничтожению. Последний итог этой самоубийственной диалектики подвел национал-социализм – эта пошлая вульгаризация ницшеанства;

сочетая культ «вождя» («сверхчеловека») и высшей расы с культом всемогущества государства и механически организованной массы, он на ином пути приходит к тому же тоталитарному коллективизму, как и марксизм, – к принципиальному отвержению личности как носителя духовного начала. К чему это приводит на практике – это мир узнал теперь на горьком опыте, в котором едва не погибла вся европейская христианская и гуманистическая культура.

Так обе разнородные формы аморалистического и безрелигиозного обоготворения человека сошлись в своем конечном гибельном итоге: в обеих произошло саморазложение гуманизма. Духовно-историческая эпоха, начавшаяся с гордого провозглашения величия и верховенства человеческой личности и видевшая свое призвание в осуществлении этого начала, кончается его отрицанием – порабощением и озверением человека, превращением его в слепую механизированную стихию природы, в которой человек утрачивает свое существо – образ человека. Это есть имманентная кара за забвение и отвержение нераздельно-неслиянного богочеловеческого двуединства человека.

4. АНТИНОМИЗМ ОТНОШЕНИЯ МЕЖДУ БОГОМ И ЧЕЛОВЕКОМ

Исторический обзор двух основных форм отношения между человеком и Богом – учения о тварном ничтожестве человека перед лицом трансцендентного и инородного ему Бога и противоположного учения, обожествляющего самого человека, – должен помочь нам уяснить более адекватно сложный состав богочеловеческого двуединства человека. Сама возможность этих односторонних пониманий существа человека свидетельствует о том, что намеченной нами выше, в общей форме, идее богочеловечности человека присущ антиномизм, доселе недостаточно нами учтенный.

Общее существо этого антиномизма может быть выражено следующим образом. Идея богочеловечности есть идея связи между Богом и человеком, или между божественным и чисто человеческим началом. Эту связь можно было бы непротиворечиво мыслить – в той или иной форме, – если бы составляющие ее элементы были понятиями двух независимых друг от друга, самодовлеющих реальностей, т. е. понятиями, в *определение* которых не входило бы их отношение друг к другу. Так, мы легко можем определить воду как определенное соединение водорода с кислородом, ибо дело идет о сочетании двух химических элементов, которые существуют в отдельности и каждый из которых можно определить вне его отношения к другому.

Но не так обстоит дело с отношением между человеком и Богом. В само понятие человека как такового – человека как существа, *отличного* от Бога, – входит в качестве конституирующего его принципа его отношение к Богу. И, с другой стороны, сама идея Бога неразрывно связана с идеей человека, с опытным восприятием человеческой личности. Связь между Богом и человеком не есть простая, внешняя, рационально мыслимая связь между двумя разнородными и независимыми друг от друга инстанциями бытия. Сами эти инстанции как таковые немыслимы вне отношения друг к другу;

как мы уже указывали (в конце гл. III), двуединство Богочеловечности логически первее понятий Бога и человека. Чтобы непротиворечиво уяснить все отношение в целом, мы должны, следовательно, различать между вторичным, производным отношением, уже предполагающим *готовые* понятия Бога и человека, и первичным, трансцендентальным отношением, *конституирующим* сами эти понятия. Оба эти отношения лежат на разных онтологических уровнях; их смешение и суммарное уяснение как одного отношения приводит к безнадежной путанице понятий. Как бы мы ни пытались рационально определить это отношение, при этом неизбежно должно обнаружиться противоречие между предпосылкой нашего размышления и его конечным итогом.

Этот антиномизм обнаруживается в диалектике изложенных выше односторонних или ложных воззрений. Либо отношение между человеком и Богом мыслится как чисто внешнее отношение между двумя отличными друг от друга, независимо сущими реальностями – и тогда утрачивается сознание Богочеловечности как признака, конституирующего само *понятие* человека (в его отличии от животного или вообще природного существа); либо же, наоборот, «божественность» мыслится как признак человека как такового, как имманентная черта, конституирующая существо человека, – и тогда теряется сознание, что человек есть только один из членов отношения, предполагающий независимое от него бытие Бога как соотносительно другого члена отношения, – отвергается вера в Бога, и человек сам обожествляется. Забытый или отвергаемый при этом момент обнаруживает свою неустрашимость тем, что контрабандно вторгается в упрощенное воззрение и обнаруживает его внутреннюю противоречивость.

Вернемся сначала к традиционному, господствующему религиозному представлению, имеющему свой источник в ветхозаветном сознании: человек как тварь есть существо, отличное от Бога, сущее как таковое вне Бога и имеющее лишь внешнее отношение к Нему. Это представление странным образом имеет черту, в которой оно совпадает с чисто натуралистическим воззрением на человека, ставшим теперь

воззрением здравого смысла: сотворен ли человек Богом или есть продукт эволюции природы – во всяком случае, в характере своего бытия он есть чисто природное существо, психофизический организм, принадлежащий к составу объективной действительности. Непререкаемо очевидные фактические данные человеческого бытия – вне всяких умствований – свидетельствуют, что человек есть существо слабое и ничтожное, извне и изнутри определенное природными началами, зависимое от наследственности, от строения и функционирования органов его тела и подчиненное всем слепым воздействиям окружающей его природной среды. Во всем этом человек есть существо, явно отличное от Бога. Правда, религиозное воззрение вносит одну, казалось бы, весьма существенную поправку: человек все же есть вместе с тем «образ и подобие Божие» и в этом качестве отличается от чисто природного существа. Основное выражение этой стороны человеческого существа состоит в том, что человек обладает свободой воли и моральной ответственностью за свои действия. Он должен – и в принципе может – свободно исполнять волю Божию; в качестве образа и подобия Божия он обладает, следовательно, неким подобием изначальности, спонтанности Бога. Но если серьезно учитывать тварную, отличную от Бога, природу человека, то это подобие оказывается слабым и в известном смысле иллюзорным. Человек все же не имеет достаточной силы, чтобы самому, своей свободной волей, опираясь на самого себя, осуществлять Божий замысел о нем, исполнить волю Божию: он впадает в грех, в силу чего его свобода хотя и не уничтожается, но становится реально бессильной. Такова классическая концепция августинизма. Систематическое рассмотрение проблематики идей греха и свободы мы должны отложить до следующей главы. Здесь мы ограничиваемся указанием, что в греховной несвободе человека отчетливо обнаруживается все его тварное бессилие и ничтожество. Сохранившаяся у человека свобода есть не реальная свобода воли и действия, а лишь некая идеальная свобода его духа – именно его способность сознавать и осуждать свою греховность,

чувствовать себя ответственным за само свое бессилие, без того, чтобы быть в состоянии преодолеть его.⁶²

В этом учении об иллюзорности и реальном бессилии свободы особенно ясно обнаруживается указанное выше его сродство с натуралистическим воззрением: в учении о несвободе человека Лютер и Кальвин солидарны с Спинозой.⁶³

Это вполне естественно. Природа не знает свободы, и человек, как тварное и тем самым «природное» существо, подпадает необходимости природы. И надо признать, что это учение совершенно верно выражает фактическую структуру человеческого бытия, именно поскольку оно есть природное бытие. Конечно, детерминизм не нужно мыслить по старомодному и теперь уже явно ошибочному механистическому образцу; человек не есть механический комплекс отдельных «мотивов» – не есть весы, чаша которых автоматически склоняется на сторону сильнейшего мотива, не есть бессильный, пассивный продукт внешних сил.⁶⁴ Уже просто в качестве живого организма человек есть обнаружение некой центральной энтелехии, направляющей и формирующей его жизнь, производящей спонтанный отбор между мотивами и дающей перевес одному из них. К значению спонтанности для идеи свободы мы вернемся ниже. Непосредственно, однако, ясно, что сама эта энтелехия есть хотя и целестремительная, но все же некая слепая природная сила. Обычная, как бы прирожденная человеку воля, выражающаяся в сознании «я сам хочу», есть лишь отражение predetermined действия этой психофизической энтелехии; и в этом отношении человек не отличается от животного. Общеизвестное возражение натуралистического детерминизма против идеи свободы, именно, что хотя человек может делать все, что он хочет, но он не может *хотеть* всего, чего хочет, – в этом смысле совершенно справедливо; в отношении того, что человек обычно понимает под своей свободой, прав Спиноза, указывающий, что это сознание свободы имеет не больше значения, чем сознание пьяного, что он «свободно» говорит вздор и творит бесчинства в состоянии опьянения. Когда же человек действует под влиянием охватившей его страсти, он и

сам сознает, что он действует не свободно, а под властью чуждой и слепой, хотя и живущей в его собственном сердце силы.

Повторяем: такой пессимизм в отношении человеческой природы, такое представление о бессилии человеческого духа перед слепыми, стихийными силами над ним, об иллюзорности его свободы в качестве объективной действенной силы в известной мере соответствуют фактическому характеру человеческой жизни. Но, принятое без оговорок, это учение, в сущности, отвергает если не отличие самого существа человека от других природных существ, то, во всяком случае, принципиальное отличие специфически *человеческой нравственной и духовной активности* от слепых целестремительных сил природы. Всякая благая, разумная, положительная активность, поскольку она исходит от самого человека как такового, признается здесь невозможной и иллюзорной; за пределами произвольных физиологических процессов и действий своей жизни человек может только грешить. Таков смысл знаменитого *non posse non peccare*⁶⁵ Августина. Человек как таковой, будучи рабом природы, не имеет в себе самой никакой положительной, действенной реальности; он есть носитель лишь разрушительного начала греха и – сверх того – как бы только бессодержательная точка реальности, в которую извне могут вливаться благодатные силы трансцендентного, инородного ей Бога как единственного подлинного носителя положительной действенной и творческой реальности. Человек, таким образом, имеет единственную положительную основу своего бытия не в себе самом, а в трансцендентной и инородной ему инстанции Бога. Самостоятельное бытие человека, при последовательном проведении этого воззрения, строго говоря, лишается характера положительной реальности и приближается к характеру чего-то мнимого, иллюзорного. Конечно, христианская мысль этого типа воздерживается от последнего шага на этом пути – от признания человеческого бытия чистой иллюзией наподобие индуистского воззрения, – ибо это разрушило бы саму ее предпосылку – утверждение безусловной двойственности и

безусловного различия между творцом и творением. Но не будет преувеличением сказать, что она приближается к отрицанию собственно *человеческого* начала в человеке. Человек здесь последовательно признается чем-то вроде «горшка в руках горшечника». Вся его *жизнь* есть не его собственная жизнь, а лишь выражение действия горшечника, употребляющего его как свою утварь или свое орудие; выйдя из рук «горшечника», он сам способен только разваливаться. Но это представление о человеке как совершенно бессильном, безусловно тварном существе делает, в сущности, невозможным само *сознание* человеком своего отношения к Богу, своей обязанности свободного выполнения воли Божией: горшок не имеет такого сознания в отношении горшечника и не нуждается в нем для своего бытия. Упомянутая выше, признаваемая августинизмом свобода духа в человеке предполагает саму *идею* человеческого духа, необъяснимую с этой точки зрения.⁶⁶

С другой стороны, если в этом отчетливо-рациональном отличии человека от Бога ударение лежит не на моменте тварности человека и вытекающего отсюда его ничтожества, а на моменте подлинной самостоятельности его бытия как особой реальности вне и независимо от бытия Бога, то мы приходим к обратной крайности – к чистому пелагианству. Человек мыслится тогда существом, утвержденным в самом себе; и его воля есть его собственная воля – реальная творческая сила, которая встречается и взаимодействует с волей Божией как равноправный с ней член отношения, – как инстанция, стоящая как бы на одном онтологическом уровне с Богом. Августин совершенно справедливо усмотрел ложность и религиозную опасность этой установки – как бы односторонняя ни была его собственная концепция, которую он полемически ей противопоставляет: ибо, отвергая связь человека с Богом как конститутивный элемент самого человеческого существа, пелагианизм ведет к представлению о человеке как существе, которое для своего бытия и своей активности не нуждается в Боге – вступает на путь, ведущий к самообожествлению человека; конечный этап этого пути есть тот безрелигиозный

гуманизм и, далее, тот богоборческий титанизм, который получил окончательное выражение в новое время и несостоятельность которого нам уже уяснилась. Пелагианский вариант дуализма между человеком и Богом, при последовательном его развитии, приводит, таким образом, так же как и августинизм, к отрицанию самой его предпосылки – отчетливой двойственности между Богом и человеком. Если августинизм имеет тенденцию разрушить эту предпосылку через умаление и почти полное уничтожение бытия человека, то пелагианизм приводит к этому же итогу через умаление и уничтожение онтологической значительности бытия Бога, что в конечном итоге кульминирует в безрелигиозном гуманизме, в признании идеи Бога иллюзорной проекцией творческого существа человека. Если августинизм уничтожает самостоятельное бытие и ценность мира человеческой истории и культуры, духовного мира, строяемого свободной творческой волей человека, то пелагианизм, последовательно проведенный, устраняя подчиненность этой воли трансцендентному началу, заменяет его губительным замыслом обоснования человеческого бытия на его самочинной воле – замыслом, приводящим к самоубийственному разрушению самой неустранимой основы духовного бытия человека.

Таким образом, поскольку отношение между человеком и Богом мыслится рационально, как отношение между двумя раздельными и качественно инородными инстанциями бытия, мы приходим к безвыходному антиномизму. Человек перестает быть человеком перед лицом превосмогающего его всемогущего величия Бога; и человек перестает быть человеком, теряя свое отношение к Богу, мысля себя в изолированности от Бога. Получается положение, аналогичное тому порочному и неосуществимому – ибо колеблющемуся между рабской зависимостью и бунтом – эротическому отношению, которое Катулл выразил в известных трагических словах: «Nec sine te, nec tecum vivere possum».⁶⁷ Выход из этого антиномизма состоит, очевидно, в некоем сверхрациональном синтезе, в котором зависимость сочеталась бы с свободой самостоятельного бытия – и притом не в форме внешнего

сочетания (что невозможно, ибо логически противоречиво), а так, что оба момента оказались бы взаимоопределяющими, опирались бы в последней глубине на некое совместно обосновывающее их единство. Общее указание на это единство мы имеем в намеченной идее Богочеловечности, в силу которой обладание Богом как трансцендентной инстанцией образует само имманентное существо человека. Другими словами, идея Бога и идея человека оказываются неосуществимыми абстракциями, поскольку они мыслятся как безусловно разнородные реальности, логически предшествующие отношению между ними; и обе обретают положительный смысл лишь мыслимые как нераздельно-неслиянные моменты Богочеловечности как подлинно первичного начала.

Но как это возможно? Христианское вероучение говорит о совершенном, гармоническом сочетании божественного и человеческого начала в «ипостасном» единстве личности Иисуса Христа – истинного Бога и истинного человека. Но оно мыслит при этом личность Иисуса Христа как явление единственное, принципиально неповторимое – как итог однократного, чудесного акта Боговоплощения, извне вторгающегося в общий порядок мирового бытия. В господствующем христианском религиозном сознании – можно сказать, в известной мере вопреки точному смыслу халкидонского догмата о нераздельном и неслиянном единстве двух природ – человеческой и Божеской – в личности Христа – фактически утвердилось сознание, что Христос есть не человек, а Бог, существо, принципиально и всецело отличное от человека. Христологическое учение церкви, опираясь на изложенное выше убеждение о ничтожестве человека перед лицом Бога, озабочено тем, чтобы верующий сознавал свою безусловную подчиненность Христу и не дерзал уподоблять себя Ему. Как бы ни оценивать теоретические основы этой установки, ее нужно признать практически-религиозно, конечно, совершенно правильной: весь религиозно-исторический опыт человечества – именно опыт всех мистических экзальтаций, в которых человек дерзает отождествить себя Христу, – свидетельствует о том, что это дерзание есть безумное и

гибельное заблуждение. Хотя для Бога все возможно и пути Божии неисповедимы, – религиозно-исторический опыт, независимо от всяких догматических теорий, подтверждает, что Иисус Христос был личностью чудесной, единственной, фактически неповторимой. Но из того, что такое совершенное, устойчивое и гармоническое сочетание и, так сказать, равновесие божественной и человеческой природ в личности Иисуса Христа, их «нераздельное и неслиянное», «ипостасное» единство есть нечто исключительное и в этом смысле чудесное, следует ли невозможность *иной формы* сочетания этих двух начал в человеческой личности?

Прежде всего, уже опыт мистиков всех времен и народов свидетельствует об обратном: все они говорят о том, что, по крайней мере в исключительные моменты своей жизни, они испытывают реальное присутствие Бога в глубине своей души.⁶⁸ И христианское учение, в лице первого же его провозвестника ап. Павла, санкционирует и подтверждает этот мистический опыт: «живет во мне Христос». И вполне ортодоксальный смысл имеют известные слова немецкого мистика Ангела Силезского: «Хотя бы Иисус рождался тысячу раз в Вифлееме, но если Он не родился в твоей душе, – ты все равно погиб». Все учение о Святом Духе – или о церкви как «теле Христовом» – предполагает признание имманентного присутствия Божества, по меньшей мере в коллективном единстве верующего человечества. Далее, хотя и утверждая единственность личности Христа, христианское вероучение – да и сам Христос – ставит перед человеком задачу подражания и уподобления Христу, видит в этом уподоблении идеал человеческой жизни и – тем самым – как бы осуществление подлинной природы человека.

Более углубленному и внимательному религиозно-метафизическому сознанию является очевидным, что – при всем безмерном отличии среднего обычного человека от личности «Богочеловека» Иисуса Христа – общая «Богочеловечность» человеческого существа как такового, именно потенциальное присутствие в нем некоего божественного начала как его имманентного конститутивного

начала не только не противоречит церковному учению о Боговоплощении в лице Иисуса Христа, но есть, напротив, необходимое его условие: осознание потенциальной Богочеловечности человека как такового открывает общую метафизическую перспективу, в которой совершенное Боговоплощение, не переставая быть чудесным, теряет свою произвольность и согласуется с общим пониманием жизни и существа человека. Это показал с необычайной убедительностью Владимир Соловьев. Само учение о *вочеловечении* Бога – то, что Бог воплотился именно в человеке, а не в каком-либо ином тварном существе (в противоположность некоторым языческим верованиям, признававшим воплощение божества в определенных животных), – есть свидетельство некоторого сродства между человеком и Богом. В этом же заключается смысл догматического учения – против всяческого докетизма и монофизитства, – что Христос был истинным, подлинным человеком, «новым Адамом» – во всем, кроме греха, подобный нам всем. И, наконец, учение восточных отцов церкви, что смысл вочеловечения Бога заключается в «обожении» человека, предполагает то же взаимное сродство между человеком и Богом. Для того чтобы было вообще мыслимо чаемое «обожение» человека, необходимо признание, что потенция такого обожения с самого начала присуща человеку. Человеческая природа должна сочетать в себе момент, в котором человек есть отдельное, отличное от Бога конкретное существо, с моментом, в лице которого оно есть существо потенциально богослитное, способное иметь в себе самом, как бы таить в своем лоне, в своей потенции совершенство самого Христа.

К тому же выводу мы должны прийти и совершенно независимо от христологической проблемы. Если, с одной стороны, момент связи с Богом, как мы видели, конституирует само существо человека и, с другой стороны, конкретный человек может найти основу своей жизни только во внешнем отношении к трансцендентному ему Богу, то это предполагает наличие в существе человека как бы двух разных инстанций или

слоев. Только наличие этих двух слоев самого человеческого духа дает возможность непротиворечивого сочетания имманентности Бога человеку с Его трансцендентностью ему.

5. ДВОЙСТВЕННОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ДУХА. НЕТВАРНОЕ НАЧАЛО ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВА

Только что выше было отмечено, что мистика всех времен и народов – и в том числе и христианская – признает присутствие Божества в человеческой душе. Но та же мистика дает опытное подтверждение и общему выводу, к которому мы пришли, о двойственности человеческой природы именно в ее отношении к Богу.

Традиционная рационально-религиозная (или просто религиозная в узком смысле слова) мысль рассматривает человеческое существо во всей его целостности как существо тварное, принципиально отличное от Бога и сущее в отчетливой отдельности от него, и отношение между человеком и Богом как отношение чисто и только трансцендентное. Мы видели, что это воззрение, поскольку оно претендует быть исчерпывающим, приводит к безвыходным противоречиям. Но параллельно с ним в течение всей истории религиозной мысли идет тип мысли, называемый мистическим. Поскольку он сочетается с монотеизмом (не только христианским, но и ветхозаветным и магометанским – например, в Кабале и в великой арабско-персидской мистике) и потому не допускает, подобно индуcской мистике, совершенного растворения человеческой личности в Боге, а сохраняет различие между человеком и Богом и их раздельное бытие, – оно исповедует двойное отношение между человеком и Богом – одновременно и трансцендентное, и имманентное. И вот именно в этой связи оно утверждает учение о двух слоях человеческого духа – слое, в котором человек имеет Бога в самом себе, в потаенных глубинах своего духа, как имманентную основу своего собственного существа. Это учение о двух слоях человеческого духа – как бы о двух душах в составе внутреннего бытия человека – проходит через всю историю монотеистической мистики и выражено также у ряда мистически настроенных поэтов.⁶⁹

Оно восходит к ап. Павлу, Тертуллиану, Плотину, Августину и Дионисию Ареопагиту, встречается у Hugues et Richard de St.

Victor, есть основа мистического учения Meister Eckhart'a и всей родственной ему немецко-нидерландской мистики XIV-XV веков и отчетливо выражено у св. Терезы и св. Francois de Sales. Приведем лишь немногие образцы. Все учение ап. Павла о живущем в нас Христе (или Св. Духе) предполагает такую двойственность человеческой души; ибо, призывая человека жить в соответствии с тем его существом, в котором он есть носитель Христа или Святого Духа, оно, очевидно, отличает человека как автономное существо от его освященных присутствием Бога глубин. То же отношение выражает Тертуллиан (De testimonia animae), говоря, что всюду, где душа «возвращается к себе и обретает свое естественное здоровье, она говорит о Боге», или, в иной формулировке: «Нет такой человеческой души, которая, озаренная ей самой присущим светом, не провозглашала бы Бога, хотя, о душа, ты не ищешь познать Бога». Мы уже приводили выше в другой связи слова Августина, что Бог живет в глубине человеческого духа или что Бог «всегда был у меня, только я сам не был у себя», – что подразумевает различие между одним «я», способным уходить от другого, глубинного «я». Особенно отчетливо эта двойственность выражена в немецкой мистике, подчеркивающей наличие в душе особого начала, отличного от ее обыденного, общеизвестного существа; это начало обозначается как «высшее в душе», «нутро» или «последняя глубина» духа, «святая святых» души или живущая в ней «искорка» (Экхарт). Точно так же св. Тереза говорит о «духе» или «центре» души и учит, что между «духом» и «душой» есть реальное различие. St. Francois de Sales называет это «высшее начало» «fine pointe de l'ame» – «место единства нашего духа с духом Бога»; он различает в составе души «Сару» и «Агарь». Первую, высшую часть он признает «в некотором смысле сверхчеловеческой» («en certaine facon surhumaine»). В ней благодать пребывает неизменно и незаметно для нас.⁷⁰

Существенно подчеркнуть, что эта двойственность совсем не совпадает с общепринятым различием между человеком как плотским существом или психофизическим организмом и «душой» или «духом» человека – с тем различием, которое мы

сами имели в виду, говоря о двуединстве существа человека. Деление, напротив, проходит в пределах того, что в общем смысле называется «душой»; оно усматривается в составе внутреннего самобытия человека. Современный французский поэт Paul Claudel и швейцарский психолог Jung различают эти два слоя как «animus» и «anima» (смысл этих обозначений уяснится нам тотчас ниже).⁷¹ Мы берем исходной точкой нашего обсуждения этой темы формулировку, которую это соотношение нашло в особенно выразительных словах поэта Walt Whitman'а «Я не могу понять этой тайны, но мое сознание повторяет мне, что я – двое: есть моя душа и есть я».⁷²

Что может подразумеваться под этим различием между «мной самим» и «моей душой»? Ближайшее указание на это дает намеченное нами выше (гл. I, 2–4) различие между обычным самосознанием человека, выражаемым в слове «я», и восприятием своего внутреннего мира как некой полноты, реально живущей во мне и мне открывающейся (как было там указано, такое восприятие есть явление относительно редкое и исключительное и носит характер некоего откровения или мистического опыта). «Я» есть чистый субъект – субъект познания и мысли и субъект автономной, изначальной воли, – некая бессодержательная точка, существо которой исчерпывается тем, что она есть «носитель» моего умственного взора, моих волевых устремлений. Напротив, моя «душа» в качестве живущей во мне реальности, не предстоя моему взору как объект в обычном смысле и потому отличаясь от всего мира «объективной действительности», все же есть нечто, с чем я как-то встречаюсь во внутреннем опыте, что мне как-то «открывается» внутри меня самого. Иначе говоря, всякая попытка уяснить категориальный характер того, что в этом смысле можно назвать «моей душой», свидетельствует, что обычные категории трансцендентности и имманентности, или субъекта и объекта, сюда неприменимы или что «моя душа» в качестве реальности превосходит их и как-то сочетает в себе.

Но именно этим определяется совершенно различное отношение, в котором стоят к Богу мое «я» и то, что мы условились называть «моей душой». Для меня как субъекта

самосознания Бог есть инстанция чисто трансцендентная, извне противостоящая мне. Хотя, как мы знаем, Бог не принадлежит к составу объективной действительности, а относится к сфере сверхмирной реальности, но Он противостоит мне, находится вне меня и вместе с тем инороден мне на тот же лад, как и «объективная действительность» (чем и объясняется легкость смешения Бога со сферой «объективной действительности»). Напротив, для моей души как *реальности* – как некой глубины, сущей во мне и мне открывающейся, – Бог, оставаясь чем-то иным, чем я сам, – имманентен, живет «во мне». Ибо реальность, будучи всеобъемлющим и всепронизывающим единством, не может вообще иметь что-либо вне себя. «Иметь» и «быть тем, что имеешь» в ней совпадают – что, однако, как-то совместимо с делением реальности на разные сферы. Поэтому отношение моей души как реальности к Богу может быть с одинаковым правом выражено либо как присутствие Бога во мне, либо как моя укорененность в Боге и слитность с Ним. Именно в этом смысле Бог, как мы уже говорили, в качестве трансцендентной мне инстанции есть имманентная основа моего собственного существа.

Но этим же объясняется соотношение между двумя указанными позициями человека в отношении Бога, или между мистическим опытом и обычным рационально-религиозным восприятием Бога как трансцендентной реальности. Соотношение это совершенно то же, что уяснившееся нам (гл. I, 5) общее соотношение между реальностью и объективной действительностью. Чтобы было вообще возможно внешнее отношение – познавательная направленность субъекта на объект, – необходимо, чтобы *до и независимо* от этой направленности познавательного взора и его соприкосновения с объектом мы как-то непосредственно «имели» этот объект, без чего само его понятие – понятие вне нас сущей действительности – было бы невозможно. Мы имеем его, потому что и мы сами, и этот объект исконно и неразрывно связаны в всеобъемлющем и всепронизывающем единстве реальности; именно поэтому мы имеем и то, что нам (познавательно) не дано, знаем о бытии объекта там и тогда,

где и когда мы его не воспринимаем. На этом единстве основано само *понятие* трансцендентного бытия (ср. гл. I, 5). Но совершенно то же самое имеет силу в отношении к Богу – с той только разницей (не изменяющей существа соотношения), что направленность здесь – не столько познавательная, сколько эмоциональная и волевая. Чтобы иметь саму идею Бога как трансцендентной, внешней нам реальности, чтобы сознать себя субъективным человеческим духом, который, трансцендируя свое природное существо, стоит в отношении к Богу, устремлен на Бога, мы, до и независимо от этой установки, должны не познавательно или субъективно, а онтически, в самом нашем *бытии* и существе, иметь первичную неразрывную связь с Богом – иметь опыт Бога, слитый с опытом нашего собственного бытия и неотделимый от него, т. е. иметь Бога в этом смысле имманентно в нас самих. Глубина моей души – моя душа, поскольку она укоренена в Боге или имеет Бога в себе, – как бы молчаливо, по большей части бессознательно для меня самого – передает *это* свое первичное знание Бога, равнозначное Его собственному присутствию во мне, наружному, поверхностному слою моей души, моему рациональному самосознанию, и только в силу этого мое «я», в его отличии и в его раздельности от Бога, может производно иметь Бога как трансцендентную инстанцию, ориентироваться на Него, сознать свою обязанность Ему повиноваться, т. е. иметь трансцендентное мерило своей жизни. То, что мы называли мистическим опытом, есть – все равно, сознается ли это или нет, – основа того, что в узком, специфическом смысле называется религиозным опытом.

Но то же самое соотношение между первичным и производным моментом имеет силу и в применении к самим носителям этих двух отношений к Богу. «Я», как субъект самосознания, как изначальная точка, как автономное существо, в некотором смысле производно от той глубины моей души, в которой я слит с Богом. Только потому, что я есмь или во мне живет эта таинственная глубина, я есмь нечто иное, чем просто природное существо, – нечто иное, чем вещь, совокупность качеств и процессов, даже нечто иное, чем просто

«одушевленное существо»; только в силу этого я есмь именно я – автономный субъект, центр некой изначальной мысли и воли. Если я обычно этого не замечаю и если в особенности типичный для нового времени индивидуализм благоприятствует забвению и отрицанию этого соотношения, то это ничего не меняет в существе дела. То, что я сознаю как мое «я», есть по существу не что иное, как производное отражение, проецированный вовне образ моей глубины – как бы луч, бросаемый в сферу природного, «объективного» бытия глубинной богочеловеческой реальностью «моей души». Именно то во мне, что я испытываю как существо моего «я», – моя изначальность, моя способность трансцендировать все эмпирическое данное во мне и вне меня, способность судить и оценивать и весь мир, и меня самого в моей эмпирической данности, как и моя способность самоопределения, – все это истекает из укорененности глубины моего существа в Боге или из присутствия Бога в ней. Я свободен и изначален, я сам направляю мою жизнь, есмь творческая инстанция; более того, это бытие, как бытие творческой свободы, образует само существо моего «я». Но самый *факт* этого свободного самобытия – бытия в качестве «я» – не рождается, так сказать, самопроизвольно, не порождает сам себя. Он *трансцендентально* определен извне, истекая из тех глубин, в которых Бог живет и действует во мне. Через эти глубины Бог определяет мое бытие, но определяет его именно как *свободное самобытие*. Действие Бога во мне не уничтожает и не стесняет мою свободу, а, напротив, впервые порождает ее и выражается именно в ней. Мы снова возвращаемся к уясненному уже кардинальному положению: личность, «я», не есть замкнутая в себе, обособленная от всего иного, из себя самой почерпающая свою жизнь точка или маленькая сфера; она конституируется в своем своеобразии как «монада» именно тем, что есть излучение всеобъемлющей реальности. Это излучение проходит через глубины моего существа, в которых во мне самом, как «искорка» (чтобы снова употребить выражение Meister'a Eckhart'a), живет нечто от подлинного первоисточника и центра реальности – Бога; это соотношение находит свое выражение

или воплощение именно в том, что мое существо обретает характер субъекта, «я», производно-изначального центра бытия. Действенная сила, исходящая из этого глубинного слоя, не противостоит мне как чужая, извне на меня действующая сила, а, напротив, проходя сквозь центр моей личности или, вернее, впервые творя его, совпадает с моей собственной свободой. В этом – тайна *первичного* отношения между «благодатью» и «свободой»: благодать, «дар свыше», не противостоит моей свободе, а творит ее саму. Это конкретно обнаруживается в том, что чем более человек укоренен в этой, уже выходящей за его пределы, глубине и живет и действует не самочинно-произвольно, а прислушиваясь к голосу этой глубины, – тем в большей мере он есть подлинная личность, подлинно свободное творческое существо. Моя свобода и действие во мне благодати суть не две разнородные и внешние друг другу силы – в своем последнем, глубочайшем существе они суть два момента, две стороны одной и той же действенной реальности; они суть как бы выражения «мужского» и «женского» начала в исконно «андрогинном» существе человека, причем «женскому», воспринимающему началу человеческого духа (anima) принадлежит онтологическое первенство перед мужским (animus): то самое, что как семя «благодати» воспринимается и таится в лоне души, выступает наружу как самостоятельное, из себя самого действующее существо, имеющее свою собственную жизнь.

