С.Л.ФРАНК

РЕАЛЬНОСТЬ И ЧЕЛОВЕК

МЫСЛИТЕЛИ XX ВЕКА

МОСКВА
ИЗДАТЕЛЬСТВО
"РЕСПУБЛИКА"
1997

ББК 88
Ф83

Составитель
П. В. Алексеев

Примечания
Р. К. Медведевой

Франк С. Л.

Ф83 Реальность и человек/Сост. П. В. Алексеев; Прим. Р. К. Медведевой. — М.: Республика, 1997. — 479 с. — (Мыслители XX века).

ISBN 5—250—02566—8

"Душа человека" и "Реальность и человек" — важнейшие труды русского философа Семена Людвиговича Франка (1877—1950), посвященные философской антропологии. В первом он предстает психологом, анализирующим трудноуловимые процессы внутренней, душевной жизни личности, во втором — оригинальным философом-антропологом, проникающим в глубинные основы человеческого бытия. С обоими трудами современный отечественный читатель знакомится впервые.

Издание предназначено всем, кого интересуют проблемы психологии и философии человека.

Ф 0901000000—008
079(02)—96

ББК 88 + 87

ISBN 5—250—02566—8

©Издательство "Республика", 1997

ДУША ЧЕЛОВЕКА

Опыт введения в философскую психологию

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

Бл. Августин

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предмет и задачи предлагаемой книги подробно уяснены во вступительной главе. Поэтому здесь достаточно лишь немногих напутственных слов, преимущественно pro domo sua**.

Как отмечено в подзаголовке, наша работа хочет быть только опытом *введения* в философскую психологию. Она пытается уяснить лишь первые, элементарные основы философского учения о душе; ее главная задача — помочь современной науке вернуться к принципиальному признанию и пониманию этой области знания, которая фактически постоянно затрагивается и в современной научной литературе, но существо которой предано забвению и пренебрежению. Мы хотели бы прежде всего содействовать вообще восстановлению прав *психологии* в старом, буквальном и точном значении этого слова — науки столь же древней, как вся философия, и столь же законной и необходимой, как она. Из этого следует, что она не имеет претензий на сколько-нибудь полное и исчерпывающее раскрытие великой загадки, называемой "душой человека"; и такое название книги избрано нами, лишь как выразительное обозначение ее *предмета,* но отнюдь не ее *итогов*. Разлад между господствующей точкой зрения современной науки и вненаучным, практически-интуитивным сознанием наиболее живых и пытливых умов — в их отношении к внутреннему миру человека, к философской проблеме существа человека и его жизни — так велик, что положение научного исследователя в этой области — исключительно трудное: он рискует оттолкнуть одних мнимой дерзновенностью и незаконностью самой своей темы и не удовлетворить других трезво-методическим ее обсуждением и неизбежной элементарностью своих первых достижений. В этом трудном положении и в сознании несовершенств выполнения поставленной задачи автора поддерживает лишь незыблемое убеждение в законности и ценности самой его *задачи* — систематического и обоснованного познания природы человеческой души.

Предлагаемая книга, будучи некоторым относительно законченным и самодовлеющим целым, вместе с тем примыкает к предыдущему исследованию автора "Предмет знания" и может рассматриваться как его продолжение и дополнение. Намеченная в этом исследовании реформа так называемой "гносеологии", сводящая ее к "первой философии" или общей онтологии, ставит на очередь разработку философской психологии как учения о природе индивидуальной "души" и ее отношения к надындивидуально-объективному бытию. Некоторые конечные выводы этого учения, в свою очередь, могли быть лишь кратко намечены в настоящей книге. Ибо философская психология, будучи, с одной

стороны, продолжением и развитием общеонтологического учения о бытии и знании, с другой стороны, служит теоретической основой и исходной точкой для философского познания *конкретного мира общественно-исторической жизни* человечества и лишь в учении об этой области бытия находит свое окончательное завершение. Попытка такого философского уяснения этой как бы третьей онтологической сферы — сферы конкретной духовной жизни — будет представлена автором в подготовляемом им исследовании по *социальной философии,* которое, как автор надеется, появится не в слишком отдаленном будущем. Все три работы совместно должны, таким образом, составить некую "трилогию", в которую для самого автора непосредственно выливается изложение основного содержания и строения его философского миросозерцания, — без того, конечно, чтобы он претендовал этим дать сколько-нибудь объективно-исчерпывающее изложение цельной, всеобъемлющей философской системы.

Автор приносит искреннюю благодарность историко-филологическому факультету Петроградского университета за напечатание его труда в "Записках" факультета.

Август 1916 г.

P.S. — В силу ненормальных типографических условий печатание книги значительно задержалось. Ей суждено выйти в свет в момент, когда русскому обществу среди тягчайших испытаний родины, казалось бы, не до науки вообще, а тем более не до отвлеченных философских размышлений. Но если в этой книге есть вообще что-либо ценное, то автор смеет надеяться, что она не окажется бесполезной и в настоящую минуту. Ибо в чем бы ни заключался конкретно выход из переживаемого нами тяжелого кризиса, не подлежит сомнению, что единственный путь к нему — повышение духовного уровня нашей культуры, углубление плоскости обсуждения всех жизненных вопросов, преодоление всяческого невежества, варварства и одичания. В этом смысле и философ имеет право верить, что своей независимой мыслью он посильно содействует духовному и общественному возрождению своей родины.

Петроград, июль 1917 г.

С. Франк

ВСТУПЛЕНИЕ

О ПОНЯТИИ И ЗАДАЧАХ ФИЛОСОФСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

> Из всех заблуждений человеческого ума самым странным мне всегда казалось то, что он мог дойти до мысли сомневаться в своем собственном существе или рассматривать его только как приобретенный продукт внешней природы, ведомой нам лишь из вторых рук, — через посредство того самого духа, который мы отрицаем.
>
> *Лотце*

I

Будущий историк нашей современной духовной культуры, вероятно, с удивлением отметит как один из характернейших ее признаков отсутствие в ней какого-либо определенного и признанного учения о сущности человеческой души и о месте человека и его духовной жизни в общей системе сущего. Гегель некогда удивлялся "зрелищу народа без собственной метафизики"*. Еще более, быть может, изумительна возможность отсутствия и той части метафизики, которая касается вопроса о существе самого человека и разъясняет человеку его жизнь; замечательно, что в течение относительно длительных периодов (измеряемых несколькими десятилетиями) человечество, по-видимому, способно терять научный интерес к себе самому и жить, не понимая смысла и существа своей жизни. Так, по крайней мере, обстоит дело с нашей эпохой, начиная с момента, когда единственным официально признанным философским учением о человеческой жизни стала так называемая эмпирическая психология, которая сама объявила себя "психологией без души". Не замечательно ли в самом деле, что со времени по крайней мере "Микрокосма" Лотце** вплоть до работ Бергсона, лишь в наши дни обративших на себя внимание, не появилось, кажется, ни одного заслуживающего упоминания научно-философского произведения о природе души?

Когда в настоящее время заинтересовываешься этим — казалось бы, не слишком специальным! — вопросом и ищешь каких-либо указаний и поучений в современной литературе (как это пришлось делать автору этих строк), то с изумлением и почти с отчаянием убеждаешься, что такой литературы *вообще* почти *не существует*. Находишь богатый запас глубоких мыслей и ценных

соображений в древней философии — у Платона, Аристотеля, стоиков и Плотина, в христианской философии (бл. Августин!), в мистической литературе средних веков и нового времени (достаточно помянуть глубокомысленное учение Каббалы и родственные ему идеи Якова Бёме, С. Мартэна и Баадера); уже гораздо беднее идеями по этому вопросу признанные школьной традицией классические авторитеты так называемой "новой философии": здесь уже как будто начинается пустыня, лишь изредка прерываемая такими богатыми оазисами, как Лейбниц, Шеллинг и Мэн-де-Биран. Со времени же Шеллинга и Мэн-де-Бирана идет почти сплошная пустыня и приходится питаться едва ли не одними воспоминаниями.

Конечно, сторонники нынешней эмпирической или даже "экспериментальной" психологии скажут, что то, что мы называем пустыней, есть хотя и скромная по виду, но плодотворная нива, взращенная после того, как планомерными усилиями опомнившегося научного сознания была выкорчевана и выполота роскошная, но бесплодная и ядовитая растительность старой "метафизики". Мы оставляем здесь в стороне спорный вопрос о возможности и значении так называемой "метафизики" (напомним лишь в этом отношении, что наше время явственно приступило к перерешению этого вопроса). Если бы было доказано, что старые учения о душе были произвольны и ненаучны и что новой науке удалось заменить их действительно точным и обоснованным знанием, то был бы действительно обнаружен прогресс в этой области. И мы охотно готовы признать, что сама идея *опытного* психологического знания — только при достаточно глубоком и ясном понятии "опыта" — есть действительно ценное достижение XIX века, по сравнению с господствовавшей в XVII—XVIII веках в этой области бесплодной рационалистической схоластикой. Но дело тут вообще не в относительной ценности двух разных *методов* одной науки, а в простом *вытеснении одной науки совсем другой,* хотя и сохраняющей слабые следы родства с первой, но имеющей по существу совсем иной предмет. Мы стоим не перед фактом смены одних учений о душе другими (по содержанию и характеру), а перед фактом совершенного устранения учений о душе и замены их учениями о закономерностях так называемых "душевных явлений", оторванных от их внутренней почвы и рассматриваемых как явления внешнего предметного мира. Нынешняя психология сама себя признает естествознанием. Если мы избавимся от гипноза ходячего, искаженного значения слов и вернемся к их истинному, внутреннему смыслу, то мы легко поймем, что это значит: это значит, что современная так называемая психология есть вообще не *психо-логия,* а *физио-логия.* Она есть не учение о душе как сфере некой внутренней реальности, которая — как бы ее ни понимать — непосредственно, в самом опытном своем содержании, отделяется от чувственно-предметного мира приро-

ды и противостоит ему, а именно учение о природе, о внешних, чувственно-предметных условиях и закономерностях сосуществования и смены душевных явлений. Прекрасное обозначение *"психология"* — учение о душе — было просто незаконно похищено и использовано как титул для совсем иной научной области; оно похищено так основательно, что когда теперь размышляешь о природе души, о мире внутренней реальности человеческой жизни, как таковой, то занимаешься делом, которому суждено оставаться безымянным или для которого надо придумать какое-нибудь новое обозначение. И даже если примириться с новейшим, искаженным смыслом этого слова, нужно признать, что по крайней мере три четверти так называемой эмпирической психологии и еще бóльшая часть так называемой "экспериментальной" психологии есть не чистая психология, а либо психо-физика и психо-физиология, либо же — что точнее уяснится ниже — исследование явлений хотя и не физических, но вместе с тем и не психических.

Мы не хотим здесь поднимать вопроса о ценности этих привычных уже для нас наук; более того, мы не сомневаемся, что, несмотря на смутность понятий, лежащую в их основе и препятствующую их нормальному развитию, они делают в своей области нечто ценное и полезное. Одно лишь несомненно: живой целостный внутренний мир человека, человеческая личность, то, что мы вне всяких теорий называем нашей "душой", нашим "духовным миром", в них совершенно отсутствует. Они заняты чем-то другим, а никак не им. Кто когда-либо лучше понял себя самого, свой характер, тревоги и страсти, мечты и страдания своей жизни из учебников современной психологии, из трудов психологических лабораторий? Кто научился из них понимать своих ближних, правильнее строить свои отношения к ним? Для того чтобы в настоящее время уяснить себе человеческую жизнь, свою и чужую, нужно изучать произведения искусства, письма и дневники, биографию и историю, а никак не научную литературу психологии. Достоевский и Толстой, Мопассан и Ибсен, — Флобер, Геббель, Амиель в своих дневниках и письмах, — Карлейль, Моммзен и Ключевский — вот единственные учителя психологии в наше время; тогда как в ученых трудах по психологии мы лишь изредка, как случайные дары, найдем живые и ценные мысли, да и то лишь постольку, поскольку их авторы, как личности с самостоятельной жизненной психологической интуицией, непроизвольно и как бы противозаконно возвышаются над официально установленной плоскостью "научного" обсуждения вопросов. Чаще уже нужный материал действительной психологии найдется среди талантливых клинических наблюдений над душевнобольными; и характерно, что, быть может, самое ценное и интересное в современной психологической литературе заимствуется ею у психопатологии, поскольку последняя основывается на живых наблюдениях над личностями и характерами как живыми целыми.

II

Из последних указаний ясно, что и наше время, конечно, не вообще лишено интереса к человеческой душе и сущности человеческой жизни. Да и было бы совершенно невероятно, чтобы этого не было. То, что в настоящее время отсутствует и отсутствие чего мы болезненно ощущаем, есть именно научное, чисто теоретическое познание существа человеческой души. И так как интерес к этому предмету, вообще говоря, никогда не может исчезнуть у человека, то за отсутствием научного его удовлетворения он выражается в иных формах. Характерное для последних десятилетий пробуждение религиозного сознания и религиозных интересов привело и к возрождению религиозных учений о душе — ибо религиозное сознание, конечно, прежде всего ставит вопрос о смысле и назначении человеческой жизни. Это религиозное возрождение само по себе можно и нужно только приветствовать. Не говоря уже о том, что оно имеет свою собственную очевидную ценность, оно весьма существенно даже для успеха чисто научного знания, ибо ведет к расширению и углублению человеческого опыта. Ничто не характеризует так ярко поверхности, непродуманности ходячего научного эмпиризма, как его непонимание и принципиальное недопущение им некоторых основных форм опыта. Позитивистический эмпиризм, в сущности, недалеко ушел от того анекдотического схоластика, который запрещал усматривать через телескоп пятна на Солнце, потому что у Аристотеля ничего не сказано про них. Вопреки этим предубеждениям, именно с точки зрения эмпиризма должно было бы быть ясно, что всякое расширение и углубление опыта ведет к обогащению знания. И в этом смысле нужно сказать: для того чтобы познавать человеческую душу, нужно прежде всего иметь ее опытно, нужно научиться опытно ее переживать — и именно этому научает религиозное сознание. Лишь религиозный человек способен иметь подлинное живое самосознание, ощущать в себе "душу живу"; или, быть может, вернее сказать: религиозность и самосознание в этом смысле есть именно одно и то же. Прославленное в учебниках психологии самонаблюдение просто невозможно там, где нет никакой "самости" как особого объекта, где в непосредственном живом сознании мир внутренней жизни не выделился как особая специфическая реальность от чувственно-предметного бытия. Вне этого условия не существует *само*-наблюдения, а остается лишь наблюдение единичных, оторванных от своей родной стихии душевных процессов, сознаваемых лишь на чуждом им по существу фоне внешнепредметного мира, о чем мы уже говорили. Поэтому как философия вообще, так и в особенности философия души — то, что в единственно подлинном смысле заслуживает названия психологии, — издавна и постоянно питалась религиозными интуициями, зависела от живых опытных достижений религиозного сознания. Начиная с Упанишад, с Гераклита и Платона и кончая Достоевским,

Ницше и Эдвардом Карпентером, подлинные успехи психологии были обусловлены обостренным религиозно-нравственным сознанием.

Тем не менее — и к этому мы ведем здесь речь — религиозная интуиция никогда не может сама по себе вытеснить научное знание и заменить его собой — так же как в других областях знания никакое несистематическое, чисто жизненное опытное знакомство с предметом не делает ненужным научную, систематически-логическую обработку этого сырого опытного материала. Форма научного знания, переработка опыта в логическую систему понятий, в строгую последовательную связь оснований и следствий есть единственный практически доступный человеку способ достигнуть максимума осуществимой достоверности, точности и полноты знания. Это есть великий способ проверки и очищения знания, отделения в нем истины от субъективных мнений, придания ему внутренней ясности и обозримости. Вне этого условия знание, даже поскольку оно истинно, не имеет общедоступного критерия истинности, и ему угрожает всегда смешение с субъективной фантастикой; или в лучшем случае, будучи самоочевидным и достаточно достоверным для самого субъекта интуиции, оно лишено верных, прочных путей для его передачи другим людям, и его усвоение зависит от непроверимых случайностей таинственного пути непосредственного духовного заражения. При всей относительности и производности значения научного знания — в условиях человеческого сознания, для которого живая интуиция есть лишь нечастый и недлительный дар, так что бóльшая часть нашей умственной жизни проходит лишь в стремлениях к ней или воспоминаниях о ней, — научное знание — знание, которое мы в другом месте назвали отвлеченным[1], — есть единственная форма общедоступной и общеобязательной объективности. Его можно было бы сравнить с правовым порядком общественной жизни человечества, который тоже питается исключительно живыми, не поддающимися нормировке социальными чувствами и при отсутствии последних превращается в пустой и мертвящий формализм, но отсутствие которого, при условиях земной, порочной человеческой природы, ведет не к углублению и оживлению социальных связей, а лишь к деспотизму или анархии. Прекраснодушный романтизм, презирающий объективные нормы и желающий предоставить совершенную свободу живому чутью личности, при фактических свойствах человеческого существа ведет и в практической, и в теоретической жизни лишь к удалению человека от объективной Правды.

Но именно наше время в области философии и, прежде всего — чтобы вернуться к нашей теме, — в области познания души заражено таким романтизмом. Мы считаем большой опасностью для всей нашей духовной культуры, что столь важная и насущная

---

[1] О всей этой теме см. наше исследование: "Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания", 1915, в особенности гл. VI, VII, IX и XII.