Отсюда мы получаем возможность более адекватно осмыслить и оценить рассмотренное выше разногласие двух установок, которые можно условно обозначить как «августинизм» и «пелагианство».⁷³ Взятые как исчерпывающие определения отношения между Богом и человеком, или между благодатью и свободой, оба они, как мы видели, несостоятельны и приводят к безвыходным противоречиям. Но взятые как выражения отношения, действующего в двух разных слоях, *на двух уровнях* духовного бытия, они оба оказываются правильными и легко согласимыми. Августинизм совершенно прав в своем утверждении, что *в последней глубине* единственная положительная творческая сила есть Бог и что

человек – мыслимый вне связи с Богом, в своей отрешенности от Бога (как возможна такая отрешенность, об этом будет речь дальше) – есть совершенно бессильное существо. Он только не сознает отчетливо, что то, что мы имеем в виду, мысля «самого человека» – человека как самостоятельную, действенную инстанцию духовной реальности, – не есть что-то чуждое Богу, не есть в своей основе особая, инородная Богу инстанция, а есть именно порождение и своеобразное выражение самой творческой энергии Бога и что *именно в этом качестве* человек сам обладает творческой силой. «Пелагианство», со своей стороны, совершенно право, утверждая положительную реальность творческой человеческой воли и потому возможность и необходимость ее свободного сотрудничества с трансцендентной ей благодатной силой Бога; оно упускает из виду, что сама эта самостоятельность человека как носителя особой творческой воли есть отражение в наружном слое бытия глубинной богослитности человека. Можно сказать, что августинизм, сосредоточиваясь на глубинном слое человеческого духа, забывает о том, что этот слой порождает из себя тот иной, наружный слой, в котором человек как самостоятельное существо противостоит Богу и имеет Бога вне себя, тогда как пелагианство, сосредоточенное на одном лишь этом наружном слое, игнорирует ту богослитную основу человеческого существа, которым оно порождается и в котором находит свое единственное объяснение. Только синтез обеих установок – синтез сознания, что в моей глубине Бог есть все, а я – ничто или лишь пассивный восприимчивый и что в наружном слое моего бытия я сам есмь носитель истекающей от Бога творческой реальности и в качестве такового должен вступать во внешнее взаимодействие с Богом, – только этот синтез выражает антиномистическую полноту конкретного отношения. Фома Аквинский гениально выразил эту двойственность в простых словах: «Мы должны молиться, как если бы все зависело от Бога; мы должны действовать, как если бы все зависело от нас самих».

Не нужно, однако, думать, что эта двойственность есть какое-то внутреннее раздвоение нашей личности. Она есть

сверхрациональное двуединство – двойственность, всецело объятая и насквозь пронизанная нераздельным единством личности, нашей «самости». Она есть двойственность слоев в составе нераздельного единства личности. Чем более глубоко я ее сознаю, тем прочнее и глубже мое личное самосознание, мистический опыт сверхчеловеческой, богочеловеческой основы моего бытия впервые дарует мне целостность и устойчивость меня самого как личности. Это духовное состояние подобно значению в музыке спокойного, длительного, устойчивого басового сопровождения бурной, подвижной мелодии. Если мы выше, следуя формуле Walt Whitman'a, назвали наружный слой нашего бытия нашим «я» – отождествляя его тому, что мы есмы, – а глубинный слой – нашей «душой» – тем, что мы имеем, – то такое обозначение – естественное для нормального, господствующего типа самосознания – все же имеет лишь относительное значение. Та глубина моей души, которую я отличаю от моего непосредственного самосознания, от моего «я», есть вместе с тем именно основа и корень, т. е. глубочайшее существо моего «я». Ибо в силу общего установленного выше (гл. I, 3) положения в области реальности я сам есмь то, что я имею.

Усмотрение этой глубинной основы человеческого существа приводит к одному весьма существенному общему выводу. Доселе мы пользовались общепринятым в господствующем религиозном сознании обозначением человека как «тварного духа». Под «тварностью», как мы уже упоминали, мы разумеем собственную безосновность чего-либо сущего, зависимость его собственного бытия от иной, внешней и инородной ему инстанции. Можем ли мы, после всего сказанного, считать человеческий дух всецело и без остатка тварным в этом смысле? Как известно, учение Мейстера Экхарта о божественной искорке в глубине человеческой души послужило основанием для обвинения его в том, что он еретически учит о нетварности человеческого существа. Все равно, правильно или нет это обвинение в отношении фактического содержания мысли самого Экхарта, – по существу, ответ здесь не вызывает сомнения. Мистический опыт и связанное с ним усмотрение

глубинного, богосродного и богослитного слоя человеческой души означает прорыв сквозь чистую тварность и в *этом* смысле признание не-тварного, сверхтварного начала человеческой души. Что бы ни говорило традиционное догматическое учение, непосредственный опыт сознания этого глубинного слоя говорит мне о наличии внутри меня самого, в составе моей души, чего-то безусловно прочного, чего-то вечного и потому «не-тварного». Сознывая себя самого, мое «я», в неразрывной связи с этим глубинным слоем, я не могу воспринимать себя без остатка, как что-то шаткое, безосновное, зависимое в своем бытии от посторонней, внешней мне инстанции. То, что образует существо моей личности именно как личности, то, что я сознаю как «я» в отличие от моих произвольных, безосновно во мне возникающих и протекающих душевных состояний, я непосредственно испытываю как нечто не-тварное – не как что-то, «сделанное» Богом, а как что-то, проистекающее от Него и в Нем укорененное. Конечно, мое бытие как-то мне «даровано»; оно не есть первичная, абсолютно-изначальная реальность. Оно есть именно моя связь с Богом, и его основание есть Бог. Но именно поэтому, в силу этой интимной связи, оно производным образом причастно вечности самого Бога. Только на этом непосредственном сознании вечности, неколебимой прочности моего «я» как чего-то в своей основе или в своем глубочайшем корне сущего в Боге основана неискоренимая вера в мою неуничтожимость, в бессмертие. Это совсем не значит обожествлять человека, отождествлять его с Богом. Ни одному человеку в здравом уме не может прийти в голову просто отождествлять Бога с человеком (явления обожествления человека, например монарха в древних восточных деспотиях, основаны были на ином, примитивном представлении о Боге, да и то никогда не понимались буквально). Прежде всего, эта вечность и нетварность относится только к самому моменту *личности* во мне, ко мне как личному духу, имеющему свою основу в глубинном слое моего существа и через него неразрывно связанному с Богом; она не относится ко мне как плотскому существу, включая все конкретное, чисто

эмпирически душевное содержание моей жизни; вся эта последняя область моего бытия – с одной своей стороны входя в состав чисто природного бытия и с другой стороны – для моего самосознания – будучи безосновной, шаткой, чисто «субъективной», – не имеет в себе самой никакого прочного основания и потому должна восприниматься как чисто тварное бытие – как бытие, всецело зависящее от посторонней и внешней ему высшей инстанции. И, *во-вторых*, – что, быть может, еще важнее – не нужно рационалистически упрощать проблему, сводя ее к дилемме: есть ли человек (или хотя бы только высшее или глубинное начало в нем) «тварь» или «Бог». Для господствующего сознания (исходящего из этой дилеммы) все вообще, что не есть Бог, – все конечное, ограниченное, частное, не безусловно совершенное – тем самым есть «тварь». (Ниже, при рассмотрении существа Божьего творчества, мы сами используем это широкое понятие творения.) Но такое широкое, расплывчатое определение понятия «тварь» упускает из виду одно существенное различие. Есть нечто, что, будучи «сотворенным» в этом обычном, широком смысле слова, т. е. отличаясь от самого Бога, исходя и завися от него, все же «нетварно» в том специфическом смысле «безосновности», безусловной инородности Богу и отдельности от него, в каком мы условились понимать смысл «тварности». В этом смысле нетварно все, что, будучи производным от Бога, остается все же богосродным и богослитным. Мы могли бы сказать, что в этом смысле глубинный слой человеческого духа есть в отношении Бога не его «творение», а его «эманация» – то, что из него «рождается» или «проистекает», – причем не следует забывать, что эманация есть не только частное и производное проявление Божества, но также (уже в новоплатоническом учении) проявление, качественно умаленное и видоизмененное. Этот глубинный слой человеческого духа, не будучи тождествен Богу и не составляя части Бога, стоит как бы в промежутке между «тварью» и Богом: он есть «что-то божественное» или, по выражению Francois de Sales, «сверхчеловеческое» в человеке.⁷⁴ Во мне в качестве последней, глубочайшей основы

моего собственного существа светит, как «искорка», луч, исходящий от центрального Солнца бытия.

Суть дела состоит, очевидно, в том, что сверхрациональное соотношение между человеческим духом и Богом не может вообще быть адекватно разъяснено в простых логических категориях тождества и различия. Если человек есть явственно нечто иное, чем Бог, то – как мы это уже отметили в отношении реальности вообще – сама *инаковость* здесь – совсем иная, чем обычная категория логического различия. Можно было бы, пользуясь термином Гегеля, определить человеческий дух как *иноебытие* (Anderssein) Бога. Собственная сущность Бога проявляется в лице человеческого духа в совершенно *иной онтологической форме*, как бы на ином, производном уровне бытия. Если господствующее представление о человеке как «образе и подобии Божию» мыслит соотношение так, что одна и та же или сходная форма существует здесь, так сказать, в совершенно разном онтологическом материале (как портрет, написанный красками на полотне, по сравнению с самим изображенным на нем живым человеком), то мы должны, напротив, сказать, что – выражаясь популярно – Бог и человеческий дух как бы сделаны из одного материала, имеют тождественную сущность, но существуют в двух разных категориальных формах – в форме первичного, актуального и бесконечного бытия в Боге и в форме производного, потенциального и ограниченно-частного бытия, как бы в миниатюре – в человеке. Конечно, и эта формулировка, будучи рациональной, только приблизительно выражает невыразимое сверхрациональное существо отношения.

Луч, исходящий от центрального солнца мира, луч, который, не будучи сам солнцем, хранит в себе его сущность, – этот луч образует само существо моей личности; поэтому это существо не просто «сотворено», а «исходит» от Бога и в этой своей производности сохраняет свою внутреннюю слитность и свое сродство с Богом.

Так ли «еретично» это воззрение, так ли противоположно оно церковно-признанному учению о существе человека, как это кажется на первый взгляд? Правда, нам предстоит еще

разрешить с этой точки зрения труднейшую проблему – как это богосродное и богослитное существо может все же отпадать от Бога, «впадать в грех». И очевидно, что церковное учение боится, что идея богосродности и богослитности человека может умалить в нем необходимое сознание его греховности. Но если оставить пока в стороне эту проблему, то то самое отношение, что мы только что выразили в понятии «эманативного», богосродного и богослитного существа человека (в его глубинном слое), может, без всякого изменения его реального смысла, быть выражено и в вполне ортодоксальной форме. Человек как таковой есть тварное существо. Но Бог не ограничивается тем, что, «сотворив» человека, дарует ему особое – именно тварное – бытие вне Себя самого; Он сам нисходит и внедряется в глубине этого тварного духа, творит в ней себе «обитель» и тем освящает ее, делает ее чем-то большим и иным, чем просто тварное существо, – именно чем-то богосродным и богослитным. Человек становится в силу этого не только творением, но по «усыновлению» «сыном» или «чадом» Божиим. Эти, освященные писанием, термины выражают именно «эманационный» момент в существе человека – его «происхождение» или «рождение от Бога» (рождение «свыше», «от Духа», в отличие от рождения из чрева матери, как сам Христос открыл это Никодиму). Остается, казалось бы, все же различие в понимании порядка последовательности этих двух «возникновений» человека; и традиционное воззрение склонно мыслить этот порядок так, что «сначала», и потому как бы первичным образом, человек просто «сотворен» и есть «тварь» и что лишь потом и производным образом он может *стать* «рожденным свыше» «чадом Божиим». Но не надо смешивать временной порядок развития человеческой души с сверхвременным существом отношения; человек не мог бы *стать* «чадом Божиим», если бы по существу он с самого начала не *был* бы им, не был бы так замышлен Богом. И в этом онтологическом порядке первенство принадлежит именно этому высшему существу человека как подлинной конечной цели Божьего замысла о человеке. Если *осознание* «рождения свыше», «с небес», есть акт веры,

совершающийся в временном течении нашей жизни, и в этом смысле есть «второе рождение» (которое, кстати сказать, совсем не нужно мыслить, по примеру некоторых сект, как единократное и окончательное событие, а скорее, по общему правилу, как длительный процесс, допускающий перерывы и повторения, нарастание и упадок), то, в порядке онтологическом, это есть, напротив, первое, основоположное рождение – рождение, которое по своему метафизическому существу есть вечное рождение. В силу него одного только и возможно то каждодневное чудо, когда в составе природнорожденного психофизического организма появляется на свет то таинственное сверхприродное существо, которое мы называем человеческой душой, с ее потенциально-божественной глубиной.

Необходимая двойственность между человеком и Богом – иначе говоря, самый факт существования человека как особого, самостоятельного существа, отличного и отдельного от Бога, – не есть, как уже было указано, первичная категория, в которой мы должны мыслить это соотношение. Этот факт самостоятельного бытия человека как производно-изначального свободного существа есть именно обнаружение его богосродного и богослитного существа. Человек имеет «самость», сознает себя как «я», как изначальный действенный центр жизни не потому, что он имеет самоутвержденное, обособленное и замкнутое в себе бытие, а, напротив, потому что в его бытии производным образом отражается и выражается первичная изначальность Бога, из которого он проистекает и с которым в своей глубине неразрывно связан. Нить, связующая человека с Богом, сама по себе неразрывна; тогда как пуповина при плотском рождении человека должна быть перерезана, чтобы новорожденный мог начать свою самостоятельную жизнь, – здесь, в сверхвременно-духовном рождении, эта пуповина навсегда соединяет человека с лоном, в котором он утвержден; но сама кровь, непрерывно притекающая по ней в человека, такова, что именно ее питательной силой человек становится самостоятельной личностью, производно-изначальным действенным центром. Человек как «я», как сознательный

свободный деятель есть как бы представитель богочеловеческого, глубинного существа человека в чужеродном ему царстве природы, объективной действительности. В этом качестве он есть свободный, имеющий независимое положение слуга Бога в сфере природного, мирского бытия. Как посланник, оставаясь подданным своего государства, членом своего народа, слугой своего правительства, живет в чужой стране и свободно, по собственному разумению, защищает в ней интересы своей родины – так человек в качестве чисто человеческого существа призван свободно осуществлять веления Божии, представлять свою богочеловеческую родину в царстве природного бытия. Подобно такому посланнику, он в своих действиях и в своем самосознании сочетает смирение в исполнении своих обязанностей с чувством своего достоинства как представителя своей великой богочеловеческой родины.

На этой двойственности человеческого духа – с одной стороны, как существа, как бы вечно пребывающего в лоне Божиим (или, напротив, таящего в себе, как в женском лоне, семя самого Бога), и, с другой стороны, как свободной личности, как ответственного автономного представителя Бога в мире, – основана неустранимая, определяющая всю его жизнь двойственность между сферой интимно-внутренней, богоосвященной его жизни и сферой самостоятельного, автономно-человеческого творчества, сознательного построения мира человеческой жизни. Этот мир человеческой жизни есть вся область человеческой истории и культуры, то, что обычно называется мирской его жизнью в отличие от сферы религиозно-освященного его бытия. «Мирская», сознательно творимая жизнь человека, с одной стороны, автономна – точнее, есть не что иное, как выражение его автономии, – и, с другой стороны, всецело опирается на тот слой его жизни, в котором человек есть уже не деятель, а пассивный восприимчивый и который не умышленно творится им, а произвольно живет и нарастает в нем.

Подлинная граница между этими двумя сферами проходит в незримой глубине человеческого духа. Она не может быть отождествлена ни с каким эмпирически констатируемым

различием сфер (например, церкви и светской жизни), или сословий (священства или монашества и мирян), или личной жизни и жизни общественной, а перекрещивается со всеми ими. Источник постоянной склонности человека к такому ложному, иллюзорному отождествлению этого незримого двуединства с какими-либо внешними различиями лежит не только в характере рациональной мысли, превращающей нераздельное двуединство в раздельную двойственность; последний источник этой иллюзии есть греховность человека, о которой мы будем говорить дальше.

Уясним теперь двуединство человеческой природы еще с иной стороны, именно как оно выражается в человеческом творчестве.

6. ТВОРЧЕСКАЯ ПРИРОДА ЧЕЛОВЕКА

Двуединство человека обнаруживается с совсем иной стороны и в ином аспекте в присущем человеку моменте творчества.

Традиционное религиозное учение (в котором совершенно солидарны два таких типичных и в других отношениях несходных его представителя, как Августин и Фома Аквинский) утверждает, что понятие «творца» применимо только к Богу и что ничто сотворенное, в том числе и человек, не может само творить. Само собой разумеется, что в том специфическом смысле, в котором Бог называется Творцом и сотворение мира мыслится как чудесный акт появления мира «из ничего» по воле Бога, «творчество» есть явление абсолютно единственное, не могущее совершаться в пределах уже существующего мира. Мы обратимся к этой теме ниже. Здесь достаточно того простого соображения, что самый факт, что человеческий дух имеет эту идею Бога-творца, есть свидетельство, что момент творчества в каком-то смысле доступен ему самому – иначе само это слово было бы для него лишено смысла.

Фактически, вне всяких теорий, человеческая жизнь с полной бесспорностью обнаруживает этот момент творчества. Наряду с деятельностью чисто рационально-умышленной, в которой человек целесообразно, т. е. в связи с преследуемой им целью, комбинирует уже готовые элементы окружающего его мира, он имеет еще иную активность, в которой из его души и с помощью его усилий рождается нечто *новое*, доселе небывалое. В области художественной, познавательной, нравственной, политической человек в этом смысле обладает способностью к творчеству, есть творец. Даже в сфере чисто рациональной деятельности только подбор и группировка материала и средств есть комбинирование уже готовых, заранее данных элементов; только когда и сама цель деятельности автоматически-принудительно продиктована человеку неустранимо-данными потребностями его природного существа, можно отчетливо отличить такую чисто рациональную деятельность от

творчества. Когда же эта цель есть нечто совершенно новое, небывалое – некий идеал, рождающийся из глубины человеческой души, – мы имеем дело с элементом творчества в составе даже чисто рациональной деятельности.

Наиболее типичный образец творчества есть творчество художественное; и в этом смысле можно сказать, что всякое творчество носит на себе отпечаток «искусства», т. е. художественного творчества. Как определить его сущность?

Искусство есть всегда *выражение*. С этим понятием нам пришлось уже иметь дело (ср. гл. II, 3), но мы должны здесь более подробно на нем остановиться. Слово «выражение» есть одно из самых загадочных слов человеческого языка, которое мы употребляем, обычно не вдумываясь в его смысл. Буквальный его смысл обозначает и «отпечаток», и процесс «отпечатывания» чего-то в другом, внешнем ему объекте или материале, – нечто аналогичное процессу накладывания печати на что-либо так, что на нем сохраняется, «отпечатлевается» ее форма. По аналогии с этим мы говорим о «выражении», когда что-то незримое, потаенное становится зримым и явным, отпечатлеваясь в чем-то ином. Что-то незримое, духовное таится в душе человека; он имеет потребность сделать его зримым, явственным; он достигает этого, пользуясь словами, звуками, комбинациями красок, линий, образов, – наконец (в мимике и танце) движениями своего тела. Поскольку он стремится к этому и этого достигает, он – художник. Искусство, будучи «выражением», есть *воплощение*; в нем что-то духовное облекается плотью, как бы внедряется в материальное и является в нем как его «форма». В этом и состоит существо творчества.

Но что именно хочет человек «выразить»? Самый простой – и потому весьма распространенный – ответ здесь был бы: себя самого. В известном смысле это совершенно верно и понятно само собой: так как внутреннее существо человека есть дух, то, выражая что-либо духовное, человек тем самым непроизвольно выражает самого себя. С другой стороны, однако, человек в качестве «я» – и в смысле бессодержательного общего носителя сознания и жизни (чистого я), и в смысле безусловно-

своеобразного единственного, неповторимого начала (моего "я") – по существу непосредственно *невыразим*, ибо есть неотчуждаемая, недоступная экстериоризации, вынесению вовне, глубинная точка бытия. Только косвенно, через посредство того, что он *имеет*, человек может как-то дать воспринять, что он *есть*. И художник (как и всякий творец), «творя», т. е. выражая, меньше всего думает о себе самом: он хочет выразить некое сокровище, духовное «нечто» в его душе. Даже чистый лирик выражает не просто свои душевные переживания в их чистой субъективности, а нечто в известном смысле объективное, общечеловеческое, что с ним связано или в них содержится. Что такое есть это «нечто»? Вопрос этот, как мы уже видели выше (гл. II, 3), не допускает ответа по существу, т. е. определения содержания этого «нечто», – по очень простой причине: ибо поведать о том, что есть это «нечто», *и значит выразить* его – сделать именно то, что делает художник, но как бы в иной форме; но так как выражение должно быть адекватно выражаемому, то оно может иметь лишь одну-единственную форму – ту самую, которую находит творец-художник.⁷⁵ Но можно сказать, откуда берется это «нечто», к какому роду бытия оно принадлежит, в какой категориальной форме оно присутствует в душе творца.

Это «нечто», не будучи уже готовым, оформленным бытием, очевидно, не принадлежит к составу объективной действительности. Оно отмечено чертами, присущими реальности в ее отличии от объективной действительности – и притом реальности с той ее стороны, с которой, как мы видели, она есть *сущя потенциальность* – бытие в форме назревания, самотворчества. В процессе художественного творчества творимое, как известно, берется из «вдохновения», не делается умышленно, а «рождается»; какой-то сверхчеловеческий голос подсказывает его художнику, какая-то сила (а не его собственный умысел) вынуждает художника лелеять его в себе, оформлять и выразить его. Но это нечто готово, *есть* в оформленном виде лишь в момент, когда художник употребил необходимое усилие, чтобы выразить его. В этом и заключается то, что называется творчеством. Творчество

есть такая активность, в которой собственное усилие художника, его собственное «делание» неразделимо слито с произвольным нарастанием в нем некоего «дара свыше» и только отвлеченно может быть отделено от него.

Творец творит, конечно, сам – простой пересказ чужого не есть творчество. Но этот творящий «сам» есть не просто индивидуальный человек в его субъективности и не безлично-общий носитель сознания; он есть индивидуально-человеческое выражение действующего в нем сверхчеловеческого духа. Степень участия индивидуально-человеческого и сверхчеловеческого, или степень активно-умышленного и пассивно-произвольного момента в творчестве, может быть различной. Иногда гений творит *почти* просто, как безвольный медиум действующей в нем высшей силы; в других случаях художник употребляет долгие мучительные усилия, делает многократные пробы, чтобы выразить (или, что то же, – подлинно, адекватно воспринять) то, что ему дано свыше. Но, так или иначе, собственное усилие или делание и простое внимание к голосу, говорящему в нем, слиты здесь в неразличимое единство. Но это и значит, что творчество предполагает двуединство человеческого существа – его самостоятельность, свободу, умышленность – и его укорененность в чем-то трансцендентном, в превышающей его духовной реальности и зависимость от нее.

Есть ли это двуединство та самая богочеловечность человека, которую мы пытались уяснить выше? Художественное или вообще творческое «вдохновение» есть, конечно, нечто иное, чем «благодать», – то присутствие и действие самого Бога в человеке, которое образует существо религиозно-мистического опыта. Художники, мыслители, нравственные и политические гении-творцы могут совсем не иметь религиозного опыта в точном смысле слова. Процесс творчества отличается от состояния молитвенного созерцания, предстояния души Богу или восприятия Бога. Сами художники говорят не о действии Бога, а в неопределенной форме о вдохновляющей их высшей духовной силе – о «музе» или «демоне» (в античном смысле духа, сверхчеловеческого, божественного существа). Художник

(и вообще творец) не ищет и не созерцает Бога, не стремится умышленно к просветлению своей души, к ее сближению с Богом; его задача – иная, именно само творчество – создание новых форм бытия, новых воплощений идеальных начал, таящихся в его духе.

По существу, однако, всякая реальность, всякая духовная сила (поскольку она действует через центр человеческой личности и потому переливается в творческую человеческую свободу) исходит из того средоточия и первоисточника реальности, которую мы называем Богом. Осмысляя человеческое творчество, так сказать, извне, т. е. уясняя его метафизический смысл, можно сказать, что в состоянии творческого вдохновения человек испытывает действие Бога только с одной его стороны – именно как *творческое начало* и тем самым как источник его собственного, человеческого творчества, тогда как остальные «атрибуты» Бога, открывающиеся в религиозном опыте, остаются вне поля его зрения. Но то, что особенно характерно для опыта творческого вдохновения, – это своеобразные отношения в нем между человеком и творческой силой Бога. В чисто религиозном сознании человек сознает себя прежде всего в своем отличии от Бога – как «тварь» в отличии от «Творца», или как нравственную личность, подчиненную верховной власти Бога; в мистическом опыте человек сознает свою близость к Богу – присутствие Бога в себе или свою укорененность в Боге. В опыте же творческого вдохновения, в котором сверхчеловеческое творческое начало непосредственно переливается в человеческое творческое усилие и конкретно слито с ним, человек сознает самого себя творцом; это значит, что он воспринимает свое сродство с творческим первоисточником жизни, свое *соучастие* в таинственном метафизическом процессе творчества. Именно в качестве творца человек более всего сознает себя «образом и подобием Божиим». А так как в области реальности опыт есть последнее удостоверение истины, ибо есть не что иное, как самораскрытие самой наличествующей в нем реальности, – и здесь не может быть речи об иллюзии и заблуждении (как при познании

объективной действительности), – то мы вправе выразить этот опыт в терминах онтологических. Человек как творец *есть* соучастник Божьего творчества.

Метафизическое существо соотношения состоит, очевидно, в том, что Бог не только «творит» бытие, т. е. создает творение, включая человека, и не только – как было уяснено выше – сам присутствует как высшее, трансцендентное начало в составе человеческого духа, – а что Он, сверх того, снабжает частично Своей творческой силой это Свое творение, т. е. *творит творцов*. Бог творит производно-творческие существа, дарует Своему творению соучастие в Своем собственном творчестве. Это последнее соотношение есть, конечно, лишь другой аспект, другая форма присутствия и соучастия божественного начала в человеческом духе.

Таково общее соотношение между Богом и Его творением, обнаруживающееся в таинственном явлении творческих процессов в составе уже самой космической природы. Наличие таких творческих процессов, которые, в форме учения о целестремительной формирующей энтелехии, утверждала метафизика и физика Аристотеля, человеческий ум в продолжение последних трех веков упорно пытался отрицать, представляя себе мир как мертвую машину. В настоящее время, начиная примерно с учения Бергсона о «творческой эволюции», наличие творчества в составе мирового бытия стало снова, можно сказать, общепризнанным, по меньшей мере в отношении органической природы; и развитие современной физики склоняет научную мысль к признанию, что нечто подобное, быть может, присутствует и в составе так называемой неорганической природы.

Человеческое творчество – художественное и всякое иное, ему аналогичное – имеет, очевидно, глубокое сродство с этим космическим творчеством. Отличие его состоит в том, что, тогда как в природе творческая сила безлична или сверхлична, носит характер родовой, так что индивиду суть только ее пассивные орудия, человеческое творчество *индивидуально* и активным носителем его является здесь личный, сознающий себя дух. Человек не только фактически творит, но и *сознает*, что он

творит, имеет творчество как дело собственного, автономного «я». Ощущая в процессе творчества действие в себе некой высшей, сверхчеловеческой силы, он одновременно сознает себя самого не простым пассивным его орудием или медиумом – таковым он ощущает себя только в качестве чисто природного существа, например при рождении детей, – а активным его соучастником. В лице человеческого духа мы встречаемся с таким сотворенным существом, которому Бог как бы *делегирует* частично Свою собственную творческую силу, которого Он уполномочивает быть активным соучастником Своего творчества. Тот самый момент, который конституирует человека как *личность*, – момент автономности, самоопределения – обнаруживается одновременно как носитель творчества. Спонтанность в определении своей собственной жизни, та производная изначальность, которая есть существо личности, – есть одновременно спонтанность в созидании новых форм бытия, т. е. сознательное творчество. Этот признак дополнительно подтверждает уяснившееся нам выше положение, что человек есть нечто большее и иное, чем просто «тварь».

Для оценки онтологического значения этого факта надо осознать – вопреки обычному представлению, – что момент творчества вовсе не есть исключительная привилегия немногих избранных исключительных натур. Есть, конечно, в этом отношении существенное различие между разными типами людей: поэт (и творец вообще) склонен – в известной мере совершенно справедливо – ощущать свою избранность и потому свое аристократическое превосходство над обычным средним человеком, испытывать презрение к *profanum vulgus*.⁷⁶ Духовный мир – как и мир вообще – построен иерархически; в нем есть подлинные Божии избранники, духовные вожди, определяющие пути его развития. Но эта иерархическая структура совмещается в духовном мире с «демократическим» равенством. В этом смысле различие между «творцами» и средним человеком оказывается лишь относительным, различием в степени. Всякий человек есть в малой мере или в потенциальной форме творец. Мы уже указывали, что всюду,

где цель деятельности рождается из глубины человеческого духа, имеет место творчество. Всякий ремесленник, работающий с любовью и вкусом, вкладывающий в свою работу существо своей личности, руководится предносящимся ему идеалом и в этом смысле творит по вдохновению; и различие между ремесленником и художником только относительно. Это было очевидно в старину, в эпоху ручного труда; и если наша эпоха машинного производства провела отчетливую грань между механически-предписанным, автоматическим трудом и свободным творчеством, то она достигает этого именно принижением и подавлением истинно человеческого в человеке, противоестественным превращением человека в мертвое орудие или рабочий скот. Но и это возможно только до известной степени. Человек не может вообще перестать быть личностью; он поэтому всегда вкладывает хотя бы минимальный момент творчества в свой труд. Творческий элемент присущ далее всякому познанию: ибо познание есть внесение в бытие света истины, онтологическое вознесение бытия на уровень самосознающего бытия. И если в отношении великих новых научных и философских синтезов само собой ясно, что в них творится нечто новое, небывалое, что ими обогащается бытие, то и здесь различие между творческим гением и ремесленником научного труда – при всей существенности его в отношении крайних типов – все же допускает незаметные переходы и тем обнаруживает свою относительность. Так же относительно, наконец, в области нравственной и политической различие между простым деятелем и творцом, например различие между администратором и политическим гением-творцом или между самым скромным исполнителем нравственного долга и нравственным гением, совесть которого открывает и вносит в человеческие отношения новое нравственное сознание. Ибо и в этих областях даже самый скромный, обыденный человек, кроме простого, извне предписанного ему выполнения своих обязанностей, вносит в свою работу элемент чутья, импровизации, догадки, справляется с индивидуальным положением каким-то новым, небывалым, рождающимся из его

души способом и в этом смысле есть творец. Всякий человек, вносящий отпечаток своей личности в окружающую его среду, всякая жена и мать, вносящая какой-то свой собственный нравственный стиль в жизнь семьи, свой эстетический стиль в домашнюю обстановку, всякий воспитатель детей есть уже творец.

Человек как таковой есть творец. Элемент творчества имманентно присущ человеческой жизни. Человек в этом смысле может быть определен как существо, сознательно соучаствующее в Божьем творчестве. Нигде, быть может, богочеловеческое существо не проявляется так отчетливо, как в этой его роли производного творца. Человек есть не только раб Божий, покорный исполнитель воли Божией, а именно свободный соучастник Божьего творчества. Или, иначе говоря: так как воля Божия есть воля творческая, невыразимая адекватно в каких-либо общих, автоматически выполнимых правилах и предписаниях и состоящая именно в спонтанном формировании бытия в его неповторимо-индивидуальном многообразном составе, то *подлинное* исполнение воли Божией доступно *только в форме свободного творчества*; всякое слепое, рабское, механическое выполнение этой воли есть именно *невыполнение* ее истинного существа. Человек как *только* «раб Божий» есть «раб ленивый и лукавый» – примерно подобно тому, как работник, только рабски-механически выполняющий предписанную ему работу, не интересуясь ею и не вкладывая в нее своего вольного усилия, есть уже тайный саботажник. Ибо Бог призвал человека быть не просто рабом, а Своим свободным, т. е. творческим, сотрудником.

С другой стороны, существенно осознать, что человеческое творчество не есть уже тем самым осуществление воли Божией во всей ее полноте, глубине и целостности. Ибо воля Божия не есть только воля к сотворению новых форм бытия; в согласии с тем, что Бог есть нечто большее и иное, чем только творческий первоисточник бытия, именно есть вместе с тем олицетворенная *святость*, идеальное начало внутреннего совершенства, как бы духовной прозрачности и оправданности бытия, – воля Божия в ее полноте и глубине есть воля не

только к созиданию, но и к *обожению* творения, к ее слиянию с самим Богом. В этом отношении только в области нравственно-религиозной, в области творческого усилия человека внедрить, воспринять в собственное бытие – индивидуальное и коллективное – святость Бога, человеческое творчество есть вольное выполнение целостной воли Божией. Но именно в этой области человек меньше всего есть «творец» и в наибольшей степени – простой восприимчивый благодатной реальности самого Бога.

Это отличие сверхчеловеческой творческой силы человека от целостной и глубочайшей воли Бога может быть выражено и так, что человек как творец есть всегда выразитель лишь одного из многих Его замыслов. Ибо Бог, в силу сверхрациональности Своего существа, не есть только чистое, абсолютное единство, а есть всегда и единство многообразия. Его творчество осуществляется в многообразии замыслов; и человек-творец всегда осуществляет один из этих многих замыслов, который он испытывает как действующую в нем силу, как некий подчиненный божественный дух. Поэтому в человеческом творчестве обнаруживается действие сил хотя и истекающих от Бога и связанных с Ним, но как бы промежуточных между человеческим духом и Богом. Таинственное явление человеческого творчества есть обнаружение момента многообразия в реальности Божества, как бы некой производной, в известном смысле политеистической структуры реальности. Здесь снова обнаруживается плодотворность понятия *реальности* как сферы промежуточной и связующей между Творцом и творением.

Но именно в силу этого творчество имеет в составе целостного духовного бытия человека некоторую лишь ограниченную сферу, некоторые имманентные пределы. Мы имеем здесь в виду не просто внешние пределы человеческого творчества – не то, что Бог все же лишь частично делегирует человеку (или владеющему им сверхчеловеческому духу) Свою творческую силу, – так, что некоторые задачи превосходят творческую способность человека (так, например, человек не может собственным творческим замыслом и усилием создать

сам новое живое, творческое существо). Мы имеем в виду имманентные пределы, вытекающие из самого существа человеческого творчества как такового. Будучи проявлением только одной из множества метафизических сил, истекающих от Бога, но не самого существа Бога во всей Его глубине и полноте, оно ограничено тем началом, которое остается вне его. Будучи самодержавным в своей собственной сфере, именно в качестве творчества, – так, художественное творчество не ведает иных мерил, кроме именно художественного совершенства, и в этом смысле стоит «по ту сторону добра и зла», – оно все же, в целостной духовной жизни, остается подчиненным началу *святости*. Это обнаруживается в том, что никакое подлинное творчество невозможно без нравственной серьезности и ответственности; оно требует нравственного усилия правдивости, должно сочетаться со смирением, совершается через аскезу бескорыстного служения. «Служенье муз не терпит суеты: прекрасное должно быть величаво» (Пушкин). В противном случае творчество не только умаляется как таковое, но может даже, вопреки своему существу, выродиться в разрушительный титанизм; производно-божественный дух, вдохновляющий человека как творца, при известных условиях может превратиться в «демона» или «дьявола», которым человек одержим.⁷⁷

Но тут мы, в обсуждаемом частном вопросе, подведены к совершенно новой общей теме, которую мы доселе упоминали лишь вскользь, не сосредоточиваясь на ней. Всякая идея человека остается неполной и потому искаженной, поскольку мы не отдали себе отчета в возможности для человеческой воли уклоняться от истинной структуры реальности, от истинного онтологического существа человека, – другими словами, поскольку мы не отдали себе отчета в таинственном факте греха и самочинной свободы. Все предыдущее наше размышление, направленное на уяснение богочеловеческой основы человеческого бытия – идеи человека отчасти как существа богослитного, отчасти – в качестве автономной личности – как некоего излучения вовне этой богослитной его глубины, – как будто противоречит возможности отпадения

человека от Бога, возможности самочинной человеческой воли, в которой человек уже антагонистически противостоит Богу. Как вообще возможно такое отпадение и такой антагонизм, если – как мы говорили выше – укорененность человека в Боге есть само существо человека и пуповина, связующая его с Богом, неразрывна?

Мы, очевидно, должны дополнить – и тем исправить – достигнутое доселе понимание человека новым, еще неучтенным моментом, непосредственно ему противоречащим. Но мы уже знаем, что метафизическое постижение бытия возможно только через усмотрение антиномистического единства противоположностей.

ГЛАВА V. ГРЕХ И СВОБОДА

1. ПРОБЛЕМАТИКА ГРЕХА И СВОБОДЫ

Из всех религиозных понятий грех есть наиболее очевидная, как бы бросающаяся в глаза реальность. Человек может отрицать бытие Бога или сомневаться в нем, но человек с открытыми глазами не может не воспринимать греха как реальности и в составе его личного жизненного опыта, и в составе опыта общественной и всемирно-исторической жизни. Что в человеческой жизни соучаствуют темные, злые, губительные страсти, глубоко укорененные в его природе, – это есть простая эмпирическая очевидность. Нужна уже изрядная доля благодушного оптимизма или индифферентизма, чтобы веровать, что человек «добр по природе» и что зло есть только продукт его неправильного воспитания или неправильного общественного устройства. При этом остается необъяснимым, как могла возникнуть сама эта неправильность. И несостоятельность утопического замысла преодолеть грех и осуществить совершенную человеческую жизнь посредством каких-либо реформ воспитания или общественного устройства постоянно и с предельной убедительностью обличается фактом, что человек и в новых формах жизни, и при новых понятиях обнаруживает все ту же неискоренимую свою греховность. Как мудро заметил Кант, «из того кривого дерева, из которого сделан человек, нельзя смастерить ничего прямого». Признание реальности греха не предполагает, таким образом, сознательных религиозных убеждений. Неверующий может избегать слова «грех» и заменить его словом «моральное зло»; в существе дела это ничего не меняет.⁷⁸

В отличие от господствующего типа современного сознания, склонного, вопреки очевидности, не видеть и отрицать грех как некую метафизическую силу или реальность, исконное существо христианского сознания заключается в остром восприятии этой реальности, в ее связи с общим отношением между человеком и Богом, т. е. в связи с самим существом человека – иногда настолько остром, что – в течениях, определенных августинизмом, – это христианское сознание даже дает, как мы

видели, одностороннюю картину существа человека и его отношения к Богу.

Грех, или моральное зло, имеет две области своего обнаружения. Ближайшим образом грех сознается как недолжное, неправильное в наших поступках, в нашем поведении, в нашем отношении к людям. И в порядке филогенетическом (в историческом развитии человечества), и в порядке онтогенетическом (в индивидуальном духовном развитии) грешное, недолжное прежде всего воспринимается в этой внешней области. Однако более тонкое и проницательное нравственное сознание открывает, что грех коренится в нас более глубоко, – что даже при внешне правильном поведении, при воздержании от нравственно-недопустимых, дурных действий, мы можем быть повинны, и обычно бываем повинны, в ином грехе – в неправильном состоянии или строе самой нашей души, нашей внутренней духовной жизни. Христово учение, что не одно лишь убийство, но уже гнев против ближнего есть нарушение Божьей заповеди, что вожделение к женщине есть уже тайное прелюбодеяние, переносит нравственное ударение с грешного поведения на грешное состояние души. Наряду с заповедью не совершать определенных действий («не убий», «не укради» и пр.) возникает общая заповедь оберегать свою душу от греха, *не быть* грешным – заповедь, кульминирующая в указании последнего идеала: «*Будьте* совершенны, как Отец ваш Небесный». Отношение между двумя этими видами греха таково, что в известной мере они могут быть независимы друг от друга. Человек может совершить грешное действие, например убить ближнего, не будучи повинен в грехе гнева или ненависти к нему (например, на войне или при защите других людей от преступного замысла насильника); и человек может вести внешне нравственный образ жизни, не совершать никакого греховного действия, будучи преисполнен изнутри грешным состоянием души – равнодушием или ненавистью к людям, гордыней, эгоизмом. По общему правилу, однако, грешное действие производно от грешного состояния души; и вот почему нравственное осуждение, по учению Христа, если не

безусловно переносится с грешного действия на грешное состояние, то, по крайней мере, в первую очередь и с особой силой прилагается к последнему; во всяком случае, воздержание от грешных поступков, если оно само определено либо нравственно-индифферентным, либо прямо грешным состоянием души (боязнью наказания или суда общественного мнения, робостью, внутренней холодностью или желанием заслужить одобрение и казаться праведным), не имеет никакой положительной ценности и осуждается как фарисейство. И напротив, кающийся совершитель грешного действия самым своим покаянием обнаруживает, что его греховность не укоренена глубоко в нравственном строе его души и совмещается с нравственным здоровьем; и потому он менее грешен, чем внешне праведный фарисей. А когда это покаяние приводит к внутреннему очищению человека, человек достигает такого преодоления греховного начала в себе, которое совершенно недоступно человеку, озабоченному только праведностью своего поведения; и потому «на небесах больше радости об одном кающемся грешнике, чем о девяносто девяти праведниках».

Таким образом, по основному своему корню грех есть неправильное, недолжное состояние души.

Но что это значит? Как можно понять грех и его возможность? Если очевидность самой реальности греха как бы бросается в глаза, то всякая попытка «объяснить» грех, понять его через рационально-логическое определение его места в реальности, его связи с другими моментами бытия, «вывести» его из чего-либо другого наталкивается на величайшие и до конца непреодолимые трудности. В идее греха содержится некая первичная иррациональность, в силу которой она, хотя и с очевидностью дана «опыту сердца», но почти не поддается рациональному осмыслению. Из всех явлений духовной реальности здесь наиболее велико расхождение между путем чисто религиозным и путем философской мысли. Философское «объяснение» греха в смысле рационального «выведения» его из чего-то иного, более понятного и осмысленного, вообще невозможно, ибо содержало бы внутреннее противоречие. Если

бы грех имел подлинное онтологическое основание, как-либо вытекал с необходимостью из некоего устройства реальности, был связан с ее последней глубиной и первоисточником, то он был бы явлением «нормальным», онтологически оправданным, т. е. тем самым перестал бы быть грехом. Такого рода объяснение было бы само не только логически невозможным, но вместе с тем и морально недопустимым, ибо содержало бы некое оправдание греха. Из сказанного выше (гл. II, 5) о совпадении должного, нравственно-ценного с первичной, верховной глубиной реальности следует, что грех в качестве недолжного как бы не имеет истинного, т. е. онтологически обоснованного, места в реальности. Но эта мысль часто наводит философское сознание на иного рода «объяснение» греха, столь же несостоятельное. «Теодицеи» обычного, весьма распространенного типа, пытаясь доказать глубокую, незримую на первый взгляд гармоничность и разумность мирового устройства, имеют тенденцию утверждать, что грех, как и всяческое зло вообще, есть нечто мнимое, лишенное реальности, иллюзорное. Ниже мы попытаемся показать долю правды, которая содержится в этой мысли. Ближайшим образом, однако, необходимо отчетливо осознать, что объяснение, сводящееся к отрицанию самого явления, подлежащего объяснению, логически порочно и несостоятельно.

Здравая философская мысль должна здесь, при обсуждении проблемы греха, более, чем где-либо, руководиться уясненным выше (гл. III, 1) соотношением между рациональной мыслью и конкретным религиозным опытом. Руководимая этим опытом, она должна отчетливо сознавать поставленные ей пределы; не ища рационального объяснения, т. е. сведения к чему-то рационально самоочевидному – что здесь невозможно, – она должна ограничиться простым рационально сформулированным констатированием и описанием ни к чему иному не сводимых фактически данных «первоявлений» («Urphänomene») или – что то же – первичных соотношений.

Грех, прежде всего, нельзя понять как имманентный элемент того бытия, которое мы наметили в понятии «объективной действительности». Хотя мы на каждом шагу, в

нашем земном опыте, при столкновении с эмпирической действительностью наталкиваемся на грех, – он необъясним в категориях действительности, принадлежа к совсем иному измерению бытия. Природа как таковая не знает греха, в ней все просто есть так, как оно есть, все в каком-то общем смысле необходимо. Но грех, как недолжное, предполагает возможность быть и не быть – предполагает ту стихию изначальности и свободы, которая выходит за пределы объективной действительности. Как бессмысленно говорить о греховности камня, своим падением убивающего человека, также бессмысленно применять понятия греха к действиям и даже душевным состояниям человека, поскольку он мыслится просто как природное существо, как психофизический организм. Грех предполагает оценку, противопоставление эмпирически существующему некоего идеального мерила, – что, как мы знаем, означает трансцендирование за пределы эмпирической действительности, переход в сферу реальности. Это понятно само собой. Но если *оценка* греха, *сознание* греха есть выход в сферу реальности, то беда в том, что для *самого* греха – как мы только что видели – нельзя найти определенного места и в составе самой реальности – в том смысле, чтобы оно было однозначно определено ее строением, т. е. чтобы грех необходимо вытекал из этого строения.

Однако, как указано, грех предполагает ту стихию изначальности и свободы, которая выходит за пределы объективной действительности. Грех, очевидно, относится к внутреннему самобытию человека – к той области, которая есть ближайшее, наиболее явное для нас обнаружение реальности (гл. I, 2–3). Таким образом, грех принадлежит к сфере реальности; и одновременно он не может быть укоренен в ней. Как это понять?

Исконное убеждение, основанное на непосредственном внутреннем опыте, ставит в связь грех со *свободой воли*. Грешить способно только существо, одаренное свободой, – в каком-то общем смысле способное и воздерживаться от греха; это соотношение входит в само понятие греха. Но что значит здесь «свобода»? В каком смысле мы должны брать эту идею?

Наиболее распространенное и в традиционно-церковном богословии, и в философской литературе воззрение понимает свободу воли как свободу выбора. Человек одарен способностью при определении своих действий, своего жизненного пути «свободно», т. е. по своему собственному усмотрению, «выбирать» между разными возможностями, – и тем самым между добром и злом. Поскольку грех и моральное зло существуют на свете, они суть, следовательно, итог свободной, онтологически ничем не определенной воли человека, его свободного выбора. Бог даровал человеку свободу воли – свободу выбора целей и путей его жизни – как единственную достойную форму его существования; Он желал, чтобы человек без принуждения, а именно по собственному свободному выбору, шел по пути, угодному Ему. Человек «злоупотребил» этой свободой, избрав путь греха. Так, с одной стороны, найдена причина существования греха, и, с другой стороны, грех, происходя только из произвольного решения человека, оказывается неукорененным в богоопределенном строе бытия.

Это простое – и очевидно, удобное в элементарном религиозном обучении – объяснение наталкивается, однако, при некоторой пытливости мысли на величайшие затруднения – и религиозные, и философские. В религиозном сознании невольно возникают неразрешимо мучительные вопросы: зачем всемогущий Бог, очевидно предвидевший, что должно произойти, вообще снабдил человека столь опасным и гибельным даром свободы выбора? Не поступил ли Он при этом примерно наподобие неразумных родителей, дающих неосмысленным детям свободу играть с огнем или огнестрельным оружием? И нужна ли вообще человеку эта свобода выбора между тем, что Достоевский однажды в отчаянии назвал «чертовым добром и злом»? Или, если такая свобода необходима для достоинства человека, отчего Бог не дарует при этом слабому человеку той актуальной Своей благодати, которая помогает, например, святым воздерживаться от греха и преодолевать его соблазн? Словом, здесь в

человеческой душе поднимаются все мучительные недоумения, уже давно высказанные в книге Иова.

Нет надобности подробнее обсуждать эти неразрешимые вопросы. Дело в том, что их постановка уже предполагает оправданной и значимой саму идею свободы выбора. Но сама эта идея – в том обычном смысле, в котором она берется, – не выдерживает философской критики. Бергсон убедительно показал, что обычное понимание, выраженное в этой идее, содержит грубое интеллектуалистическое искажение подлинного, иррационального состава волевого процесса. Отчетливый, как бы спокойный выбор между двумя в готовом виде предстоящими человеческому сознанию возможностями имеет место только при руководимом интеллектуальными соображениями выборе между разными средствами; выбор идет здесь не между одним хотением и другим, а между наиболее целесообразными путями достижения цели. Где же дело идет о самой цели или о самом хотении, – там нет вообще сознательного выбора между двумя определенными возможностями, а имеет место совершенно иррациональное колебание, некая потенциальность и неопределенность динамического процесса влечения, творчества, становления. Цель не есть вообще нечто, предшествующее хотению и определяющее его; цель сама впервые формируется в процессе влечения или хотения. Свобода воли есть нечто совершенно иное, чем свобода выбора, и несводима к последней.

Это тонкое и верное психологическое описание того таинственного момента человеческого бытия, который называется «свободой воли», должно быть еще дополнено философским уяснением идеи свободы. Что мы разумеем вообще под «свободой»? Принято определять свободу через ее противопоставление необходимости: свободно то, что не необходимо, не однозначно определено. Несмотря на всю распространенность такого понимания свободы, оно явно несостоятельно. Уже Фома Аквинский опровергал его, обличая несостоятельность тех софизмов, к которым оно приводит в применении к абсолютной свободе или к всемогуществу Бога. Эти софизмы известны: если Бог безусловно свободен, может

делать все, что угодно, то Он может, например, стать злым, или уничтожить самого Себя, или уступить Свое место дьяволу, или ограничить Свое всемогущество и т. д. Этим нелепостям Фома Аквинский противопоставил понимание безусловной свободы или всемогущества Бога как беспрепятственного, ничем *извне* не ограниченного осуществления Себя самого, обнаружения Своего собственного существа. Но именно в этом состоит и общая идея свободы. Свобода есть неподчиненность воздействию *извне*, действие из себя самого, самоосуществление. По меткому определению Гегеля, свобода есть «бытие-у-себя-самого» (*bei-sich-selbst-Sein*). Свобода совсем не есть возможность чего угодно, беспричинность, ничем не определенность; она, наоборот, не только сочетается с необходимостью, а *есть* необходимость – именно внутренняя необходимость как определенность самим собой; она противоположна только рабству, принужденности *извне*. Святые не менее, а более свободны, чем грешные, хотя именно в силу своей святости они *не могут* грешить. Августин со свойственной ему лаконичностью выразил это в словах: «Велика свобода – быть в состоянии не грешить; но величайшая свобода – не быть в состоянии грешить» (*Magna est libertas posse non peccare; sed maxima libertas – non posse peccare*).⁷⁹

Но при таком понимании идеи свободы становится очевидной ее несовместимость с грехом. Свобода есть, как указано, самоосуществление. Но самоосуществление человека есть – на основании всего, уяснившегося нам в предыдущей главе, – осуществление последней, богосродной и богослитной глубины человека; оно не только правомерно, т. е. не может быть греховным; оно есть высшая и единственно праведная цель человеческой жизни; и, напротив, грех не только не есть самоосуществление человека; будучи изменой Богу, он есть и измена нашей подлинной самости, нашей самостоятельности, которая сама есть выражение нашей богосродности и укорененности в Боге. В этом общем смысле совершенно справедливо старое утверждение Сократа, что никто не грешит добровольно; подлинно свободно мы стремимся только к добру, которое, соответствуя нашему богосродному существу, есть то,

что нам истинно нужно или, как говорил Сократ, «полезно». Ошибка интеллектуалистического учения Сократа состояла только в том, что совершение греха он считал плодом только умственного заблуждения, слабости мысли. Ап. Павел и за ним Августин поняли то же глубже: мы можем ясно различать добро от зла и все же впадать в грех; слабость человека заключается не в слабости его мысли, а в слабости его волевого существа. Но общая мысль Сократа, что мы совершаем грех не свободно, а невольно, против нашей воли, сохраняет силу. Мы не хотим греха, а только влечемся к нему; мы в него впадаем, он нами «овладевает». Он есть выражение не нашей свободы, а нашей несвободы – нашей плененности. И этому отнюдь не противоречит факт, что человек часто творит зло умышленно, т. е. сознательно его желая (факт, в котором Кант усмотрел проявление того, что он называет «радикальным злом» – *das radical Böse*). Надо различать между умышленностью действия (или – что то же – сознательностью воли) и *свободой* воли. Право справедливо карает умышленное преступление строже, чем преступление, совершенное в состоянии аффекта. Но это отнюдь нельзя истолковать так, что в первом случае человек совершает преступление «свободно», а во втором – вынужденно, именно под непреодолимым действием аффекта. В обоих случаях человек действует под влиянием слепой страсти, порабащающей его, т. е. лишающей его свободы. И это порабощение в первом случае (при умышленности действия), напротив, еще сильнее, чем во втором (*и именно поэтому с точки зрения интересов, преследуемых законом, карается строже*). Ибо в случае аффективного действия страсть только парализует мысль, выключает ее; в случае же умышленного преступления мысль целиком, в живом действенном ее существе, как бы берется в плен, лишается внутренней самостоятельности и вынуждается действовать по указке слепой страсти. Когда человек умышленно совершает злое действие, это именно и значит, что сама мысль, само сознание его насквозь пронизаны порабащающей его страстью. Его умышленное хотение – будучи «свободным» именно и только в смысле его умышленности – уже не подчинено контролю его

свободной *воли* как обнаружения изначального существа его личности. Его свобода обнаружила свою слабость тем, что подчинилась темной силе, над которой она призвана властвовать. Умышленное хотение зла есть свидетельство отсутствия свободы как *самоопределения*, которое в существе, подчиненном стихийным силам, может выражаться только в форме *самопреодоления*. Но то, что зовется «самопреодолением», не есть преодоление *самости* (что и невозможно, и не нужно), а есть преодоление действующих в человеке враждебных его «самости» сил.

Смешение источника греха со свободой воли как самоопределением лежит в основе популярной версии учения о «греховности» и «первородном грехе». Само это учение как таковое содержит глубокую и правильную мысль, которая уяснится нам ниже. Но господствующее, популярное объяснение этого искажения фактически – даже независимо от его мифологической формы в библейском предании – совершенно мнимо. Как было только что указано, сама идея «свободы выбора» (*liberum arbitrium indifferentiae*) – ложна. Поэтому не могло быть и первоначального «выбора» греха, первоначального злоупотребления свободой выбора. И учение о грехопадении в этой его форме есть не разрешение загадки греха, а лишь ничего не объясняющее удвоение ее – логическая ошибка *idem per idem*:⁸⁰ и первое «падение» человека, и его позднейшие впадения в грех, которые должны быть его последствием, оказываются здесь по существу однородными. Сказать, как это говорит обычная формулировка учения о грехопадении, что человек «пал», «злоупотребил» своей свободой, – значит, в сущности, признать, что человек не использовал существа своей свободы, «пал» несвободно, не силой дарованной ему свободой богосродного существа, а какой-то иной, темной силой, которая ей противоположна.

Но если грех есть не итог человеческой свободы, а, напротив, итог и выражение его несвободы, то не устраняется ли этим ответственность человека за грех, его сознание, что он не *должен* совершать грех – значит, *мог бы* его не совершать? Выше мы уже уяснили, что без момента некой изначальности –

без сознания, что грех проистекает из какой-то глубины внутренней реальности человека, – невозможно само понятие греха, ибо оно неосуществимо в категориях объективной действительности. (Вот почему всякое натуралистическое мировоззрение логически вынуждено отрицать понятие греха или морального зла.) Мы наталкиваемся, таким образом, на некую антиномию: грех, с одной стороны, не есть итог свободы в том подлинном ее существе, которое нам уяснилось как самоосуществление личности, и вместе с тем грех, предполагая ответственность человека, тем самым предполагает в каком-то смысле его свободу. Как разрешить эту антиномию?

2. СВОБОДА КАК СТИХИЯ БЕЗОСНОВНОЙ СПОНТАННОСТИ. СУЩЕСТВО ГРЕХА И ИСТИННЫЙ СМЫСЛ «ПЕРВОРОДНОГО ГРЕХА»

Разрешение указанной антиномии требует, очевидно, признания, что свобода есть многозначное понятие, т. е. что кроме той *подлинной* свободы, которую мы усмотрели в самоосуществлении человека как богосродного и богослитного существа, человек обладает еще какой-то иной свободой, которая совместима с его несвободой или вырождается в нее. Так как нам уяснилась несостоятельность идеи «свободы выбора», то ближайшим образом мы могли бы усмотреть эту «иную» свободу в той свободе нравственного сознания или духа, на которую мы натолкнулись при рассмотрении августино-кальвинистического воззрения на свободу (см. гл. IV, 4). Человек, лишенный (после грехопадения) подлинной свободы действенной воли, сохраняет свободу нравственного суждения о своих действиях и состояниях. Будучи фактически бессилен не грешить, он все же сознает свою ответственность за грех, так как остается свободным судьей своих действий, своей фактической жизни. Свобода была бы здесь – вопреки обычному мнению – не реальным условием, делающим возможной ответственность за грех, а просто моментом, конституирующим саму идею ответственности; короче говоря, под свободой просто одно и то же.⁸¹ Сознание греха как *недолжного*, как чего-то, от чего мы обязаны воздерживаться и при совершении чего мы сознаем нашу *вину*, оказалось бы совместимым с несвободой действия, т. е. с неизбежностью греха.

Это воззрение содержит ту несомненную долю правды, что усматривает своеобразие человека как духа и его отличие от чисто природных существ в его особенности как существа *судящего и оценивающего* (ср. выше, гл. II, 5). Но оно опирается, очевидно, на признание непреодолимого дуализма между должным и сущим, принципиальной разнородности и противоположности между идеальным и реальным. Признавая

достоинство человека как «образа Божия» в лице дарованной ему способности *оценки* себя самого, т. е. идеального трансцендирования, оно считает это сознание должного действительно бессильным, точнее, принципиально отвергает его характер как динамической инстанции, как активной силы; поэтому оно утверждает принципиальное, т. е. безграничное и непоправимое, фактическое ничтожество человека, его всецелую подчиненность силам природы. Мы уже указали выше (гл. IV, 4) на недостаточность и неудовлетворительность этого воззрения; здесь достаточно нескольких дополнительных соображений. Как бы часто идеальная контрольная инстанция человека ни оставалась практически бессильной и ее роль ни сводилась лишь к оценке и осуждению *post factum*⁸² совершенного греха, – непредвзятый учет опыта свидетельствует, что сознание должного и недолжного, по меньшей мере, *может* быть и направляющей действенной силой, что инстанция нравственного суда может исполнять и фактически исполняет и функцию руководящей действенной власти. Поэтому также моментом нравственного суда и чувством ответственности не исчерпывается то сознание свободы, которое присуще сознанию греха. Внутренний опыт говорит, наоборот, что в каком-то смысле грех, хотя и будучи свидетельством несвободы человека, все же одновременно связан с его свободой как реальной силой. Иллюзия, о которой мы говорили выше, – иллюзия, в которую впадает человек, воображая, что он творит зло «добровольно», в силу решения или волевого акта, истекающего из первичного, изначального центра его личности, – того, что он зовет «я», – эта иллюзия есть, очевидно, только неправильное истолкование некоего подлинно реального соотношения, в каком-то смысле все же заслуживающего имени «свободы». В конечном итоге рассматриваемое воззрение ложно тем, что не учитывает единства должного и сущего, идеального и реального в последней глубине реальности (ср. гл. II, 5): и потому оно не учитывает также бесспорного факта творческой природы человеческого существа (гл. IV, 6) и, как уже было указано, приводит к отрицанию всей сферы активной человеческой жизни

и культуры, всего исторического мира, в его отличии от сферы природного бытия.

Свобода, предполагаемая идеей греха, таким образом, не может быть ни той *подлинной* свободой, которая есть самоосуществление личности человека, ни той абстрактно-идеальной, практически бессильной «свободой», которая сводится к сознанию ответственности, к нравственной оценке. Согласно сказанному, она должна быть такой свободой, которая в ином смысле есть несвобода; выражаясь еще более парадоксально, можно было бы – нарушая или, точнее, преодолевая закон противоречия – утверждать, что эта свобода одновременно *и есть, и не есть*. Это согласуется с тем, что грех – и все, что им предполагается, – находится на самой границе постижимого и непостижимого. Поэтому предполагаемая им свобода может быть понята только тем родом постижения, который Платон – в отношении иной, но родственной проблемы – назвал «незаконнорожденным».

О чем можно сказать, что оно *и есть, и не есть*? О том, что пребывает в состоянии *чистой потенциальности*. Мы пытались уже в начале нашего размышления показать, что реальность есть неразделимое единство актуальности и потенциальности, сущее становление, самотворчество (гл. I, 5). Последняя, глубочайшая основа бытия и его первоисточник – Бог не есть, как думал Аристотель и вслед за ним Фома Аквинский, только *actus purus*, абсолютно завершенное и в этом смысле неподвижное бытие, чистая форма. Возвышаясь над всеми определениями и объемля их все, первооснова, а потому и глубочайшая сущность реальности, мыслима только как единство и совпадение актуальности и потенциальности, законченности и творческого динамизма. В этом смысле Бог есть *сущая свобода* – свобода не как произвол и не как безосновная, неопределенная возможность всего, что еще не есть, а только может быть, – а свобода как вечное самоосуществление и самотворчество, как абсолютный творческий динамизм, в котором категория завершенного бытия и творческой жизни совпадают.