область знания в наше время развивается лишь в форме, которая была кем-то удачно обозначена как philosophie irresponsable*. Опасность заключается прежде всего в возможности реакции здорового чутья простой, общедоступной объективной реальности, — реакции, которая, как это всегда бывает, может повести слишком далеко, вырвать пшеницу вместе с плевелами и вернуть нас к слепоте материализма и позитивизма. Именно ради обеспечения доверия к высшему источнику человеческого знания — к живой религиозной интуиции — здесь необходима известная умеренность; необходимо прекращение опасных и высокомерных толков о банкротстве науки и забота о сохранении, а не разрушении того моста, который соединяет область высшей Истины с нормальной будничной сферой среднего человеческого сознания и который мы имеем в лице научного знания.

В двух формах происходит, в области учений о душе, это устранение научного знания: в форме наивной фальсификации науки через безотчетное, сумбурное ее смешивание с религией и мистикой и в форме сознательного отрицания науки. Первое мы имеем в столь популярных ныне оккультических и теософских учениях о душе, которые сами именуют себя сокровенной наукой ("Geheimwissenschaft" Штейнера!**). В настоящее время, конечно, уже невозможно относиться с огульным отрицанием как к сплошному суеверию и шарлатанству ко всей области упомянутых учений: слишком много здесь оказалось проверенных фактов и слишком ясна связь их с интереснейшими достижениями официально признанной научной психологии (гипноз, "подсознательное" и пр.). Интерес к этой области обнаруживают теперь все живые, непредвзятые умы, субъективно, по своим симпатиям и умственным привычкам, совершенно далекие от нее. И огульное отрицание и высмеивание есть здесь обычно лишь признак высокомерной, псевдонаучной узости. За всем тем остается несомненным, что так, как по большей части ведутся исследования этого типа, они представляют невыносимую смесь объективных наблюдений с субъективной фантастикой и, главное, основаны на грубейшем смешении науки с мистикой, одинаково искажающем ту и другую и ведущем к какому-то противоестественному супранатуралистическому материализму. Тонкая, своеобразная, ни с чем не сравнимая область духовной жизни, достижимая лишь нечувственному внутреннему созерцанию, рассматривается здесь как что-то видимое, осязаемое, материальное, над чем можно производить внешние эксперименты, что можно даже взвешивать и фотографировать; и именно в силу этой ложной рационализации по существу сверхрационального действительно рациональный момент всякого знания — точность понятий, последовательность и обоснованность мышления, ограничение доказанного и объективного от сомнительного и непроверенного — становится совершенно невозможным, и шарлатаны и легковеры имеют здесь в силу самого метода, в силу основных предпосылок ис-

следования неизбежный перевес над добросовестными и осторожными людьми.

По существу гораздо опаснее, потому что внутренне гораздо глубже и более серьезна, та форма устранения научного знания, которая представлена в современной литературе о душе и природе человека, или просто пренебрегающей научной стороной знания, или сознательно ее отвергающей. Мы не можем, конечно, требовать от мыслителей-художников, раскрывающих нам тайны человеческой души, вроде Достоевского, Толстого, Ибсена, или от мечтателей и проповедников, вроде Ницше, Метерлинка, Карпентера, чтобы они непременно занимались наукой или придавали своим размышлениям и наблюдениям научную форму. Это было бы нелепым педантизмом и неблагодарностью к ним: ибо плоды их духовного творчества достаточно ценны так, как они есть, и дают богатейшую пищу и научной мысли. Опасность начинается там, где такая литература или принимается за возмещение научного знания, или сама выступает с таким притязанием. Где философия открыто отождествляется с поэтическим вдохновением, религиозной верой или моральной проповедью — как это имеет место, например, у Ницше, который видит в философе не искателя истины, а "законодателя ценностей", или у одного новейшего талантливого русского мыслителя, который решительно отрицает какую-либо связь философии с наукой и отождествляет ее с чистым, автономным творчеством, аналогичным искусству[1], — там совершается настоящее философское грехопадение; это есть подлинный философский декаданс, не менее гибельный оттого, что им руководит противоположный его фактическому итогу мотив возвышения философской мысли, освобождения ее из рабского и несвободного ее состояния. Внутренний психологический мотив этого направления открыто высказан в прагматизме, этом характернейшем симптоме философского кризиса нашего времени: оно ищет не истины, а полезного, нужного, жизненно-ценного для человека. Не нужно быть кабинетным ученым или бездушным педантом, чтобы считать это направление ложным и вредным и утверждать, что человек имеет не только право, но и обязанность искать объективную истину, независимую от его желаний и мечтаний. При всей ценности идеала живой, цельной, жизненно-плодотворной правды, которая предносится самым глубоким представителям этого умонастроения, ошибочность и опасность этой точки зрения состоит в том, что психологическое ударение в ней падает не на понятие *правды* и ее внутренние признаки, а на моменты жизненности и плодотворности. В этом таится великая опасность релятивизации и субъективизации понятия правды, освобождения мыслящей личности от подчинения сверхличным объективным нормам.

Как бы то ни было и как бы кто ни решал для себя общий вопрос о природе и ценности истины, мы решительно утвержда-

[1] Н. А. Бердяев. "Смысл творчества. Опыт оправдания человека". М., 1916 *.

ем, что учение о душе и человеческой жизни — то, что обычно зовется устарелым именем "метафизики", искаженным ложными, лишь исторически накопившимися ассоциациями, — есть не искусство, не проповедь и не вера, а знание или что оно, по крайней мере, возможно и нужно *также* и в форме *точного научного знания*. Конечно, философия — и в частности, философия души — есть, в силу особенностей своего предмета, своеобразная наука, со своим особым методом и характером, — наука, отличная, например, от математики и опытного естествознания; ее назначение — быть именно посредницей между сверхнаучной областью религии, искусства, нравственности и областью логического знания; роль интуиции в ней особенно велика, да и по характеру своему эта интуиция не совпадает с интуицией частных наук. Но ведь и в пределах самих последних мы встречаем в отношении значения и характера интуиции глубокие своеобразия: достаточно напомнить, как глубоко отлична история, имеющая своим предметом конкретную форму человеческой жизни во всей ее целостности, от абстрактных наук. Но если и в отношении истории, ввиду этого ее своеобразия, и противниками и сторонниками ее высказывалось мнение, что она не есть наука, то в настоящее время, к счастью, никто не будет отрицать возможности научной истории из-за того, что момент художественного творчества явно соучаствует в исторической интуиции, и никто тем самым не будет считать историка свободным от общих требований научного познания истины. Мы требуем аналогичного отношения и к философии, и, в частности, — здесь мы снова и окончательно возвращаемся к нашей теме — к философской теории о природе души и человека. Между крайностью позитивистически-рационалистического понимания науки, для которого требование "научной психологии" означает требование сосредоточиться лишь на том в душевной жизни или вокруг нее, что может быть измерено, сосчитано и чувственно воспринято, и обратной крайностью отождествления учения о душе с художественным или религиозным вдохновением, — мы избираем трудный, но, думается, единственный плодотворный путь объективной науки, вместе с тем, по своему характеру и методу, адекватной своеобразию, глубине и значительности своего предмета. Мы хотим не проповедовать, не веровать и не творить сознания искусства, а *познавать;* но мы хотим познавать не проявления жизни души во внешнепредметном мире, не чувственно-телесную оболочку ее, а само ядро, само существо душевной жизни, как таковой.

III

Но здесь мы должны посчитаться с одним возражением или сомнением, которое, как мы предвидим, давно уже созрело в сознании многих читателей. Да возможно ли вообще — спросят нас — научное познание такой проблематической, заопытной облас-

ти, как человеческая душа? Не есть ли не только всякое суждение о ее природе, но даже само допущение ее существования — мнение и вера, обреченные навсегда оставаться произвольными? Исследования о сущности человеческой души с самого начала, конечно, должны рассчитывать на скептический прием: при господствующих привычках мысли в них заранее склонны будут видеть произвольные и потому бесплодные умствования. Мы считаем невозможным и излишним опровергать здесь это предубеждение, поскольку оно опирается на общую мысль о невозможности никакой "метафизики" или "онтологии". В другой работе[1] мы пытались показать, что, напротив, всякая философия — хочет ли она того или нет — по существу не может быть ничем иным, как онтологией; и кто знаком с современной философией, тот знает, что в этом утверждении мы не одиноки. Но если бы каждое онтологическое исследование должно было начинаться с систематического оправдания возможности онтологии, то оно никогда не могло бы начаться, и из-за обсуждения предварительных методологических вопросов не было бы представлено самое убедительное доказательство возможности онтологии, которое состоит в ее *осуществлении.*

Следующее простое соображение показывает, что мы действительно вправе оставить в стороне общий вопрос о возможности "метафизики". Допустим, что этот вопрос должен быть решен отрицательно; что из этого следует в отношении нашей частной темы? Говоря вообще, из этой общей посылки, как таковой, можно сделать два разных вывода: или что такой предмет, как "человеческая душа", принадлежит к области непознаваемого, *или же — если бы оказалось, что фактически этот предмет познаваем,* — что он относится не к области "истинного бытия", "сущности" или "вещи в себе", а к области явлений или имманентного, "кажущегося" бытия. Поэтому мы имеем право предложить принципиальным противникам метафизики не отнестись с самого начала с предубеждением к исследованию о сущности человеческой души, так сказать, не затыкать заранее своих ушей, а внимательно и непредвзято обдумать соображения, касающиеся этой частной темы, и, если эти соображения окажутся убедительными, признать и обосновываемый ими вывод; общие гносеологические убеждения таких читателей заставят их тогда лишь придать этому выводу значение не абсолютной истины, а истины относительной, имеющей силу лишь для человеческого сознания и по его законам. *Содержание* самих выводов, конечно, ничуть не изменится от этих новых общих скобок, в которые оно будет поставлено.

Ведь очевидно, что утверждение о непознаваемости души есть вывод из *двух разных посылок,* одна из которых утверждает, что лишь то познание может быть достоверным, которое опирается на опытные данные, а другая — что такой предмет, как "душа",

[1] Предмет знания, 1915.

никогда не дан нам в опыте и принадлежит к области "трансцендентного". Повторяем: мы оставляем здесь в стороне, вне спора, первую большую посылку. Но тем внимательнее мы должны отнестись ко второй, меньшей.

Кем и когда было действительно доказано, что "душа" всегда остается для нас чем-то скрытым, недоступным опыту? "Всеразрушающий Кант" касается этого частного вопроса лишь мимоходом, и притом имея в виду только строго определенное, господствовавшее в его время понятие души и ее познания. Из того, что им была разрушена бесплодная и скучная схоластика так называемой "рациональной психологии" вольфовской школы, еще не следует ведь, что им заранее были опровергнуты все иные возможности психологии как учения о душе. В позднейшей же литературе, если мы не ошибаемся, не встречается достаточно авторитетного и убедительного общего рассмотрения этого вопроса, которое действительно обосновывало бы обсуждаемое положение. Скорее положение это образует род догмата, который укрепился исторически, как предвзятое утверждение, лежит уже в основе всего дальнейшего построения психологии. Не ясно ли, во всяком случае, что это положение уже опирается на определенное, заранее принятое *понятие* души? Не ясно ли, следовательно, что тому или иному решению вопроса о трансцендентности или имманентности "души", о доступности или недоступности ее опыту должно предшествовать *определение* самого понятия души или — что то же самое — некоторое уяснение существа того предмета, который мы называем "душой"?

И вот мы утверждаем, что понятие души как некоего безусловно трансцендентного объекта, какой-то китайской стеной отделенного от всех опытных данных душевной жизни, решительно несостоятельно. Окончательное доказательство этого утверждения может явиться лишь результатом всей совокупности соображений о природе души; но предварительно его обоснование возможно уже теперь, путем ссылки на довольно элементарные данные непосредственного опыта.

Мы знакомимся с человеком, о котором ранее ничего не знали. Отдельные его суждения и поступки дают нам представление о некоторых содержаниях его душевной жизни, т. е. о душевных "явлениях", в нем происходящих; но мы еще совершенно не знаем, *что это за человек*. И вдруг какое-нибудь одно суждение, им произнесенное, одно его действие, иногда одна его улыбка или один жест сразу говорят нам, с кем мы имеем дело: мы ясно узнаем в этих проявлениях уже не те или иные отдельные душевные переживания человека, а само *существо его души,* и свидетельством этого является то, что отныне мы можем предвидеть все его поведение и отношение к вещам. Другой пример. Если мы прослушаем какое-либо музыкальное произведение, то мы, по общему правилу, имеем опытное представление лишь о соответствующем душевном содержании, именно музыкальном настроении, ее автора. Но если мы внимательно вслушиваемся в то, что

нам дано, например, в Пятой или Девятой симфонии Бетховена (а может быть, уже в отдельных их темах), то мы узнаем большее: мы узнаем то, что мы вправе назвать *душой* самого Бетховена; с непререкаемой очевидностью мы воспримем ту глубочайшую основу душевной жизни Бетховена, из которой истекла вся его жизнь, с ее трагическим одиночеством, с ее бурными страстями, гордыми подъемами и исключительными упоениями. Еще один пример, быть может для большинства более убедительный. С тех пор, как каждый из нас помнит себя, он имеет сознание, по крайней мере, некоторых из своих душевных переживаний. Но показаниями многих выдающихся людей удостоверено, что лишь гораздо позднее, в юношеском или даже зрелом возрасте, появляется у человека, как что-то совершенно новое, сознание своей личности, своего "я" как особой реальности. Это сознание имеет по большей части характер внезапного откровения, неожиданного опытного раскрытия особого, ранее не замечавшегося мира внутренней жизни как целостного единства[1]. Во всех этих случаях мы имеем опытное знание "души" как чего-то отличного от единичных душевных явлений. Конечно, в отдельных случаях суждения такого рода могут оказаться или не вполне адекватными своему предмету, или даже просто ложными. Но ведь от ошибок не застраховано никакое вообще опытное суждение человека: ошибаться, даже в простом констатировании фактов, может и самый точный и добросовестный естествоиспытатель, но никому не придет в голову вывести отсюда, что опытное естествознание невозможно. Для нас было здесь существенно лишь отметить показания непосредственного опыта, которые говорят нам, что мы можем иметь опыт не только об отдельных душевных явлениях, но и о самой душе. Кто никогда не пережил указываемых нами или аналогичных им случаев опытного познания души, тот, конечно, будет сомневаться в их возможности; но, думается, все люди их переживали, и лишь предвзятые теории заставляют их или отрицать, или же искусственно перетолковывать такие непосредственные свидетельства опыта.

В чем состоят эти предвзятые теории? Мнение о невозможности опытного познания души заключает в себе обычно, насколько мы видим, два утверждения. С одной стороны, предполагается, что в опыте нам непосредственно дано лишь множество отдельных явлений, но никогда не дано, а всегда лишь примышляется нами объединяющее их *целое*. Поэтому нам доступны лишь душевные явления, но недоступна душа как *единство,* объемлющее это множество. С другой стороны, под душой предполагается начало, которое лежит где-то в глубине и опытно проявляется лишь в отдельных своих "явлениях", а не в своей "сущности". Как мореплавателю доступна лишь поверхность океана, движение его волн, а не таинственная глубина морского

---

[1] См. соответствующие признания Жан-Поля Рихтера, Новалиса и Шеллинга, приведенные у Вейнингера, "Пол и характер", гл. 8.

дна, так и нам доступен лишь поверхностный слой нашей "душевной жизни", а не скрытый от наших взоров в недостижимой глубине ее центр и носитель — "наша душа".

Первое допущение есть мысль, которая была правильно обозначена как психическая *атомистика*. К счастью, в настоящее время вряд ли найдется образованный психолог, который разделял бы ее. Предположение, что душевная жизнь складывается из обособленных, независимых друг от друга элементов, — вроде того, как дом строится из отдельных кирпичей, — опровергается любым внимательным и непредвзятым восприятием душевной жизни, в котором последняя всегда обнаруживается как слитное целое. В сущности, все, что мы воспринимаем в себе, носит характер некоторого общего "самочувствия", целостного душевного состояния; и всякое многообразие, подмечаемое нами в этом целом, дано именно только на почве целого и столь глубоко укоренено в нем, что без него совершенно непредставимо. Но, может быть, возразят: пусть в каждый момент конкретно воспринимаемое явление есть не обособимый отдельный элемент душевной жизни, а сама "душевная жизнь" как целое; все же она не тождественна целостности "души", ибо под душой мы разумеем единство, объемлющее все множество *сменяющихся* душевных состояний, весь временный поток душевной жизни человека от его рождения до смерти. Это возражение кажется на первый взгляд весьма убедительным; в действительности же оно тоже исходит из предвзятого взгляда на характер единства, присущий душевной жизни. Это единство не такого рода, как механическое целое, слагающееся из суммы своих частей и потому, очевидно, не могущее присутствовать в каждой отдельной своей части. Напротив, это есть некоторое первичное единство, данное *сразу* в своей целостности и потому не требующее для своего обнаружения обзора всей совокупности своих временных проявлений. В каждый данный миг и во всяком единичном душевном явлении присутствует (правда, с большей или меньшей актуальностью и явственностью) душевная жизнь как единство целого; ведь для того чтобы, например, определить "характер" какого-нибудь человека, т. е. своеобразие его душевного строя как целого, нет надобности знать жизнь этого человека от колыбели до могилы. Это типичное свойство душевной жизни, в силу которого она, как целое, присутствует в каждое свое мгновение, заключено уже в ее *сверхвременности*. Единство душевной жизни дано нам не только как единство одновременных ее состояний, но и как единство процесса, т. е. совокупности сменяющихся состояний. Наше душевное переживание есть по самому существу своему единство *процесса*, т. е. сверхвременное единство движения или смены. "Миг настоящего" как идеальная точка, образующая рубеж между будущим и прошлым, есть абстрактное математическое понятие, а не конкретное данное душевного опыта. Конкретное "настоящее" душевной жизни имеет всегда некоторую, правда точно неопределимую, длительность, которая дана сразу,

т. е. как единство; и опять-таки отдельные состояния, из смены которых состоит этот процесс, даны и мыслимы лишь на почве самого процесса как целого. Правда, эта длительность по общему правилу много короче всей душевной жизни человека; но в ней нет никаких точных граней; актуально *переживаемое* непрерывно и незаметно сливается с тем, что находится за его пределами, без скачка и резкой грани переходит в одном направлении во *вспоминаемое,* в другом — в *предвосхищаемое*, так что мы не можем — и даже не вправе — ясно отделить одно от другого; поэтому то, что действительно нам дано, не исчерпывается ни одним лишь "мигом" настоящего, ни даже краткой длительностью живого "душевного настоящего": последнее есть лишь самая яркая или светлая часть данного, которая через полосу постепенно уменьшающейся освещенности и сумеречности сливается с темным фоном прошлого и будущего. Вот почему более внимательное наблюдение дает нам право сказать, что в каждом переживаемом миге потенциально заключена, с большей или меньшей ясностью, полнота всей нашей душевной жизни. Если мы все же — как в приведенных выше примерах — различаем между восприятием отдельных душевных явлений и восприятием душевной жизни или души как целого, то это различие имеет лишь относительное значение: это есть различие между первичными и производными или как бы между центральными и периферическими (с точки зрения душевного единства) душевными состояниями. Подобно тому как в физическом организме характер и силы целого присутствуют в каждой его части и как бы пропитывают ее, но все же в разной степени — в сердце и мозге больше, чем в оконечностях, в корне дерева больше, чем в отдельном листе, — так и в организме душевной жизни мы различаем центральные части от периферических, хотя во всех частях потенциально присутствует сила и характер целого.