Поскольку человек есть «образ и подобие Божие» – т. е. поскольку, согласно усмотренному нами выше, его существо как личности и деятеля утверждено на том подземном слое его бытия, которое в нем есть как бы лоно, воспринимающее и хранящее в себе Божество (гл. IV, 5), – он, производным образом и в умаленной форме, присущей тварному существу, владеет этой высшей свободой, присущей Богу. «Где дух Господень, там и свобода». Выражаясь в философских терминах: поскольку и человек есть реальность как единство и совпадение актуальности и потенциальности, он как личность есть нечто определенное и законченное, которое вместе с тем имеет динамическое бытие, т. е. обнаруживается, являет себя в форме самотворчества, самоосуществления; в этом качестве он обладает тем бытием из себя самого, той *подлинной* свободой, о которой мы говорили выше (и которая есть прямая противоположность греху).

В состав этой свободы входит момент *потенциальности* как чистой возможности, как всего «еще не готового», только могущего быть, становящегося, творимого. Поскольку эта потенциальность слита с актуальностью и пронизана ею, она есть, как было указано, не произвол, не возможность чего угодно, а именно определенность изнутри, активность самоосуществления, самоопределения. Поскольку, однако, личность человека как самостоятельного субъекта сознания и воли утрачивает свою связь с той глубочайшей своей основой, в которой она есть лоно божественного начала, – или эта связь ослабевает, – постольку момент потенциальности теряет свое единство с моментом актуальности и в известной мере является как *чистая потенциальность*, т. е. как бесформенность, хаос, чистая незавершенность, готовность ко всему. В этом и состоит существо той *второй*, в известном смысле иллюзорной, мнимой, а в другом смысле все же реальной свободы, допущение которой мы нашли необходимым как условие возможности греха.

Существо этой свободы состоит в *безосновной спонтанности*. Постараемся точнее уяснить, в каком именно смысле она есть мнимая свобода. Свобода по существу – или

подлинная свобода – есть, как мы знаем, самоопределение или самоосуществление. Подлинно свободная воля есть воля, истекающая из самого существа личности, из «я» как действенного и направляющего центра душевной жизни. Это «я» настолько прочно утверждено в реальности, что как таковое – за исключением только крайних патологических состояний – постоянно присутствует в душевной жизни, как бы сопровождает всякое хотение. Но душевная жизнь сама по себе не исчерпывается, как мы знаем, этим своим центром; она есть не точка, а некая сфера с многообразным динамическим содержанием. В ней возникает многое, что не истекает из существа личности, из самого «я», не определено им. Большинство наших хотений, наших непосредственных, произвольных побуждений рождается в нас в силу общей динамической потенциальности нашей душевной жизни, но не из нас, не из личного центра нашей жизни. Но так как этот личный центр, это «я», постоянно присутствует в нас и сопровождает нашу душевную жизнь, то мы невольно впадаем в иллюзию смешения общей бесформенной динамической потенциальности нашей душевной жизни с ее личным руководящим центром, с «я». Волевой процесс, который адекватно может быть выражен только в словах «мне хочется» – а это значит: «что-то во мне хочет» или «во мне действует хотение», – испытывается вместе с тем как «я (сам) хочу»; в обычной речи и мысли эти два оборота «мне хочется» и «я хочу» воспринимаются как синонимы. Но «я (сам) хочу» есть формула свободы. Замечательно при этом, что это сознание свободы часто сочетается в душевной жизни с противоположным ему сознанием, что не я – источник и творец моего хотения, а что, наоборот, хотение *владеет мною*. «Я хочу» чего-нибудь иногда так сильно, что я *вынужден* хотеть его, что я бессилён подавить это хотение. Получается положение, аналогичное в общественной жизни явлениям слабой власти: такая слабая власть «санкционирует» – т. е. делает вид, что сама велит и предписывает, – то, чего от нее требуют, к чему ее вынуждают непокорные, бунтующие управляемые.

Поскольку эти возникающие в нас произвольные, бесконтрольные хотения суть только выражения стихийного динамизма нашей душевной жизни, т. е. потенциальности как общего ее свойства, они в духовном и моральном смысле нейтральны. Таковы хотения, которые – с точки зрения объективной действительности – суть выражения нашего существа как психофизиологического организма, – хотения, направленные на удовлетворение естественных потребностей человека как тварного существа. Но человек есть вместе с тем духовное существо: он есть *личность*, т. е. обладает центральной контролирующей инстанцией. Все его естественные, произвольные хотения в силу самого его существа как личности подлежат проверке и контролю этой высшей инстанции. Он не просто «хочет», как хочет животное, – он одновременно одобряет и санкционирует – или не одобряет и отвергает – свои хотения. Подобно государственной власти, ограничивающей иногда, в общих интересах нации, даже естественные потребности подданных, эта контрольная инстанция, в интересах человека как личности, т. е. как духовной реальности, может иногда отвергать, запрещать или ограничивать даже естественные, элементарные хотения, в нас возникающие. Таков смысл уже приведенной нами формулы, что *самоопределение* возможно только в форме самопреодоления, *самообуздания*. Аскетизм в широком смысле слова, именно как самообуздание, есть поэтому нормальный, необходимый элемент жизни человека как духовного существа. Самоограничение есть условие подлинной свободы личности. Ибо свобода прямо противоположна своеволию как анархически-беспорядочному состоянию, в котором хотения человека имеют бесконечный простор. Именно поэтому все аморалистические учения, начиная с Калликла в «Горгии» Платона и кончая Ницше, санкционируя анархическое своеволие хотений, фактически ведут не к расширению, а, напротив, к уничтожению подлинной свободы личности. (Противоречие, присущее этому направлению мысли, обнаруживается в том, что само анархическое своеволие проповедуется как нечто *должное*, т. е. как веление той высшей,

контролирующей инстанции личности, правомерность которой при этом отрицается.)

Но есть еще другое, более существенное последствие духовной природы человека, которою он отличается от просто природного существа, от животного. Стихийный жизненный динамизм, который в чисто природном существе есть просто психофизиологический фактор, ограниченный задачей сохранения и воспроизведения жизни, есть в человеческом самобытии одновременно элемент его самобытия как духовной реальности. Но эта духовная реальность, как мы знаем, не ограничена изнутри, а потенциально бесконечна. Поэтому и произвольные стихийные хотения человека не ограничены его естественными потребностями как природного существа; напротив, они способны безгранично разрастаться, из простых, физиологически оправданных побуждений превращаться в безмерные, разрушительные страсти. В этом отношении животное есть странным образом существо не менее, а более разумное – точнее, рассудительное, – чем человек. Человек один из всех живых существ обладает печальной привилегией, что инстинкт самосохранения может превратиться в нем в иступленно-гордый эгоизм, потребность питания – в безмерное обжорство и смакование, половой инстинкт – в дикую пожирающую страсть или ненасытный утонченный разврат, простая животная нечувствительность к чужим страданиям – в садистическое упоение жестокостью. Другими словами, спонтанность человеческих хотений перестает тогда быть обнаружением естественного динамизма его душевной жизни, а превращается в его духовном бытии в динамизм чистой, безграничной потенциальности, как некая самодовлеющая стихия.

В связи с уясненной нами (гл. I) общей природой реальности и места в ней внутреннего самобытия человека, это соотношение может быть выражено следующим образом. Внутреннее самобытие человека соприкасается с общей реальностью и переливается в нее не только в той глубочайшей центральной точке человеческого существа, в которой он есть *личность*, т. е. в которой он, как мы знаем, связан с Богом и

таит в себе божественное начало. Напротив, оно соприкасается с общей реальностью и подвержено ее воздействию и просачиванию ее сил со всех сторон, как бы на всем протяжении своих очертаний. Как только ослабляется или парализуется связь центральной инстанции душевной жизни – личности – с первоисточником реальности, с Богом, – другими словами, как только замыкается личная глубина человеческого самобытия, – напор внутреннего духовного динамизма прорывает преграды, отделяющие внутреннее самобытие человека от реальности как стихии чистой потенциальности и безмерные, бесформенные силы этой стихии вливаются в человеческую душу, овладевают ею и как бы затопляют ее.

Реальность, будучи в связи со своим первоисточником, в своем естественном истечении из него, некой божественной основой творения или разлитой в нем и пронизывающей его божественной стихией, – в отрешенности от этого первоисточника, т. е. в качестве чистой бесформенной динамической потенциальности, есть стихия темная, разрушительная, демоническая. Она есть как бы начало чистой *безосновности* (Ungrund); так как всякое бытие конституируется своей связью с первоосновой и первоисточником, то она есть в этом смысле некое призрачное, мнимое бытие, как бы псевдобытие, оставаясь все же не иллюзией или чистым вымыслом, а реальностью.⁸³ Она лишена всякой творческой активности; но она все же есть сила, обладает неким бесформенным, разрушительным динамизмом; она есть некое сущее ничто, бездна небытия, хаос как реальная могущественная сила. Что этот хаос как-то близок онтологическим, т. е. божественным, глубинам бытия – это практически обнаруживается в том, что человек, одержимый греховными страстями, имеет иногда шанс *именно через них* обратиться к Богу. Религиозное сознание выражает это соотношение в мысли, что дьявол, «князь мира сего», есть падший, восставший против Бога ангел. Эта мысль, конечно, тоже ничего не объясняет, а только описывает неизъяснимое. Мы находимся здесь, как уже было указано, на самой грани, отделяющей постижимое от непостижимого, и должны

ограничиться простым констатированием ни к чему иному не сводимого «первоявления». Всякое покушение на дальнейшее объяснение было бы произвольным гнозисом, «лжеименным знанием» (1Тим 6:20) – объяснением мнимым, которое только постулирует в недоступных глубинах воображаемое соотношение, столь же непонятное, как то, что оно должно объяснить.

При этом нужно также осознать, что само отношение между человеческой душой и этой демонической стихией сверхрационально и не может быть выражено в рациональных категориях причины и действия. Кто или что есть первоисточник зла и греха – человеческая душа или порабощающая ее демоническая сила? Неразмышляющее, непосредственное религиозное сознание инстинктивно избегает самой постановки этого вопроса или отвергает ее. Это вполне правомерно. Демоническая стихия (так же как и Бог) не есть реальность или инстанция, безусловно инородная человеческой душе и отчетливо стоящая вне ее. Мы имеем и здесь, напротив, некое нераздельное и неслиянное двуединство. Демоническая сила не только извне напирает на человеческую душу, но потенциально наличествует, как бы дремлет в глубине ее. Как говорит Тютчев, «древний хаос» есть хаос «родимый», который «шевелится» в самой душе и голосу которого она «жадно внимает». Этот хаос, шевелящийся в душе, ослабляет ее связь с первоисточником личного начала в ней; а ослабление этой связи, в свою очередь, усиливает напор в человеческую душу демонической стихии. Борьба между Богом и дьяволом происходит в глубине человеческой души, и душа есть при этом не только пассивное поле битвы, но и соучастница этой борьбы. С иной стороны антиномизм этого соотношения может быть выражен так, что высшая, подлинная свобода человека как самоосуществление его личности (включая ее роль как контрольной инстанции над человеческими хотениями) и низшая, призрачная свобода как безосновная спонтанность не суть два разнородных, независимо друг от друга сущих начала; они сосуществуют хотя и в неслиянном, но и в нераздельном единстве человеческой души как спонтанного динамического

существа. Человек, будучи соучастником творческого единства актуальности и потенциальности, но в производной и умаленной форме, – *тем самым* при ослаблении момента актуальности рискует постоянно подчиниться хаотической силе отрешенной, чистой, анархической потенциальности. Именно потому, что эта хаотическая спонтанность человека есть вырождение его творческой свободы самоосуществления, – он несет ответственность за грех, в который он впадает. Как это выражает Яков Бёме, свет божественной любви, неизменно горящий в человеческой душе, в меру ее замкнутости превращается в пожирающее адское пламя.

При этом вырождении подлинной свободы в свободу мнимую человек подпадает иллюзии, которую в общей ее форме мы уже упоминали выше, но которая обладает еще особой парадоксальностью, доселе не отмеченной нами. Мало того, что хотения, произвольно рождающиеся *«во мне»*, принимаются за хотения, истекающие *из* моего *«я»*, мною самим порожденные, что безличное *«мне хочется»*, *«меня влечет»* принимает в нашем самосознании иллюзорный характер *«я сам свободно хочу»*; иллюзия идет дальше. *Именно в меру того*, как *«я»*, утрачивая сознание своей глубинной основы, через которую оно прочно укоренено в самой реальности, тем самым само *теряет* подлинную реальность и как бы беспомощно повисает в воздухе и делается игрищем безличных побуждений, – в нем нарастет иллюзорное чувство свободы, независимости, *самоутвержденности*. Я имею тогда иллюзию, что в этой отрешенной замкнутости я впервые – неограниченный самодержец, полный хозяин моей жизни. Эта иллюзия связана с уясненной нами выше (гл. IV, 5) структурой человеческого духа – именно с двойственностью между его лоном и его существом – как автономного личного сознания. То, что я обычно в моем самосознании воспринимаю как мое *«я»*, есть не вся полнота моего духа, а лишь *«верхний»* ее слой, который по своему существу, будучи отпрыском и порождением моей богослитной глубины, по своей функции есть, как было разъяснено, свободно действующий уполномоченный посланник этой глубины в мире земной, объективной действительности.

Именно эта «уполномоченность» конституирует его «экстерриториальность», его независимость от внешних сил, его внутреннюю свободу; эта свобода определена, таким образом, его верностью своей родине. Но именно из этого положения легко рождается иллюзия, что, отрекшись от своей родины и забыв о ней, человек впервые освобождается от обязанностей, налагаемых на него этим званием посланника, и становится полновластным хозяином своей жизни. В известной мере эта иллюзия образует постоянную черту нашего обычного, поверхностного самосознания: «я» кажется человеку некой изначальной, безусловно независимой, самоутвержденной и самодовлеющей отправной точкой жизни как активности; это сознание именно и конституирует то, что мы обычно разумеем под «я». Поэтому так естественна иллюзия, что, чем более я своеволен и самочинен, чем более беспрепятственно я могу хотеть все, что угодно, тем более я свободен – тем более я есмь "я", самодержавный первоисточник и распорядитель своей жизни. На самом деле, однако, оторвавшись от моей глубины, связующей меня с подлинным первоисточником моей реальности, я становлюсь бессодержательной и бессильной точкой – точкой, которой овладевают внешние силы, подавляющие меня. Посланник, отрекшийся от своей родины, не обретает независимости; он становится, напротив, бесправным, беззащитным беженцем в чужой стране, подвластным чуждым и враждебным ему силам. Безосновное своеволие есть не свобода, а рабство человека. Как указано, при замкнутости глубины, соединяющей душу с первоисточником реальности, хаотические силы реальности прорывают плотину личности, вторгаются в нее, и человек становится игрищем своих страстей и похотей – рабом демонических сил. Державное своеволие обличается как бессилие. Обычно лишь постепенно, приближаясь к концу этого рокового пути, человек – на краю полной гибели себя как личности – пробуждается к сознанию этой истины. И только потому, что это отречение от своей родины, т. е. от своего собственного существа, к счастью, обычно бывает лишь неполным, частичным и заглушенная связь продолжает

невидимо действовать во внутренней жизни, – человек сохраняет вообще устойчивость своего бытия и может снова выйти из тупика, в который он забрел, остановиться на краю бездны, в которую он готов провалиться. Только этим объяснимо вообще, что греховность человека может быть его обычным, длительным состоянием, т. е. совместима с устойчивостью его бытия. Но как часто бесчисленные, внешне невидимые драмы, определенные бессилием человека, его порабощенностью греху, внезапно кончаются трагической гибелью!

Мы можем теперь определить подлинный и глубокий смысл учения о грехопадении, которое, как мы видели выше, в своей популярной форме не дает удовлетворительного объяснения явления греха. Если все грехи человека и сама его подвластность греху имеют своим источником вырождение в человеке его автономной личности, конституируемой ее связью с его богосродным и богослитным существом, в безосновное, мнимо сущее, самочинное «я», то именно это вырождение есть тот основоположный, «первородный» грех, из которого вытекает вся его греховность, вся его подвластность многообразным частным грехам. Первородный грех есть факт отрыва личности от ее богосродного корня и превращения ее в мнимосамоутвержденное «я». *Первородный грех есть гордость самоутверждения.* В этом – глубокий смысл формулы Киркегарда: «условие греха есть грех». Это трагическое сознание «первородного греха» как *отдельности* «я» от Бога, как обособленного бытия самодовлеющего «я» глубокомысленно выражено в парадоксальном возгласе упомянутого уже нами персидского мистика ал-Галладжа:

«Между мной и Тобой стоит „это – я“, которое меня мучает. О, устрани Твоим „это – Я“ мое „это – я“ – преграду между Тобой и мной!»

И тот же онтологический смысл имеют, конечно, евангельские слова: «сберегший душу свою потеряет ее, а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее». В силу наличия этого самочинного, самодовлеющего «я» человек есть не он сам – не то его существо, которое замыслено и создано

Богом. Это несоответствие мы невольно склонны выразить в форме некоего надлома, некой порчи – в форме результата «грехопадения», хотя философская мысль должна сохранять сознание, что это «событие» не произошло когда-то во времени, а есть, так сказать, сверхвременное событие. Но раз это «произошло», входит в состав нашего фактического бытия, сознание нашей подлинной, богосродной реальности – и тем самым религиозное сознание вообще – уже возможно только в связи и как бы сквозь призму сознания нашей греховности. Отрицание греховности человека равносильно безбожию; и, наоборот, сознание своей греховности, будучи памятью о нашем богосродном существе, есть необходимое условие духовного исцеления. Простое эмпирически-психологическое наблюдение фактического существа человека с очевидностью свидетельствует, что эта «порча» есть явление не «благоприобретенное» и касается не отдельной человеческой личности, а относится к самой человеческой природе в ее общности, и притом в каком-то ее корне. Стоит наблюсти припадки ярости и гнева уже в новорожденном младенце или явления корысти, властолюбия, ненависти, садистической жестокости в детях, чтобы убедиться в этом. Все это есть очевидное обнаружение того, что в фактической человеческой природе, наряду с ее истинным духовным существом как личности наличествует то мнимое, самочинное «я», которое отдает человека во власть демонических страстей. Поскольку мы при этом одновременно – в метафизическом и религиозном опыте – имеем сознание нашего подлинного существа как реальности, укорененной в Боге, – наличие такого самочинного, мятущегося «я» – игрища темных страстей – не может восприниматься иначе как в форме именно некоего искажения истинного существа человека.

Но как объяснить возможность самого этого первородного греха? Не противоречит ли его реальность установленному нами выше положению, что при «духовном рождении» пуповина, связующая человека с Богом, из которого он рождается, не перерезается и не обрывается, а сохраняется навсегда, будучи условием самого бытия человека как такового?

Мы опять наталкиваемся здесь на некое «первое явление», «объяснение» которого в смысле сведения его к чему-либо более первичному и понятному, по существу, невозможно и в отношении которого мы должны ограничиться простым констатированием и описанием.

Некоторое удовлетворение нашему недоумению может здесь дать только символическое описание. Можно наглядно представить соотношение примерно так: пуповина или нить, соединяющая человека с Богом, настолько эластична, что с ней совместима неограниченная свобода движения человека, и человек может безгранично удаляться от Бога; но при этом удалении она так сужается, что приток питательной силы все более уменьшается и затрудняется.

Смысл этого символического описания заключается в следующем. Первородный грех не есть какое-либо добавочное бытие, которое имело бы положительное содержание; его существо можно понять только как некое умаление, *ослабление* бытия. Если положительное содержание существа и бытия человека есть его укорененность в Боге, его связь с Богом, то первородный грех самочинного бытия может состоять только в ослаблении, замирании, как бы испарении этой связи; при этом связь человека с Богом сохраняется в какой-то метафизической глубине, но становится все более потенциальной, так что ее действие на актуальное эмпирическое существо человека сводится к некоему минимуму; благодаря этому в человеке образуется некая пустота, которая и есть существо его мнимого, самочинного бытия. И эта пустота заполняется, как мы знаем, вторгающейся в нее отрешенной от первоисточника бытия чистой потенциальностью – бесформенными, хаотическими, демоническими силами.

Первородный грех – условие всех конкретных проявлений греховности – есть некая недостаточность, дефективность, отсутствие надлежащей напряженности духовной силы. Не нужно, однако, при этом поддаваться распространенному в богословии соблазну упрощенной, но ложной мысли, что эта недостаточность совпадает просто с конечностью человека и что так как все, кроме самого Бога, неизбежно, конечно, в каком-то

смысле ограничено, то Бог не мог создать творение иначе чем потенциально греховным. Конечность как таковая не противоречит положительной силе и полноте и может вмещать в себя производную бесконечность; всякое творение, в сущности, будучи конечным, вмещает в себя и бесконечность: положительная реальность, как мы знаем, такова, что присутствует в каждой своей части. Тем более человеческий дух, будучи чем-то большим, чем простое творение, именно неким производным излучением Бога, есть по своему положительному содержанию полнота и сила; его фактическая слабость, напротив, есть момент, противоположный этому положительному его содержанию. Поэтому первородный грех не предопределен Богом, а вносится в положительную, истекающую от Бога реальность именно как ее противоестественное, противозаконное искажение.

Но, будучи по своему первоисточнику только слабостью, дефективностью, умалением глубины, полноты и действенной силы реальности, грех по своему обнаружению и действию есть, напротив, огромная, могущественная сила. Слабость, недостаточная напряженность духовной энергии есть здесь слабость контроля, ведущая к разнузданию хаотических сил, – нечто, аналогичное слабости кучера или всадника при управлении сильной, молодой лошадью, склонной к буйной дикости. Грех, моральное зло, раз обнаружившись во всей необузданности своего существа, так же мало есть что-то только отрицательное, простое отсутствие чего-то, как мало страдание есть только отсутствие наслаждения. Неучтение этого факта есть губительная иллюзия благодушного оптимизма. Такое отрицание реальности греха есть само признак греховности. Как говорил Франц Баадер, величайшая хитрость дьявола состоит в его умении уговорить человека, что он вообще не существует.

3. ДВЕ СФЕРЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ. ЗАДАЧА ОГРАЖДЕНИЯ ЖИЗНИ ОТ ЗЛА И ЗАДАЧА ПРЕОДОЛЕНИЯ ГРЕХА⁸⁴

Говоря выше (гл. IV, 5) о двойственности человеческого духа, мы указали, что она ведет к двойственности сфер человеческой жизни, – к различию между сферой чисто человеческого бытия, в которой человек есть активный деятель, строящий жизнь своей автономной умышленной волей, и сферой бытия богочеловеческого, внутренне освященного, в которой человек есть как бы лишь лоно, воспринимающее и отражающее действие в нем Бога, и в которой происходит процесс непроизвольного прорастания в нем благодатных сил. Но мы указали также, что по существу граница между этими двумя сферами проходит лишь через незримые глубины человеческого духа и что превращение этого незримого двуединства в явственную эмпирическую двойственность между «мирской» и «священной» сферой человеческой жизни есть не только рационалистическое упрощение, но и прямое искажение богочеловеческого двуединства, обусловленное греховностью человека. Теперь мы можем точнее уяснить это соотношение.

Автономная человеческая воля и ее осуществление в умышленной человеческой активности есть *по существу*, как мы знаем, выражение свободного выполнения воли Божией, т. е. выражение связи человека с Богом, действия Бога через человека. Будучи осуществлением абсолютных ценностей (или выполнением творческого призвания), она не менее священна, чем интимное, как бы не зависящее от человеческой воли действие благодатных сил в глубине человеческого духа. Эта двойственность есть лишь выражение двух сторон отношения между человеком и Богом, одновременно и нераздельно и трансцендентного, и имманентного, – причем первое из них имеет свою основу, как мы знаем, в последнем. Если бы человек был безгрешен, т. е. если бы фактически его состояние соответствовало его истинному существу, вся жизнь человека

была бы религиозно освящена, составляла бы гармоническое богочеловеческое единство, лишь выраженное в двоякой форме: Бог действовал бы сам в человеке, и Бог действовал бы через *посредство* свободной человеческой воли как самостоятельного агента, порождаемого именно его богослитной глубиной. Нечто подобное мы видим и теперь в самой молитвенной жизни, в конкретном богообщении человека: его глубина есть погруженность человека в Бога, мистическое единство с Богом, в котором человек есть пассивно воспринимающий элемент; ее наружная сторона есть соответствующая активность человека, которая через дисциплину, аскезу, активное сосредоточение внимания – словом, через свободную волю человека – осуществляет молитвенную жизнь – причем само это вольное человеческое устремление к Богу сознается как «дар Божий».

Но фактически человек есть греховное существо. Наряду с автономной волей, выражающей его связь с Богом и ориентированной на Бога, он обладает еще *самочинной* волей, которая сама есть условие греха и которая влечет его к греховным действиям, разрушая или по крайней мере повреждая нормальную, гармоническую основу его бытия. Эта самочинная воля образует некую сторону его жизни, в которой он отделен от Бога и тем самым антагонистически противостоит Богу; будучи онтологически беспочвенной, она все же фактически реальна. Эта самочинная воля конкретно неотделима от подлинного онтологического ядра человеческой свободы – его богоданной автономной воли. В силу этого и в силу универсальности греховной порчи человека конкретная воля человека всегда двойственна: ее онтологическое существо есть богоданная и ориентированная на Бога автономность; и к этому существу нераздельно примешана греховная самочинность. Именно это конкретно неразделимое единство законной автономности и незаконного самочиния в человеческой воле образует конкретное существо эмпирического человеческого бытия. И выражением его является то, что называется «мирской жизнью» человека. Мирская жизнь есть именно неразделимое сочетание вольного

стремления к добру с невольным («самочинным») впадением в грех; в ней отражается и безосновная, субъективная, греховная воля человека, и неустанное стремление автономной, богоданной воли обуздать, подавить, устранить хаотическую игру грешных побуждений и ее губительные для жизни последствия. Именно в этом смысле мирская, «чисто человеческая» жизнь отчетливо выделяется как особая сфера, противостоя духовной жизни человека – внутренней потаенной сфере жизни в общении с Богом – сфере сакрального, богоосвященного, теономного его бытия.

Так как подлинная грань между этими двумя сферами проходит, как уже было указано, в незримой глубине человеческого духа, то эта раздельность распространяется и на личную жизнь человека, и на его коллективную жизнь – его историю и культуру. В своей личной жизни человек (по крайней мере, не потерявший подлинного своего существа) посвящает часть своего времени и своих сил осуществлению своих мирских, земных интересов, одновременно контролируя свои действия совестью, а другую часть – молитвенной и вообще духовной жизни – духовной самопроверке, культивированию и развитию своей личности, своего духовного существа. В коллективной, исторической жизни и культуре человека этому соответствует разделение, обозначенное в Евангелии как различие между «кесаревым» и «Божьим»: различие между сферой внешнего, технического и организационного устройства жизни (государство, право, хозяйство) – сферой, в которой осуществление мирских интересов сочетается с нравственно-правовым контролем над анархическими стремлениями, – и сферой духовной культуры как коллективного проявления духовного существа человека; эта последняя сфера выражается и в творчестве (художественном, научном, философском и религиозном), и в коллективном блюдении священной богочеловеческой основы человеческого бытия – блюдении, составляющем задачу церкви. Но в личной жизни человека, в которой его существо как бы непосредственно явственно, проблематика отношения между этими двумя сферами – на практике иногда очень мучительная – в принципе разрешается

относительно легко, как бы сама собой; напротив, в коллективной жизни человека это соотношение имеет как бы имманентную склонность затемняться и искажаться, а именно: раздельность этих двух сфер легко заменяется здесь их смешением. Как указано, эта раздельность есть итог греховности человека, его самочинной, мнимой свободы. Устранение этой раздельности предполагает поэтому безгрешность человека, окончательное, сущностное уничтожение в нем греховного начала; только при этом условии Бог может действительно стать «все во всем» – и человеческое бытие стать гармоническим и всецело богочеловеческим. С другой стороны, попытка смешения или слияния этих двух сфер или отрицания их раздельности, *при наличии* непреодоленного греховного начала в человеке, есть не совершенствование жизни, а, наоборот, впадение в новый, худший грех. Мы знаем, что при наличии греха *сознание* своей греховности и тем самым практическое учтение реальности греха есть показатель присутствия и действия в человеке благого, преодолевающего грех начала, тогда как игнорирование и отрицание греха означает, напротив, захваченность и порабощенность им человеческого сознания. Везде, где человек мнит сам, своими собственными усилиями и умышленными действиями сполна освятить свою жизнь, достигнуть в ней совершенства, отвергая или игнорируя различие и раздельность между мирской и освященной сферой, он впадает в эту иллюзию игнорирования реальности греха, сознания себя безгрешным.

Эта иллюзия возможна в двух разнородно обоснованных, но практически сродных формах. Первая из них была весьма влиятельна преимущественно в прошлом, именно во всех формах непосредственного теократического устройства жизни, т. е. в попытках ввести такой порядок жизни, в котором жизнь была бы автоматически и принудительно подчинена священному началу в человеке. Какая-либо человеческая инстанция или какая-либо группа людей признается при этом богоизбранной – адекватным воплощением богочеловечности, безупречно святым и потому безусловно авторитетным орудием и откровением Божией воли – и в этом качестве стремится

властвовать над миром с целью его всецелого, окончательного освящения. Эта вера была в средние века выражена и в идее папской теократии, и во многих еретических сектах «чистых», «духовных» людей; она с новой силой вспыхнула в крайних течениях Реформации – в движении Томаса Мюнцера, в анабаптизме и пуританстве.

Другая форма той же иллюзии, овладевшая человеческим духом в новое время вплоть до наших дней, есть рассмотренная нами уже выше (гл. IV, 2) абсолютизация человека (в оптимистическом гуманизме и в титаническом богоборчестве). Это духовное направление стремится чисто мирскими средствами достигнуть совершенства и праведности жизни и на *этом* пути устранить раздельность между «мирской» и «священной» сферой жизни.

На достигнутой нами теперь стадии нашего размышления мы можем выяснить точнее, в чем состоит ложность этого пути.

Чтобы отчетливо понять невозможность чисто человеческой, умышленной активностью преодолеть грех по существу (и тем самым устранить раздельность «мирской» и «священной» сфер жизни), надо уяснить условия и существа умышленной, действительной борьбы человека с нравственным несовершенством жизни. Эта борьба необходимо отражает на себе самой начало греховности, и притом в двояком отношении.

Прежде всего, как указано, автономная воля – стремление к добру и правде – практически неотделима в душевной жизни от воли самочинно-греховной; конкретно к ней всегда примешивается элемент субъективности, произвольности, корысти, гордыни и пристрастия. Праведное моральное негодование неразлично слито со злобой, ненавистью и местью и легко в них вырождается, бескорыстная борьба против проявлений зла, активное противоборство злу незаметно переливаются в греховное властолюбие, в губительный деспотизм и т. д. Замысел несовершенного человека своими собственными силами, хотя и устремленными на благую цель, достигнуть совершенства своей жизни столь же несостоятелен и внутренне противоречив, как попытка барона Мюнхгаузена вытащить самого себя за волосы из болота. Исторический опыт всех

духовно-общественных движений, направленных на эту цель, подтверждает это: все они, вслед за эпохой начального воодушевления, когда они были в общем благотворны, вырождаются, плененные греховными силами властолюбия и корысти, переходят в состояние, когда лозунги добра и святости становятся лишь лицемерным прикрытием греховных человеческих вожделений, и жизнь не только не совершенствуется, а, напротив, начинает еще больше страдать от господства зла.

Это ближайшим образом характерно для господствующих в новое время революционно-утопических стремлений, в которых человек, как чисто мирское существо, мечтает осуществить в устройстве своей жизни своими собственными средствами полноту добра и правды. Но то же имеет силу в отношении иной, указанной выше, формы непосредственного, принудительно теократического устройства в жизни. Если по своей идее она есть замысел подчинения всей человеческой жизни Богу, абсолютной святости, то конкретно-практически она обнаруживается так же как, грех человеческой гордыни и самопревознесения. Эта гордыня содержится в самой идее, что определенная человеческая инстанция есть адекватное выражение Божьей воли, воплощение самого существа Святости. Подлинная воля Божия действует только в незримых глубинах человеческого духа, не принудительно и извне воздействуя на нее, а, напротив, отчасти конституируя само существо подлинной человеческой свободы, отчасти же свободно привлекая человеческую волю своим внутренним обаянием, своим благодатным влиянием. Напротив, везде, где человек берет на себя функцию адекватного представителя воли Божией, он фактически примешивает к этой воле свою собственную самочинную, греховную волю. Ни церковь, ни монашество, ни какая-либо секта истинных «духовных христиан» не свободны от этого греховного начала; все они одинаково подвержены опасности вырождения.

Другая сторона этого смешения заключается в том, что попытка извне человеческой активностью – *даже поскольку она остается субъективно-праведной* – преодолеть грех и зло

человеческой жизни не учитывает того, что грех и зло имеют некую внутреннюю, духовную сущность, не поддающуюся вообще внешнему воздействию. В силу неустранимости этой внутренней, истекающей из свободы человека сущности зла внешняя борьба со злом необходимо носит характер *принуждения* – ближайшим образом морального принуждения через внушение страха или стыда перед общественным мнением, но в конечном итоге принуждения физического, иногда – как, например, при полицейских действиях или в оборонительной войне – доходящего до убийства носителя злой воли. Но *принуждение как таковое* само есть объективно греховное действие, хотя бы оно исходило из субъективно праведного мотива, ибо оно есть нарушение богоданной свободы человеческой личности, выражающей его богосродное существо. В силу власти греха человек, таким образом, поставлен в трагическое положение; в своей внешней, умышленно-человеческой борьбе с грехом он *морально* вынужден прибегать к греховным средствам. Закон, власть, государство – и даже суровая, извне налагаемая и выраженная в общих нормах моральная дисциплина – все формы и выражения принудительной организации жизни, принудительной внешней борьбы со злом и грехом – в этом смысле сами греховны и потому бессильны преодолеть и уничтожить само существо греха.

Чтобы уяснить и правомерность такой внешнепринудительной, умышленной человеческой борьбы с моральным злом, и естественную ограниченность ее задачи (за пределами которой она уже неправомерна), надо вспомнить отмеченную нами выше (гл. V, 1) двойственность областей обнаружения греха. Грех, по своему существу относящийся к человеческой воле, к внутреннему строю души, обнаруживается в человеческих действиях, в отношениях между людьми. В этом последнем своем обнаружении он есть не только моральное зло, зло несправедности, но, разрушая и портя жизнь, – есть злобедствие, источник несчастья для других людей. Корысть, злоба, ненависть, эгоизм, властолюбие, жестокость – все это отравляет и губит человеческую жизнь. Человек имеет поэтому

нравственную обязанность противостоять этим проявлениям зла, оберегать жизнь от губительных последствий. Это практически невозможно без применения принуждения. Арестовать вора и насильника, поставить внешнюю преграду эгоистическим действиям, причиняющим страдания другим людям, – словом, всеми доступными мерами обезвредить преступную волю – есть нравственный долг человека; и в этом и заключается умышленная, внешнепринудительная борьба со злом.

Задачу этой борьбы со злом нужно, однако, отчетливо отличать от совершенно иной задачи *сущностного преодоления греха*. Внешняя, принудительная борьба с проявлениями злой воли может устранить или уменьшить страдания и расстройство жизни, причиняемые злой волей, но она ни в малейшей мере не преодолевает саму греховную волю. Обезвредить преступника или устрашением обуздать его злую волю есть дело суда и полиции; внутренне перевоспитать его, вырастить в нем благую волю, есть дело священника или наставника или, точнее говоря, дело самого внутреннего, свободного богочеловеческого существа грешника, которому священник и наставник могут только содействовать. Никакое принуждение не уничтожает сущностно ни атома зла; даже физическое истребление преступника не в состоянии это сделать, ибо, порождая месть и озлобление в других, оно увековечивает зло; пламя греха, потушенное в одном месте, может перескочить и возгореться в другом. В этом – смысл учения Христа о непротивлении злу силой. Ибо грех, будучи как бы сущим небытием, преодолевается только через прораствание в человеческой душе ее онтологической основы – святости. Он исчезает сам собой перед добром и любовью, как тьма рассеивается светом.

Один из постоянных соблазнов человеческого стремления к совершенствованию коллективной жизни, к насаждению в ней добра заключается в смешении этих разнородных задач. Задача внешнего, умышленного ограждения жизни от зла мерами организационно-принудительного ее устройства настолько настоятельна и неотложна, что человек на этом пути склонен

забывать о другой, более основной своей задаче – сущностного преодоления самого источника бедствий, именно греха. Он часто либо смешивает эти две разнородные задачи, либо же идет еще дальше: сосредоточивая всю свою заботу исключительно на облегчении и уменьшении человеческих бедствий и страданий, он вообще теряет сознание, что их источник лежит в злой воле, в греховности человека. Тогда стремление к совершенствованию теряет вообще свою моральную и тем самым религиозную основу; совершенствование понимается просто как чисто мирская, эмпирическая, можно сказать – техническая задача спасения человека от страданий и бедствий. Конечно, есть такая сторона человеческой жизни, в которой бедствия человека совершенно независимы от его греховности, а суть простое следствие того, что он есть природное, подчиненное природным силам существо; и вполне правомерна, конечно, задача помочь человеку избавиться от этих бедствий. Но цель общественного строительства, организации правильных отношений между людьми никак не исчерпывается этой чисто технической стороной дела. Общественный порядок должен быть не только целесообразным – в смысле наилучшего удовлетворения земных нужд человека, – но и *праведным*; и притом праведная организация морально-волевого механизма общественного порядка есть основа и необходимое условие всей иной, технической его целесообразности. Право и государство подчинено не только идее порядка, но, прежде всего, идее справедливости, моральной правомерности.

Но именно здесь обнаруживается ограниченность задачи принудительно-организационного устройства жизни. А именно: она не может непосредственно затрагивать внутреннюю, духовную жизнь человека и распространяться на нее, ибо существо этой жизни есть, как мы знаем, действие Бога в человеческой душе и имеет свое непосредственное выражение в автономии человеческой личности. А так как конкретно, как было указано, автономная воля неотделима от воли самочинной (они различимы и должны быть различаемы только во внутреннем самосознании, в самой духовной жизни

человека), то свобода личности – *включая свободу греховной воли* – есть незыблемая сфера, на которую не распространяется никакое внешне организационное принудительное вмешательство. Государство и право должны ограждать жизнь от губительных последствий греховной воли, ограничивать свободу действий, но не могут заниматься задачей внутреннего перевоспитания человека, которое есть дело только его автономной воли – и Бога. Единственное, что может и должно здесь делать право и государство, – это, не касаясь непосредственно нутра человеческой души, создавать *внешние условия*, наиболее благоприятные для свободного внутреннего самосовершенствования человека, для прорастания в нем его богосродного и богослитного существа. Забота по существу об этой внутренней духовной жизни, о нравственном совершенствовании есть дело в первую очередь самой этой духовной жизни в индивидуальном самосознании человека и во вторую очередь той коллективной духовной жизни в святости, которая называется церковью (включая сюда функцию пророчества и наставничества в самом широком смысле, в котором она охватывает всякое духовное водительство).⁸⁵

Государственная власть, будучи извне суверенной – в том смысле, что она есть высшая инстанция человеческой власти, – изнутри не самодержавна, а ограничена священной, неприкосновенной для нее сферой свободы личности – свободы личной инициативы, только *внутри которой* может успешно совершаться борьба между нравственной волей человека (творимой и вдохновляемой Богом) и греховной, самочинной, мнимо-свободной его волей. Человечество постоянно поддается соблазну смешать внешнее верховенство государственной власти с ее внутренней неограниченностью и самодержавием. Здесь, однако, надлежит помнить бессмертные слова Августина: «Вне справедливости, что такое государства, как не большие разбойничьи шайки» (*remota justitia, quid sunt regna, si non latrocinia magna*). Государство, мнящее себя верховным властелином человеческой жизни, есть одно из самых страшных и губительных проявлений человеческой гордыни – демонизма в человеческом бытии. Оно становится тогда, по словам Ницше,

«холоднейшим из всех холодных чудовищ». Живое воплощение этого демонизма есть идея и практика «тоталитарного» государства. И не нужно думать, что какие-либо опять-таки чисто организационные меры, т. е. какие-либо определенные формы государственного устройства, – как бы полезны они ни были, – могут сами по себе автоматически преодолеть этот демонизм. Не нужно забывать, что эти меры осуществляются живыми людьми и что поэтому их благотворность зависит сама в конечном счете от нравственного духа и веры людей, их осуществляющих. Решающим здесь может быть только неколебимо твердое и ясное сознание различия между задачей внешнего ограждения жизни от зла и задачей сущностного преодоления греха и вытекающее отсюда сознание неприкосновенности и свободы внутреннего, богочеловеческого существа человека. Государство, и всякий светский союз вообще, создавая относительно наилучшие внешние формы человеческой жизни, никогда не может ставить себе задачу *спасения* человека. Это спасение человека, превышая человеческие силы, есть дело только Бога (при смиренном соучастии внутренней, богоопределенной духовной активности человека). В этом смысл христианского учения об искуплении.

Отсюда следует, что есть одна область человеческого творчества, которая – вопреки сказанному выше о принципиальном отличии творческой воли самочинной и греховной – имманентно, по самому своему существу, находится в опасном соседстве с демонизмом. Это есть творчество государственно-политическое. Сама по себе политика есть законная и необходимая сфера человеческого творчества, и в ней есть настоящие творческие гении. Создание новых, лучших форм общественной жизни есть естественная цель творческой воли человека. Но материал этого творчества суть живые люди; а человек, как мы знаем, есть не просто тварное существо, а существо богосродное и в этом смысле сам есть святыня. А орудие политического творчества есть *власть* над людьми, принудительное воздействие на них, которое, как мы видели, как таковое уже содержит элемент греховности. С обеих этих сторон – и в своем материале, и в

орудии своего действия – политическое творчество, чтобы быть подлинно правомерным, должно само ограничивать себя. Оно постоянно рискует либо впасть в грех безграничного распоряжения человеческими жизнями (даже руководясь благим намерением улучшения, совершенствования человеческой судьбы), либо впасть в еще худший грех отождествления самочинной, незаконной воли властителя с его автономной нравственной волей. Всякая власть развращает, невольно склоняет человека к самообоготворению, к сознанию дозволенности для него всего. Вот почему даже подлинно великие государственные деятели так часто одновременно бывают преступниками и тиранами; и, с другой стороны, преступники, достигающие власти, часто *кажутся* великими, дерзновенными и вдохновенными политическими творцами. Нужно глубокое, подлинно религиозное смирение, чтобы быть подлинным государственным деятелем – чтобы осуществлять политическое творчество, не впадая в грех и не губя жизни.

ГЛАВА VI. ЧЕЛОВЕК МЕЖДУ МИРОМ И БОГОМ

В предыдущих двух главах мы рассматривали существо человека с его внутренней стороны – со стороны отношения человека к основе его бытия – к Богу. Лишь мимоходом мы касались при этом той стороны человеческого существа и условий его существования, с которой он есть природное существо, входит в состав мира и стоит в отношении к миру. Но, кроме того двуединства человека, которое мы при этом установили, в его существе и бытии есть еще иная двойственность, которую мы наметили в начале нашего размышления (гл. I, 3–4), – различие между человеком как существом, входящим в состав «природы», «мира» и имеющим отношение к тому, что мы назвали «объективной действительностью», и человеком как субъектом, духом, соучастником самосознающейся *реальности*. Подводя итоги нашему размышлению, мы должны связать теперь обе его части – иначе говоря, связать достигнутое нами понимание существа человека с уяснившимся нам в первых главах различием и связью между «объективной действительностью» и «реальностью». Но объективная действительность имеет своим средоточием эмпирическую действительность или то, что называется «миром», а «реальность» имеет свое абсолютное средоточие, свою первооснову и свой первоисточник в Боге. Чтобы уяснить существо и условия бытия человека, надо поэтому охватить общим синтетическим взором отношение человека к миру и Богу, понять человека как существо, стоящее в промежутке между миром и Богом и образующее как бы связующее звено между этими двумя разнородными инстанциями бытия. Так как идея Бога в ее общем содержании уже уяснилась нам, то мы должны начать с уяснения идеи мира в той мере, в которой это необходимо для понимания отношения к нему человека.

1. СТЕПЕНЬ И ХАРАКТЕР ПРИРОДНОГО СОВЕРШЕНСТВА МИРА

Механическое мировоззрение, почти безраздельно господствовавшее над научной мыслью начиная с XVII века до совсем недавнего прошлого, рассматривало мир как агрегат мертвых материальных частиц и слепо действующих сил. Родина и обитель человека – Земля – оказалась, вопреки обманчивой видимости, которой человек доверял в течение тысячелетий, не центром мира, а ничтожной соринкой, частицей планетной системы, которая сама была осознана как несущественный придаток одной из затерянных в бесконечном пространстве звезд, исчисляемых миллиардами. Кант и Лаплас представили механическое объяснение происхождения планетной системы.

Происхождение органических существ с их изумительно целесообразным устройством было, казалось, окончательно разъяснено в дарвинизме как слепой итог естественного отбора случайных вариантов, за гибелью бесчисленных других существ, не приспособленных к жизни. Само строение и функционирование организмов, столь, казалось бы, отличное от действия слепого скрещивания механических физико-химических сил, было признано выражением лишь более сложной их комбинации; согласно этому убеждению, в организме видели не что иное, как особенно сложную машину. Сознание, душевная жизнь, дух, в тех их чертах целестремительности, спонтанности и осмысленности, которыми они столь отличны от мира мертвой материи и механических сил, рассматривались как какой-то практически бесполезный и бездейственный спутник, «эпифеномен» материального мира. Сам человек не составлял исключения из этого всеобъемлющего царства слепого бытия. Признанный произвольно возникшим потомком обезьяноподобного существа, лишенным всяких онтологических привилегий членом органического мира, он сознавался без остатка входящим в состав универсальной космической машины. Свое последнее выражение эта тенденция получила в

учении Фрейда, общая философская идея которого заключается в сведении человеческого духа или души к действию слепой космической силы пола. То, что человеку одновременно приписывалось призвание управлять космическими силами и осуществить разумный и праведный порядок жизни, не сознавалось как мысль, противоречащая этому механистическому миросозерцанию (ср. выше, гл. IV, 3).

Эта космология прямо противоположна той, которую исповедовала и античная и средневековая мысль (если оставить в стороне случайную в составе античной мысли философскую систему Демокрита-Эпикура, предвосхитившую механистическое мировоззрение нового времени). Античная мысль была проникнута неотразимо убедительным для нее впечатлением разумной целесообразности и гармоничности мирового устройства и мировой жизни. Величайшие представители античной мысли – Гераклит, Анаксагор, Сократ, Платон, Аристотель, Зенон, Плотин – при всем расхождении их взглядов в других отношениях – согласно утверждают наличие верховного мирового разума как устроителя мира или пронизывающего его начала. В одном сохранившемся отрывке Аристотель – этот трезвый ум, направленный на бесстрастное описание эмпирии, – с редким для него красноречием говорит, что если бы картина мира внезапно была явлена человеку, до того ее не знавшему, если бы он увидел стройное, закономерное движение небесных тел, гармоническую приспособленность отдельных частей мироздания для совместной жизни, целесообразное устройство живых существ, то он сразу и с полной очевидностью усмотрел бы действие в мире устрояющей разумной верховной силы.

Средневековое миросозерцание полностью восприняло это античное убеждение, подкрепив и усилив его сходным ему по основной идее религиозным антропоцентризмом ветхозаветно-иудейской космологии, рецепированной христианством. В последней мир создан не только всемогущим и всемудрым, но и всеблагим Богом, который, задумав сотворить человека, создал и устроил мир как среду, подходящую и необходимую для человеческой жизни. Все мировое бытие, будучи творением

всеблагого и всемудрого Бога, совершенно. Человек самовольно, по собственной вине и против воли Бога, впад в грех, внес, правда, в мир некоторое расстройство, элемент дисгармонии. Но так как грех не есть что-либо субстанциально сущее, а есть лишь неправильное направление человеческой воли, то он и не может нарушить совершенство мирового бытия, как творения Божия, поэтому острое сознание греховности человека фактически ни в малейшей мере не ослабляло здесь сознания совершенства мироздания и вселенской жизни в их онтологическом существе.

Телеологизм этой ветхозаветно-христианской космологии вытекает из чисто религиозного сознания, вне всякого отношения к интеллектуальному познанию мира; в средневековом мирозерцании, например в системе Фомы Аквинского, он только вступает в сочетание с античной космологией. Последняя, в лице Платона (в «Тимее») и особенно Аристотеля, совершила некое единственное в истории человеческой мысли дело, дойдя в обратном порядке – через созерцание мира – чисто интеллектуальным путем до обоснования монотеизма.

В научном и философском сознании нашего времени, кажется, остается недостаточно отмеченным тот разительный факт, что человеческая мысль, после примерно 250-летнего – с середины XVII по конец XIX века – блуждания по пути механического понимания мира, за последние полвека обнаруживает тенденцию к некоему новому (обогащенному всеми новейшими научными открытиями) варианту античного космологического воззрения и отчасти даже к научному подтверждению некоторых мотивов ветхозаветно-христианской космологии.

Этот факт остается неосознанным, потому что в научном развитии его заслоняет другая, совершенно небывалая доселе духовная тенденция. В своей попытке осмыслить мир в целом, свести картину мирового бытия в непротиворечивую синтетическую систему научная мысль дошла до пункта, на котором как будто исчезает вообще возможность какого-либо конкретного представления о мире; то, что люди привыкли

называть миром, представлять себе как некую объективно сущую систему бытия, отчасти превращается в бессвязный набор отдельных картин мира, содержание которых определено «точкой зрения», положением самого наблюдателя (таково философское заключение из теории относительности), отчасти же (как в учении о последнем составе материи) ведет к сочетанию несогласимо противоречивых представлений, к какому-то неразличимому смещению математических символов мысли с объективным составом самой природы. Эту тенденцию, имеющую поразительное сродство с процессом общего духовного разложения и анархии, охватившим человечество за последние полвека, вряд ли можно считать окончательным философским итогом новейшего научного развития. Она, скорее, отражает переходное состояние некой временной растерянности философской мысли, еще не сумевшей осмыслить, духовно переварить новейшие достижения науки. Большинство современных физиков – весьма плохие философы; употребляемые ими философские понятия смутны и противоречивы.⁸⁶ Философская мысль еще ждет нового Декарта и Лейбница, чтобы подлинно осмыслить открывшиеся новые научные горизонты и подвести им философские итоги.⁸⁷

Тем более поразительно, что, несмотря на этот разброд научной космологии и ее склонность к скептицизму и релятивизму и несмотря на совершенную новизну открывшихся науке горизонтов, – целый ряд новейших открытий приводит не только к разрушению механистического мировоззрения, но и к воскрешению древнего, еще недавно, казалось, окончательно опровергнутого представления о гармонически-телеологическом строении мира. Вселенная, представлявшаяся со времени Джордано Бруно, Галилея и Ньютона пространственно бесконечной в смысле неисчерпаемой для мысли неопределенной безграничности – «дурной бесконечности» Гегеля, – отныне снова мыслится, несмотря на свою безграничность, конечной. Открытие процессов внутриатомной жизни, теория квантов, принцип индетерминизма хотя и поставили человеческую мысль перед рядом еще не разрешенных загадок, но с полной очевидностью обнаружили

несостоятельность представления о материи как мертвом пассивном субстрате, подчиненном механической закономерности. Материя была сведена к нематериальным носителям энергии или действия, к чему-то, подобному монадам Лейбница, и самый характер природных процессов все более начинает казаться подобным характеру процессов волевых. Гордый замысел дарвинизма объяснить происхождение целесообразного устройства организмов как итог слепого хода мирового процесса, как и вообще представление об организме как физико-химической машине, – можно сказать, лежит в развалинах; лишь научно отсталые и несвободные умы продолжают еще слепо в него веровать. В области органической природы был обнаружен и обобщен ряд фактов, неопровержимо свидетельствующих – вопреки учению об универсальности борьбы за существование – о взаимной приспособленности и гармоническом сотрудничестве разных пород организмов;⁸⁸ но и в строении природного мира в его целом было усмотрено, что некоторые общие физико-химические свойства материи являют картину целесообразно-гармонической их приспособленности для поддержания жизни.⁸⁹

Но, быть может, самый разительный философский итог новейшего естествознания состоит в том, что пошатнулось исконное, столь, казалось, естественное (владевшее и всей античной мыслью) представление об имманентной устойчивости мироздания, – представление, в силу которого идеи начала и конца мира казались лишены рационально-научного основания. Именно в этом отношении современная мысль выходит за пределы античной космологии и склоняется к рациональному оправданию некоторых мотивов ветхозаветно-христианской космологии. Если даже такой ортодоксальный средневековый мыслитель, как Фома Аквинский, под влиянием античной мысли и под непосредственным впечатлением абсолютной устойчивости мира решительно утверждал, что нет никаких рациональных оснований для отрицания вечности мира (так что вера в его абсолютное начало, т. е. сотворение, и в его конец может опираться только на непроверимое разумом положительное откровение), то современное учение об

энтропии, о рассеянии материи в лучистой энергии, – словом, о непрерывно действующем процессе распада и замирания мировой жизни – совершенно опрокидывает идею имманентной устойчивости и прочности мирового бытия. Научная мысль стоит теперь перед навязывающейся ей дилеммой. Либо нужно признать, что мир имел некое абсолютное начало в прошлом, отделенное от нас конечным промежутком времени (благодаря чему он *еще не успел* окончательно развалиться и замереть), либо же надлежит допустить наличие в нем особой инстанции, поддерживающей его гармоническое устройство и функционирование, т. е. противодействующее имманентно присущей ему тенденции к распаду и омертвлению. Самый факт существования мира как некоего объединенного многообразия, как расчлененной системы с неравномерным распределением действенной энергии (этим необходимым условием всех физических процессов) оказывается чем-то совершенно невероятным в качестве продукта слепых действенных сил. Мир, имеющий вообще некое устройство и функционирование, оказывается самым невероятным из всех мыслимых состояний бытия.

Последняя попытка спасти убеждение в бессмысленности и слепоте действующих в мире сил заключается в допущении, что в течение бесконечного времени могло случайно возникнуть и самое невероятное. Это иллюстрируется пресловутым примером: обезьяна, в течение бесконечного времени стучащая как попало по клавишам пишущей машинки, может случайно выстукать буквы в том порядке, что они составят текст «Илиады» Гомера. Но и этот выход отчаяния опровергается теорией вероятности. Вероятность возникновения степени дисимметрии, необходимой для живой молекулы, превышает – для одной только молекулы – в почти неисчислимо много раз вероятность, возможную при размере эйнштейновской вселенной.⁹⁰ Один из творцов теории вероятности, французский философ-математик Cournot, простейшим, даже профану доступным рассуждением показал, что для того, чтобы бильярдный шар под действием случайных ударов встал математически точно в центре бильярдного поля,

недостаточно простой бесконечности числа ударов, возможной в течение линейной бесконечности времени, а нужно бесконечное число таких бесконечностей.⁹¹ Учитывая огромное число и сложность целесообразно протекающих явлений мирового бытия, можно с математической бесспорностью утверждать, что их возможность бесконечно превышает шанс, объяснимый теорией вероятности.

Таким образом, непредвзятой научной мысли существо мира снова все более открывается как итог и выражение целесообразно действующих факторов, подчиненных некой объединяющей телеологической инстанции. Невозможно более отрицать, что мировому устройству присуще некоторое относительное совершенство, объяснимое только телеологически. Античное чувство изумления перед гармонической согласованностью мироздания во всей невообразимой сложности его строения получает подтверждение в общих итогах современной научной мысли.

Конечно, это совершенство мира только относительно: оно сочетается с его несовершенством, с явлениями беспорядка, хаотически-слепого столкновения сил. Это хорошо знала и открыто признавала (в отличие от ветхозаветно-христианской космологии) и античная мысль, утверждая, что мироустроющий разум наталкивается – в лице слепой необходимости – на противодействие того материала, из которого он строит мир. Примерно так же должна смотреть на дело трезвая современная научная мысль как таковая, т. е. вне всякого отношения к религиозному сознанию. Как справедливо указал Кант, явления телеологического порядка могут доказывать существование архитектора мира, но не всемогущего его творца. Иной вариант того же представления о мире, навязываемый особенно явлениями биологической эволюции, состоит в том, что наличествующая в природе целестремительно-творческая сила действует все же как-то наугад, на ощупь, пробуя разные пути, заходя иногда в тупик, совершая ошибки и затем выбираясь на новый путь.⁹² Элемент несогласованности, беспорядочности, слепоты в мировом устройстве выражен во всех явлениях разрушительных

антагонизмов и случайных столкновений между частными носителями природного бытия. К ним сводятся не только борьба за существование в органическом мире, в силу которой жизнь организма основана на истреблении других организмов, не только болезни и, может быть, самый факт смертности организмов, но и всяческие иррациональные катастрофы и крушения в мире неорганическом, начиная с падения камня на голову и кончая взрывами целых небесных тел.

Но, кроме этого сочетания в мировом бытии разумного телеологического устройства со слепой, анархически действующей необходимостью – сочетания, как указано, хорошо известного и античной мысли, – мы должны теперь обратить внимание на совершенно иную сторону проблемы совершенства мира, которая лежала вообще за пределами кругозора античной мысли. Для последней сама цель, осуществляемая силами природы (если оставить в стороне то, что она не сполна осуществляется), просто совпадала с высшей целью и ценностью, к которой стремится человеческий дух. Совершенство мира в смысле его гармонического устройства было для античной мысли выражением единственного и абсолютного совершенства. Поэтому человек и мир стояли в полной гармонии друг с другом; их общая цель была достижение того совершенства, той оформленности и актуальности бытия, которая присуща самому Богу; и движущей силой самого этого совершенствования человека и мира была именно одинаковая устремленность всего сущего к Богу. Но именно в этом отношении произошел радикальный поворот духовной установки, определенный уже не развитием научной мысли, а чисто религиозным мотивом – именно открытием в христианском сознании самосущества человеческой личности в ее принципиальной инородности миру. Отныне мы уже вынуждены отчетливо различать между целью, осуществляемой силами природы, и той последней высшей целью, которая одна лишь может дать удовлетворение человеческому духу и сознается им как высшая и абсолютная цель. Эта последняя цель есть не разумное устройство и эстетическая гармония бытия, а нравственное добро, *святость*. И с этим совпадает –

образуя обратную сторону той же идеи – выработанное уже ветхозаветным пророческим сознанием понятие Бога как носителя абсолютной святости, как верховной святыни. Поэтому и то «обожение» бытия, в котором Бог должен стать «все во всем» есть в христианском сознании нечто совершенно иное, чем античная идея устремленности мира к совершенству Бога. Но совершенство, понимаемое как святость, как идеал, дающий удовлетворение глубочайшей интимной духовной потребности человеческой личности, чуждо и инородно телеологии природного мира; природа равнодушна к добру и злу. Даже там, где она совершенна, – или даже постольку, поскольку в ней действует стремление к совершенству, – это совершенство есть лишь некая формальная, эстетическая или математическая согласованность и упорядоченность частей, необходимая для равновесия и сохранения жизни, а не внутреннее совершенство в смысле наличия абсолютной, верховной ценности. Мы уже теперь чувствуем себя и не в силах, и не вправе успокоиться на античной склонности – в некоем религиозно-эстетическом созерцании – отождествлять эти два безусловно разнородных совершенства. Напротив, мы воспринимаем теперь *само это принципиальное равнодушие к добру и злу*, сам этот, так сказать, имманентный *аморализм* природы даже в ее гармонии, в ее телеологически-разумном устройстве, как нечто, чему в *человеческом бытии* соответствует греховность. Конечно, сама двойственность между человеком и миром, порожденная христианским открытием личности, не допускает здесь *прямого* перенесения идеи греха на природное бытие. Как мы видели, эта идея, соотносительная идеям ответственности, вины и свободы, неприменима вообще ко всей сфере объективной действительности; она осмыслена только в сфере реальности как духовного бытия, т. е. как самосознания, усматривающего свое внутреннее отношение к Богу. Поэтому бедствия человеческой жизни, проистекающие из подвластности самого человека природному миру, – бедствия, вытекающие из анархического элемента в природе и из указанного ее принципиального равнодушия к добру и злу, – мы должны отличать от греха. Так называемое физическое и

метафизическое зло есть зло совсем в ином смысле, чем зло моральное, неведомое природе как таковой.

Но именно это сознание различия между совершенством как святостью и совершенством как эстетически-математической согласованностью и гармоничностью – сознание, рожденное из усмотрения разнородности между человеческим духом и природой и в свою очередь его укрепляющее, – влечет метафизическую мысль, руководимую религиозным опытом, к некоему принципиальному дуализму. Этот дуализм нашел свое выражение, на первых же шагах христианской мысли, в *гностицизме*. Именно христианская мысль, руководимая идеей Бога как Святыни и потому как Спасителя, должна была натолкнуться на мучительное недоумение: как согласовать с этой идеей имманентное морально-духовное несовершенство или, точнее, аморализм космической жизни. Гностицизм, как известно, давал на этот вопрос радикальный и простой ответ: творец мира есть не высший истинный Бог христианского откровения – Бог-Спаситель, – а лишь некое божество низшего порядка, с которым Бог-Спаситель находится в отношении борьбы.⁹³

Надо откровенно признать, что с чисто эмпирической точки зрения такая установка представляется ближайшим образом вполне естественной. Она тем более навязывается нашей мысли, чем острее воспринимается вся глубина различия между человеком как *личностью*, т. е. как существом, самый корень бытия которого есть его отношение к *Святыне*, и общим обликом природного мира. Слепота стихийных сил, их разрушительность, их равнодушие к человеческой личности – все это непосредственно прямо противоположно тому, что мы мыслим, имея в виду Бога как всеблагое и всемудрое Провидение, как Святыню и Спасителя. Для этой установки вера в сотворение мира всеблагим Богом Отцом представляется просто совершенно невероятным допущением. Неудивительно поэтому, что воззрение, примерно аналогичное древнему гностицизму, снова овладело человеческой мыслью новейшего времени, поскольку она оторвалась от традиционного церковного христианского учения, и, с другой

стороны, продолжает сознавать верховную Святую необходимую основу самого существа человеческой жизни. Джон Стюарт Милль, кажется, первый в XIX веке утвердился на этой позиции, признав, что он верит во всеблагого, но не во всемогущего Бога. И многие наиболее религиозно чуткие и правдивые умы влекутся в нашу эпоху к такой установке (ср. сказанное в гл. III о «скорбном неверии»).