Итак, "душа" в этом смысле — как единство или целостность душевной жизни — вовсе не есть что-то далекое, таинственное, недостижимое для нас. Напротив, она есть самое близкое и доступное нам; в каждое мгновение нашей жизни мы сознаем ее, вернее сказать, мы есмы она, хотя и редко *замечаем* и *знаем* ее. "Душа" в этом смысле есть, говоря меткими словами *Лотце, "то, за что она выдает себя",** — наше собственное существо, как мы ежемгновенно его переживаем. Эта душа есть не "субстанция", "бессмертная сущность", "высшее начало" и пр., — словом, не загадочная, мудреная вещь, о которой мы часто узнаем только из книг и в которую можно верить и не верить, а просто то, что каждый человек зовет самим собой и в чем никому не приходит в голову сомневаться. Поэтому, утверждая, что душа существует и познаваема, мы ничего не предрешаем о ее сущности, кроме того — очевидного для всякого непредвзятого сознания — факта, что наша душевная жизнь есть не механическая мозаика из каких-то душевных камешков, называемых ощущениями, представлениями и т. п., не сгребенная кем-то куча душевных песчинок, а некоторое единство, нечто первич-

но-сплошное и целое, так что, когда мы употребляем слово "я", этому слову соответствует не какое-либо туманное и произвольное понятие, а явно сознаваемый (хотя и трудно определимый) факт.

По большей части, однако, под "душой" и утверждающие, и отрицающие ее существование и познаваемость понимают не непосредственно данную целостность душевной жизни, а какое-то глубже лежащее и не столь явственное и бесспорное начало, лишь производным проявлением которого признается непосредственно переживаемая душевная жизнь. Так, никто не может отрицать, что наша эмпирическая душевная жизнь в известной мере подчинена жизни нашего тела или находится в некоторой связи с нею, так что верующие в бессмертие души должны утверждать, наряду с этой душевной жизнью, особое начало, не подверженное действию тела и совершенно независимое от него. Точно так же тот, кто признает свободу воли, способность души властвовать над своей жизнью, побеждать эмпирические мотивы человеческого поведения, должен признавать это высшее или более глубокое начало, которое не совпадает с опытно данным потоком душевной жизни. И спор о существовании и познаваемости "души" есть спор о душе именно в этом ее смысле, как особого начала, *отличного* от самой душевной жизни, тогда как спор о душе в первом смысле для непредвзятого и умелого наблюдателя есть в значительной мере лишь спор о словах.

Мы оставляем здесь в стороне вопрос, существует ли в действительности в составе нашей душевной природы такое особое, высшее начало, которое, как таковое, называется "душой" в отличие от ее проявлений в форме душевной жизни. Этот трудный вопрос, конечно, не может быть решен мимоходом, в пропедевтическом, вступительном разъяснении общих задач учения о душе, а принадлежит к самому содержанию этого учения. Здесь мы остановимся лишь на методологическом утверждении противников теории "души": все равно, существует ли или нет такое высшее начало, оно, по распространенному мнению, неизбежно непознаваемо для нас, ибо лежит за пределами нашего опыта.

Душа в этом смысле, говорят нам, не совпадая с душевными явлениями (даже в смысле целостной душевной жизни), а будучи лишь предполагаемой их причиной, тем самым не может быть предметом *опыта.* Это возражение основано на совершенно предвзятом, никогда никем не доказанном и не доказуемом понятии опыта. Опыт представляется здесь в виде созерцания каких-то *плоских картинок* — созерцания, которое дает нам представление лишь о поверхностном слое вещей, лишь о переднем плане сущего и оставляет скрытым и недостижимым глубину, задний фон источников предметов. Мы оставляем здесь в стороне "внешний опыт", хотя это явно неверно и в отношении его. Но кто, при внимательном отношении к делу, не увидит, что это понятие опыта дает совершенно извращенное, почти до карикатурности ложное изображение *душевного опыта?* Кто когда-либо

доказал, что мы можем усматривать в себе лишь внешний, поверхностный слой нашей душевной жизни и никогда не можем усмотреть более глубоких и первичных, а потому труднее достижимых и обычно скрытых сил и оснований этой жизни? Напротив, присматриваясь к характеру душевного опыта, мы непосредственно замечаем в нем типическую черту некоторой *глубинности:* в душевном опыте нам доступна не одна поверхность, не одни лишь явления, как бы всплывающие наружу, но и более глубоко лежащие корни или источники этих явлений. Когда мы говорим, что "глубоко заглянули" в свою или чужую душу, что мы знаем кого-либо "насквозь", то в этих метафорических выражениях мы высказываем тот характер душевного опыта, в силу которого он способен не только скользить по поверхности душевной жизни, но и проникать в нее, т. е. непосредственно усматривать не только следствия и производное, но и основания и действующие силы душевной жизни. Поэтому противопоставление "души" даже как "высшего начала" душевным явлениям, будучи — как мы увидим это далее — в известном смысле и до известной степени вполне правомерным и необходимым, не должно пониматься в смысле резкой, совершенной разграниченности того и другого, в смысле какого-то разрыва между двумя сторонами нашей душевной жизни. Напротив, характер сплошности, слитности, присущий нашей душевной жизни вообще, сохраняет силу и в этом измерении ее — в направлении глубины: переход от ее "поверхности" к ее "глубине" есть переход постепенный, и мы не можем отделить шелуху души от ее ядра: в самом поверхностном явлении уже соучаствуют и более глубокие слои душевной жизни. Наша душевная жизнь не абсолютно прозрачна, но и не абсолютно непроницаема: созерцая поверхностные душевные явления, мы имеем перед собой не густой занавес, который нужно было бы поднять, чтобы увидеть глубину сцены, а скорее дымку, сквозь которую вырисовываются или *могут* вырисовываться контуры заднего плана. Это необходимо уже потому, что сама эта дымка не плоска, а имеет *пластические* очертания, с выпуклостями и углублениями, так что уже в лице ее самой мы имеем дело с ближайшими, более доступными слоями того, что находится в глубине. Поэтому спор о существовании этой высшей души может иметь смысл лишь как спор о *характере* этих более глубоких слоев и сил душевной жизни, о степени их однородности или разнородности с поверхностными явлениями душевной жизни, о степени их самостоятельности и независимости от последних. Замечаем ли мы в составе нашей душевной жизни участие некоторого иного, высшего начала, как бы вмешательство некоторой посторонней нашему эмпирическому существованию силы, или нет — есть вопрос, требующий внимательного и беспристрастного обсуждения. Но этот вопрос относится уже к существу, к самому содержанию исследования человеческой души, и никак нельзя заранее доказать, что ничего подобного мы заметить не *можем*.

IV

В последних соображениях мы уже несколько чересчур углубились в само *содержание* учения о душе. В самом широком, ничего не предвосхищающем смысле под понятием "души" следует разуметь просто *общую природу душевной жизни, как таковой,* — совершенно независимо от того, как мы должны мыслить эту природу. И под учением о душе или *философской психологией* — так мы можем и будем называть намечающуюся здесь науку, чтобы хоть косвенно восстановить истинное значение названия "психологии" и вернуть его законному владельцу после упомянутого его похищения, непосредственно уже неустранимого, — мы должны разуметь именно общее учение о природе душевной жизни и об отношении этой области к другим областям бытия, в отличие от так называемой "эмпирической психологии", имеющей своей задачей изучение того, что называется "закономерностью душевных явлений". В этом смысле философская психология стоит выше спора между различными философскими направлениями в психологии, выше противоположности между "метафизиками" и "эмпиристами" или "критицистами", ибо эти споры и противоположности составляют само ее содержание. Паскаль глубокомысленно заметил, что презрение к философии есть само уже особая философия*. По аналогии с этим можно сказать, что даже отрицание "души" или ее познаваемости есть особое философское учение о душе, ибо оно явно и бесспорно выходит за пределы компетенции эмпирической психологии как естественной науки о законах душевных явлений. Даже психическая атомистика и теория "эпифеноменов" — даже представление о душевных явлениях как о разрозненных искорках, там и сям вспыхивающих в качестве побочных спутников известных процессов в нервной системе, — есть философское учение о душе, хотя по существу ложное, чрезвычайно скудное и — что для нас здесь главное — не осознавшее самого себя (ибо, поскольку оно осознало бы себя, даже оно должно было бы признать в душевной жизни особую специфическую реальность, требующую в этом своем качестве общего описания ее природы). Суть дела заключается в том, что — поскольку мы вообще не совершенно слепы и замечаем самый факт душевной жизни — мы — хотим ли мы того или нет — должны иметь то или иное мнение об общей природе этой области, — мнение, по необходимости предшествующее изучению соответствующих единичных явлений и определяющее задачи, характер и метод этого изучения. И фактически философская психология лишь в скудной и по своему внутреннему смыслу неосознанной форме всегда существовала; существует она и в нашу эпоху, потерявшую сознательный интерес к ее проблемам (или скорее здесь надо говорить о недавнем прошлом). Она рассеяна, например, во вступительных и заключительных соображениях учебников и исследований по "эмпирической психологии", в рассуждениях "о задачах и методах психологии" (часто наивно воображающих, что можно говорить о задачах

и методах науки, не имея обобщающего, философского знания о ее предмете), во всякого рода "введениях в психологию" и рассуждениях об общих вопросах психологии (достаточно вспомнить литературу о "психофизическом параллелизме"!) и — last but not least* — в общих философских и гносеологических трудах.

Необходимость и законность философской психологии в этом широком общем смысле настолько очевидна, что на нее не стоит тратить лишних слов. Гораздо полезнее кажется нам остановиться на общих условиях современного философского развития, в силу которых философская психология в планомерном и методическом ее осуществлении становится неотложным и насущным требованием времени, — требованием, в значительной мере уже осознанным.

V

Недалеко еще то время — многим оно представляется еще длящимся и поныне, — когда казалось, что единственной общей философской наукой может быть лишь так называемая "теория познания", заменившая собой и общую метафизику или онтологию, и натурфилософию, и философское учение о душе. Единственным строго научным — именно непосредственно и первично данным — объектом философии представлялась с этой точки зрения лишь природа человеческого сознания или знания; все философские вопросы сводились к одному — к вопросу об отношении человеческого сознания к тому, что ему предносится как объективная реальность или предметный мир. Философия — так любили говорить — должна быть, по примеру Сократа (вернее сказать, — заметим мы от себя в скобках — по примеру не очень глубокого цицероновского понимания сократизма), сведена с неба на землю: вместо того чтобы исследовать абсолютную истину или мир истинного бытия, она должна заниматься изучением необходимых, в силу природы человека, человеческих представлений об истине и бытии и исчерпываться этим изучением. Теория познания, так понимаемая, должна была бы быть чем-то промежуточным между общей онтологией и философской психологией, сразу заменяющим и то и другое. Однако по мере дальнейшего размышления о природе этой своеобразной универсальной науки стало обнаруживаться, что точное логическое определение этой промежуточной области знания совершенно невозможно и что всякая попытка в этом направлении неизбежно ведет к разрушению или, по крайней мере, реформе самого замысла этой науки. Движущей силой этого внутреннего кризиса, характеризующего все развитие современной философии[1], был вопрос об отношении "теории познания" к психологии. Одни — люди "здравого смысла", воспитанные на позитивистическом и натура-

[1] См. нашу статью "Кризис современной философии", Русская Мысль, 1916 г., сентябрь.

листическом образе мыслей, — додумывая вопрос до конца в одном направлении, приходили к заключению, что теория познания попросту тождественна эмпирической психологии, т. е. образует часть последней. Ибо если мы ничего не знаем, кроме человеческого сознания, и так называемое "знание" или "познание" есть лишь явление сознания, то и теория познания есть психология. Этот взгляд грозил вообще самостоятельному существованию философии; нетрудно было также подметить, что в основе его лежала догматическая метафизика, лишь как бы вывороченная наизнанку и совершенно извращенная. Считать данные психологии первоосновой всякого знания значило слепо верить в производное и частное, отрицая достоверность его общих и первых оснований. Если реальность вообще для нас проблематична, на чем основано наше убеждение в реальности человека и его сознания? Если законы логики, понятия закономерности и причинности и т. п. впервые должны быть *выведены* из психологии, то как осуществима сама психология? Поэтому другие мыслители пошли по прямо противоположному пути, и этот путь стал главным руслом современного течения философии. Согласно этому течению, теория познания должна быть резко отграничена от психологии и признана первичной в отношении ее. Но последовательное проведение этого взгляда приводит — и, можно сказать, принципиально привело — к разрушению самого замысла "теории познания"[1]. Ибо *познание* есть отношение человеческого сознания к истине и бытию, и если мы не хотим догматически исходить из частного факта человеческого сознания, то мы должны признать основной философской наукой не исследование человеческого познания, а исследование *знания* в смысле наиболее общего и логически первого *содержания знания*. Содержание же знания, взятое, как таковое, т. е. вне отношения к факту его познанности человеком или процессу его познавания, есть не что иное, как само бытие или сама истина. Так теория *познания* превращается в теорию *знания,* а теория знания, додуманная до конца, — в теорию истины или бытия, и гносеология снова становится сознательно тем, что бессознательно есть всякая философия, — общей онтологией.

Это течение выводит общую философию на ее исконный, единственно верный и плодотворный путь. Но мучительно-болезненный процесс искания и нахождения этого пути — через отрешение человеческой мысли от прикованности к субъективной стороне знания, к человеческому сознанию — обусловил в наши дни новый кризис — кризис психологии или, точнее говоря, философской проблемы человека как *субъекта*. Развитие так называемой "эмпирической психологии" как естественно-научного исследования душевных явлений в рамках общего предметно-

[1] Как это мы показали в другом месте. См. нашу упомянутую в предыдущем примечании статью.

го мира, т. е. как частной науки о явлениях объективной природы, идет, правда, своим путем, столь же мало обеспокоенное судьбами философии, как все остальное опытное естествознание. Но *философское* сознание продолжает мучиться непреодолимым угрызением интеллектуальной совести, напоминающим, что победа общей философии, выведшая ее на верный путь, была достигнута уничтожением, как бы идейным убийством человеческого сознания как живого *внутреннего* факта бытия и что это убийство все же незаконно. Как бы противоречив ни был замысел старой психологистической теории познания, в нем было все же верным то, что человеческое сознание есть для нас не только как бы внешнее, объективное содержание знания, — вроде кислорода, солнечной системы или истин математики — факт, впервые устанавливаемый наукой как систематическим теоретическим знанием объективной действительности, а некая самодовлеющая, внутренне и первично данная нам реальность, истинно слитая с самим *субъектом* знания. Признавать душевную жизнь только как частную область *мира объектов,* — значит не замечать целого мира — внутреннего мира самого живого субъекта. Между тем именно этот субъект как живая, конкретная реальность исчез, как бы испарился в процессе (вполне законного с общей точки зрения) очищения философии от психологизма. Субъект, как живая человеческая личность или душа, сперва утончился, превратившись в чистую абстракцию "гносеологического субъекта", "сознания вообще" и т. п., а потом и совсем испарился, сменившись "царством объективной истины", внесубъектным содержанием знания. Грех этого идеального человекоубийства тяготеет над современной философской мыслью. Нужно воочию проследить почти судорожные и бесплодные усилия современной гносеологии спасти утраченную сферу субъективности, как бы оживить убитого, — какие мы их видим в противоестественных вычурных построениях, например, Мюнстерберга или Наторпа[1], — чтобы понять всю остроту, с которой современная научная мысль переживает кризис философской психологии. Уже прозаическая, чисто научная, чуждая всяких более интимных эмоциональных запросов проблема *познания* требует возрождения философской психологии. Недостаточно заменить теорию познания теорией истины и бытия, как бы правильна и необходима ни была сама по себе эта замена; на почве возрожденной общей философии снова возникает старый, теперь уже, на своем надлежащем месте, вполне законный и неустранимый вопрос: как же человек, живое индивидуальное человеческое сознание, достигает этой объективной, сверхиндивидуальной истины? После того как была сломлена гордыня психологического антропологизма, гордыня, в силу которой человек наивно принимал себя и свое сознание за абсолютную и первичную основу истины и бытия, *проблема челове-*

[1] Münsterberg. Grundriss der allgemeinen Psychologie, 1900. Natorp. Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode, 1912.

ка возникает перед нами снова, правда, уже как проблема производная, но вместе с тем все же не как частная проблема науки о действительности или природе, а как общефилософская проблема *живого и непосредственного субъекта, соотносительного* миру эмпирической действительности.

Но когда вопрос так поставлен, когда уяснилось, что собственная проблема *теории познания,* в отличие от общей онтологии, есть проблема философской психологии или антропологии, тогда становится очевидным, что она есть лишь *частная* проблема этой науки, касающаяся лишь одной из сторон жизни человека. Человек ведь не только познает действительность: он любит и ненавидит в ней то или иное, оценивает ее, стремится осуществить в ней одно и уничтожить другое. Человек есть живой центр духовных сил, направленных на действительность. Это внутреннее, субъективное отношение человека к действительности, эта *направленность* человеческой души на мир, образующая самое существо того, что мы зовем нашей жизнью, — как бы это ни показалось странным на первый взгляд, — оставалась совершенно вне поля зрения обычной так называемой "эмпирической психологии". В действительности это было не только естественно, но и неизбежно. Психология, как естествознание, знает душевные явления — как мы это уже не раз указывали — лишь с той их стороны, с которой они стоят в связи с миром внешней, объективной действительности. Дело тут совсем не в противоположности между так называемым внешним наблюдением и самонаблюдением. Для обычной позиции психологии и самонаблюдение есть внешнее наблюдение в том смысле, что это есть наблюдение явлений как объектов, противостоящих наблюдающему субъекту и как бы отчужденных от него. Человек как живое духовное существо в этой позиции раздваивается на субъект и объект; при этом познающий субъект есть лишь чистый, теоретический взор, чистое внимание, тогда как сама душевная жизнь развертывается перед этим взором как отчужденная от него внешняя картина. Поэтому для такого созерцания неизбежно должно ускользать познание *живого субъекта,* как *такового;* его предметом может быть лишь то, что вообще может отчуждаться от субъекта, — разрозненные, оторванные от живого центра единичные явления душевной жизни, как бы оторванные листья древа жизни, лишенные внутренней связи с его корнями. Объективное наблюдение (включая в него и обычное так называемое самонаблюдение, которое было бы точнее назвать наблюдением собственных душевных явлений) есть анатомическое вскрытие трупа или анатомическое наблюдение отрешенных от живого существа души его выделений или отмерших тканей, а не действительное наблюдение внутренней, субъективной *жизни.* Между тем живое отношение человека к действительности — все многообразие явлений любви и ненависти, утверждения и отрицания, стремлений и отталкиваний — есть именно та жизнь, которая может быть лишь действительно *внутренне* на-

блюдаема в самом ее переживании, в неразложимом единстве живого знания[1], а не объективно изучаема через внешнее анатомирование или психологическую вивисекцию. Возьмем для примера такое общераспространенное и важное явление внутренней человеческой жизни, как влюбленность. Что может в нем наблюдать так называемая эмпирическая психология? Она прежде всего набросится, как на самое легкое и доступное, на внешние, физические симптомы этого явления — отметит изменения кровообращения, питания, сна у наблюдаемого лица. Но, памятуя, что она есть все-таки психология, она перейдет и к наблюдениям "душевных явлений", она констатирует изменения самочувствия, резкие смены состояний душевного возбуждения и упадка, бурные эмоции приятного и тягостного характера, в которых обычно проходит жизнь влюбленного, господство в его сознании представлений, относящихся к любимому лицу и его действиям, и т. п. Поскольку психология при этом мнит, что в этих констатированиях она выразила, хотя бы неполно, само *существо* влюбленности, — это есть насмешка над влюбленным, *отрицание* душевного явления, предлагаемое как его описание. Ибо для самого влюбленного все это — лишь симптомы или последствия его чувства, а не оно само. Его существо заключается, примерно, в живом сознании исключительной ценности любимого лица, в эстетическом восхищении им, в переживании центрального значения его для жизни влюбленного, — словом, в ряде явлений, характеризующих внутренний *смысл* жизни. Уяснить эти явления — это значит сочувственно *понять* их изнутри, симпатически воссоздать их в себе. Влюбленный встретит себе отклик в художественных описаниях любви в романах, найдет понимание у друга, как живого человека, который сам пережил подобное и способен перенестись в душу друга; суждения же психолога покажутся ему просто непониманием его состояния — и он будет прав. Ибо одно дело — описывать единичные, объективные факты душевной жизни, в которых выражается или проявляется субъективное внутреннее отношение человека к миру, а другое — уяснить само это отношение, его живой *смысл* для самого субъекта. Мы встречаем здесь то же коренное различие, какое существует между эмпирической психологией и теорией познания в смысле философски-антропологической проблемы. Никакими ощущениями, чувствами, представлениями нельзя объяснить, ни к каким психическим явлениям такого рода нельзя свести само познание как переживание или уловление субъектом *смысла* познаваемого.

Жизненные явления такого порядка в новейшей философии были впервые намечены в идее *предметной направленности* или *интенциональности,* оказавшей такое сильное влияние на всю современную гносеологию и психологию. Замечательно, что лишь неожиданный и счастливый случай обогатил новейшую философскую мысль этой плодотворной идеей, которая на наших

[1] О понятии живого знания см. нашу книгу "Предмет знания", 1915, гл. XII.

глазах совершает, и отчасти уже совершила, крупнейший переворот в психологии и теории познания. Этот счастливый случай состоял в том, что один из талантливейших современных психологов, по религиозным убеждениям верующий католик, Франц Брентано, прошел основательную школу средневековой философской мысли. Понадобилось углубление в религиозный онтологизм средневековой мысли, чтобы через идею "интенции" впервые *поставить* в современной философии саму проблему философской психологии или антропологии, чтобы подойти к человеческой душе не извне, как к совокупности явлений, совершающихся в известном внешнем порядке и сопутствующих известным фактам внешнего мира, а изнутри, как к живой личности, жизнь которой состоит в ряде отношений субъекта к миру и бытию[1].

С этим движением, выросшим из самодовлеющей потребности внутреннего обновления философии и психологии, счастливо встретилось и сочеталось течение, родившееся из кризиса механистического натурализма, из потребности освободить от предвзятых, искажающих философских теорий, философски оправдать и тем самым использовать для общего миросозерцания своеобразную позицию исторического и общественного знания. В учении Виндельбанда и Риккерта, в еще более глубоком и живом, хотя логически менее стройном и потому менее оцененном учении Дильтея прежде всего уяснилась совершенная несостоятельность обычной эмпирической — точнее, натуралистической — психологии перед лицом проблем и основных понятий истории и обществоведения. Обнаружился замечательный парадокс современного состояния так называемого "гуманитарного" знания: историки (в самом широком смысле), исследователи социальной жизни человека (экономисты, государствоведы, этнографы, "социологи" и пр.) не могли никаким образом, даже в минимальной степени, использовать столь прославленные успехи эмпирической психологии, которая, казалось бы, должна была давать прочное основание для их построений, и должны были пользоваться самодельной психологией, созданной для их собственного употребления[2]. Наука о человеке в его духовной жизни

---

[1] Как известно, большинство наиболее глубоких современных психологов, по крайней мере немецких, прямо или косвенно отразили это влияние философской психологии Брентано: Штумпф и Гуссерль, Пфендер и Липпс последнего периода, Мейнонг и Г. Шварц — философские дети или внуки Франца Брентано; косвенно — через влияние Гуссерля, бесспорное, несмотря на полемику с ним, — учением Брентано определены и ценные достижения "вюрцбургской" психологической школы.

[2] Мы оставляем в стороне явления, в которых обнаружилось в самих гуманитарных науках влияние ложного натурализма, — философско-исторические концепции типа учения Бокля или — в наше время — Лампрехта. По своему значению явления этого рода принадлежат в исторической науке к уже преодоленному прошлому. Философия здесь, как обычно, отстала от практически уже осуществленного развития специального знания и должна его догонять.

безнадежно раздвоилась на обществоведение и натуралистическую психологию и потеряла единый основополагающий центр. Школа Виндельбанда — Риккерта пытается внести реформу своим учением о *ценности,* как основополагающем философском понятии; это учение, правда, внесло больше путаницы, чем ясности в теорию знания и общую философию, но подчеркнуло действительно существенный и забытый момент, необходимый для философской психологии[1]. У Дильтея философско-исторический интерес к живой человеческой личности и проблемам ее жизни привел к построению первой программы психологии как науки, основанной на *подлинном* внутреннем наблюдении[2], к созданию особой *"науки о духе"*[3], основанной на внутреннем *"понимании"* (Verstehen) в смысле живого знания, в противоположность отвлеченно-логическому постижению (Begreifen) наук о предметной действительности типа естествознания. Эти учения впервые дают надежду найти ответ на философские вопросы, поставленные развитием общественно-исторического знания, или, по крайней мере, свидетельствуют о том, что понята сама законность и важность этих вопросов.

Так, с двух разных сторон, современное научное развитие неотразимо свидетельствует о потребности в философской психологии в указанном выше смысле и ставит ее на очередь. Но само осуществление этой задачи еще впереди; оно требует еще не выполненного пересмотра ряда господствующих философских понятий, действительного уяснения лишь вдалеке, как бы в тумане брезжущих горизонтов нового или, вернее, забытого мира внутренней реальности человеческого духа.

VI

Мы резюмируем здесь кратко намеченную предыдущими соображениями программу задач и методов философской психологии. Общей задачей философской психологии является познание не единичных душевных явлений, а природы "души". Под душой же — ближайшим образом, до более точного уяснения и обоснования этого понятия — разумеется общая, родовая природа мира душевного бытия как качественно своеобразного целостного единства. Метод этой науки есть самонаблюдение в подлинном смысле, как *живое знание,* т. е. как имманентное уяснение самосознающейся *внутренней жизни субъекта* в ее родовой, "эйдетической" сущности, в отличие от внешнеобъектного познания так называемой "эмпирической психологии". Коротко говоря: философская психология есть научное *самопознание* человека, в от-

---

[1] Независимо от нее то же понятие, в совсем ином обосновании, было намечено в определенных учениях Брентано, теориях Эренфельса и Мейнонга.

[2] В его статье "Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie". Sitzungsber. der Berl. Akad. der Wissenschaften, 1894.

[3] Einleitung in die Geisteswissenschaft, 1883.

личие от познания отделенных от внутреннего существа человека как субъекта и понятых как предметные процессы единичных душевных явлений. Это есть научное выполнение завета γνῶθι σεαυτὸν*. Но так как познание логической или родовой сущности какого-либо предмета необходимо связано с уяснением и его отличия от всего остального, и его положительных отношений к другим объектам, то философская психология тем самым имеет и задачу определить место "души" в общей системе сущего, ее отношение к иным областям бытия. В обеих этих своих задачах философская психология есть не *естествознание,* а *философия:* она изучает не реальные процессы предметного бытия в их причинной или какой-либо иной "естественной" закономерности, а дает общее логическое уяснение идеальной природы и строения душевного мира и его идеального же отношения к другим областям бытия.

Онтологически намечающаяся здесь своеобразная область знания опирается на признание особой области бытия — бытия, раскрывающегося в *самопознании,* в отличие от бытия, образующего объект *миропознания* и *Богопознания.* Под миропознанием мы разумеем совокупность всех *реальных* наук — наук о конкретно-временной предметной природе в широком (кантовском!) смысле последнего понятия. Объектом Богопознания также в широком смысле слова является царство Логоса или идеального бытия — сфера истины, красоты, добра и их высшего источника или первоединства. Этот мир образует предмет познания логики и высшей онтологии (первой философии), математики, этики, эстетики и религиозной философии. Но существо человека и его внутреннего мира не исчерпывается ни тем, что человек, с некоторой своей стороны, входит в состав природы и в этом качестве есть объект естествознания (включая сюда и эмпирико-натуралистическую психологию), ни тем, что, с другой стороны, он есть как бы лишь экран или фон для проявления или уловления идеальных содержаний, которые даны в лице самих объектов логики, математики, эстетики, этики и религии. Кроме этих двух сторон, в человеке есть еще третья, промежуточная сторона, в силу которой он есть то живое существо, *тот конкретный носитель реальности,* который *может вступать* в эти два отношения к двум разным сферам или сторонам бытия. В лице таких областей бытия, как наука, искусство, нравственность, общественная жизнь, религия, — взятых не со стороны объектов, на которые они направлены, и не со стороны их связи с природой и процесса их внешнего осуществления, а в их собственном внутреннем существе как форме человеческого сознания или человеческой жизни, — мы имеем конкретное выражение этой собственной, внутренней природы человека, которая образует предмет его *самопознания.* Этим дается оправдание тому давнишнему, общепризнанному в прежней философии и лишь ныне забытому убеждению, что в состав философии, наряду

с теологической и космологической проблемой, входит и проблема *антропологическая*. В силу этого также уясняется, что эта антропологическая проблема не только не разрешается, но даже и не ставится ни в физических, ни в психологических исследованиях о человеке, которые строятся по типу естествознания и, следовательно, рассматривают его жизнь лишь как совокупность явлений природы.

В этом онтологическом разъяснении мы вышли уже за пределы вступительных формальных указаний. Предварительные, чисто методологические соображения здесь необходимо кончаются. Они помогают лишь навести мысль на сознание какого-то пробела, наметить идеал новой области знания. Заполнение этого пробела и даже действительное, окончательное доказательство осмысленности и осуществимости этого идеала новой науки может дать лишь исследование существа самого предмета.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ
СТИХИЯ ДУШЕВНОЙ ЖИЗНИ

Глава I
МИР ДУШЕВНОЙ ЖИЗНИ

I

Первый вопрос, подлежащий нашему рассмотрению, есть вопрос об области душевной жизни. Что мы называем душевной жизнью, "внутренним миром" психического бытия, в отличие от всякого "внешнего", "материального", "объективного" бытия? Каков круг явлений, которые входят в состав "нашей душевной жизни" и объемлются ею? Речь идет не о логическом *определении понятия* душевной жизни: такие определения, предвосхищающие исследование, всегда бывают или голословными, или бессодержательными и в обоих случаях бесполезны. Здесь же мы просто пытаемся очертить, хотя бы приблизительно, группу явлений, которые мы называем "душевными" или явлениями "душевной жизни". Говоря языком логики, мы ищем не определения содержания понятия "душевной жизни", а лишь указания "объема" этого понятия.

На первый взгляд кажется, что эта задача чрезвычайно простая и разрешается сама собой. Не выступают ли явственно такие явления, как гнев и страх, любовь и ненависть, страдание и наслаждение, влечения, ощущения и пр., как явления особого порядка, практически явственно отличные от явлений внешнего, материального мира? Не понимает ли поэтому каждый человек нечто вполне определенное, когда ему говорят о "душевном явлении"?

К сожалению, однако, это не так. Тут перед нами прежде всего встает трудность, которую здравый смысл ощущает (и не без основания) как какую-то схоластическую софистику современной философии, но обойти которую, к несчастью, невозможно. Мы разумеем пресловутую "гносеологическую проблему". Дерево, которое я вижу перед собой, есть материальный предмет в отличие от всяких психических явлений. Но то же самое дерево оказывается "душевным явлением", как только я обращу внимание на то, что оно есть "мое восприятие", что оно складывается из ряда моих "ощущений", "представлений" и "мыслей". При этом во всяком случае ясно, что это не два *разных* дерева — как будто одно находилось бы в моей "голове" или "душе", а другое, *второе* дерево — вне меня, на том месте, где оно само находится как внешний мне, материальный предмет. Допущение таких двух разных деревьев есть лишь наивная и плохая выдумка, созданная для спасения себя от сомнений; фактически, в действительном

опыте, мне дано лишь одно дерево — то самое, которое я вижу перед собой. По этому поводу идеалистическая философия, не стесняясь убеждениями "здравого смысла", смело утверждает, что дерева как внешнего, материального предмета в пределах нашего опыта вообще не встречается и что мы только выдумываем его и слепо в него верим. Правда, ей никогда не удавалось вразумительно объяснить, каким образом человек способен "выдумать" то, что ему совершенно недоступно. Но, не беспокоя ее здесь этим вопросом, попробуем согласиться с ней. Тогда все на свете, что нам как-либо доступно и о чем мы знаем, становится "душевным явлением". Но в таком случае это слово уже теряет всякое определенное, именно *ограниченное* значение. Если мой дом, мои ближние, более того — небесные светила, дилювиальная* эпоха и все остальное на свете суть мои "душевные явления", то очевидно, что нет уже никакой возможности очертить круг душевных явлений. Но тогда жизнь начинает мстить теории. В пределах этого бесконечного, всеобъемлющего целого, которое мы отныне называем "нашей душевной жизнью", опять вырастает та же неустранимая, явственная противоположность: с непререкаемой ясностью, вопреки всяким теориям, мы видим, что наши настроения, чувства, интересы, грезы, сны, верования суть какой-то мирок для себя в *отличие* от того, что мы зовем "внешним миром" или "средой". Мы достигли только насильственной, противоестественной перемены в словоупотреблении, мы только, так сказать, поставили целое нашего опыта в новые скобки, но не уничтожили неустранимого различия между "душевной жизнью" и тем, что находится вне ее. Таким образом, решение, предлагаемое идеализмом, — все равно, верно ли оно или нет, — во всяком случае не дает никакого ответа на наш вопрос — на вопрос об области душевной жизни, и тем самым о границах этой области.