С другой стороны, однако, это – само по себе столь естественное – воззрение отрицает и оставляет неудовлетворенным последнее, глубочайшее упование человеческого сердца – упование, что инстанция, спасающая человека, приют и истинная родина его души, есть вместе с тем верховная инстанция всего мироздания – или, обратно, что верховный Творец и Владыка мира есть небесный Отец, любящий человека. Только этой верой преодолевается горькое сознание безысходного трагизма человеческого бытия; только ею может быть обосновано обратное сознание, что разлад между человеком и миром есть не глубочайший, постоянный и неотменимый факт вселенского бытия, а только некое ненормальное и притом производное и поверхностное его состояние.

Дело идет, как мы видим, не о малом. Дело идет о самой идее Бога как подлинной верховной инстанции, конституируемой сочетанием признака святости, абсолютной ценности с признаком глубочайшей и потому всемогущей основой всяческого бытия.

Как известно, в свое время христианская церковь после ожесточенной, непримиримой борьбы преодолела дуализм гностической установки и утвердила веру в тождество Бога любви, Бога-Спасителя и Бога – творца мира. Аналогичная задача стоит перед религиозно-метафизической мыслью нашего времени. Эта задача по своему философскому смыслу сводится к проблеме согласования существа мира с существом человеческой личности. Но прежде чем приступить к попытке ее разрешения, мы должны более отчетливо уяснить ее существо.

2. РАЗДОР МЕЖДУ ЧЕЛОВЕКОМ И МИРОМ

Итак, формальное космологическое совершенство мира не есть то совершенство, в котором нуждается и которого ищет человеческий дух. В той мере, в какой человек сознает себя *личностью*, во всей глубине того, что предполагается этой идеей, он роковым образом обречен сознавать себя бездомным, бесприютным, одиноким в мире.

В духовной истории человечества были, в отношении этого сознания, весьма различные эпохи. Античность, остро сознавая ничтожество и слабость человека в мире и потому трагизм его существования – в силу космического характера самой своей религиозности, смирялась в резиньированном⁹⁴ убеждении, что человек должен подчиняться великому божественно-космическому строю бытия. Недостаточность этой установки сознавалась, впрочем, и в самой античности: отсюда – противоположная тенденция, выраженная в религии «спасения души» в мистериях, ярко отразившаяся на философии Платона и Плотина. Даже стоическая философия – по своей онтологической основе наиболее прямолинейное выражение античного пантеизма – в своей позднейшей форме в начале нашей эры превратилась в такую религию спасения одинокой человеческой души от мира. В этом направлении мысли античность проявила тенденцию, прямо противоположную ее основному мотиву поклонения божественности мира, и впала в обратную крайность, близкую индусской духовной установке: спасение души оказывается возможным только как бегство от мира – «бегство одинокого к Одинокому», по слову Плотина. Но, при всей остроте сознания дисгармонии и раздора между человеческой душой и миром, античности все же оставалась чуждой идея человека как *личности* – идея абсолютной ценности индивидуального человеческого существа; поэтому раздор между человеком и миром все же смягчается пантеистическим умонастроением – либо (как в стоицизме) сознанием себя самого частицей мирового Разума, либо

утешением в созерцании божественной гармонии и божественного смысла мироздания (как у Платона и Плотина).

Идея личности во всей ее значительности и глубине могла возникнуть лишь на почве христианского откровения; она впервые была сполна осознана, как уже было указано, гением Августина – этим, по слову Гарнака, «первым современным человеком». Это открытие совпало с эпохой развала античного мира в лице Римской империи – с эпохой, когда человек на практике жизни испытал свое одиночество, погибая в водовороте мировой анархии. Социальная анархия стала неотразимо убедительным выражением несовершенства мира как такового – бездны, отделяющей неосмысленность, слепоту мирового бытия от святости и совершенства Бога. Тогда-то Августин неожиданно для себя самого, в форме внезапного откровения, открыл Бога в глубинах своего собственного «я» и тем самым открыл личность как внемирную реальность – реальность, принадлежащую к совершенно особому измерению бытия. При этом сознание родственности человека Богу было не пантеистическим растворением человека в Боге, а, напротив, утверждением человеческой личности как таковой в самом ее существе, именно в ее антиномическом двуединстве конечности и бесконечности, тварности и богосродности. Именно в силу этого понимания человеческой личности как богосродного *творения* Августину удалось, избегнув упрощенного религиозно-метафизического дуализма и гностического и манихейского типа, сочетать острое восприятие разнородности между «небесным» и «земным», между святыней, открывающейся человеческой душе, и фактическим строем мира и земной жизни с неколебимо твердой верой в святость и совершенство Бога – Творца мира. Этот синтез – одно из величайших всемирно-исторических достижений духовного познания – был, правда, как мы знаем (ср. гл. II), затемнен той преувеличенной остротой, с которой Августин сознавал ничтожество и бессилие человека как итог искажения его природы грехом. Поэтому христианское откровение Бога через раскрытие богосродства и богосыновства человека было отчасти все же заслонено ветхозаветным сознанием рабства и тварного ничтожества человека –

установкой, при которой основная проблема религиозного мирозерцания – осмысление соотношения между Богом, человеком и миром – не могла получить достаточно полного и ясного разрешения. В итоге открытие Августином особого существа и смысла человеческого духа как инстанции, как бы промежуточной между Богом и миром, должно было ждать более тысячелетия, чтобы принести свой естественный плод в религиозно-обоснованном гуманизме. Здесь нас, однако, ближайшим образом интересует тот факт, что с этим открытием человека как личности впервые – после религиозно неудовлетворительной концепции гностицизма – во всей глубине была признана разнородность человека и мира и тем самым – вся острота трагического раздора между ними. Что человек живет сразу в двух мирах – что, будучи участником эмпирической действительности, он имеет свою родину в совсем инородной сфере реальности – это составляет уже основную идею мирозерцания Платона; но Августин впервые осознал смысл этой двойственности как разнородности между внутренней жизнью личности и всем остальным тварным миром. Можно сказать, что Августин был первым «экзистенциалистом»: он первый открыл особую сферу трагического человеческого «существования», именно как бытия на грани между миром и Богом.

Острота этого сознания, однако, постепенно ослаблялась, по мере того как из хаоса крушения античного мира складывался новый устойчивый порядок, и вместе с тем христианская церковь овладевала и подчиняла себе человечество. Человеческое самосознание, не забывая о принадлежности человека к двум разнородным мирам (свидетельство чего есть в средние века монашество, с его аскетизмом и мистикой), начало постепенно ощущать себя дома и в земном мире. Дуализм между двумя мирами укладывался в гармоническое двуединство вселенского бытия, одновременно трансцендентно-духовного, небесного, и имманентно-земного; и принадлежность человека сразу к этим двум мирам перестала ощущаться как разлад, а стала выражением именно его соучастия во вселенской небесно-земной гармонии. Рецепция

аристотелизма – этого высшего научного выражения античного сознания упорядоченности и осмысленности вселенского бытия и сопринадлежности человека к этой вселенской гармонии – была в конечном счете определена этим нараставшим метафизическим чувством прочности, обеспеченности человеческого бытия в мире. Это жизнепонимание нашло свое классическое выражение в изумительном синтезе Фомы Аквинского. Духовный покой, которым проникнут этот синтез, далеко превосходит покой, который был доступен античному сознанию. В последнем это чувство, в общем, никогда не могло до конца вытеснить меланхолически-резинырованное чувства трагической беспомощности человека в мире, тогда как христианизированный аристотелизм мог опираться на сознание, что Творец мира есть любящий Отец человека и что поэтому обе части творения – мир и человек – окончательно согласованы в системе вселенского бытия. Если моральное зло – грех человека – очевидно, не могло быть устранено из христианского сознания, то оно здесь, как уже было указано, не нарушает, по существу, мировой гармонии; зло же космическое – бедствия и несовершенства мира – окончательно тонет в этой гармонии; и в этом синтезе не остается и следа метафизической тревоги, чувства трагизма человеческой жизни.

В идеальной сфере философско-богословской мысли сравнительно легко и с большой убедительностью удалось утвердить сознание гармоничности вселенского бытия, согласованности между человеческим духом и миром: но не так легко достигнуть того же на практике жизни: «Dicht beieinander wohnen die Gedanken, doch hart im Raume stossen sich die Dinge».⁹⁵ В начинающемся уже в XIV веке разложении теократического порядка – этого практического коррелята синтеза томизма – и в параллельном ему идейном движении, приведшем в XVI веке к реформационному восстанию, вновь пробудилась идея человеческой личности как внемирного начала, стоящего в непосредственном отношении к Богу и потому превышающего всяческий мировой порядок и не укладывающегося в него без остатка. Тем самым вновь и с новой силой было возрождено намеченное Августином сознание

трагичности положения человеческой души в мире. Свое наиболее глубокое выражение это сознание находит не у какого-либо представителя реформационного бунта, а у верующего сына католической церкви – Паскаля. Как бы мало удовлетворительно ни было повлиявшее на Паскаля янсенистское богословие – величие и всемирно-историческая значительность духовного борения Паскаля заключаются именно в том, что они были спонтанным выражением нового жизнечувствия человека, более первичного и глубокого, чем какая-либо богословская доктрина. Стоит только сравнить духовный мир Паскаля с духовным миром Фомы Аквинского, чтобы ощутить глубину совершившегося перелома, зарождение новой всемирно-исторической эпохи религиозной тревоги, длящейся до нашего времени. У Фомы Аквинского все в бытии рационально объяснено, поставлено на надлежащее место в системе мировой гармонии. У Паскаля, научный гений которого прозревал математическую согласованность мироздания и религиозный гений которого заново открыл интимную связь человеческой души с Богом, – человек все же ощущает себя висящим над бездной. Его ужасает загадочное вековечное молчание бесконечных мировых пространств, в которые заброшен человек, и его так же ужасает бездна греха, иррациональности, бессмыслия, хаоса, бушующих в человеческом сердце. Душа человека, тоска которой по Богу есть сама ее существо, окружена и пронизана иррациональными силами мира. И в этом состоит рационально непримиримый трагизм человеческого существования, преодолимый только героическим усилением верующего сердца и притоком в него сверхмирной благодати.

Мы не прослеживаем далее эволюции самосознания человека в его отношении к миру.⁹⁶ Установка Паскаля в общем совпадает с жизнеощущением современного человека. Поверхностный, метафизически необоснованный оптимизм безрелигиозного гуманизма, слепо уверовавший, что человек и мир могут быть согласованы доброй и разумной волей самого человека, теперь уже представляется нам как лишь сравнительно краткий и ничтожный эпизод этой эволюции.

Трагическое жизнеощущение человека составляет тему «мировой скорби» в начале XIX века, звучит в музыке Бетховена и находит гениальное выражение в одинокой борьбе Киркегарда против метафизического оптимизма Гегеля. Но никто, кажется, не выразил его с такой убедительностью, как величайший, быть может, представитель традиционной католической веры в XIX веке кардинал Ньюман; и то, что у него снова, как у Августина и Паскаля, это трагическое непонимание сочетается с глубокой, неколебимо прочной верой в истинность традиционного христианского вероучения, придает ему особую значительность. Привожу соответствующее место. Говоря, что бытие Бога для него так же очевидно, как его собственное существование, Ньюман продолжает:

«Мир как будто просто опровергает эту великую истину, которой исполнено все мое существо. Это ввергает меня в не меньшее смятение, чем если бы отрицалось мое собственное существование. Если бы, взглянув в зеркало, я вдруг не увидел в нем своего собственного лица, я ощутил бы то же чувство, которое охватывает меня, когда я смотрю на этот живой, полный суеты мир и не вижу в нем отражения его Творца... Мир, подобно свитку пророка, полон „плача, и стона, и горя“.

«Взгляните на весь мир, на его многообразную историю, на неисчислимые людские племена, на их начинания, на их изменчивые судьбы, на их взаимные отчуждения, на их распри. Взгляните на быт людей, на их навыки, на различные формы их правления и исповедания, на их предприятия, на их бесцельные усилия, на случайность их достижений и свершений, на немощное завершение давних начинаний, на столь слабые и отрывочные признаки верховного замысла, на слепой рост того, что в конечном итоге оказывается великой силой или истиной. Взгляните на общий прогресс, как бы вызванный неразумными стихиями и не ведущий ни к какому окончательному завершению, – на величие и на ничтожество человека, на его гордые замыслы, на его мимолетную жизнь, на тайну, окутывающую его будущее, на его жизненные разочарования, на поражение добра, на торжество зла, на физические страдания, на идолопоклонство повсюду, на разврат, на унылое,

безнадежное неверие, на общее состояние всего рода человеческого, о котором так жутко и метко говорит апостол: „Не имея надежды и без Бога в мире“. Взгляните на все это, и зрелище это повергнет вас в ужас и смятение, и ваш разум будет охвачен сознанием глубочайшей тайны, совершенно неразрешимой для человека.

Что же ответить на все это, что потрясает и повергает в смятение разум? Я могу ответить только одно: или Творца нет, или же это живое человеческое общество подлинно отвержено от Его лица... Поэтому я говорю об этом мире: *если Бог существует, так как Бог существует, род человеческий, очевидно, ввержен в какое-то страшное первородное бедствие. Род человеческий оторвался от замысла его Творца. Это есть факт, столь же неоспоримый, как факт самого его существования...*»⁹⁷

Может быть, только наша эпоха, когда трагическое самосознание человека наложило уже неизгладимую печать на всю человеческую мысль, впервые в состоянии прочувствовать всю силу и убедительность этого замечательного исповедания мировой скорби.

Ньюман заключает это скорбное исповедание мыслью, что это впечатление о мире совпадает для него с «учением о том, что в богословии называется первородным грехом». Не случайно, однако, у него при характеристике этого трагизма человеческой жизни непосредственно вырывается слово «*первородное бедствие*», и отождествление этого бедствия с первородным грехом есть уже дополнительное, осторожно сформулированное умозаключение, едва ли не свидетельствующее о каком-то колебании мысли. При перечислении удручающих его черт мировой жизни Ньюман попеременно упоминает наряду с признаками морального зла и явления так называемого физического и метафизического зла, которые непосредственно выходят за пределы греховной воли человека. И при рассмотрении этой стороны трагизма человеческой жизни он скорбит о слабости и хрупкости признаков верховно-устраивающего замысла.

Если мы попытаемся объективно обобщить основные мысли, выраженные в этом гениальном исповедании трагического жизнепонимания, то мы должны будем констатировать два основных положения. *Во-первых*, человек страдает не только от последствий своей греховной воли, но и от разлада между упованиями его сердца и слепым ходом мирового бытия. В состав трагизма его бытия входит неустранимо-первичный факт разногласия и дисгармонии между личным, духовным и безлично-природным началами бытия. Человек страдает от своей прикованности к бездушному, слепому, морально-индифферентному ходу мировой жизни.

И *во-вторых*: само моральное зло, грех и его последствия, есть не только вина человека, но одновременно и его несчастье. Правда, как мы видели, человек, даже сознавая свое фактическое бессилие, не вправе снимать с себя ответственность за моральное зло, царящее в мире, и потому далее не вправе искать таких его объяснений, которые снимали бы с него эту ответственность. Однако, отдав должное этой единственно правильной духовной установке, требуемой нашей совестью, мы, при объективном созерцании зла и греха, т. е. при созерцании их не в нас самих, а в других, – как фактов и сил, действующих в составе объективной действительности, – имеем и право, и обязанность видеть в них выражение фактического бессилия и иррациональности человеческой воли, т. е. несчастного состояния человека. Трагизм человеческого бытия, определенный его столкновением с бездушными, морально-индифферентными силами космической в узком смысле, т. е. внечеловеческой, природы, распространяется и на его страдания от столкновения с такими же слепыми силами человеческого мира. Нашествие диких орд Чингис-хана и Тамерлана – или, в наши дни, таких же диких орд Гитлера и Сталина – по существу, в качестве бедствия, ничем не отличается от землетрясения, наводнения или урагана – разве только своей неизмеримо более разрушительной силой. Но и даже в чисто личной жизни, созерцаемой извне, объективно, т. е. в других людях, – страсти, бушующие в человеческом сердце, бессилие людей справиться с ними или даже просто глупость и

безмыслие человека аналогичны стихийно-космическим силам природы. Все это может рассматриваться как некоторого рода душевное заболевание; а последнее почти всегда наследственно прирожденно. И если даже сама эта наследственность определена греховностью предков, то нравственное сознание не мирится с тем, чтобы потомки карались за грехи предков. Одна из наиболее неразрешимых загадок «проблемы теодицеи» есть страдания человека от болезней, определенных наследственностью, – особенно от душевных заболеваний (включая сюда простое бессилие нравственной воли и аномальную стихийную силу страстей и вожделений), – заболеваний, которые сами уничтожают творческую способность духа справляться с бедствиями, торжествовать над ними через свою связь с благодатными силами.

Сознание этой трагической раздвоенности человеческого бытия достигло особого напряжения в нашу эпоху. Весьма замечательно при этом, что это углубление трагического самосознания совпало с отмеченным выше научным переворотом, в значительной мере вновь подтвердившим античное восприятие гармоничности космоса. Это объясняется тем, что нашей эпохой владеет хотя и смутное, но исключительно напряженное самосознание человека как личности, как мира внутренней реальности. В силу этого космическая гармония – даже независимо от ее ограниченности – сама по себе, как было уже указано, по своей безличности и инородности началу святости не в силах утвердить подлинное примирение между человеком и миром.

3. СРОДСТВО МЕЖДУ ЧЕЛОВЕКОМ И МИРОМ КАК ПРОЯВЛЕНИЯМИ ЕДИНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Но как бы велик и глубок ни был разлад и раздор между человеком и миром, – было бы величайшей односторонностью и заблуждением из-за этого не замечать обратной стороны отношения – именно сродства между ними. Если благодушный религиозный оптимизм, игнорирующий трагическое одиночество человеческой души в мире, недопустим – и, в сущности, после Паскаля уже невозможен для нас, – то было бы, с другой стороны, поверхностным самомнением кичиться этим приобретением новой духовной эпохи и не учитывать элемента правды, который содержится и в античном восприятии божественной гармонии вселенского бытия, и в традиционном ветхозаветно-христианском утверждении общности между человеком и миром как совместным творением Бога.

Сродство между человеком и миром открывается непредвзятой метафизической мысли ближайшим образом в их совместной укорененности в *реальности*. Это подводит нас снова к идее, с уяснения которой началось наше размышление и в которой мы усмотрели основной ключ к философскому осмыслению бытия. Мы видели в гл. I, что реальность есть прежде всего нить, точнее говоря, среда, связующая познающего субъекта с познаваемым объектом и тем самым образующая по меньшей мере идеальную связь между моим «я», внутренним самобытием человека, и объективной действительностью. Реальность, как мы видели, впервые конституирует само понятие объективного бытия как бытия-в-себе, независимого от направленного на него познавательного взора. Реальность есть, таким образом, тот далее неразложимый первичный категориальный признак, в силу которого что-либо вообще *есть* – и притом не для кого-нибудь, не в отношении чего-либо другого, а есть неким первичным образом, *есть-в-себе*. И это "*есть*" по внутреннему своему существу тождественно с тем «я есмь», которое с непосредственной очевидностью открывается нам в лице

нашего внутреннего самобытия. Человек, конечно, отличается от «мертвых» вещей тем, что он *сознает* в себе это «есть» (в форме «я есмь»). Но в этом качестве, по крайней мере в его непосредственной элементарной форме «душевной жизни» вообще, он не отличается от любого одушевленного существа. Но все равно, сознается ли вообще и в какой мере сознается этот первичный момент «есть», – простой камень – или мельчайший носитель бытия, электрон, – и величайший гений и святой объединены между собой и имеют то общее, что все они *суть*, т. е. в конечном счете укоренены в реальности. Это столь самоочевидно, что обычно вообще не замечается; и человеку, чуждому философской мысли, эта общность кажется столь незначительной и бессодержательной, что само утверждение этого факта представляется ненужным – нелепой прихотью педантического ума чудаков, именуемых философами.

Но такова уж судьба философской мысли: она открывает значительность и загадочность общеизвестного – того, что кажется само собой понятным. В действительности тот факт, что все мы – повторяю, начиная с величайшего гения и святого и кончая камнем или электроном – вообще *есмы*, есть нечто большее, чем чисто внешняя, формальная или идеальная общность; он есть свидетельство некоего решающего, фундаментального отношения, в силу которого все сущее – как внутреннее самобытие личного человеческого духа, так и вся совокупность природного бытия – объединено своей общей укорененностью в единой почве – в почве *реальности*.

Чтобы понять значение этого соотношения, надо вспомнить то, что нам уяснилось в самом начале нашего размышления (гл. I, 1). В промежутке между мной как субъектом познания и объективной действительностью, понимаемой как совокупность всего эмпирически извне мне данного, стоит то бытие, которое было впервые открыто Платоном, – идеально-сверхвременное бытие. Мы видели, что, принадлежа, с одной стороны, к стихии мысли и будучи в этом смысле родственно моему «я», оно вместе с тем имеет объективную значимость. Вне отношения к этому идеально-сверхвременному бытию немислимо ни само понятие объективной действительности, ни факт его познания.

Поэтому то, что мы называем «миром» и что мы склонны представлять себе как некую всеобъемлющую действительность, не может мыслиться как нечто подлинно всеобъемлющее и самодовлеющее; оно есть, напротив, лишь сторона или часть чего-то большего, что и объемлет, и пронизывает его, что есть единство мысли и мыслимого. Все сущее не просто реально *есть* (в качестве объективной действительности), но вместе с тем имеет *идеальную значимость*. Сущее только потому есть сущее, что оно одновременно и реально, и идеально; всякое временное бытие вместе с тем и сверхвременное; и в этом качестве, будучи идеальным, оно неотделимо от того бытия, которое мы называем *сознанием*. Именно поэтому обе формы бытия – бытие как *"есть"* и как *"есмы"* – образуют взаимо-пронизанное нераздельное единство.

Из этого следует, что различие между реальностью и объективной действительностью – различие, которое мы в начале нашего размышления должны были подчеркнуть для уяснения самого понятия «реальности» – не есть различие между двумя раздельными и совершенно разнородными сферами. Реальность, правда, как мы видели, выходит далеко за пределы объективной действительности, имеет глубины, запредельные последней, и в этом смысле «сверхмирна». Но она пронизывает собою и объективную действительность, образует ее основу, как бы ее субстанциальное существо. Вот почему и само сверхмирное существо реальности, в лице внутреннего самобытия человека и пронизывающих его сверхчеловеческих сил, вступает в объективную действительность и активно соучаствует в ней, т. е. имеет сторону, с которой она входит в ее состав. То самое, что внутреннему метафизическому опыту открывается как реальность, есть для внешнего предметного познания соучастник объективной действительности. И творческая и нравственная активность человека, и его стихийные хотения, вожелания и страсти, включая то, в чем мы усмотрели его одержимость демоническими силами, суть по своим внешним проявлениям или воспринимаемые извне, то благотворные и

устраивающие, то разрушительные факторы в составе мирового бытия. И это соотношение обратимо. Выше мы отметили (гл. II, 3), что в восприятии красоты мы в самой природе, в объективном мире прозреваем обнаружение некой сверхмирной реальности. И когда мы, глядя на бушующий океан или слыша завывания бури (не говоря уже о реве дикого зверя), чуем в самой природе некие душеподобные силы, нечто, аналогичное страстям человеческой души, мы не предаемся иллюзии, а констатируем смутно воспринимаемое истинное соотношение. Современная физическая наука, сводя материю к нематериальным носителям энергии, динамизма, действительности, дала подтверждение этому непосредственному сознанию сродства стихийных сил природы с элементарными стихийными силами человеческого духа. Заслуживает при этом быть отмеченным, что современная физика достигла усмотрения глубокой аналогии между самой структурой природного бытия и бытия духовного. Структура природы вырисовывается теперь как некое – логически доселе не уясненное и потому как бы противоречивое – единство точкообразных носителей реальности частиц и сплошностью волнообразных лучей, заполняющих поле действия.⁹⁸ Строение природы оказывается в силу этого совершенно аналогичным строению духовного бытия. Ибо самоочевидное строение последнего, не вызывающее здесь никакого недоумения или чувства противоречивости, и состоит в том, что оно, с одной стороны, расчленено на некие центры, точкообразные носители, субъекты, относящие все к себе; и, с другой стороны, подобно идущим беспредельно во все стороны и все в себе объемлющим лучам, т. е. гармонически сочетает в себе расчлененность со сплошностью, единичность со всеединством.

Этим воскрешено воззрение, близкое к универсальной монадологии Лейбница, также объединявшей во всеобъемлющей системе бытия духовный и материальный мир, – однако с той существенной, решающей поправкой, что «монады» не только, вопреки Лейбницу, *имеют* окна», но даже как бы *суть* не что иное, как «окна» – центры, все излучающие вовне и вбирающие в себя извне. Но, несмотря на эту поправку,

мы вправе теперь на основании итогов точной науки усмотреть различие между человеком и природными существами примерно по образцу Лейбница различия между «бодрствующими» и «спящими» монадами.

Как мы уже отметили в начале нашего размышления, есть только одно понятие, под которое можно подвести всеобъемлющее единство реальности. Реальность, во всем многообразии и всей разнородности ее проявлений, есть *жизнь* в самом широком смысле этого понятия – некий имманентный динамизм. И высшая духовная активность человека, напряжение его умственного, нравственного, художественного и религиозного творческого искания, и темные силы страсти, владеющие его душой, – бессознательный, стихийный динамизм, проникающий весь органический мир, и физическая энергия во всем мироздании, включая то чудовищное его напряжение, которое образует само существо атома, – все это есть проявление универсального динамизма – того, что Бергсон в применении к органической жизни назвал *жизненным порывом* (*elan vital*). Во всем сущем пульсирует единая жизнь, расчлененная на отдельных ее носителей и вместе с тем слитая в согласованном, сплошном единстве. Эта жизнь в ее реальном существе, – оставляя в стороне тот ее элемент, в котором она пронизана *идеальностью*, и есть *мыслимое* – есть потенциальность в двойном смысле этого слова – и как пассивность – материал, поддающийся формированию (материя в смысле учения Аристотеля), и как активная *мочь*, способность и стремление к действительному самообнаружению, к осуществлению того, что в ней скрыто, – на высшей ступени, как энергия самоформирования. То самое несказанное начало, которое образует потаенное сверхмирное существо нашего внутреннего самобытия и которое мы сознаем, углубляясь в самих себя, как *реальность, противостоящую* всей видимой объективной действительности, – вместе с тем есть скрытая основа всего вселенского бытия.

Реальность есть в этом отношении то самое, что Платон и его школа называли *душой мира*. Реальность в этом смысле есть производная и потенциальная божественная основа

вселенского бытия. То, что это божественное начало, отрываясь от своей первоосновы, может, в форме безосновной потенциальности, вырождаться в слепую, разрушительную, демоническую стихию – согласно тому, что уяснилось нам в предыдущей главе, – не противоречит ее исконной, производно-божественной природе. Бог как абсолютный дух, воспринимаемый по образу личности и как абсолютная святыня, – трансцендентен всему сотворенному и производному бытию; и если в этом своем качестве Он вступает в мир – в форме ли теофании и боговоплощения или в форме благодатного присутствия Святого Духа (или его «даров») в недрах человеческой души, – то это вступление есть именно некоторое Его нисхождение из Его далекой, трансцендентной обители. Но Бог имеет и иную сторону своего бытия или проявления, в котором Он может быть одновременно имманентной основой вселенского бытия. Эта сторона есть его существо как «вседержителя» и как творческого динамизма.⁹⁹ Реальность есть производный божественный субстрат бытия.

Как бы ни мыслить «сотворение» мира и человека Богом (о чем тотчас же ниже) и принимая пока эту идею гипотетически, мы можем во всяком случае сказать: первый акт творения – первый, конечно, в порядке не хронологическом, а онтологическом – состоит, очевидно, в том, что Бог полагает вне себя *реальность*, как бы излучая вовне первичный категориальный момент *"есть"* своего собственного существа, – другими словами, что Он неким актом саморасчленения полагает внешнюю себе сферу, даруя ей в производной форме свою собственную первичность. И это *"есть"* есть не какое-либо мертво-пассивное пребывание или инертный субстрат бытия; оно, как указано, есть *действенное, динамическое начало жизни*.

Это понимание согласимо даже с буквальным, точным истолкованием начальных слов библейского предания о сотворении мира. Как справедливо указал Вл. Соловьев, в первом стихе книги Бытия «в начале сотворил Бог небо и землю» – еврейское слово «берешит» (или его греческий перевод *ἐν ἀρχῇ*) должно пониматься не как абстрактное

нарекание «вначале» в смысле «сначала», в «первую очередь», а совершенно конкретно: Бог сотворил мир *в начале*, т. е. в некоем первичном субстрате бытия.¹⁰⁰ Сотворению мира в узком, собственном смысле онтологически предшествует полагание "*начала*" как некоего фундамента или некой общей стихии бытия. Это "*начало*" – или, по нашей терминологии, эта *реальность* – есть первичная основа или первичный субстрат вселенского бытия, – и в нем мир и человеческая душа образуют солидарное единство и стоят в отношении исконного внутреннего сродства.

Это соотношение эмпирически подтверждается тем, что степень глубины человеческой личности совпадает со степенью ее широты и солидарности с окружающим ее бытием. Творческие гении и святые – исключительные существа, обычно непосредственно непонятные большинству, имеющие по своей оригинальности, т. е. именно по силе личного начала в них, облик чудаков и ненормальных людей, – в максимальной мере понимают жизнь во всей ее полноте, откликаются на нее, ибо содержат в своей несравнимой и неповторимой единственности максимум общеонтологического содержания вообще. Человеческий дух – именно в силу сверхрационального совпадения в духовном бытии расчлененности и сплошности – может быть наглядно уподоблен конусу, своим основанием уходящему в бесконечность: его вершина есть точка, одна из бесчисленных единичных точек, составляющих многообразие бытия; но его основание есть всеобъемлющая бесконечность. Чем глубже, тем шире. И эта широта глубоких личностей, эта их отзывчивость на все окружающее, это сознание внутреннего сродства с ним в пределе распространяется не только на все общечеловеческое, но и на мир природы. Христос указывал на полевые лилии и на птиц небесных как на свидетелей любви Божией ко всему творению. Апостол Павел говорил о «всей твари», «стенающей» в надежде на грядущую полноту искупления. Франциск Ассизский видел во всех живых существах, во всех носителях и силах природного бытия своих братьев и сестер. Поэты – Гёте, Вордсворт, Тютчев – непосредственно воспринимают душу природы. Именно

наиболее глубокие и богатые личности, т. е. существа, в максимальной мере воплощающие начало *личности*, сознают солидарное единство всего сущего, воспринимая во всем сущем отражение единого Бога.

Таким образом, принципиальный, не допускающий никакого разрешения дуализм есть установка несостоятельная одинаково и философски, и религиозно. Философская мысль открывает позади двойственности между человеческим духом и природным бытием как объективной действительностью единую всеобъемлющую и всепронизывающую силу реальности, которая должна иметь и единое средоточие, единую первооснову. Религиозное сознание, достаточно полное и глубокое, воспринимает и чувствует отражение Божества во всем сущем.