По большей части этот "проклятый" гносеологический вопрос ставится лишь в отношении различия между душевными явлениями и "внешним миром" в смысле мира *материальных вещей.* Лишь недавно[1] было обращено внимание на то, что этот вопрос должен быть поставлен шире. Так, мои мысли и мнения по вопросам абстрактных наук суть очевидно "душевные явления"; но то, что́ я при этом мыслю, например истины математики, логики и т. п., противостоит "моей душевной жизни" как нечто независимое от нее, с не меньшей явственностью, чем предметы материального мира. Как бы мы ни определяли ту область бытия, к которой относятся или о которой говорят такие истины, как "2 x 2 + 4", "сумма углов треугольника равна двум прямым" или "если из А вытекает В, а из В — С, то из А вытекает С", — ясно, что эта область не тождественна сфере "моей душевной жизни". Точно так же мои нравственные чувства, мои хорошие

[1] В новейшей философии, главным образом в известных "Логических исследованиях" Гуссерля**.

и дурные побуждения суть, несомненно, элементы моей душевной жизни; но сами нравственные требования и заповеди для человека, их признающего, суть нечто, независимое ни от каких моих переживаний: ведь иначе было бы нелепо говорить о подчинении им. Наконец, чувства любви, дружбы, патриотизма и т. п. опять-таки бесспорно суть душевные явления, но сами *отношения* любви или дружбы между людьми, а тем более такие отношения, которые мы называем государством, нацией, правом, не могут без противоестественного искажения их смысла быть названы "моими душевными явлениями".

Но как отделить одно от другого? Здесь, как и в отношении между душевными и телесными явлениями, "недушевное", "противостоящее душевной жизни", дано нам только в душевном и через него. Как для нас нет внешних предметов, если мы их не воспринимаем или по крайней мере не мыслим, так нет для нас и научных истин, если нет научной *жизни,* нет нравственности, семьи, права, государства, если нет соответствующих чувств, стремлений и настроений.

II

Остроумная попытка выйти из этой трудности была предложена некоторыми современными психологами. Эта попытка, различная в деталях своего осуществления у отдельных мыслителей, но тождественная по своей общей тенденции, опирается на ценное и весьма существенное требование отличать душевную жизнь от сознания[1]. То, что мы называем сознанием, есть единство "сознающего" (или "сознавания") и "сознаваемого", связь между процессами и деятельностями сознающей личности, с одной стороны, и теми предметами, на которые они направлены. Но к душевной жизни относятся только первые, а никак не вторые. Если я вижу дерево, то вся совокупность процессов, из которых складывается мое "виденис" — процессы сосредоточения внимания, воспринимания, различения, суждения и пр., — образует состав моей душевной жизни, тогда как то, что́ я вижу, — не только само дерево как материальный предмет, но и все составные элементы этого целого: ощущения цвета листьев и ствола, единство целого в связи с многообразием частей, пространственные содержания восприятия, даже воспроизведенные представления, через слияние которых с ощущением образуется содержание восприятия, — есть лишь "предмет" или "содер-

[1] Мы имеем в виду понимание предмета психологии, связанное главным образом с именем Штумпфа и известное под названием "функциональной психологии" (Stumpf, Erscheinungen und psychische Funktionen, русский перевод в вып. 4 "Новых идей в философии": "Что такое психология", 1913). Аналогичное понимание предмета психологии встречается у Гуссерля, Н. О. Лосского и Пфендера*. Штумпф развивает это учение в более умеренной форме, не ограничивая душевной жизни одними лишь "функциями". — Все это направление имеет своим источником упомянутое выше философско-психологическое учение Брентано.

жание" моего восприятия, то, на что я направляюсь в процессе воспринимания, и потому выходит за пределы моей душевной жизни. И то же самое соотношение, которое мы имеем в восприятии, мы можем найти в представлении, мышлении, чувствовании, хотении и пр.: всюду состав сознания распадается, с одной стороны, на многообразные процессы, деятельности или "функции" субъекта, так или иначе "направленного" на некоторые содержания, и на сами эти содержания — с другой. Лишь первые образуют то, что мы вправе называть "нашей душевной жизнью". Поэтому хотя все на свете дано нам через посредство нашей душевной жизни, однако сохраняется различие между самой душевной жизнью и тем в широком смысле слова "внешним миром", которым мы обладаем через ее посредство. Первое — это *мы сами,* второе — лишь наше *достояние;* первое мы *есмы,* второе мы *имеем,* как противостоящее нам.

Это воззрение имеет некоторые бесспорные достоинства, содержит значительную долю весьма существенной истины. Но принять его без поправок и признать полным разрешением трудности кажется нам невозможным. Оно не столько развязывает запутанный узел взаимоотношения между "душевным" и "внешним" миром, сколько просто его разрубает. Прежде всего, оно несколько схематично в том отношении, что склонно игнорировать третий род явлений сознания, не подходящий ни под одну из двух сторон, на которые оно делит сознание: мы имеем в виду то, что называется душевными состояниями и не есть ни деятельность или направленность на что-либо, ни предметное содержание — или по крайней мере *может* не быть ни тем, ни другим. Таковы, например, беспредметные чувства, настроения, разные формы "самочувствия" и т. п. Если же мы учтем эти явления и отнесем их также к составу душевной жизни, то мы встретимся с тою трудностью, что явления этого рода качественно весьма близки к другим явлениям сознания, включение которых в состав душевной жизни потребует от нас включения в него и самих предметных содержаний. Мы разумеем здесь то, что можно было бы назвать "предметными чувствами". Представляется невозможным отнести к душевной жизни беспредметные состояния, например "благодушия" или "раздраженности", не относя к ней же такие чувства, как любовь к людям или злобу. На это нам, конечно, ответят, что в таких явлениях момент самого чувства или настроения должен быть отнесен к составу душевной жизни, тогда как предметы, к которым оно относится, исключаются из него. Но опыт показывает, что это абстрактное деление, само по себе, конечно, всегда возможное, совершенно несовместимо с тем непосредственно переживаемым конкретным *единством,* которое нам дано в этих случаях и в котором именно и состоит здесь душевное переживание, как таковое. Пусть попытается любящий отделить свое субъективное чувство любви от существа, на которое оно направлено, — и от любви вообще ничего не останется; пусть попытается тот, кто наслаждается симфонией, отделить

звуки от своего музыкального настроения — и не будет больше никакого музыкального настроения.

С известной точки зрения то же самое можно сказать и о всех вообще, даже самых отдаленных и с иной точки зрения независимых от нас, "содержаниях", которые, согласно этой теории, должны быть исключены из состава душевной жизни. Так, для любящего не только его личное *чувство* любви, но и все целостное отношение к любимому существу, включая и само последнее, некоторым образом входит в состав его жизни. Воспоминания нашего детства, место, в котором мы родились, впечатления, которые мы тогда воспринимали, окружавшие нас люди, вся совокупность первоначальных наших знаний — не образует ли все это основной *внутренний* фонд нашей личности? Не составляет ли точно так же вообще наше "образование", т. е. круг предметов, познанных нами, часть нашей личности? Не испытывает ли каждый человек, хотя бы иногда и до некоторой степени, фаустовскую жажду *расширить свою личность* через обогащение своей жизни, т. е. расширение круга предметов, на которые направлена и с которыми связана его жизнь? Ученые-психологи говорят нам, что мы должны при этом отделять наши настроения, чувства, стремления, деятельности от предметов, на которые они направлены, и что только первые образуют нашу душевную жизнь. Но как это возможно, если именно нераздельность, единство этих обеих сторон образует качественное *своеобразие* такого рода явлений душевной жизни, характеризует само их существо?

Эта трудность сама по себе еще может быть обойдена. Она свидетельствует не о ложности, а разве лишь о недостаточности или односторонности намечаемого этим учением понятия душевной жизни. Дело в том, что, как мы увидим далее, существо вопроса необходимо требует *разных* смыслов и тем самым областей душевной жизни, отличения душевной жизни в узком, специфическом смысле, в смысле самого субстрата или как бы корня психического бытия, от душевной жизни в ее широком конкретном обнаружении; и наши сомнения могли бы быть отведены указанием, что рассматриваемое учение имеет в виду лишь первое понятие душевной жизни. Гораздо важнее другое возникающее здесь сомнение. Оставляя совершенно в стороне предметные содержания сознания, мы встречаемся еще с таким элементом, как так называемые *ощущения*. Исключения *их* из состава душевной жизни есть уже явно насильственное сужение круга душевных явлений, в известном смысле вполне аналогичное рассмотренному нами насильственному расширению его в идеалистической философии. Если вспомнить, что при этом должны иметься в виду не только такие явления, как цвета и звуки, но и такие, как, например, тошнота или голод и т. п., то непосредственное чувство неизбежно должно протестовать против исключения их из состава моей душевной жизни. Уже общепризнанная трудность различить в составе такого переживания, как, например, голод,

момент чистого "ощущения", которое по этой теории не входит в мою душевную жизнь, от слитых с ним чувств и стремлений показывает, что в конкретный состав душевной жизни ощущения входят некоторым необходимым ингредиентом, как неотделимый момент какого-то первичного единства переживания. Но так же, по существу, обстоит дело со всеми вообще ощущениями или — еще шире — со всеми непосредственными данными сознания. Не только "органические ощущения", но и цвета, звуки, запахи, вкус, непосредственные элементы пространственности и пр. — взятые сами по себе, вне того *знания*, которое мы из них строим, или тех предметов, к которым их относим, — настолько тесно связаны со стихией нашей душевной жизни, образуют столь необходимый ингредиент наших чувств, настроений, стремлений, что исключать их из состава душевной жизни — значит существенно искажать ее природу и как бы делать ее вообще невозможной.

В этом учении, как это часто бывает, уяснение весьма ценной и бесспорной истины, будучи неполным, дало повод к новому заблуждению. Как мы уже отметили и как это подробнее будет показано ниже, само отграничение душевной жизни от предметного бытия весьма важно и есть в известном смысле основа понимания душевной жизни. При этом весьма ценно, что в противоположность наивным представлениям к области предметного бытия были отнесены не только конкретные вещи, но и такие идеальные содержания, как, например, цвета, звуки и т. п. Это утверждение само по себе не совпадает необходимо с признанием реальности так называемых "вторичных качеств". Пусть цвета, звуки и пр. не существуют в составе эмпирической физической действительности (хотя, как известно, в настоящее время соображениями Шварца[1] и в особенности Бергсона это господствующее в современном естествознании популярно-философское представление сильно поколеблено). Но как бы ни определять область душевной жизни, самым негодным определением ее будет (к сожалению, еще доселе господствующее) понимание ее как всего вообще "нефизического". Чем бы ни была душевная жизнь, она, во всяком случае, не есть просто свалочное место для всего, что наука о материальной действительности признает со своей точки зрения "субъективным" и непригодным для себя. Из этого следует, что исключение "вторичных качеств" из физической действительности ведет к отнесению их к какой-либо иной "идеальной" области бытия, а никак не к включению их в область "душевной жизни" — подобно тому как несуществование в составе физического мира чисел или геометрических содержаний не делает последних "психическими" явлениями или как известная из остроты Лапласа ненадобность для астрономии "гипотезы Бога" еще не делает Бога "психическим явлением". Напротив, совершенно бесспорно, что такие знания, как, например, учение о шкале звуков или о "пирамиде цветов", подобно математике,

[1] H. Schwarz. Die Wahrnehmungshypothese*.

геометрии и пр., не входят в состав учения о "душевной жизни", а имеют дело с объективными (в широком смысле) предметными содержаниями, независимыми ни от каких индивидуальных переживаний. Уяснение этого соотношения, приводящее к выводу, что значительная и самая разработанная часть современной так называемой "психологии" не имеет никакого прямого отношения к душевной жизни, как таковой, а есть исследование не включенных в физику объективных явлений бытия, — это уяснение составляет ценнейшее достижение рассматриваемого учения, после которого впервые вообще становится возможной плодотворная разработка психологии даже как учения о закономерностях душевных явлений. Но, увлеченное уяснением этой существенной истины, рассматриваемое учение упустило из виду другой, не менее существенный момент. В составе конкретного ощущения оно различило лишь две стороны: субъективный процесс усвоения или усмотрения содержания и само идеальное предметное содержание, как таковое, — и лишь первую отнесло к области душевной жизни. Оставляя здесь в стороне вопрос, во всяком ли обладании содержанием можно вообще усмотреть то, что эта теория называет процессом или функцией (например, действительный *процесс усвоения* или усмотрения ощущения), мы должны лишь подчеркнуть, что, кроме этого процесса усвоения и самого предметного содержания, в ощущении есть еще нечто *третье:* это есть присутствие, в составе самого переживания, конкретного имманентного материала, который лишь в процессе суждения *отождествляется* с определенным идеальным предметным содержанием, но, как таковой, совсем не совпадает с ним. *Иметь,* т. е. просто *переживать,* некое цветовое или звуковое ощущение и *знать,* что оно есть зеленый цвет или такой-то определенный музыкальный тон, есть ведь, очевидно, разные состояния; поэтому и само ощущение как *состояние или содержание переживания* есть нечто иное, чем ощущение как тождественная определенность, как общеобязательное *содержание знания*[1]. Но так как оно, с другой стороны, совсем не совпадает с каким-либо процессом, стремлением и деятельностью, а есть простое присутствие некоторого элемента душевной жизни, то душевная жизнь, очевидно, есть нечто иное и большее, чем область процессов, устремленностей и направленностей.

Таким образом, главный недостаток рассматриваемой теории состоит в том, что под душевной жизнью она вынуждена понимать не какую-либо живую, в себе сущую полноту, — в чем бы ни заключалось ее содержание, — а какую-то пустую *форму,* все содержание которой не принадлежит к ней самой. Душевная жизнь с этой точки зрения походит на какие-то щупальца, которые все забирают извне, но сами по себе пусты; она не содержит в самой себе ничего, кроме голого стремления все захватить или на все нацеливаться. Конечно, этот момент устремленности при-

[1] Об этом основном различии см. в нашей книге "Предмет знания", гл. I.

сутствует в душевной жизни и составляет одну из характерных ее черт; и, в конце концов, мы могли бы, изменяя обычное словоупотребление, назвать именно этот момент "душевной жизнью". Но тогда то, что *обычно* зовется душевной жизнью и в чем, вне всяких теорий, мы ясно сознаем какую-то особую, своеобразную область бытия, остается по-прежнему неопределенным; а лишь об этом предмете у нас здесь идет речь.

Итак, ни попытка объяснить связь душевной жизни с внешним миром посредством включения всего внешнего мира, как такового, в состав душевной жизни, т. е. расширения ее до пределов всего существующего и мыслимого, ни попытка истолковать эту связь как чисто внешнее отношение между пустой формой направленности или деятельности и чуждым ей содержанием не дают удовлетворительного отграничения круга душевной жизни. Соотношение между душевной жизнью и объективной реальностью более тонкое и сложное, чем простая включенность последней в первую или исключенность из нее. Не останавливаясь на других теориях, пытающихся объяснить это соотношение, постараемся определить круг душевной жизни через простое самонаблюдение. При этом, предвосхищая дальнейшее, мы должны отметить, что для успешного анализа этого сложного клубка отношений необходимо отличать сам субстрат душевной жизни, как таковой, — душевную жизнь саму по себе — от области конкретного ее обнаружения. Здесь мы имеем дело лишь с первой задачей. Для простоты анализа при этом полезно сначала исходить из некоторых особых, в известном смысле даже исключительных состояний душевной жизни; необходимые поправки и дополнения могут быть внесены позднее.

III

Представим себе нашу душевную жизнь в состоянии полудремоты. Вообразим себе, что после утомительных и беспокойных занятий дня мы в сумерках прилегли на диван и, ни о чем не думая и не заботясь, не руководя целесообразно ходом нашего сознания, безвольно отдались той неведомой и близко знакомой нам, всегда присутствующей в нас стихии, которую мы зовем нашей душевной жизнью. Тогда на фоне общего душевного состояния, неопределимым и неразличным образом слагающегося из ощущений нашего тела — ощущений дыхания, кровообращения, пищеварения, положения нашего тела и его прикосновения к дивану, чувства усталости и пр., — в нас начинается особая жизнь; мы теряем различие между нашим "я" и внешним миром; для нас нет ни того, ни другого, нет и сознания определенного пространства и времени, в которых мы обычно размещаем и нашу жизнь, и предметы внешнего мира. Нет различия между "существующим" и "воображаемым", "настоящим" и "прошедшим" и "будущим". Все течет, возникает и исчезает, потому что мы не сознаем никакого постоянства и ни на чем не можем

остановиться, и вместе с тем ничего не совершается, потому что мы не замечаем ни возникновения, ни уничтожения. Неуловимое в своей прихотливости и изменчивости многообразие душевных движений, образов, настроений, мыслей без остановки протекает в нас, как капли воды в текущей реке, и вместе с тем слито в одно неразрывное, непреходящее бесформенное целое. Такое приблизительно душевное состояние описано в прекрасных стихах *Тютчева:*

Тени сизые смесились,
Цвет поблекнул, звук уснул —
Жизнь, движенье разрешились
В сумрак зыбкий, в дальный гул...
Мотылька полет незримый
Слышен в воздухе ночном...
Час тоски невыразимой!..
Все во мне, и я во всем!..

Или вообразим себя в состоянии, в известном смысле совершенно противоположном описанному, но имеющим с ним, несмотря на всю противоположность, некоторое общее сходство. Представим себя в состоянии сильнейшего возбуждения — все равно, в чем бы оно ни заключалось — в восторге ли любви или в припадке яростного гнева, в светлом ли молитвенном экстазе или в кошмаре непобедимого безысходного отчаяния. Это состояние возбуждения во всех его многообразных формах имеет то общее с описанным выше состоянием дремотного расслабления, что и в нем мы теряем некоторые типичные черты нашего обычного "нормального" сознания — представление о пространстве и времени, о внешнем мире, нашем "я" и различии между ними. Но если в первом случае эти представления как бы были затоплены мирным разлитием таких вод нашей душевной жизни, то тут они исчезли в бурном водовороте яростного, неудержимо несущегося потока. Результат в известном смысле все же один и тот же: все твердое, прочное, что обычно стесняет нашу душевную жизнь и противостоит ей, как бы ограничивает и окаймляет ее, как высокие берега — воды реки, залито здесь сплошной текучей стихией самой душевной жизни.

Теперь, быть может, ясно, почему для определения области душевной жизни мы избрали такие редкие "ненормальные" состояния сознания: в этих ненормальных состояниях, когда душевная жизнь выходит из своих обычных берегов и заливает все поле нашего сознания, она яснее предстоит нам в своей собственной сущности, чем там, где она трудно определимым образом ограничена со всех сторон чем-то иным, чем она сама, и протекает на почве этого иного. Раз уловив в этом необычном, гипертрофированном состоянии внутреннее содержание этой своеобразной стихии, мы потом уже легко замечаем ее присутствие и там, где она стеснена и отодвинута на задний план иными, более оформленными и знакомыми нам элементами бытия. Ибо нетрудно подметить, что и там, где мы совсем не погружены

в нашу душевную жизнь, а заняты гораздо более разумными и трезвыми вещами, она продолжает присутствовать. Мы грезим постоянно и наяву, и не только, когда мы покорно и безвольно отдаемся грезам, но и когда гоним их от себя или совсем не замечаем; и точно так же бурные, волнующиеся силы нашей душевной жизни часто грозно плещутся у своих берегов и тогда, когда их ропот еще не перешел в открытый мятеж или когда этот мятеж, едва начавшись, подавляется нами. Пусть наше внимание всецело и упорно сосредоточено на каком-либо предмете — будет ли то что-либо конкретно предстоящее нашему взору, или теоретический вопрос, который мы хотим разрешить, или практическое дело, выполнение которого мы обдумываем. Но как бы ни было напряжено наше внимание, оно не может быть постоянным: оно ритмически усиливается и ослабляется и имеет также от времени до времени более или менее длительные перерывы. Эти ослабления и перерывы суть моменты, когда нас заливают волны знакомой нам душевной жизни, когда, вместо определенного предметного мира, на сцену опять выступает хаос колеблющихся, неоформленных, сменяющихся образов и настроений; но и вне этих промежутков этот хаос, стесненный и задержанный в своем развитии, беспрерывно продолжает напирать на наше сознание и есть неизменный молчаливый его спутник. На переднем плане сознания, и притом в центре этого плана, стоит предмет нашего внимания; но периферия переднего плана и весь задний план заняты игрой душевной жизни.

Так, уже в составе нашего зрительного поля только центральная часть есть явно различенные *предметы;* вся периферия принадлежит области неопознанного, где образы, которые *должны были бы* быть образами *предметов,* пребывают в зачаточном состоянии и, сливаясь с бесформенным целым душевной жизни, ведут в нем свою фантастическую жизнь. Эти образы, как и действительно опознанные нами предметы, окружены, далее, роем воспоминаний, грез, настроений и чувств; и сознательному движению наших восприятий и мыслей приходится постоянно пробивать себе дорогу через этот облепляющий его рой, который все время старается задержать его или сбить с пути. То, что мы называем *рассеянностью,* и есть эта подчиненность сознания стихии душевной жизни. Рассеян не только вертопрах, внимание которого ни на чем не может остановиться и с одного предмета тотчас же перескакивает на другой, так что светлые точки предметного знания в нем еле просвечивают сквозь туман бесформенной фантастики; рассеян и мыслитель или озабоченный чем-нибудь человек, который слишком сосредоточен на одном, чтоб отдавать себе отчет в другом. Но и тот, кого мы противопоставляем "рассеянным людям", — человек, быстро ориентирующийся во всех положениях, осмысленно реагирующий на все впечатления, — совсем не живет в состоянии полной всеобъемлющей чуткости; его внимание лишь настолько гибко, что, как

зоркий страж, умеет вовремя усмирить или разогнать капризную стихию "рассеянности" там, где ему это нужно.

Но и это изображение власти душевной жизни над разумным сознанием еще не полно. Мы противопоставили безвольную игру переживаний содержаниям, на которые направлено *внимание*. Однако сама эта сила внимания, открывающая нам предметный мир и тем ограничивающая сферу душевной жизни, *принадлежит к этой же жизни*. Сама *устремленность* на вещи — в восприятии или в мысли, в хотении или в чувстве — переживается в большинстве случаев нами не как отчетливо воспринятая, в себе самой сущая, внешняя душевной жизни инстанция, а как неоформленная, слитая со всем остальным, хотя и противоборствующая ему, составная часть нашей душевной жизни. Так называемое непроизвольное внимание, когда само внимание есть продукт и выражение стихийных сил нашего существа, есть, конечно, преобладающая форма внимания не только у ребенка, но и у взрослого. Внимание здесь обусловлено "интересом", а интерес есть лишь непроизвольная реакция сил нашей душевной жизни на впечатления среды. Таким образом, поскольку внимание, направляющее наше сознание на предметный мир, есть сила, сдерживающая стихию душевной жизни, эта стихия, по крайней мере в обычных, преобладающих условиях, сдерживается и укрощается силой, принадлежащей к ней же самой.

Интерес, управляющий нашим вниманием, есть лишь один из видов тех душевных переживаний, из которых состоит наша волевая жизнь. Но часто ли мы отдаем себе отчет в этих переживаниях? В огромном большинстве случаев они возникают в нас — как бы это парадоксально ни звучало для лиц, не искушенных в тонких психологических различениях, — помимо нашей воли; в лице их нами движут волны темной, непослушной нам стихии нашей душевной жизни. Вспомним, прежде всего, множество печальных случаев, когда, по слову древнего поэта, мы знали и одобряли лучшее, но следовали худшему*. Вспомним еще большее число случаев, когда мы делаем что-нибудь, вообще не размышляя, просто потому, что "так хочется", т. е. потому, что так двигалась неподвластная нам душевная стихия. В определенное время нам "хочется" поесть, покурить, поболтать, вздремнуть, — и в этих слепых, необъяснимых "хочется", осуществляемых, поскольку им не препятствуют внешние условия, проходит добрая половина нашей жизни, а у ребенка или капризной женщины, пожалуй, и вся жизнь. Наряду с этими невинными, обыденными "хочется", не выводящими нас из рамок размеренной, обывательской жизни, каждый из нас знает, по крайней мере, отдельные случаи своей жизни, когда стихия душевной жизни обнаруживает совсем иную силу и значительность и начинает действовать в нас как грозная и непреоборимая сила. Что такое *страсть*, как не проявление этой могущественной душевной стихии в нас? Мирный, рассудительный человек, казалось навсегда определивший пути и формы своей жизни, неуклонно и спокойно

идущий к сознательно избранной цели, неожиданно для самого себя оказывается способным на преступление, на безумство, опрокидывающее всю его жизнь, на открытое или скрытое самоубийство. Но точно так же мелкое, эгоистическое, рассудочно-корыстное существо под влиянием внезапной страсти, вроде истинной любви или патриотического чувства, неожиданно оказывается способным на геройские подвиги бескорыстия и самоотвержения. И не на наших ли глазах произошло, под влиянием исключительных условий, всколыхнувших национальные страсти, неожиданное, никем не предвиденное превращение миллионов мирных "культурных" обывателей Европы и в дикарей, и в героев? Под тонким слоем затвердевших форм рассудочной "культурной" жизни тлеет часто незаметный, но неустанно действующий жар великих страстей — темных и светлых, который и в жизни личности, и в жизни целых народов при благоприятных условиях ежемгновенно может перейти во всепожирающее пламя. И общеизвестный жизненный опыт говорит, что для того, чтобы человек вообще мог вести спокойную, разумную жизнь, обыкновенно полезно, чтоб в молодости, в период расцвета сил, — он "перебесился", т. е. чтобы в надлежащее время были открыты клапаны для свободного выхода мятежных сил душевной жизни и тем устранен избыток их давления на сдерживающие слои сознания.

Конечно, нормальному взрослому человеку свойственно, как говорится, "владеть собой"; в большинстве случаев, по крайней мере, когда непроизвольные стремления его душевной стихии не достигли непобедимой силы страсти, он способен задерживать и не осуществлять их; но как часто эти задержки столь же непроизвольны, необъяснимы, иногда даже просто "глупы", как и задерживаемые стремления! Застенчивый человек, находясь в гостях, хочет взять какое-нибудь угощение и не решается, хотя вполне уверен в гостеприимстве и любезности хозяев, отлично знает, что угощение подано именно, чтобы быть предложенным гостям, и не видит никаких разумных препятствий для своего желания; или ему хочется уйти домой, и, может быть, он хорошо знает, что давно уже пора уходить, и все-таки он "не решается" встать и откланяться. Или мы сердимся на приятеля, и, хотя вспышка недовольства уже тяготит нас, нам хочется помириться, и мы сознаем, что сердиться и не стоило, что-то в нас мешает нам осуществить наше собственное желание возобновить дружеские отношения. Задержки стремлений в этих случаях так же слепы и неподвластны разумной воле, как и все остальные явления душевной жизни; здесь происходит лишь внутренняя борьба в составе душевной жизни — борьба, которая сама всецело принадлежит к этой же жизни и обладает всеми характерными ее чертами. Конечно, есть и случаи, когда мы отдаем себе отчет в наших действиях и воздержаниях, когда мы можем объяснить, почему мы поступаем так, а не иначе, сдерживая при этом множество возникающих в нас сильных порывов. Здесь, казалось бы, душевная жизнь уже подчинена нам, обуздана разумной

волей. Увы, быть может, в преобладающем большинстве случаев — если только мы будем вполне внимательны и добросовестны к себе — мы должны будем признать, что это — самообман. Прежде всего, очень часто "разумное объяснение" или вообще впервые приходит лишь задним числом, есть только ad hoc* придуманное — для других или для нас самих оправдание нашего поведения[1], или же, по крайней мере в самый момент действия или задержки, присутствовало лишь как смутное воспоминание о когда-то принятом решении, или как привычка, образовавшаяся после долгого упражнения, но, во всяком случае, не присутствовало в нас актуально, именно в качестве ясной, сознательной мысли, в момент самого действия. В большинстве случаев наши так называемые "разумные действия" совершаются в нас чисто механически, столь же непроизвольно, как и действия "неразумные"; и вся задача воспитания в том и состоит, чтобы привить себе такие разумные "привычки". Как бы ни были такие действия ценны с других точек зрения, — с точки зрения того, что в нас происходит, мы не можем усмотреть принципиального различия между ними и "непроизвольными действиями": ибо, даже будучи действительно "разумными", *они не переживаются,* т. е. не осуществляются нами как *разумные.* Как мы не можем приписать нашей разумной воле, например, то, что организм наш приучился задерживать некоторые естественные свои отправления в силу укоренившегося инстинкта "приличия", — ведь животных можно приучить к тому же! — так мы не можем, не впадая в ложное самомнение, считать "разумно осуществленными действиями", например, то, что мы приучились продолжать заниматься, преодолевая приступы усталости или лени, или сдерживать припадки гнева, или воздерживаться от нездоровой пищи, или умалчивать о том, о чем не следует говорить, — по крайней мере, в тех случаях, когда фактически все это осуществляется нами совершенно непроизвольно, "инстинктивно". Наконец, и в тех случаях, когда действие произведено не инстинктивно, а на основании "разумного решения", — в чем, собственно, состоит это разумное решение? Мы хотим высказать какую-нибудь мысль или совершить какое-нибудь действие, но сознаем, что сказать или сделать желаемое в обществе, в котором мы находимся, почему-либо "неприлично" или "неудобно"; и мы "вполне сознательно" воздерживаемся от нашего желания. Что при этом произошло в нас? Чувство "неприличия" или "неудобства" пересилило первое наше побуждение. Наше сознание лишь пассивно присутствовало при этом поединке, созерцало его и санкционировало победителя. Если мы заглянем в себя глубже и спросим: почему же я должен воздерживаться от того, что "неприлично", — то мы часто не найдем в себе ответа; просто инстинкт избежания "неприлично-

[1] Тонкие соображения об этой "лжи сознания", почти хронически соучаствующей в объяснении нашей волевой жизни, развиты в книге H. Schwarz. Psychologie des Willens, 1900, стр. 183 и сл.

го", смутный страх общественного порицания, сильнее в нас, чем другие наши побуждения; одобрение же, которое наше сознание здесь отдает более сильному побуждению, состоит просто в том, что оно пассивно *сознает* его силу[1]. А в тех случаях, где мы одобряем наше действие, усматривая в нем средство для определенной цели, часто ли мы активно *выбираем* саму цель, а не только пассивно сознаем ее? Много ли людей вообще сознательно ставят себе конечные цели, идут по пути, указуемому разумом, а не предопределенному страстями и привычками? Сколько "принципов" поведения на свете суть только льстивые названия, которые наше сознание, не руководя нашей душевной жизнью, а находясь в плену у нее, дает нашим слепым страстям и влечениям! Погоня за наслаждениями, за богатством и славой перестает ли быть проявлением слепой стихии в нас, когда мы их сознаем и подчиняем им как высшей цели всю нашу жизнь? Самоуправство и жестокость перестают ли быть слепыми страстями, когда они, под именем авторитетности и строгости, провозглашаются принципами воспитания ли детей родителями или управления подчиненными? И обратно — возвышенный принцип свободы и самоопределения личности не скрывает ли часто под собой лишь распущенность и лень лукавого раба? Стихия нашей душевной жизни проявляет здесь бессознательную хитрость: чувствуя в разуме своего врага и стража, она переманивает его на свою сторону и, мнимо отдаваясь под его опеку, в действительности держит его в почетном плену, заставляя его покорно внимать ее желаниям и послушно санкционировать их.

Наконец, даже действительно ценные и именно самые высокие действия человеческой жизни — бескорыстное служение родине, человечеству, науке, искусству, Богу — часто ли осуществляются "разумным сознанием", в форме обдуманных и опознанных решений? Не являются ли они длительными и плодотворными лишь тогда, когда в них по крайней мере соучаствует и слепая стихия страсти, когда неведомая, но и неотразимая для нас внутренняя сила как бы помимо воли гонит нас к цели совершенно независимо от нашего сознательного отношения к этой цели? Настроение Пастера, о котором передают, что он стремился в лабораторию, как влюбленный — на свидание, и, ложась спать, со вздохом считал часы разлуки с нею до утра, является здесь типическим. Правда, в этих случаях слепая стихия страсти есть лишь рычаг или проводник более глубоких сил духа, но и здесь этим проводником служит именно она.

Мы видим, таким образом, что главным, преобладающим содержанием и основной господствующей силой нашей жизни

---

[1] Этим мы совсем не хотим сказать, что "разумное сознание" всегда и необходимо обречено быть таким пассивным зрителем, что так называемый "выбор" и "решение" суть всегда лишь иллюзии, прикрывающие стихийный исход столкновения слепых стремлений. Но часто и в обыденной жизни, даже по большей части, несмотря на противоположные уверения нашего тщеславия и самомнения, это бывает действительно так.

в огромном большинстве ее проявлений, даже там, где мы говорим о сознательной жизни, остается та слепая, иррациональная, хаотическая "душевная жизнь", которую в чистом виде мы старались раньше уловить в ее более редких проявлениях.

IV

Здесь мы должны остановиться, чтобы подвести предварительный итог. Мы не хотим еще давать никакого логического определения душевной жизни или общей характеристики ее области, выходящей за пределы сказанного. Мы хотим лишь использовать сказанное, чтобы с помощью приведенных указаний обратить внимание на область душевной жизни как целостной реальности, как *особого мира*. Чтобы усмотреть ту реальность, которая зовется душой, нужно, говоря словами Платона, *обернуться** и действительно *увидать* этот мир или — пользуясь термином, разъясненным в введении, — занять в отношении этой реальности позицию *живого знания*.