Но как в таком случае согласовать это онтологическое сродство всего сущего с отчетливо уяснившимся нам, ничем не устранимым фактом глубокой разнородности между человеческой личностью и миром? Ответ на этот вопрос требует философского осмысления идеи сотворения мира Богом – и притом Богом, под которым разумеется любящий Отец человека. Сознание христианской церкви – вопреки всем столь естественным сомнениям – утверждает свою несокрушимую веру «во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца неба и земли, видимым же всем и невидимым». Можно ли найти философские основания для этой веры и согласовать ее с уяснившейся нам двойственностью между личностью и миром?

4. МИР И ЧЕЛОВЕК КАК ТВОРЕНИЯ БОЖИИ

Уясним, прежде всего, смысл самого учения о сотворении мира Богом.

В традиционном учении о сотворении мира и человека Богом надо отличать его религиозное существо не только от мифологической формы библейского рассказа (что само собой разумеется и признается и традиционным богословием), но и от догматической формулы, в которой оно выражено. Эта формула говорит, что Бог сотворил мир «из ничего».¹⁰¹ В чисто религиозном смысле учение о «сотворении мира из ничего» есть вообще не учение о возникновении мира, а выражение непосредственного ветхозаветного, воспринятого христианством сознания о безусловной зависимости не только существа, но и бытия мира от его единственной первоосновы – Бога. Мир и человек не имеют никакой имманентной основы в себе самих, лишены всякой самоутвержденности; их бытие имеет лишь трансцендентную им самим основу, всецело опирается на Бога, есть выражение «воли» Бога, дарующей им бытие. В этом и состоит их «тварность» и учение о «сотворении» мира в религиозном смысле означает учение о «сотворенности», «тварности» всяческого бытия, кроме самого Бога.

В этом общем религиозном своем смысле это учение – с оговоркой, которую мы пытались обосновать выше, в гл. IV, 5, и к которой мы вернемся тотчас же ниже, – должно быть признано безусловно верным и с точки зрения свободной метафизической мысли. Последнее основание вселенского бытия трансцендентно самому этому бытию; мир – и человек в его составе – не есть (как это представлял себе натурализм) последнее, ни к чему иному не сводимое, в себе утвержденное бытие – некий ни к чему иному не сводимый, в готовом виде предстоящий нам *вечный факт*. Напротив, мир имеет некую живую глубину, и в ней его бытие есть его укорененность в чем-то ином, ему трансцендентном, – ближайшим образом в сверхмирной «реальности», а эта реальность, в свою очередь, предполагает свою первооснову, некое абсолютное средоточие

или первоисточник, творческой силой которого она есть. И в этом первоисточнике метафизическая мысль открывает черты, роднящие его с глубиной человеческой личности; поэтому он может быть обозначен рожденным из религиозного сознания и исконно привычным ему словом «Бог».

Но обычная догматическая формулировка этого учения – «Бог сотворил мир из ничего» – не вполне адекватна его существу и, по крайней мере при буквальном ее понимании, наталкивается на непреодолимые трудности. В популярном сознании идея «сотворения из ничего» – в связи с мифологическим рассказом Библии – принимает конкретный характер представления о Боге как о некоем вселенском волшебнике, который реально совершает то, что фокусник делает только мнимо, – именно вызывает своим приказом к бытию несуществующее. Это детское представление фактически издавна не удовлетворяло серьезную религиозно-метафизическую мысль, даже строго ортодоксальную. Его несостоятельность обнаруживается в том, что сотворение мыслится в нем как *возникновение*, т. е. предполагает наличие времени; время же есть уже атрибут и форма тварного бытия и не может мыслиться предшествующим ему. Уже Августин учит, что Бог сотворил мир не *во* времени, а *вместе* со временем (*non in tempore, sed cum tempore*). Кроме того, возникновение, будучи временным процессом, по самому существу своему есть возникновение *одного* из *другого*, смена одного состояния бытия другим, – в чем и состоит непосредственно очевидное существо временного процесса; и потому «возникновение из ничего» немыслимо даже как чудесное сверхъестественное событие; оно есть просто бессмыслица.

Если оставить в стороне это популярное представление, то формула «сотворения мира из ничего» может означать только, что Бог «сотворил мир» (продолжая пользоваться грамматической формой, соответствующей обычному представлению) *не* из какого-либо предсуществующего сырого материала или субстрата мирового бытия. Как говорит Фома Аквинский, «сотворил из ничего» означает просто «не сотворил из чего-либо». Это трезвое, рассудительное толкование вполне

верно *отрицательно* именно как отвержение дуалистического представления о наличии двух независимых первоначал – Бога и предсуществующей творению мировой «материи». Но отрицательное суждение только тогда осмыслено, когда отвержение ложного суждения обосновано в нем раскрытием противоположного положительного, онтологического соотношения («киты не рыбы, *потому что* они – млекопитающие»). Поэтому этим отрицательным истолкованием мы не можем ограничиться. Если Бог «не сотворил мир из чего-либо», то как же мы должны положительным образом мыслить сотворение?

Этот вопрос нельзя отвести простым указанием на то, что сотворение мира Богом, будучи актом единственным, и притом онтологически предшествующим всему составу бытия, ни с чем не сравнимо, не укладывается ни в какие иные, доступные нам понятия и потому принципиально не допускает объяснения, а должно просто браться как нечто чудесное и непостижимое. Этот простой отвод мы должны, в свою очередь, отвести, ссылаясь на общие методологические соображения гл. III. Мы старались там показать, что непостижимость Бога – как и вообще конкретного содержания религиозного опыта – совместима все же с косвенным, через посредство умудренного неведения и трансцендентального мышления – рациональным уяснением непостижимого. Мы не могли бы употребить само слово «сотворение», иметь это понятие, если бы самый его смысл был нам безусловно недоступен.

Идея сотворения мира «из ничего» (или «не из чего-либо»), с отказом от дальнейшего положительного уяснения ее смысла, несет с собой ту опасность, что ее скрытый смысл есть утверждение абсолютного, ничем не ограниченного бесконечного всемогущества Бога. В связи с основной религиозной тенденцией ветхозаветного сознания – и в прямой противоположности сознанию античному – все «сотворенное» мыслится каким-то сущим «ничто», бессильным, инертным, пассивным произведением Божьей творческой воли. При таком понимании проблема теодицеи – проблема совмещения зла с бытием Бога – оказывается абсолютно неразрешимой (или

ведущей к отрицанию самой реальности зла). В сочетании с идеей всеблагости и всеведения Бога становится совершенно необъяснимым и непонятным факт несовершенства творения. Все тонкие и глубокие соображения Фомы Аквинского, направленные на разумное осмысление и тем самым логическое ограничение идеи всемогущества Бога, разрушаются его указанием, что Бог мог бы, если бы пожелал, сотворить лучший мир, чем фактически существующий. Бог Фомы в конечном счете оказывается таким же онтологическим «самодуром», таким же самодержавным деспотом, как Аллах Магомета.¹⁰² Такое представление о Боге вытекает психологически из рабского сознания – из мистического поклонения грозной, неограниченно самодержавной власти. Как неограниченному властителю-деспоту достаточно произнести слово или даже движением брови выразить свою волю, чтобы судьба его рабов была решена, так Богу достаточно захотеть, чтобы Его желание волшебным образом осуществилось само собой. Сколько бы правды ни заключалось в сознании шаткости, бренности тварного бытия и как бы ценна ни была установка покорности воле Божией и благоговейное почитание величия Божия – такое рабское преклонение перед Богом, мыслимым как вселенский деспот, недостойно человека и такое превознесение неограниченного всемогущества Бога есть комплимент весьма сомнительного свойства – не истинная хвала Богу, а скорее богохульство.¹⁰³ Эта установка противоречит, в сущности, основному содержанию христианского Богосознания. Зачем нужно было бы Богу воплотиться, сойти в мир и своей крестной смертью влить в мир спасительную силу святости и любви, если бы Он мог по Своему произволу, простым выражением Своей державной воли, как бы мановением перста, спасти или улучшить мир? Никакие богословские ухищрения не в состоянии примирить идею безграничного всемогущества Божия с христианской идеей страдающего Бога – Бога, из любви к миру ставшего вольным соучастником трагедии мировой жизни.

Если отказаться от такой антропопатической идеи безграничного, тиранического всемогущества Бога, то как можем

и должны мы мыслить «сотворение мира»? Сознавая сверхрациональную тайну этого соотношения и тем самым возможность его осмысления только аналогически и в форме умудренного неведения, мы должны, при попытке его уразумения, исходить из данных нашего собственного духовного опыта. Этот духовный опыт дан нам здесь только в одной форме – в форме опыта творчества в человеческой жизни. Божье творчество или должно, как мы уже упоминали, остаться для нас словом, лишенным смысла, простым *flatus vocis*,¹⁰⁴ – или же – несмотря на всю его единственность – мыслиться по аналогии с опытно нам доступным человеческим творчеством (какие бы поправки мы ни должны были при этом вносить).

Первая трудность, на которую наталкивается такая аналогия, состоит в том, что человеческое творчество (как и всякий вообще творческий процесс в составе мирового бытия) есть именно процесс, совершающийся *во времени*, тогда как отношение между Богом-Творцом и Его творением должно мыслиться сверхвременно-вечным. Это различие принимает в господствующем религиозно-метафизическом сознании характер представления, что сотворение мира Богом совершается (в отличие от всякого иного, длящегося во времени творчества) *сразу, мгновенно*, есть мгновенное рождение сущего – сотворенного – из небытия. Само это мгновение сотворения естественно при этом мыслится – как это иначе и невозможно для человеческого сознания – как мгновение *времени* – *первое* его мгновение, за которым начинается время *пребывания* готового, сотворенного мира; и это дальнейшее бытие мира во времени, со всеми изменениями, совершающимися в мире, уже не имеет отношения к акту его сотворения.

Это наивное, популярное представление несостоятельно и в религиозном, и в философском смысле. Что касается первого, то достаточно отметить, что сам библейский рассказ о сотворении описывает его как длительный процесс (шесть дней) и что в особенности сотворение человека мыслится как особый акт, отличный от сотворения мира; в христианском религиозном сознании Боговоплощение есть опять-таки новое творение –

появление «нового Адама»; действие Святого Духа в общем лиходе мирового процесса или в отдельных Его благодатных воздействиях – должно, очевидно, также пониматься как ряд актов Божьего творчества; и, наконец, Апокалипсис возвещает в будущем еще новое творение («се, творю все новое»). Поэтому сотворение мира чисто религиозно должно мыслиться не мгновенным актом, а как-то распространяющимся на все время мирового бытия. Наивно-антропоморфическое представление, что Бог, сотворив мир, «почил от трудов своих», очевидно, как-то сочетается с сознанием непрерывности и неустанности Божьего творчества.

Чисто философски надо осмыслить соотношение так, что сотворение мира Богом, будучи – со стороны Бога – соотношением *сверхвременным*, находит – со стороны творения – свое отражение в самом временном процессе. Если представить себе время в символе горизонтальной линии, то сотворение мира не лежит в этом измерении, а как бы перпендикулярно ему, идет в вертикальном направлении – сверху вниз, – т. е. *сверхвременно*. Но это вертикальное измерение соприкасается с горизонтальной линией времени и присутствует в ней во всякой ее точке, на всем ее протяжении. Поэтому со стороны творения, т. е. во времени, сотворение мира носит характер длительного процесса, разворачивающегося во времени. Само *бытие* мира есть не что иное, как продолжающееся его творение – только так можно понять и человеческую и космическую историю. Новейшая физика приучает нас к мысли, что нет вечных законов материального бытия, что знакомые нам его свойства суть выражение только некоего его состояния, некоего этапа космической истории; тем более к тому же приучила нас эволюционная биология. А что история человечества, несмотря на всю ее иррациональность, содержит в себе элемент творчества – это понятно само собой и было уже уяснено выше.

Углубляя эту мысль, можно утверждать, вслед за Бергсоном, что самый характер временности, присущий мировому бытию, т. е. само время как динамизм перехода и дления, есть выражение лежащего в основе бытия момента

творчества, творческой устремленности. С этой точки зрения мировое бытие есть не столько итог или плод Божьего творчества, сколько его имманентное выражение.

Но не впадаем ли мы при этом в смешение таинственного, первичного отношения между Творцом и творением с производным творческим моментом, присущим самому творению и выражающимся в его эволюции? Конечно, отвлеченно мы должны различать эти две творческие инстанции. Но мы указывали уже выше (гл. IV, 6), что человеческое творчество, как и творчество в природном мире, объяснимо только как производное обнаружение Божьего творчества в самом творении. Божье творчество носит характер *творения творцов* (чем оно и отличается от чисто человеческого творчества). Бог творит существа, которые суть творческие агенты, проводники Его творческого замысла (примерно так, как композитор и драматург требуют творческих исполнителей его творения).

Строго говоря, тот факт, что Бог творит при соучастии и через посредство сотворенных творцов, исполнителей его творческой воли, есть лишь выражение того неоднократно отмеченного нами соотношения, что Творец неотделим от Своего творения и что Его существо открывается только в нераздельно-неслиянном двуединстве Творца и творения, т. е. что существо абсолютного первоисточника бытия раскрывается нам, лишь когда мы воспринимаем его не только как трансцендентный первоисточник, но и как имманентную основу творения.

Однако, при всей законности сближения между сотворением мира Богом и творческими процессами в составе самого творения, этим все же не устранено основное различие между первичным и производным творчеством; и в этом различии таится основная, еще не уясненная нами трудность в понимании идеи сотворения мира Богом. Если и формула «сотворения из ничего» в ее обычном понимании, и противоположное ей дуалистическое представление о сотворении мира как формирования уже предсуществующего

материала несостоятельны, то как же надо положительным образом мыслить сотворение мира Богом?

Ответ на этот вопрос предопределен общим, установленным нами методологическим соображением, что к Богу (как и к «реальности») неприменимы вообще категории, конституирующие наше познание объективной действительности. В данном случае вопрос: имеет ли Бог что-либо *вне* Себя как материал Своего творчества или все Его творчество, а потому и Его творение всецело определено только Его собственной внутренней активной силой – этот вопрос должен быть отведен уяснением неправильности самой его постановки. Категории "*вне*" и "*внутри*" – не только в наглядно-пространственном, но и в общелогическом их смысле, – категории, конституирующие все частные содержания мысли и отношения между нами, – по существу неприменимы к Богу. Бог не есть частное содержание, – Он есть всеобъемлющее и всеопределяющее единство. Сами категориальные моменты "*вне*" и "*внутри*" не определяют Его, а *определены* Им. Поэтому *вне* Бога в абсолютном смысле нет вообще ничего; ибо всякое "*вне*" (как и всякое "*внутри*") полагается самим Богом, есть само момент Его всеопределяющей бесконечной полноты. Всякое «иное, чем Бог» есть «иное в составе самого Бога», «Божье иное», момент «инаковости», вырастающий из самораскрытия Бога; ибо Бог, как мы знаем, есть единство *«этого и иного»*.

В отношении обсуждаемого нами вопроса это значит: Бог при сотворении не имеет дело с каким-то материалом, чуждым Ему самому и независимо от Него существующим. Но Он и не «творит из ничего». Его творчество есть, как всякое творчество, формирование материала. Но только этот материал Он полагает сам; этот материал есть *«иное самого Бога»*, – начало, которое сам Бог противопоставляет Себе как «иное». И это Божье «иное» не есть бессодержательная абстракция. Его общее содержание может быть определено, точнее говоря, осознано. Это есть, как мы уже видели в предыдущем параграфе, потенциальность, чистый стихийный динамизм, *реальность* в ее отличии от того единства актуальности и

потенциальности, которое составляет существо самого Бога. Реальность, мыслимая в ее полноте, т. е. в ее исконной связи с Богом, также – именно в силу этой связи – есть, как было уяснено выше (гл. II, 6), единство актуальности и потенциальности. Но реальность как начало или стихия, противостоящая Богу, есть чистая потенциальность, бесформенный динамизм и пластичность. Творение мира есть формирование, расчленение и согласование этого материала, внедрение в него актуальности и завершенности Бога.

Этим разрешается, по существу, основное недоумение – как совместить несовершенство мира со всемогуществом всеблаготворного Бога (всемогущество надо понимать при этом не как – отвергнутое нами – автоматическое всемогущество тиранической власти, а как всепревозмогающую силу первоисточника и творческой первоосновы бытия). Божье творчество мы вправе мыслить по аналогии с творчеством человеческим. Человеческое творчество совершается, правда, производным образом, силой «вдохновения» – Божьего дара или внушения, тогда как Бог творит первичным образом, т. е. Своей собственной силой. Но это различие тем самым есть, очевидно, и глубокое внутреннее сродство. Человеческое творчество – наиболее типичным образцом его может служить художественное творчество – носит характер трудного процесса напряжения воли, преодоления препятствий, драматической смены неудач и удач и неизбежного относительного несовершенства его итога. Эта трудность, этот драматический характер творчества – оставляя в стороне относительную слабость человеческой творческой силы – определены противодействием формируемого при этом материала. Чем сильнее творческий гений человека, тем легче он преодолевает это препятствие. Тем не менее момент преодоления препятствия имманентно присущ всякому человеческому творчеству как таковому. То же соотношение применимо и к первичному творчеству Бога. Материал, из которого Он творит, есть здесь, как указано, Его собственное порождение, – начало «иного», как бы выделенное Им из себя самого. Но этот материал *есть*, и притом не как чистая пассивность,

неопределенность, податливость любому воздействию, а как живой бесформенный динамизм, требующий для своего оформления некоего обуздания, вложения в творческий план. Мы вправе мыслить Бога по образцу предельного типа величайшего творческого гения, творчество которого есть произвольно-свободное, не ведающее никакой внутренней слабости, излияние самого его существа. И все же этот Вселенский Гений должен считаться с анархическими, беспорядочными силами формируемого им материала и может осуществлять свое творчество лишь постепенно, последовательным рядом творческих усилий, направленных на все большее совершенствование материала (конечно, все это – в указанной перспективе, именно с точки зрения самого творения). Всемогущая, т. е. всепревозмогающая, сила Творца совместима, таким образом, с моментом драматизма, напряженного творческого усилия – *и с относительным несовершенством Его творения*. Но творчество – в перспективе самого творения – продолжается; само бытие мира есть, как указано, его продолжающееся сотворение. Подобно человеку-творцу, и Творец мира не может сразу и сполна, с полной адекватностью актуализировать, воплотить свой творческий замысел. Он выражает этот свой общий творческий замысел либо в последовательном ряде отдельных своих творений, либо же в неустанной переделке, исправлении, варьировании деталей своего творения; и так как всякая множественность подчинена единству, то обе эти возможности суть в конечном счете лишь переходящие друг в друга варианты совершенствования, происходящего силою неустанного творческого напряжения. Мировая и человеческая история со всем присущим ей трагизмом есть выражение напряженного трагического борения творческой силы Бога с хаотической беспорядочностью и упорством стихийного динамизма Его материала – чистой потенциальности бытия.

И здесь мы достигли наконец пункта, с которого мы можем уяснить то, ради чего было нами предпринято это трудное размышление о существе «сотворения мира». Мы подготовлены к уяснению существа и источника разнородности между

человеческим духом и миром и к согласованию ее с их сродством как творений Божиих.

Человеческий дух стоит, как мы пытались показать это в гл. IV, в ином отношении к Богу, чем все остальное творение. Он есть такое творение, которое одновременно есть и «образ и подобие Божие», а это, как мы знаем, означает, что он есть – в последних глубинах его существа – соучастник Божьего духа – такое творение, в котором незримо потенциально пребывает сам Бог; сотворение есть здесь, таким образом, некое частичное, потенциальное «Боговоплощение». Выше мы выразили эту сторону человеческого духа как «нетварное существо человека». Мы исходили при этом из господствующего понимания «творения» или «твари» как чего-то, безусловно инородного существу Бога. Теперь, пользуясь достигнутым нами общим уяснением Божьего творчества, мы можем выразить ту же мысль в иной форме, быть может более приемлемой ортодоксальному воззрению. Человек имеет, конечно, как было уже указано, сторону, с которой он есть совершенно такое же творение, как и весь остальной мир: это есть человек как чисто природное существо, как часть мироздания и часть органического мира; и в душевной жизни человека это выражается, как мы знаем, во всей сфере непроизвольно протекающих душевных процессов, влечений и вожделений, в слепой игре стихийных сил. Но человек как личность, как духовное существо, как «образ Божий» отличается от всех остальных творений. Мы можем выразить теперь это отличие так: тогда как все остальные творения суть выражения и воплощения определенных частных творческих идей или замыслов Бога, человек есть творение, в котором Бог хочет выразить *свое собственное существо – как духа, личности и святыни*. Аналогия с человеческим художественным творчеством поможет нам точнее уяснить это размышление.

В поэтическом творчестве (и отчасти также, по аналогии с ним, в других родах художественного творчества) мы различаем между «эпическими» и «лирическими» произведениями, между замыслами художника воплотить некую идею, относящуюся к объективному составу бытия, и замыслом его выразить свое

собственное существо, в художественной форме поведать о своем собственном внутреннем мире, как бы исповедаться. Различие это, конечно, для более глубокого и тонкого эстетического восприятия – только относительно. И в эпическом, «объективном» произведении, именно в художественном его стиле, как-то непроизвольно сказывается сама творческая личность художника; и, с другой стороны, лирическое исповедание не есть просто и только раскрытие душевной жизни творца как бы в ее фактическом состоянии, а есть именно некоторое художественное ее преобразование и тем самым содержит момент «объективизации». Но, с этой оговоркой, различие все же имеет силу.

По аналогии с этим мы можем сказать: человек есть как бы «лирическое» творение Бога, в котором Бог хочет «высказать» самого Себя, Свое существо; тогда как все остальное творение – хотя и непроизвольно неся на себе отпечаток Творца – есть выражение отдельных «объективных» замыслов Бога, Его творческой воли к созданию носителей бытия иных, чем Он сам. Основной момент этого различия есть различие между присутствием и отсутствием в творении *личного* начала – со всем, что им предполагается: самосознанием, автономностью, способностью контролировать и направлять свои действия, подчиняясь верховному началу Добра или Святости.

Повторяем: при всей принципиальности и глубине этого различия оно остается все же лишь относительным; оно поэтому допускает некоторые переходные формы и совместимо с внутренним сродством этих двух форм творения. Именно поэтому человек, с одной стороны, сознает свое сродство как тварного существа со всеми остальными тварными носителями бытия, совместно составляющими мир; и, с другой стороны, углубленное сознание – и эстетическое, и религиозное – чувствует сродство своего *духовного* существа с безличными творениями природы, в которых оно прозревает некое душеподобное начало. Можно предположительно представить себе соотношение так, что природа, мир в качестве «эпического» творения есть в творчестве Бога как бы первоначальный набросок творения, некий подготовительный материал, в

котором Он далее должен воплотить свое лирическое самоизображение, – творение, которому еще предстоит стать свободным духом и тем обрести свое сродство с человеком.

Человек, будучи творением природным и одновременно образом Божиим, тварным воплощением духа Божия, стоит посредине между Богом и миром, будучи одновременно соучастником того и другого. Поэтому между существом человека как духа и личности и наличным состоянием мира царит глубокая противоположность. И вместе с тем человек солидарен с миром и в своей собственной дефективности как природного существа, и в чуемой им потенциальной человечности и божественности мира. Человек есть как бы старший, взрослый брат тех младенческих существ, из которых состоит природный мир. Он один дорос (хотя и далеко не сполна) до понимания цели своей жизни и до ответственного руководства ею и естественно страдает от неразумности и распушенности своих младших братьев; и вместе с тем он сознает свое кровное сродство с ними. Так трагизм человеческого бытия совмещается с блаженным, успокоительным сознанием солидарной укорененности всего сущего в Боге.

5. ТРАГИЗМ И ГАРМОНИЯ БЫТИЯ

Как только что было указано, различие между тем, что мы называли «эпическим» и «лирическим» творением, – между творением как созиданием чего-то инородного Творцу и творением как самообнаружением, самовоплощением Творца – все же имеет лишь относительное значение. Продолжая это сравнение и мысля отношение в форме временной последовательности, можно было бы сказать: создав мир как «эпическое» Свое творение, Бог стремится все больше пронизать его Своим внутренним существом как личности и олицетворенной святости – как бы сделать его «лирическим». Человек есть, таким образом, выражение как бы высшей стадии в сотворении мира. В лице человека как духовного существа творение достигает зрелости, недостающей всему остальному творению – тому, которое составляет мир. Совершенствование и как бы созревание мира состоит не только в обогащении его содержания, в усложнении и согласовании его жизни, но и в его духовном просветлении, в нарастании в нем Божьего начала через, так сказать, все большее «очеловечение» мира. Продолжающийся (во временном плане) процесс «сотворения» мира в узком смысле слова и процесс «спасения» или «обожения» мира суть две стороны одного общего творческого акта, в котором само бытие Бога и Его творческая действительность – понимая последнюю как Его саморасширение и саморазвитие – совпадают. Мы видели выше (гл. V, 3), что человеческая активность имеет две стороны – внешнюю и внутреннюю – именно сторону, в которой она есть организация и внешнее формирование строя жизни, и сторону внутреннего духовного – индивидуального и коллективного – самовоспитания и просветления. По аналогии с этим надо мыслить указанные две формы божественно-космического творчества. Никакое обогащение, усложнение и даже согласование мирового устройства не может как таковое «спасти» мир, достигнуть внутренней гармонии его бытия, пока составляющие его элементы, носители жизни, остаются

слепыми, «спящими» монадами. Наряду с этим внешним совершенствованием должен совершаться внутренний творческий процесс одухотворения, преображения, обожения мира, пока он не завершится тем обетованным идеальным состоянием, когда Бог будет «все во всем» и весь мир станет «царством Божиим», как бы сольется с Богом и станет лишь внешней, воплощенной сферой самого Божьего бытия.

Только что сказанное могло бы быть понято как метафизическое оправдание и обоснование идеи непрерываемого, предустановленного прогресса. Но это было бы недоразумением. Всякое творчество, как мы видели выше, драматично. В отношении сотворения мира в первом, узком смысле мы уже видели, что оно совершается, как всякое творчество, через драматическое напряжение творческой воли, обреченное на многие неудачи, остановки, через отбрасывание неудачных редакций творения и искания новых путей. Но и в духовном совершенствовании и просветлении мира дело происходит не иначе. И здесь нет гарантии для непрерывного прогресса, и здесь есть неудачи, остановки, катастрофы и моменты упадка и регресса. Внедрение Божьей святости в мир, слияние Бога с Его творением есть тоже трудное дело, исполненное борьбы. В том единственном смысле, в котором мы вправе верить во всемогущество Божие – именно как во всепревозмогающую силу творческого первоисточника всяческого бытия, – здесь только одно бесспорно обеспечено – *конечная победа*. Но эта конечная победа наступит после долгой и тяжелой борьбы, исполненной драматических перипетий.¹⁰⁵

У нас нет никаких гарантий, что достигнутый в течение 6000-летнего исторического развития уровень духовной и моральной культуры сохранится в будущем; ему не только может быть суждено – и по всей вероятности, суждено – пережить катастрофы временного разрушения и упадка в будущем, как это неоднократно уже бывало в прошлом. У нас нет даже оснований быть уверенными, что наша маленькая планета есть predetermined средоточие мировой духовной истории – вселенского процесса гармонизации и обожения мирового

бытия. Мыслимо даже, что этот процесс, начатый как первый набросок Божьего творчества на земле, может продолжаться и закончиться в другом месте вселенной. Эта неизвестность порядка и характера драматического процесса сотворения и одухотворения мира – совпадающего с таинственным и метафизическим процессом саморасширения и саморазвития Бога – ничуть не противоречит вере в его конечный успех, гарантированный, как указано, просто тем, что Бог есть единственный первоисточник, единственная первооснова всяческого бытия.

Христианское сознание справедливо предполагает, что эта конечная победа будет скорее неожиданной и внезапной, следуя за кажущимся поражением Божьих сил в разнуздании сил зла и хаоса. Не только творению и человеку в нем, но и самому Богу-Творцу сужден тяжкий, страдальческий путь, ведущий к этому конечному торжеству. Ибо в пути мирового бытия к совершенству через трагическое бореие соучаствует сам Бог. Но именно это соучастие одновременно гарантирует конечную победу.

Более того: если в плане временного бытия эта победа мыслима только в некоем неопределимом для нас будущем – с точки зрения наших обычных мерил времени, как будто бесконечно от нас удаленном, – то в плане метафизическом эта конечная цель вселенского бытия должна мыслиться сверхвременно *сущей*, – что на нашем человеческом языке, подчиненном категории времени, выразимо лишь в той форме, что эта победа *уже совершилась* в метафизических глубинах бытия и лишь должна принести плоды, открыться в плане эмпирическом. «В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир».

Но в силу всеединства вселенского бытия – и человеческого духа как его высшего образца – та же двойственность между продолжающимся – с переменным успехом – трагическим творческим бореием и гармонически-блаженным покоем уже наличной в метафизическом плане победы – точнее говоря, ненарушимой изначальной вечности этой внутренней победы как выражения всемогущества Божия, – эта двойственность уже

присутствует и живет в каждой человеческой душе. Человеческая жизнь полна трагизма, непосредственно вытекающего из одиночества человеческого духа среди чуждого и враждебного ему слепого природного мира (включая и мир его собственных страстей); человек вынужден тратить свои силы на хлопотливое, полное неудач и никогда не завершимое дело сохранения и совершенствования своей жизни и быть соучастником драматического внешнего и внутреннего творчества, оформления и просветления окружающего его мира. Но как бы велики ни были его заботы и разочарования, какие бы удары ни наносила ему судьба, как бы тяжело ни было его горе, как бы безысходны ни были муки его собственной совести, – в последней глубине своего духа он незыблемо прочно укоренен в Боге и через эту связь находится во внутренней гармонии, в радостно-любовной солидарности со всем сущим. Муки раздора и покой гармонии живут одновременно в его душе; более того, сам раздор и трагизм его бытия, сама дисгармония, проистекая из превосходства его существа над миром, из его привилегированного, аристократического состояния как сына Божия (нищета человека, справедливо говорит Паскаль, есть *misere d'un grand seigneur, d'un roi depossede*¹⁰⁶), есть свидетельство его ненарушимой обеспеченности в лоне Божьей святости и Божьего всемогущества.

Современный человек, уже давно в своем сознании оторвавшийся от этой по существу неразрывной онтологической связи с Богом, образующей само его существо, т. е. забывший о ней, склонен одновременно и приходить в отчаяние и противоестественно упиваться трагизмом своей жизни. Этим уничтожается самый смысл трагизма. Трагедия дана для ее *преодоления*; ей присущ динамизм, влекущий к ее разрешению. Всякая трагедия имеет исход, хотя бы он состоял в гибели трагического героя, – что тоже есть преодоление трагедии. Трагедия, к которой пассивно привыкает человек, считая ее своим нормальным состоянием, вне которого ему ничего неизвестно, есть нелепое извращение самого существа трагедии. Ибо трагедия есть потеря равновесия, неустойчивое положение,

требующее исхода и имеющее смысл только перед лицом покоя и гармонии, в сопоставлении с ними. Сама возможность трагедии предполагает те глубины человеческого духа, в которых он, возвышаясь над ней, имеет прочную основу своего бытия в блаженном покое гармонии. Поэтому тенденция современного человека видеть в трагизме единственное исчерпывающее содержание человеческой жизни есть нелепое противоречие, свидетельствующее о слепоте и отчаянии перед лицом невообразимого для него временного процесса творчества, с его постоянно повторяющимися неудачами. Ему нет основания не только доходить до сознания бессмысленности всей вселенской истории, видеть в ней, по слову Достоевского, «дьяволов водевиль», но даже и возлагать свое единственное упование на чаемое, в бесконечно далеком конце этой истории, последнее окончательное преображение мира. Каждая человеческая душа в сознании своей укорененности в Боге имеет в себе самой сверхвременно и потому уже сейчас, в каждый момент своей жизни, *свой* апокалипсис, *свое* преображение, *свое* последнее завершение в абсолютной гармонии последней полноты и блаженства.