Обычно человеческое сознание, как это и естественно, слишком занято чувственно-предметным миром окружающей среды, чтобы замечать мир душевной жизни, как таковой. Человек дела и практической жизни — а в более широком смысле сюда относится и человек положительного научного знания — по большей части считается с душевной жизнью — своей и тем более чужой — приблизительно так, как всадник или кучер считается с настроением своей лошади. Душевная жизнь есть здесь что-то внешне ничтожное и незаметное в составе предметного мира, что-то вроде ненужного придатка к нему, на который, однако (к сожалению!), приходится обращать внимание как на частую помеху и трение в обычном, размеренном ходе механизма жизни. Человек дела должен считаться с такими "маленькими недостатками механизма", как неожиданная тоска и слезы жены, которая жалуется на невнимание к ней и упрекает в отсутствии любви, хотя муж, казалось бы, ничем не провинился перед ней, глупые выходки юноши-сына, поддавшегося какому-нибудь опасному увлечению, проявления распущенности и непослушания в детской, неожиданная недобросовестность или грубость прислуги или подчиненных, самодурство человека, от которого сам зависишь, странные, непредвиденные осложнения в отношениях с товарищами и друзьями и т. п.; и — что хуже всего — ко всему этому часто присоединяется то, что и в самом себе такой человек дела часто замечает опасные и неприятные проявления той же силы трения: то он — ни с того ни с сего — рассорится с женой или другом, то его вдруг потянет "напиться", и ему потом стыдно вспомнить, как он вел себя в этом состоянии, то вдруг вспыхнет новое увлечение женщиной, опасное и доставляющее одни лишь страдания, но мучительно сильное, то — наконец — без всяких

разумных оснований ему вдруг опротивит вся его жизнь, и он в безделье часами тоскует о путешествии или вообще о бегстве от этой постылой жизни. Всюду — в себе и в других — душевная жизнь для реалистически настроенного человека есть лишь некоторая служебная сила, как бы вложенная в аппарат внешней жизни и при нормальном своем функционировании незамечаемая; а когда она обращает на себя внимание — именно при некотором расстройстве этого налаженного аппарата, — ее своеобразные проявления кажутся чем-то ненормальным и исключительным. И лишь в сравнительно редких случаях, когда нормальное течение жизни уже совершенно нарушено, — в случае, когда увлечение совсем завладело душой, или в случаях потери или измены близкого человека и т. п. — у человека вдруг открываются глаза и он с изумлением замечает, что то, что казалось ему какой-то мелочью, каким-то придатком к жизни, есть собственно самое главное, основное и глубокое, на чем держится и чем движется вся жизнь. Такие события и перевороты, обнаруживая человеку внутреннюю сторону жизни, часто ведут к его духовному перерождению, к перемене всех взглядов и оценок, к возрождению заглохшего или лишь механически действовавшего религиозного чувства и т. п. Точно так же и при приближении смерти, когда нам непосредственно угрожает гибель нашего "я" или по крайней мере неведомый переворот в его судьбах, часто — да и то не всегда — впервые раскрываются глаза на этот столь близкий и важный нам, но ранее не замечавшийся великий внутренний мир, на эту вселенную, по сравнению с которою весь необъятный чувственно-предметный мир кажется тогда ничтожным и призрачным.

Нечто вполне аналогичное этому возможному действенному, *практическому* отношению к душевной жизни мы имеем и в научно-философском, *теоретическом* отношении к ней. Прежде всего, для естествоиспытателя в узком смысле слова, чей умственный взор направлен на физический мир, душевная жизнь есть лишь какая-то мелкая, ненужная, призрачная прибавка к этому миру. Он или вообще отрицает объективное бытие душевной жизни (ибо под объективным бытием он разумеет лишь материальный предметный мир) и считает явления этой области чем-то "только субъективным", "кажущимся" (причем остается непонятным — но об этом и не ставится вопрос, — *кому же,* собственно, "кажется" эта иллюзия или откуда она вообще берется), или же, поскольку уже уяснилось, что явления душевной жизни суть все же реальные факты, хотя и не вмещающиеся в материально-предметный мир и мешающие его стройности, — он считает эти явления побочным, производным спутником явлений материальных, всецело определенных механизмом последних. Материализм и даже позитивизм, знающий только единичные душевные процессы во внешней закономерности их обнаружений в предметном мире, психологически объясним лишь этим незамечанием мира внутренней душевной жизни. Казалось бы, на иной точке

зрения должен стоять психолог, задача которого есть изучение именно этого внутреннего мира. Однако в отношении господствующей позиции психологии это предположение не оправдывается. Не говоря уже о так называемой психофизике и психофизиологии и сосредоточиваясь исключительно на эмпирической психологии, легко заметить, что основой, как бы остовом системы понятий, в которую укладываются ее наблюдения, является картина внешнепредметного, т. е. материального, мира. Говоря о душевных явлениях человека, она под *"человеком"* мыслит прежде всего конкретный пространственный образ, т. е. человеческое тело, в составе тоже телесной окружающей среды. И душевная жизнь представляется каким-то маленьким мирком, заключенным где-то внутри этого тела. Декарт помещал его в шишковидную железу мозга, теперь принято его местопребывание находить в более широких слоях головного, а может быть, и спинного мозга. И если душевная жизнь, таким образом, худо ли или хорошо, пространственно локализована, то она тем более локализована во времени. Явления душевной жизни мыслятся как объективные *процессы,* т. е. как хронологически определимая смена реальных событий, и главная задача психологии есть изучение закономерности этой смены. Можно определить их длительность, их связь с материальными процессами, порядок их смены и т. п. Это значит: их можно приурочивать к определенным процессам телесного мира (например, к движению часовой стрелки или к астрономическим процессам). Вся совокупная область этих процессов — психическая жизнь человечества — есть вообще лишь малый отрезок и производное целостной биологической, а тем самым и космической эволюции. Мы видим: сколь многого эмпирическая психология ни достигала бы в описании состава и своеобразия душевной жизни, весь подход ее к этой области опирается на обычную картину мира, которую называют *наивным реализмом* и которая — как это полезно отметить в этой связи — есть обычно вместе с тем *наивный материализм.* По сравнению с этой наивностью позавидуешь и самым беспомощным сомнениям и усложнениям так называемой теории познания! Замечательна при этом та невинная беспечность, с которою психологи сочетают эту свою позицию с философским образованием. Как совместима эта картина мира, в которой душевные явления выступают как спутники или единичные проявления в рамках материально-предметного бытия, хотя бы с тем общеизвестным фактом, что все это бытие, с другой стороны, в качестве "моих представлений" есть содержание моего сознания? Этот вопрос или вообще не ставится, или же отклоняется удобной ведомственной ссылкой на необходимое разделение научного труда (так, начальник одного ведомства равнодушно терпит величайшие, препятствующие его деятельности непорядки, раз только ответственность за них может быть возложена на другое, не подчиненное ему ведомство); или же — что, пожалуй, еще хуже

— единым духом исповедуются две прямо противоположные общефилософские точки зрения — одна для гносеологии, другая для психологии. Путаница понятий так велика, что понадобилась ведь особенная проницательность ряда исследователей (Бергсона и некоторых немецких гносеологов), чтобы уяснить, казалось бы, очевидную с первого взгляда несовместимость этого понимания душевной жизни, как маленькой сферы явлений, приуроченной к определенному месту телесного мира и подчиненной ему, — как с идеализмом, так и с реализмом.

Этому наивному натуралистическому пониманию явлений душевной жизни мы противопоставляем здесь, на данной ступени нашего исследования, не какую-либо теорию, а лишь иную общую *позицию* в отношении душевной жизни. Мы должны на время забыть о всяком предметном мире, о всем вообще объективном содержании нашего знания и лишь опытно воспринять душевную жизнь, как таковую. Опытно же воспринять — значит здесь как бы идеально *погрузиться* в эту смутную, загадочную стихию. Мы пытались с этой целью напомнить состояния полудремоты или аффекта, когда мы фактически как бы с головой погружены в эту стихию, и отметили далее, что эта стихия присутствует в нас и тогда, когда не все наше сознание занято ею. Если мы теперь, как бы следуя зову этих указаний, постараемся мысленно воссоздать эту стихию и подметить ее существо, то нам станет очевидным, что в лице ее, как таковой, мы имеем дело не с какими-либо отдельными процессами или явлениями предметного, реального мира, а с какой-то безусловно новой областью, как бы совершенно выпадающей из рамок предметного мира и образующей целый особый мир. Во всяком знании самое важное — это просто подметить особую реальность там, где мы раньше ничего не видели. И вот это-то усилие мы должны здесь сделать. Не будем судить о душевных явлениях приблизительно так, как психиатр судит о странных переживаниях своих пациентов — т. е. со стороны, исходя сами из совсем другого мира; не побоимся сознавать их так, как сам душевнобольной сознает свои — непонятные для других, но очевидные для него самого — переживания, т. е. с точки зрения самого переживающего объекта. Тогда не может быть и речи о том, что душевная жизнь есть совокупность процессов, объективно совершающихся во времени, локализованных в теле и через эту двойную определенность приуроченных к определенным маленьким местам объективно-предметного мира; напротив, душевная жизнь предстанет нам тогда как великая неизмеримая бездна, как особая, в своем роде бесконечная вселенная, находящаяся в каком-то совсем ином *измерении* бытия, чем весь объективный пространственно-временной мир. То обстоятельство, что при другой, обычной, внешнеобъективной позиции сознания душевная жизнь выступает в совсем ином виде, лишь как некая мелкая деталь трезвой, общеобязательной, единой для всех людей картины предметного

мира, ничуть не устраняет этого ее внутреннего существа и, так сказать, совсем не конкурирует с последним, подобно тому как внешний облик вещи — например, внешняя картина здания на фоне других зданий или ландшафта — не конкурирует с картиной внутренней жизни, в нем происходящей и незаметной снаружи. Душевная жизнь — пользуясь еще раз счастливым выражением *Лотце* — *есть* именно то, за что она выдает себя в непосредственном переживании. Раз мы только избежим наивного отождествления целокупного бытия с предметной действительностью, то совершенно очевидно, что бесформенный мир наших грез и мечтаний, страстей и стремлений, восторгов и отчаяний с непререкаемой необходимостью есть именно то, что он есть, т. е. то, что́ мы в нем переживаем. Мы хотим этим сказать не то, что он вообще есть факт в смысле чего-то реального с точки зрения самого же предметного сознания; никто, конечно, не отрицает, что человек есть существо одушевленное, т. е. что в состав объективных процессов, образующих его реальность, входят и душевные переживания. Нет, помимо того, этот своеобразный мир *есть* в том самом смысле и *есть именно то,* в каком и что́ он есть *для самого себя.* Он есть именно совершенно самобытный и в известном смысле самодовлеющий мир, имеющий собственные условия жизни, бессмысленные и невозможные в другом плане бытия, но единственно естественные и реальные в нем самом. О нем нельзя сказать, ни *где* он находится, ни *когда и как долго* совершаются процессы его жизни, ибо он — везде и нигде, всегда и никогда, в том смысле, что эти мерки вообще к нему неприменимы. Эти утверждения суть не выдумка и не гипотеза, а чистый *опыт,* в самом строгом и точном смысле этого слова. И, раз зафиксировав этот опыт, мы уже можем сопоставить его содержание с содержанием иного, внешнепредметного опыта, без того, чтобы первое от этого лишилось своей реальности на своем месте или в своем измерении бытия. Мы не скажем уже, что "объективно" или в "действительности" душевная жизнь человека есть лишь совокупность процессов, совершающихся в определенном отрезке объективного времени и приуроченных к телесному организму. Напротив, этот предметный психофизический облик человека будет для нас отныне лишь проступающей вовне маленькой вершиной, *за которой* мы знаем бытие все расширяющейся вглубь и неизмеримой бездны. Человек в своем внешнем проявлении в предметном мире носит как бы скромную личину маленькой частицы вселенной, и на первый взгляд его существо исчерпывается этой внешней его природой; в действительности же то, что называется человеком, само по себе и для себя есть нечто неизмеримо большее и качественно совсем иное, чем клочок мира: это есть внешнезакованный в скромные рамки скрытый мир великих, потенциально бесконечных хаотических сил; и его подземная глубь так же мало походит на его внешний облик, как мало внутренность огромной, скрывающей и богат-

ство, и страдания темной шахты походит на маленькое отверстие спуска, соединяющее ее со светлым, привычным миром земной поверхности[1].

* * *

Для уяснения, хотя лишь предварительного, существа этого подземного мира, для отграничения его от всех иных областей бытия мы старались доселе прежде всего отграничить его от всего, на чем лежит печать сознания и сознательности; или, вернее, этим путем мы старались просто навести мысль читателя на этот мир. Быть может, нам хоть до некоторой степени удалась эта последняя задача; нам удалось, быть может, пояснить, о чем собственно идет речь, когда мы говорим о нашей "душевной жизни". Эта область непосредственно намечается через отграничение ее от предметного мира; а так как и предметный мир нам

---

[1] Это общее понимание душевной жизни как особого мира мы хотели бы конкретно иллюстрировать на примере одного типа душевных переживаний, именно явлений детской игры, а также художественных переживаний (что явления этих двух родов имеют некоторый общий корень — это можно и нужно утверждать отнюдь не разделяя теории Шиллера и Спенсера, отождествляющих искусство с игрой). Обычный подход психологии к этим явлениям есть подход извне, со стороны; в большинстве психологических объяснений этих явлений нетрудно подметить оттенок изумления перед самим их существованием, отношения к ним как к чему-то ненормальному. Зачем вообще нужно ребенку воображать себя лошадью, разбойником, солдатом? Почему он не удовлетворяется тем, что он есть "на самом деле"? И зачем также всякому человеку нужно питаться изображениями несуществующих людей, их страданий, грехов и подвигов или вкладывать в природу жизнь и смысл, которых в ней на самом деле нет? Большинство теорий игры и искусства сознательно или бессознательно пытаются дать ответ на *такую* постановку вопроса. Но именно такая постановка *в корне ложна*. Ребенок, "воображающий" себя разбойником, солдатом или лошадью и "изображающий" из себя эти существа, в действительности *более прав*, чем его родители или ученые психологи, видящие в нем только маленькое, беспомощное существо, живущее в детской. Ибо под этой внешностью *действительно* таится потенциальный запас сил и реальностей, не вмещающихся во внешнепредметную реальность его жизни. В этом маленьком существе *действительно живут* силы и стремления и разбойника, и солдата, и даже лошади; оно *фактически есть* нечто неизмеримо большее, чем то, чем оно кажется постороннему наблюдателю, и потому оно неизбежно не может удовлетвориться ограниченным местом и значением, которое ему отведено во внешнепредметном мире. Точно так же и взрослый человек в своей душевной жизни есть нечто неизмеримо большее, чем тот облик, с которым он выступает во внешнем мире. Чтобы осуществить самого себя, чтобы конкретно быть тем, что он *действительно есть, он вынужден* дополнять узкий круг переживаний, доступных при столкновении с предметным миром, бесконечным богатством всех возможных человеческих переживаний, которое ему дарует искусство. Какой-нибудь уравновешенный, положительный и трезвый обыватель *фактически есть* в своей внутренней жизни и искатель приключений, и страстный влюбленный, и подвижник, и темный грешник — в том смысле, что "ничто человеческое ему не чуждо" и что лишь в бесконечной полноте всечеловеческой и даже вселенской жизни он мог бы действительно исчерпать и изжить свое подлинное внутреннее существо. Где этого нет, где внутреннее существо человека *вполне* приспособлено к его внешнепредметному положению и удовлетворено им и человек действительно не нуждается ни в искусстве, ни в религии, там мы имеем уродливую ненормальность "обывательщины" (о значении в этом отношении религиозных переживаний будет сказано позднее, в гл. 7).

дан, как "содержание нашего сознания", то разграничительная линия проходит через область нашего сознания. Все, что есть в нашем сознании собственно сознательного или "разумного", выражает отношение нашего сознания к предметному миру или же к каким-либо иным, тоже объективным, сторонам бытия, но не есть душевная жизнь, как таковая; последнюю мы находим лишь там, где мы замечаем в себе своеобразный комплекс явлений совсем иного, внеразумного и необъективного, порядка, где мы наталкиваемся на противостоящую и противоборствующую объективному миру и разуму стихию слепого, хаотически бесформенного внутреннего бытия — таинственный и столь знакомый нам мир грез, страстей, аффектов и всех вообще непосредственно переживаемых состояний нашего "я", необъяснимых "разумно", т. е. из категорий и понятий объективного мира, а проникнутых совсем иными началами.

Эти указания, конечно, еще не дают искомого нами *точного* отграничения области душевной жизни. Отличение "слепых" переживаний от мира, раскрывающегося предметному сознанию, от всего разумного и осмысленного не только остается пока само неопределенным, но способно вызвать серьезные сомнения по существу. Может ли вообще душевная жизнь быть *чем-то, противоположным "сознанию"?* Не есть ли, напротив, "сознание", как это показал еще Декарт, и как это ясно, по-видимому, из любого самонаблюдения, основной, конститутивный признак именно всего "душевного", в отличие от телесного, "неодушевленного"? Поэтому, чтобы ответить на эти недоумения, нам нужно уяснить понятие сознания и точно определить его отношение к области "душевной жизни".

Глава II

ДУШЕВНАЯ ЖИЗНЬ И СОЗНАНИЕ. ПОДСОЗНАТЕЛЬНОЕ

I

Слово "сознание", которое на первый взгляд все понимают одинаково, т. е. относят к одному и тому же кругу явлений, в действительности есть одно из самых многозначных и неопределенных слов человеческого языка. Наметим главные, существенные для психологии значения, в которых может употребляться это слово.