Более того: не только трагизм и покой гармонии совмещаются в человеческом духе, так что сам трагизм уже предполагает то духовное существо человека, которое основано на его незыблемой укорененности в Боге. Здесь действует еще более интимная связь, в силу которой сам трагизм есть *путь* к тому совершенству, в котором дух впервые отчетливо открывает свое существо как определенное связью с Богом и в этом обретает покой. Это есть великое и таинственное соотношение – наиболее явственное обнаружение трансцендентального, превышающего все наши обычные понятия всемогущества святости Божией, – в силу которого страдание и бедствие человеческой жизни само обращается в благодатный дар Божий, в откровение нашего соучастия в блаженстве примиренной полноты и гармонии бытия. В конкретной жизни человека, в которой его исконное богосродное существо неразрывно связано с его греховной самочинной волей, с его рабской подчиненностью земным благам и демоническим страстям и его

истинный образ как бы до неузнаваемости облеплен этим искажающим наносным элементом, – трагизм, страдание, обнаруживая разнородность этих двух начал, раздор между истинно человеческим, т. е. духовным, началом в человеке и слепотой мирских сил, *впервые открывает человеку его истинное существо*, направляет его на путь возвращения на его подлинную родину. Вне страдания нет очищения и спасения. Как говорит Мейстер Экхарт: «Быстрейший конь, который донесет вас до совершенства, есть страдание». По большей части, только через страдания человек научается вообще впервые видеть великий мир духовной реальности, в нем таящийся и образующий его внутреннее существо. «Блаженны плачущие, ибо они утешатся». Процесс преображения, просветления, обожения и мира в целом, и каждой человеческой души совершается через посредство страдания. Ибо страдание, будучи показателем несовершенства мира, есть одновременно необходимый спутник и орудие преодоления этого несовершенства: только через него совершается победа вселенского Смысла и Добра над мировым хаосом. В этом мы вправе чутать и таинственный положительный смысл самого универсального факта смерти. Смерть в ее явно видимом значении есть самый выразительный показатель внутреннего надлома бытия, его несовершенства и потому его трагизма; но одновременно смерть по своему внутреннему смыслу есть потрясающее таинство перехода из сферы дисгармонии, из сферы тревог и томления земной жизни в сферу вечной жизни. Путь человеческой души к Богу, к блаженству последней гармонии, необходимо идет через смерть; это хорошо знают мистики, ведающие уже в течение земной жизни состояние, подобное смерти. Так – по аналогии со словами пасхального песнопения «смертью смерть поправ» – можно сказать, что смерть как «последний враг» побеждается смертью же как путем к воскресению.

Но так как человек есть образ Божий, то это необходимое, нерасторжимое сочетание в нем трагизма и гармонии, драматической творческой активности с ненарушимым блаженным покоем последней глубины его души, должно

пониматься как обнаружение сочетания этих же двух начал в существе самого Бога. Бог есть не только творец и спаситель мира; Его бытие есть не только творческая активность формирования и внутреннего освящения бытия, со всем присущим ей драматизмом. Бог есть одновременно завершенная полнота всего, покой совершенной святости и совершенного блаженства. В Нем изначально, от века, достигнуто и осуществлено все, к чему – в другом аспекте своего бытия – Он творчески стремится. Бог-Творец, Бог, нисходящий в мир для страдальческого подвига соучастия в трагическом пути спасения, и Бог, внедряющийся в мир и изнутри в качестве святого Духа – духа святости – влекущий мир обратно в свое лоно, – эти три лица Божии, выраженные в догмате троичности, суть лишь как бы наружные проявления или аспекты самого неприступного существа Божия, его «сущности». Но эта сущность есть покой и блаженство всеобъемлющей завершенной полноты, Альфы и Омеги вселенского бытия. Христианское сознание справедливо осудило как ересь «савеллианство» – мысль, что Бог во всей полноте Своего существа сошел на землю и пострадал на кресте; такого же осуждения, как губительного заблуждения, заслуживает распространенное в новейшее время религиозно-философское учение, что Бог не есть от века во всей своей полноте и всем своим совершенстве, а только «становится», рождается и нарастает в мучительном процессе мирового развития и что поэтому время, временной процесс есть адекватное выражение абсолютного первосущества бытия. Здесь, как повсюду, умудренное неведение должно, напротив, утверждать, что Бог есть единство «того и другого», неразделимое единство завершенности, всеобъемлющей полноты с творческим стремлением и процессом. В сверхвременном единстве Бога – в том абсолютном единстве, которое не просто противостоит времени и имеет его вне себя, а, объемля и пронизывая время, имеет его в себе и есть единство сверхвременности и временности, завершенной полноты всего и творческого стремления, – творчество, а потому и весь процесс мирового бытия – есть лишь один из аспектов бытия и существа Бога.

Наряду с ним есть в нем и иной аспект, в котором Он есть вечный покой уже осуществленной – или, вернее, – от века сущей полноты и гармонии. Только избранным мистикам на высочайших вершинах созерцания и слияния с Богом дано реально и в конкретной полноте воспринять, вкусить эту потаенную последнюю глубину Божьего существа. Но каждой человеческой душе дано хотя и смутно, но с безошибочной очевидностью чужать, ощущать это глубочайшее существо Божьей полноты, святости и гармонии – знать, что глубочайшая, последняя основа всяческого бытия есть этот покой в завершенной святости, – что храм мирового бытия имеет это «святая святых» и что оно изначально и неколебимо прочно присутствует в самой человеческой душе. Среди всех наших волнений и борений, среди всего нашего горя и одиночества в мире, среди всех посылаемых нам испытаний мы не только должны, но и реально можем знать нашу исконную, неразрывную связь с царством блаженства и святости. Каково бы ни было течение нашей жизни, мы не только находимся «в руке Божьей», руководимы – через поверхностный слой играющих нами слепых и темных сил – всеблагим и всемогущим Провидением, обращающим всякое зло в путь и средство к добру, – но мы и находимся в самом лоне Божьем и только по духовной небрежности и близорукости не замечаем этого. Und alies Drangen, alles Ringen!st ewige Ruh' im Gott dem Herrn.¹⁰⁷

Примечания

¹ - Постигать причины вещей (лат.).

² - Отсюда следует, что само различие между «субъективными» и «объективными» элементами опыта не есть вообще какое-либо реальное различие, как бы между двумя раздельными областями бытия, а есть некая *distinctio rationis* [рациональное различие (лат.)], т. е. зависит от точки зрения, с которой мы рассматриваем соотношение. Явления моей внутренней жизни – мои настроения, сны, фантазии, как они непосредственно происходят во мне и суть только для меня, – я противопоставляю как нечто «субъективное» – объективной действительности как всему «общеобязательному». Но эти же явления в качестве предмета наблюдения и мысли – не только для другого, например для врача-психоаналитика, но и для меня самого – суть объективная действительность, с которой я должен считаться как со всяким иным объективным фактом. С этой последней точки зрения «субъективны» не они сами – субъективно, в смысле ошибочности и иллюзорности, только их неверное истолкование, т. е. их возможное отнесение к ненадлежащей области реальности. Об этом подробнее далее.

³ - На первый взгляд могло бы показаться, что по крайней мере одна реальность составляет здесь исключение – именно Бог, мыслимый как существо вечное и вездесущее. Не входя здесь подробнее в обсуждение этого сложного вопроса, достаточно указать, что, в силу общих логических предпосылок этого типа мысли, вечность Бога фактически мыслится как бесконечная продолжительность во времени и что, несмотря на вездесущность действий Бога, Бог мыслится как-то локализованным и в пространстве (сущим «на небесах»).

⁴ - В вещах и до вещей (лат.).

⁵ - Сначала жить, потом философствовать (лат.).

⁶ - David Hume. *Treatise on Human Nature*. I, part IV, sect. 6.

⁷ - Мыслю, следовательно, существую (лат.).

⁸ - Букв.: мертвая природа; натюрморт (фр.).

⁹ - Ниже, в другой связи, мы увидим, что есть совсем иные основания называть наши душевные переживания «субъективными». Но тогда это слово должно разумеаться уже в совсем ином смысле, чем тот, который мы отвергли здесь.

¹⁰ - Ennead. V, 8, 4; III, 2, 1. И во многих других местах.

¹¹ - Сведение к нелепости (абсурду) (лат.).

¹² - Нечто (что-нибудь) есть (здесь и теперь) (лат.).

¹³ - Бытие или сущее (лат.).

¹⁴ - Л. Т. Хобхауса, Дж. Э. Мура и С. Александера.

¹⁵ - Подробное обоснование кратко изложенной здесь мысли см. в моей книге «Предмет знания», 1915.

¹⁶ - Совершившийся факт (фр.).

¹⁷ - См. мою книгу «Непостижимое» (Париж, 1938).

¹⁸ - См. мою книгу «Предмет знания», 1915, часть I.

¹⁹ - Противоречие в определении (лат.).

²⁰ - Myst. Theolog. I, 2.

²¹ - Ср. меткое выражение этого у одного из величайших художников слова XIX века, Льва Толстого: «Во всем, что я писал, мною руководила потребность собрания мыслей, сцепленных между собой для выражения себя; но каждая мысль, выраженная словами особо, страшно понижается, когда берется одна и без того сцепления, в котором она находится. Само же это сцепление составлено не мыслью, а чем-то другим, и выразить основу этого сцепления словами непосредственно невозможно» (Письма Л.Н. Толстого, собранные П. Сергеевко, т. 1, 1910, стр. 118).

²² - Подобное лечится подобным (лат.).

²³ - Точнее следовало бы сказать: определенность конституируется тем, что принцип тождества (А есть А) немыслим вне связи с принципом противоречия (А не есть не-А) и с принципом исключенного третьего (то, что не есть не-А, есть А). Подробнее об этом см. «La connaissance et l'être», ch. VI. Здесь мы можем обойти эти детали.

²⁴ - Нетрудно было бы показать, что все попытки точного качественного определения абсолютного или реальности – все

абстрактные "измы" в философии «материализм», «спиритуализм», «волютаризм» и т. п. – достигают (мнимо) своей цели лишь посредством бессознательного незаконного расширения соответствующих понятий («материи», «духа», «воли» и пр.) за пределы их обычного значения, в силу которого они означают именно что-то определенное – а это значит: частное, конституируемое своим отличием от всего иного. Все, что претендует быть единственной всеобъемлющей основой всего, тем самым уже перестает быть чем-то определенным.

²⁵ - В этой духовной слепоте – источник и существо модного ныне безбожного или, общее говоря, нигилистического «экзистенциализма». Когда человек растерял все свое духовное достояние, утратил сознание корней, соединяющих его с сверхиндивидуальной, всеобъемлющей реальностью – и, через нее, с миром, – у него не остается ничего, кроме его собственного «существования», и он становится «экзистенциалистом». Такое замкнутое в себе «существование» в положении висения над бездной, естественно, предельно трагично. Каков бы ни был истинный трагизм человеческого существования (о нем позднее), этот трагизм есть просто выражение духовной опустошенности, определенная духовная слепота. Легко было бы показать (ср. выше I, 4), что в абсолютной замкнутости я сам уже перестаю быть «я», "мое существование" перестает быть «моим» и тем самым перестает быть тем, что мы разумеем под «существованием». Нигилистический экзистенциализм есть судорожное, безнадежное усилие зацепиться за призрак, за что-то совершенно шаткое и беспочвенное в надежде остановиться при роковом падении в бездну чистого небытия.

²⁶ - В дальнейшем мы отчасти воспроизводим мысли, более подробно развитые в книге «Непостижимое», гл. VIII, 2.

²⁷ - Это лучше всего выяснено Benedetto Croce в книге: «Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generate», 1902.

²⁸ - «Wesen und Formen der Sympathie», 1923.

²⁹ - Совпадение противоположностей (лат.) – одно из основных понятий, употребляемых Николаем Кузанским.

³⁰ - Это представление психологически поддерживается только совершенно противоестественным индивидуализмом, обособленностью друг от друга людей в строе современной жизни. С другой стороны, тенденция социализма и коммунизма к принудительному обобществлению человеческой жизни опирается на то же ложное представление: именно из представления общества как хаотической массы обособленных индивидов-атомов вытекает требование насильственно слепить или склеить их в единый механизм, чтобы прекратить анархию слепых враждебных столкновений между индивидами. В действительности, однако, к самому внутреннему существу человека принадлежит непроизвольно-свободное общение.

³¹ - «Здесь я стою, я не могу иначе» (нем.).

³² - Реальнейшее сущее (лат.).

³³ - Учение о степенях реальности было, однако, возобновлено в системе английского философа Брэдли (Bradley. Appearance and Reality).

³⁴ - Вечная философия (лат.).

³⁵ - С необычайной, исчерпывающей глубиной и тонкостью мысли это соотношение изложено Плотинем в работе «О свободе и воле Единого» (Ennead. VI, 9).

³⁶ - Logic. B. III.

³⁷ - Именно в отождествлении реальности с Богом лежит основное заблуждение пантеизма. Обычное мнение, что пантеизм отождествляет Бога с «миром» – т. е., по нашей терминологии, с «объективной действительностью», – ошибочно: такого пантеизма никогда не существовало (намек на него можно в лучшем случае усмотреть разве только в первом, наивно-беспомощном наброске его у Ксенофана). И стоики, и тем более Спиноза отчетливо различали метафизическую глубину или первооснову вселенского бытия – нечто сходное с тем, что мы называем реальностью, – от эмпирически данной его «объективной действительности» и только первую из них отождествляли с Богом. У Спинозы это выражено в упомянутом

уже различении между *natura naturans* и *natura naturata* [природа творящая и природа сотворенная (лат.)].

³⁸ - Pascal. *Pensees*, ed. Brunschvicg, № 793.

³⁹ - «Сердце имеет свои доводы, которые отсутствуют у разума» (фр.).

⁴⁰ - Порядок верующей любви (фр.).

⁴¹ - Противоположное этому направление английского «эмпиризма» – как бы это ни казалось странным – не внесло с надлежащей ясностью необходимой здесь поправки. Ибо, признав источником знания опыт, оно сузило само понятие опыта, сведя его к опыту чувственному или вообще наглядно-конкретному, т. е. к констатированию единичного, – и тем самым временного бытия, и потому отвергло самый замысел метафизического или онтологического знания. Ему осталась чуждой мысль, что и в самих глубинах бытия есть соотношения, доступные умозрению, но именно в форме опытно констатируемых связей, – то, что можно было бы назвать «вечными фактами бытия». Эта истина впервые была высказана не каким-либо философом, а великим поэтом-мудрецом Гёте в его совершенно оригинальной теории знания. Познание, по Гёте, достигает своей конечной цели, когда оно доходит до констатирования неких «первоначальных»; и оно должно смиренно признать, что дальше такого констатирования оно идти не может; все попытки дальнейшего «объяснения», т. е. рационального постижения, остаются тщетными и беспредметными. Заслуга отчетливого логического уяснения этого соотношения – в борьбе с картезианским рационализмом – принадлежит замечательному французскому философу-математику середины XIX века Cournot.

⁴² - Сердце и разум (фр.).

⁴³ - Сверхприродное (фр.).

⁴⁴ - От лат. *pumen* – божество, святыня, величие.

⁴⁵ - Образцова в этом отношении установка Бергсона в его книге «*Les deux sources de la morale et de la religion*».

⁴⁶ - Что в философской системе Фомы Аквинского, именно в его учении о не тождественном, а «аналогическом» смысле

понятия бытия в применении к разным областям, содержится и мотив совершенно иного порядка – это мы можем здесь оставить в стороне.

⁴⁷ - В этой связи приходит на память знаменитый спор между Fenelon и Bossuet о возможности и необходимости бескорыстной любви к Богу и покорности Ему или, напротив, о необходимости отношения к Богу как источнику нашего собственного спасения. Спор этот безнадежно запутан тем, что здесь логически противопоставляется и признается несовместимым то, что в конкретном религиозном опыте дано в нераздельном сверхрациональном единстве. Он заранее разрешен в словах «сберегший душу свою, потеряет ее, а потерявший душу свою ради Меня, сбережет ее». И простое имя этого отношения к реальности, так сочетающей значение спасающей нас силы со значением объекта восхищения и безраздельной самоотдачи, что самые понятия «корысти» и «бескорыстия» становятся уже здесь неприменимыми, – имя этого отношения есть любовь.

⁴⁸ - Желаемое, которое выдается за действительное (англ.).

⁴⁹ - Третьего не дано (лат.).

⁵⁰ - Взывая к человеку (лат.).

⁵¹ - Видовое отличие (лат.).

⁵² - Ср. различие между «интеллигильным» и «эмпирическим» «я» у Канта, о котором мы уже упоминали. Но даже такой натуралистически настроенный мыслитель, как Фрейд, в качестве тонкого и добросовестного психолога вынужден признать в человеке особую инстанцию "Ueber-Ich" ("сверх-я").

⁵³ - «Трансцендентность» мы понимаем здесь именно в смысле безусловной разнородности и раздельности. Она поэтому совместима с ощущением (как бы пространственной) «близости» Бога, Его присутствия на земле (например, в «скинии „завета“ среди Его народа»), что тоже характерно для ветхозаветного, как, может быть, и всякого первобытного религиозного сознания.

⁵⁴ - Это тонко отметил англиканский богослов Charles Oman в своем превосходном исследовании «Grace and Personality».

⁵⁵ - Этот параграф вкратце воспроизводит некоторые мысли, уже высказанные мною в книге «Свет во тьме» (Париж, YMCA-Press, 1949). Это повторение оправдано тем, что обсуждение этих тем необходимо для связности хода предлагаемого теперь размышления; к тому же самые мысли изложены здесь в несколько иной, надеюсь, более адекватной форме.

⁵⁶ - Изложению этого типа благочестия в его историческом развитии во Франции в XVI-XVII веках посвящен замечательный 8-томный (незаконченный) труд Henri Bremond «Histoire litteraire du sentiment religieux en France».

⁵⁷ - Глубокий психолог духовной жизни Достоевский иронически замечает, что человек есть такое существо, которое, даже если хочет просто мошенничать, не может успокоиться, пока не придумает абсолютной санкции для своего мошенничества. Именно в этом обнаруживается неустранимость духовного, сверхприродного существа человека.

⁵⁸ - Общая воля (фр.).

⁵⁹ - Высшее существо (фр.).

⁶⁰ - Отметим, кстати, что знаменитая формула: «религия есть опиум для народа» – имеет у Маркса в этой связи совершенно иной смысл, чем в ее популярном употреблении в большевизме. Она совсем не хочет сказать, что религия есть отравка, которую реакция усыпляет волю народа к освобождению. Возражая Фейербаху, мечтавшему разрушить религиозное сознание обличением его как иллюзии, Маркс в этой формуле указывает, что религия есть необходимое и неустранимое, хотя и иллюзорное, утешение и успокоение человечества, страдающего от рабского состояния своей реальной земной жизни. Она исчезнет сама собой, когда человек станет подлинным хозяином своей судьбы. Этим, по существу, обличена, с точки зрения самого Маркса, нелепость замысла уничтожить религию насильственным политическим ее преследованием.

⁶¹ - Это, как известно, есть термин Достоевского, в котором он, предвосхищая Ницше, выразил (в «Бесах») этот тип мысли, противопоставив его христианской идее «Богочеловека».

⁶² - Так формулирует это соотношение R. Niebuhr в своем проникнутом кальвинистическим духом, пронизательном и тонком исследовании «The Nature and Destiny of Man». По интересному учению св. Бернарда (*De gratia et libero arbitrio* [О благодати и свободе воли]), человеку присуще *liberum arbitrium* [свобода выбора], но падший человек лишен *liberum consilium* [свободное благоразумие] и *liberum complacitum* [свобода быть добродетельным]. Первое – способность принципиального согласия или несогласия на что-либо и суждения о своих действиях – неистребимо не только в падшем человеке, но сохраняется даже у грешника в аду и есть само существо человека как «образа» Божия. Последние два – свобода выбора добра и следования этому выбору – человек утерял с грехопадением, утратив тем дарованное ему «подобие» (*similitudo*). Ср. E. Gilson. *Theologie mystique de St. Bernard*. Paris, 1934.

⁶³ - Учение Канта о сочетании в человеческой воле эмпирической необходимости с «интеллигибельной» свободой сочетает натуралистическое воззрение с тенденцией протестантской, определенной августинизмом, религиозной мысли.

⁶⁴ - Спиноза, уподобляя человеческие действия падению камня, говорит, что, если бы камень имел сознание, он думал бы, что падает на землю, потому что сам хочет падать. Это утверждение есть образец того, как даже гениальный ум может впадать в явное, легко обличимое заблуждение. Мы не знаем, что думал бы камень, если бы он мог думать; но мы хорошо знаем, что мы сами думаем, когда падаем наподобие камня, т. е. когда сознаем нашу подчиненность силе тяготения. Как известно, мы не думаем при этом, что сами "хотим" падать.

⁶⁵ - Не быть в состоянии (не иметь силы) не грешить (лат.).

⁶⁶ - В отличие от августинизма, томизм, с присущей ему изумительной уравновешенностью духовных мотивов,

допускает, как известно, самостоятельное бытие человеческой природы как некой положительной реальности (например, сферы автономного разума и нравственной воли). Это достигается через учение о разных ступенях бытия и об аналогичном употреблении понятия бытия. И все же учение о радикальном отличии твари от Творца ведет и у него к отвержению творческого начала в составе человеческого существа. А так как понятия творчества и свободного самоопределения, как увидим дальше, неразрывно связаны между собой и совместно образуют конститутивный признак специфически человеческого существа, то автономное человеческое бытие остается и у Фомы лишь некой нейтральной, чисто природной сферой и не достигает значения подлинно сверхприродного бытия.

⁶⁷ - «Жить без тебя не могу, не могу и с тобою» (лат.).

⁶⁸ - У величайшего мистика ислама, Гуссейна ал-Галладжа (ум. в 922 г.), это сознание достигало такой напряженности, что в моменты экстаза он терял свое чисто человеческое самосознание и, произнося слово «я», воспринимал его, как «Я» самого Бога. Таков смысл его загадочных слов: «Я есмь Истина», в которых он повторил изречение Иисуса Христа.

⁶⁹ - Образцы этих учений собраны в упомянутой уже книге Н. Bremond, особенно т. VII, р. 48–59 и *passim*. Bremond называет это учение «le dogme fondamental de l'expérience mystique». Ср. также: Rufus Jones. *Studies in Mystical Religion*; и блестящий этюд «Anima» В. Иванова в немецком журнале «Corona», v. V (1934–1935), Heft 4.

⁷⁰ - *Traite de l'amour de Dieu*, цит. Bremond, VIII, р. 49. В символическом обозначении этой двойственности употребляются два образа: слой души, стоящий в интимно-имманентном отношении к Богу, называется то «высшей» частью, «вершиной» души, то, напротив, ее «глубиной» или «нутром». Первое обозначение определено сознанием высшей ценности этой части души, отношением человека к своим духовным борениям как к чему-то, на что он смотрит «сверху вниз»; второе определено сознанием большей удаленности, отрешенности этой части человеческой души от внешнего мира,

а также восприятием ее как основы человеческого бытия. Существо отношения не затрагивается этим различием обозначения.

⁷¹ - Ср. также указанный этюд Вячеслава Иванова.

⁷² - Bremond. 1. с., р. 49–50.

⁷³ - Мы имеем, таким образом, здесь в виду не исторически точное содержание учений Августина и Пелагия, а два общих типа мысли, из которых одно отрицает, а другое утверждает положительную ценность самостоятельного бытия человека как носителя свободной творческой воли. В частности, в состав установки, которую мы условились обозначать как «пелагианство», войдет вполне ортодоксальное учение о сотрудничестве (синергизме) свободы и благодати как двух самостоятельных инстанций.

⁷⁴ - У Максима Исповедника встречается формула «Не избожествен человеческий дух».

⁷⁵ - Вот почему всякая попытка выразить или рассказать «идею» какого-либо художественного произведения бесплодна, ибо противоречива. Как ответил однажды Лев Толстой на вопрос об идее «Анны Карениной»: «Выразить идею этого романа я мог бы только одним способом – снова написав его».

⁷⁶ - Толпа непосвященных (чернь) (лат.).

⁷⁷ - Ту же возможность – в отношении переживания красоты – отметил, как известно, Достоевский: «Тут дьявол с Богом борется, и поле битвы – сердца людей».

⁷⁸ - Здесь при рассмотрении проблемы человека мы имеем в виду только моральное зло («грех»), оставляя до следующей главы обсуждение проблемы зла как бедствия (так называемого физического и метафизического зла).

⁷⁹ - В противоположность этому современный немецкий философ Николай Гартман, исходя из понятия свободы как свободы выбора, доходит до утверждения, что святость – невозможность грешить – несовместима с нравственностью. Это есть классический пример *reductio ad absurdum* ложной теории.

⁸⁰ - То же через то же (лат.) – т. е. ошибка определения.

⁸¹ - Эту мысль развил в новейшей философской литературе тонкий немецкий мыслитель конца XIX и начала XX века Георг Зиммель, превративший кантианский трансцендентализм в универсальный релятивизм и скептицизм (Georg Simmel. Ethik. В. II).

⁸² - После события (лат.).

⁸³ - Идея безосновности (Ungrund) выражена в гениальной мистике Якова Бёме и использована Шеллингом в его учении о человеческой свободе (Das Wesen der menschlichen Freiheit). Мое понимание расходится, однако, с учением Бёме и Шеллинга в том, что не включает это начало (Ungrund) в существо Бога, а усматривает его только в отрыве от Бога. Бесконечные глубины существа Бога суть нечто совсем иное, чем безосновность стихии чистой, бесформенной потенциальности.

⁸⁴ - Здесь я снова вынужден частично повторить одну из мыслей, уже высказанных в моей книге «Свет во тьме», – в той форме, в какой это необходимо для завершения хода размышления настоящей главы.

⁸⁵ - Конечно, деление это не так просто, как оно намечено в этой общей схеме. Так как оно, как не раз было указано, по существу проходит через незримые глубины человеческого духа, то и церковь – даже в намеченном здесь широком общем смысле – имеет свою чисто «мирскую» сторону, – именно поскольку в нее входит момент организации, права и управления. Этим не устраняется, однако, то существенное отличие ее от государства, что подчинение ей человеческих душ добровольно и основано на свободном признании ее внутренней авторитетности. Отсюда явствует, что всякая принудительная теократия есть коренное извращение самой идеи церкви.

⁸⁶ - Острую, уничтожающую критику философской беспомощности современных физиков можно найти у Jacques Maritain. *Reflexions sur l'intelligence et sa vie propre*. 4 ed., 1938; ср. I. Susan Stelbing. *Philosophy and the Physicists*. 1944.

⁸⁷ - Единственный пока мыслитель, давший первый набросок философского осмысления достижений новейшего естествознания, есть А. Whitehead. Характерно, что он мыслит свою космологию как «философию организма» и сочетает ее с платонизмом.

⁸⁸ - См., напр.: E. Becher. Die fremddienliche Zweckmassigkeit.

⁸⁹ - Henderson. The Fitness of the Environment.

⁹⁰ - Lecomte de Nouy. La destinee humaine.

⁹¹ - Так как центр этот определен скрещением двух координат, каждая из которых содержит в себе бесконечное число точек.

⁹² - Мысль, блестяще обоснованная, как известно, Бергсоном в его «Творческой эволюции».

⁹³ - Как ни мало точно известно нам подлинное содержание так называемого гностицизма в его разных школах, можно считать теперь установленным, что существо дуализма у таких его представителей, как Маркион, Валентин, Василид, сводится именно к указанной двойственности между морально-духовным идеалом святости и моральным несовершенством земной, плотской жизни и тем отличается от принципиального религиозно-метафизического дуализма типа манихейства. См. решающее исследование E. Faye. Gnostiques et Gnosticisme.

⁹⁴ - От resignation – покорность, смирение, безропотность (фр.).

⁹⁵ - «Мысли тесно укладываются рядом, но факты жестоко сталкиваются в пространстве» (Шиллер).

⁹⁶ - Превосходный по глубине и тонкости обзор исторической эволюции в понимании отношения человека к миру дает Мартин Бубер в статье «What is Man?» в книге «Between Man and Man», 1947.

⁹⁷ - Henry Newman. Apologia pro vita sua.

⁹⁸ - Для обозначения этого единства «частицы» и «волны» английские физики придумали даже искусственное слово «wavicle».

⁹⁹ - Это различие не совпадает, конечно, но имеет некоторую аналогию с учением византийского мистического

богослова XIV века Григория Паламы, различавшего в Боге его «энергию», пронизывающую тварное бытие, от Его неприступной трансцендентной «сущности».

¹⁰⁰ - «Бе-решит» происходит от слова «решит», женской формы слова «рош» – «начало», «основа». Точнее всего его смысл (как и греческого слова ἀρχή) может быть выражен в понятии «субстрат», «элемент». Тот же смысл имеют, очевидно, и первые слова пролога Ев. Иоанна: «В начале было Слово».

¹⁰¹ - В канонических книгах Ветхого и Нового Завета эта формула нигде не встречается. Она употреблена мимоходом, в случайной связи, только в позднейшей, неканонической 2-й книге Маккавеев (7:28). В качестве догматической доктрины она выражена впервые у Иринея в борьбе против гностического дуализма. Слово «бара» («сотворил») в 1-м стихе книги Бытия в буквальном смысле означает «вылепил», «сформировал». Во втором стихе описывается, что Дух Божий «высиживает», т. е. каким-то органическим процессом формирует, мир из хаоса, который, очевидно, предполагается предсуществующим.

¹⁰² - Это справедливо отмечает основательный современный истолкователь системы Фомы Аквинского R. L. Patterson. The Conception of God in the Philosophy of Aquinas. 1933, p. 285.

¹⁰³ - Из современных мыслителей это подчеркивает А. Whitehead, который противопоставляет этой установке платоновскую мысль, что Бог действует на слепую стихию необходимости через «увещание», «убеждение» (persuasion), «призыв», реальная сила которого естественно ограничена.

¹⁰⁴ - Колебание голоса (лат.).

¹⁰⁵ - Одну из таких перипетий – развал внешней согласованности бытия и упадок внутренней силы святости – мы переживаем в нашу эпоху. Ее с изумительной проницательностью предвидел уже более 100 лет тому назад Гёте, когда в беседе с Эккерманом незадолго до своей смерти сказал: «Я предвижу наступление времени, когда Бог, снова не удовлетворенный своим творением, опять смешает все, чтобы начать творить сначала».

¹⁰⁶ - Нищета вельможи, короля, лишённого владений (фр.).

¹⁰⁷ - Гёте: «И всякий напор стремления, и всякое борение
есть вечный покой в Господе Боге».