В самом широком и общем смысле слово "сознание" употребляется, например, в приведенном выше допущении, что всякое душевное явление есть "явление сознания". Сознание в этом смысле неопределимо, ибо есть некоторая первичная и неразложимая черта. Мы можем лишь указать на его значение косвенно, направив, посредством некоторых намеков и символических описаний, внимание читателя на надлежащую область явлений. В этом смысле мы могли бы сказать, что сознание есть некоторо-

го рода непосредственная самоявственность, некое "для-себя-бытие", самопроникнутость, как бы внутренняя прозрачность душевных явлений. Уловить эту черту весьма легко — она знакома всякому. При этом, однако, очень важно не вкладывать в это понятие иных, добавочных смыслов, кроме того, которое ему действительно присуще, т. е. ясно отличать "сознание" в этом широком, общем значении от более узких возможных его значений. Так, при невнимательном отношении к делу легко кажется, что сознание в этом смысле равносильно знанию переживаемого, тому, что часто называется "внутренним восприятием". Но ведь если бы это было так, то все люди с самого своего рождения — более того, всякое "одушевленное существо" вообще — были бы тем самым всеведущими и непогрешимыми психологами. Ясно, что иметь или "сознавать" душевное переживание и знать его — суть разные состояния. Не углубляясь здесь в уяснение точного смысла этого различия, скажем пока, что сознание шире знания тем, что оно охватывает и *безотчетные,* неуясненные состояния самопроникнутости или "бытия-для-себя". Но, может быть, это значит, что мы сознаем нашу душевную жизнь только неотчетливо, что она предстоит нам в смутном виде, вроде предметов, удаленных от нашего взора, например букв книги, находящейся на таком расстоянии от нас, при котором мы уже не разбираем их, или вроде предметов в полутьме? Это допущение тоже соблазняет своей правдоподобностью, но и оно неверно, ибо сужает сферу сознания, отождествляя ее лишь с одной, частной в отношении ее областью явлений. Смутные представления или восприятия, хотя и не суть (в той мере, в какой они смутны) знание, суть все же *познавательные содержания;* они сознаются нами в особой форме *предметов,* которые предстоят или противостоят нам и на которые мы направлены. Они характеризуют поэтому лишь особую группу душевных явлений, которым присуща черта направленности, и притом только одну сторону этих явлений, именно саму цель или мишень, на которую мы направлены, тогда как само *состояние* направленности "сознается" при этом уже лишь в обычном, широком смысле, т. е. как всякое иное наше переживание. Именно потому, что в такой форме смутного познавательного содержания нам предстоит всегда лишь что-нибудь отдельное, — будь то предмет внешнего мира или какое-либо явление душевной жизни, — все остальное содержание душевной жизни (включая и само переживание направленности) в этот момент "сознается" нами уже в иной форме. Оно не есть ни ясное, ни смутное содержание или предмет познания; оно не предстоит или противостоит нам, оно просто *есть* в нас или, вернее, есть мы сами. Общая сознаваемость всей душевной жизни есть именно, за указанным исключением, намеченная нами непосредственная прозрачность, живое "бытие-для-себя", принципиально отличное, как это явственно показывает внимательное наблюдение, от того характера сознания, который присущ для нас "предметным содержанием".

Сказанным мы уже наметили и *второй* смысл, в котором часто употребляется слово "сознание". Когда мы говорим о ком-либо, что он "не сознает" чего-либо, например угрожающей ему опасности, важности или трудности предстоящей ему задачи, когда мы требуем, чтобы человек "отнесся сознательно" к нашим словам и т. п., под словом "сознавать" мы разумеем "отдавать себе отчет", т. е., проще говоря, знать что-либо, отчетливо различать содержания предмета. Понятие сознания как знания, однако, по большей части сливается с несколько более широким, только что упомянутым нами понятием "внимательного отношения" или "направленности на предмет" вообще. Не все, что мы *хотим* знать, нам удается действительно знать; сфера подлинно познанного всегда уже сферы познаваемого. Но как ни важно различие между познанным и непознанным, практически в нашей жизни — а потому и теоретически, для уяснения понятия сознания — еще важнее различие между наличностью и отсутствием познавательного отношения вообще. Первая задача умственного воспитания — заставить человека вообще думать о чем-либо, развить в нем "умственный интерес", "внимание", т. е. в этом смысле сделать человека *сознательным* существом: кто имеет привычку или склонность обращать внимание на вещи, познавательно направляться на них, тот уже стоит на пути знания, все равно, сколько бы ему ни удалось актуально познать. Различие между познающим и непознающим — как бы между бодрствующим и дремлющим сознанием — неизмеримо значительнее, чем различие между знающим и незнающим. Это различие, впервые намеченное Лейбницем как различие между "апперцепцией" и "перцепцией", заставляет весьма часто называть сознанием вообще только бодрствующее, внимательное, обращенное на предмет сознание. Сознание в этом смысле есть то, что мы назвали выше "предметным сознанием". В нем единое переживание, в котором переживаемое слито с самим процессом переживания, сменяется характерной двойственностью между противостоящим нам *предметом* и нашей устремленностью на него. В лице его наша душевная жизнь как бы выходит за свои пределы, и устанавливается связь между нашим "я" и окружающим нас миром. То самое, что в простом переживании было только нашим внутренним состоянием, становится здесь самостоятельным, вне нас сущим предметом, на которое направлено наше сознание. Всякий может воспроизвести это типичное различие, вспомнив, например, переход от полудремоты, предшествующей пробуждению, к самому пробуждению, когда смутные, невыразимо слитые с нашим самочувствием грезы или кошмары вдруг преобразуются в различные и знакомые предметы вне нас; а более тонкое самонаблюдение обнаруживает то же самое и в каждое мгновение нашего бодрствования. Как возможно это предметное сознание — это есть основной вопрос теории знания, который нас здесь не касается. Для нас достаточно отметить, что сознание в смысле "предметного сознания" есть нечто, характер-

но и резко отличное от сознания, присущего душевной жизни, как таковой.

Но здесь тотчас же бросается в глаза и третье существенное значение слова "сознание". Это есть область, как бы сопутствующая "предметному сознанию" и вместе с тем в известном смысле прямо противоположная ему. Когда мы требуем от человека, чтобы он "сознательно отнесся" к чему-либо, когда мы говорим о развитии "сознательности", то мы подразумеваем обыкновенно двоякое: с одной стороны, возникновение, как бы выделение предметного сознания из состава сознания-переживания и, с другой стороны, выделение, как бы на противоположной стороне душевной жизни, того ее ядра или средоточия, которое вместе с тем служит руководящим и господствующим началом и которое мы называем нашим "я". Сознание в этом смысле тождественно с *самосознанием*. Самосознание есть, быть может, наиболее распространенный и существенный смысл слова "сознание".

В древности, которой — как это ни кажется нам странным — вообще понятие сознания было чуждо, оно было впервые введено стоиками, как со-знание (συναίσθησις), т. е. как высшее, общее знание о нашем "я", сопутствующее всем частным ощущениям и впечатлениям. Оно имело прежде всего практический смысл: сознание должно было быть со-ведением, совестью — тою стороной сознания, которая главенствует над остальными и через посредство которой разум управляет нашими страстями, стихиями нашей душевной жизни. И когда, при возникновении новой философии, понятие сознания было вновь использовано и получило на этот раз широкое распространение, импульсом к этому послужил глубокий индивидуализм эпохи возрождения, обостренное и усилившееся *самосознание* нового человека. Декартово "Cogito ergo sum"*, проложившее путь понятию сознания, наметило сознание именно в лице *самосознания,* как самоочевидной и ближайшей человеку реальности.

Возникновение предметного сознания есть, как было указано, выделение "не-я" из состава сознания-переживания; но "не-я" предполагает соотносительное себе "я", и, таким образом, вместе с "не-я" рождается и "я". Правда, это *может* означать простое отграничение сферы предметного бытия от "душевной жизни", и в таком случае "я" есть лишь иное обозначение для "душевной жизни". Но обыкновенно это имеет еще и иной смысл. Возникновение предметного сознания не только ослабляет значительность душевной жизни, отодвигает ее на задний план, как бы в глубь сознания, но по большей части и качественно изменяет ее. Дифференциация сопровождается интеграцией. Душевная жизнь, перестав быть сплошным бесформенным целым, как бы выпустив из себя щупальца, направленные вовне, вместе с тем сосредоточивается, уплотняется изнутри. По меньшей мере всякое практическое предметное сознание сопровождается этим характерным образованием "ядра" душевной жизни: когда мы "сознательно" относимся к предмету практически, т. е. оцениваем

его, любим или ненавидим, стремимся к нему или отталкиваемся от него, то мы вместе с тем имеем типичное сознание "умышленности", т. е. сознаем, что это отношение есть связь между предметом и нашим "я" как средоточием или ядром нашей душевной жизни. В чистой душевной жизни, — все равно, объемлет ли она все наше сознание, как в описанных состояниях дремоты или возбуждения, или существует рядом с предметным сознанием, но вне живой связи с последним, лишь как невытесненный остаток той же самодовлеющейся стихии, — не мы стремимся и отвращаемся, любим и ненавидим, действуем, хотим, а в нас что-то стремится и отвращается, нас куда-то тянет; или, вернее, — как об этом подробнее в своем месте — здесь еще нет никакого "мы", отличного от самих стремлений и тяготений. Но в душевной жизни, поскольку она состоит именно в действенной направленности на предмет, имеется всегда и живое присутствие единого центрального субъекта этой направленности. Быть сознательным — значит в этом смысле преобразовать безразличное единство душевной жизни в резко выраженную двойственность между *центром* некого пучка душевных лучей и сферой, освещаемой ими. Отсюда уже ясно, что и теоретическая направленность, т. е. само внимание или предметное сознание, поскольку оно умышленно или, как обыкновенно говорится, "произвольно", есть тоже некое *действие* нашего "я", т. е. форма (основная и первичная) практической устремленности. Неумышленная направленность, предметное сознание, как таковое, поскольку представить себе его как чистое, бездейственное созерцание, правда, может и не сопровождаться самосознанием, т. е. выделением "ядра": таково состояние, когда мы безвольно погружены в предмет, как бы утонули в нем, и внепредметное сознание только как бы по инерции, будто в полусне, продолжает свою стихийную жизнь в нас[1]. Но если вспомнить, какая значительная часть нашего предметного сознания определена нашим "интересом" — понимая под "интересом" не только "практические" интересы в узком смысле слова, но и интересы бескорыстные, т. е. всякие вообще "задачи" и "цели", которые мы себе ставим, — то мы должны будем признать, что фактически предметное сознание по общему правилу всегда сопровождается самосознанием и что обе эти области сознания, ограничивающие с двух разных сторон стихийную душевную жизнь, пробуждаются и живут в человеке одновременно.

Присмотримся теперь к природе этого самосознания. Подобно предметному сознанию и сознанию как душевной жизни вообще, самосознание есть особый специфический вид сознания. Уловить этот уже более глубоко лежащий слой сознания несколько труднее, и тут более всего грозит опасность поддаться рас-

---

[1] Классической страной такого бездейственного созерцания является, как известно, Индия; и характерно, что ориентированная на этом созерцании индусская философия склонна отрицать реальность нашего "я".

тяжимым ходячим значениям слов и подменить подлинное самонаблюдение какими-нибудь предвзятыми теориями. Поэтому необходимо отделить истинный, опытно данный смысл этого понятия от естественных, но ложных его пониманий. Что касается, прежде всего, объекта этого самосознания, именно нашей "самости" или нашего "я", то могущественные побуждения влекут увидеть в нем особое, отделенное от всего остального, самодовлеющее высшее начало. Эти побуждения, составляя сами часть нашей души, тем самым не могут быть признаны просто ложными; *притязания* на обладание высшим началом душевной жизни и *вера* в это обладание суть сами свидетельства какой-то возможности обладания им — иначе соответствующая идея не могла бы возникнуть в нас. То, что человек не хочет быть только природным существом, — справедливо говорит Вл. Соловьев — уже свидетельствует, что он есть нечто большее*. В своем месте мы учтем это важное свидетельство. Но не нужно сразу же отождествлять его с простым, повсеместным присутствием в нас той черты, в силу которой мы обладаем самосознанием; и протест "эмпирической психологии" против гипостазирования и обоготворения этой черты в известной мере вполне справедлив. Правда, эмпирическая психология обыкновенно впадает в противоположную крайность, просто отрицая такую особую инстанцию в сознании и отождествляя самосознание с душевной жизнью. Внимательное и беспристрастное самонаблюдение, думается, совершенно явственно говорит нам, что истина — посередине. Наше "эмпирическое я" не есть совершенно исключительная, обособленная, высшая инстанция, но вместе с тем определенно отличается от душевной жизни вообще и занимает в ней особое место. Выразить его своеобразие довольно трудно; здесь можно опять лишь косвенными средствами побудить читателя самого вглядеться в это своеобразие и мысленно воспроизвести его перед собой. Это "я" не есть чистое, абсолютное единство, абстрактная, бессодержательная точка центра душевной жизни; оно сложно, изменчиво и имеет определенное содержание. Оно есть именно "ядро" душевной жизни, место, в котором общее душевное сознание как бы сгущается и тем самым просветляется — центральная часть пламени душевной жизни; и вместе с тем это центральное, наиболее светлое ядро имеет особое действенное значение: оно есть место, откуда ведется управление душевной жизни, где как бы хранится направляющая энергия сознания. Влечения и стремления присущи и душевной жизни; но хотения и желания всегда исходят из нашего "я" и в качестве "сознательных" волевых явлений явственно отделяются от слепых тяготений душевной жизни. Правда, мы и здесь должны остерегаться преувеличивать их значение. Мы уже видели, что "сознательность" наших волевых действий часто лишь почетная фикция и что у грешного смертного "сознание" по большей части находится в плену у слепой душевной жизни. Но и фикция есть не ничто, а своеобразная реальность, и плененный вождь остается

почетным, т. е. высшим, лицом. Как лицемерие есть, согласно известному изречению, дань, которую порок платит добродетели, так и *видимость* сознательности в душевной жизни есть все же форма (хотя и неглубокая, только внешняя), в которой обнаруживается подчиненность душевной жизни нашему "я".

К тому же явлению мы можем подойти и с другой стороны, рассматривая самосознание не со стороны его *самости,* а с той стороны, с которой оно есть *сознание.* Здесь в особенности нужно оберегаться от подстерегающей нас опасности смешения понятий. Самосознание не есть ни *самопознание, ни познание своей душевной жизни,* с которыми их так легко смешать. Оба эти явления суть, подобно всякому познанию, виды предметного сознания: в них то наше "я", то наша душевная жизнь предстоит нам как предмет, на который направлено или обращено наше сознание. Нечто принципиально иное есть наше *самосознание.* Когда мы говорим в жизни о самосознании (терминологию научной литературы позволительно оставить здесь в стороне, ввиду ее неустановившегося характера)? Мы говорим о появлении "самосознания" у ребенка, конечно, не тогда, когда он занят *познаванием* своей душевной жизни или своего "я" (ни один нормальный ребенок этим не занимается), а когда мы подметили само непосредственное *присутствие* в его сознании момента "я", например когда он впервые начал вообще употреблять *слово* "я" или когда в нем так же непосредственно отделяется мир его личности, как особое единство — от предметного мира (конечно, без того, чтобы он в этом отдавал себе какой-либо разумный отчет). Нормальный взрослый человек в бодрствующем состоянии всегда обладает самосознанием; но мы говорим здесь о различной *силе* самосознания, отличая, например, человека, на всех действиях, чувствах, желаниях которого лежит яркий и сильный отпечаток его личности, как *единства* от человека, подобного "зыблемой тростинке", взгляды, оценки и действия которого не выражают никакого устойчивого внутреннего единства, который безволен, легко переносит обиды и т. п. Итак, что касается, прежде всего, различия между самосознанием в этом смысле и *познанием своей душевной жизни* (тем, что обычно зовется "самоанализом"), то оно очевидно, и его легко выяснить на примерах; так, сильная личность, налагающая на все свои мысли и действия отпечаток своего "я", как бы окрашивающая всю свою жизнь в цвет своего "я", противопоставляющая всем внешним и внутренним явлениям своей жизни властное "я так хочу, я не могу иначе!", т. е. обладающая явно выраженным самосознанием, может быть совершенно несклонной к "самосозерцанию" и не обращать никакого внимания на свою внутреннюю душевную жизнь. И напротив, какая-нибудь истерическая женщина, всецело подвластная слепым капризам своей душевной жизни и почти не имеющая самосознания как руководящей сознательной инстанции жизни, по большей части бывает большим знато-

ком своих ощущений, своих болезненных радостей и страданий и проводит свое время в постоянных наблюдениях над своей драгоценной особой. Что же касается *самопознания,* т. е. познания именно своей личности как руководящего центра своей душевной жизни, то оно принадлежит к редчайшим и высшим достижениям человеческого духа, доступным вообще только немногим. И даже, поскольку под самопознанием мы будем разуметь не какое-либо действительное *знание* своего "я", а лишь саму познавательную направленность на это "я", оно есть довольно редкое и исключительное состояние нашего сознания. Мы указывали выше, насколько обычное сознание (и даже "научное") чуждо этой позиции познавательной обращенности на внутренний мир душевной жизни. Тем более редко обращение внимания на центр и руководящее единство этой жизни, которые мы называем нашим "я", нашей личностью. В другом месте, выше, мы отметили, что открытие этого внутреннего мира как особого *единства* — открытие своей *личности* или "души" — бывает по большей части как бы настоящим откровением, изумляющим самого субъекта познания раскрытием перед его взором какой-то новой реальности. Еще более, наконец, редко эта обращенность на себя самого приносит реальные познавательные плоды, так что человек не только знает, что у него вообще есть личность, но и действительно знает существо своей личности. И дельфийскому оратору*, конечно, не нужно было бы настойчиво взывать: "познай самого себя!" — если бы самопознание было тождественно с повсеместно и почти всегда присущим человеку самосознанием.

Легко, напротив, видеть, что самосознание как тип сознания стоит ближе к сознанию как непосредственной душевной жизни, чем к предметному сознанию. В самосознании нет двойственности между сознающим и сознаваемым и наше "я" не противостоит нам как предмет, на который мы направлены; напротив, сознание нашего "я" и есть не что иное, как его простое *переживание*. Мы сознаем наше "я", поскольку мы есмы "я"; и в этом сходство самосознания с сознанием как душевной жизнью: то и другое суть непосредственная самопроникнутость или самоявственность простого бытия. Но самосознание, будучи такой самопроникнутостью центральной, сгущенной части душевной жизни, есть вместе с тем *потенцированная,* более яркая и тем самым качественно своеобразная самопроникнутость душевной жизни в целом: в лице ее душевная жизнь светит не присущим ей самой рассеянным, сумеречным светом, а как бы ярче, а потому и иначе, озарена одним центральным светом. И этот свет есть не только свет, но и сила; и потому интегрированности сознания соответствует и интегрированность действенной жизни: душевная жизнь, озаренная этим центральным светом, из состояния бесформенной сплошности переходит в состояние дифференцированности и "подобранности", сознает в себе центральную власть и подчиненность этой власти периферических душевных явлений; в ней образуются — если говорить по аналогии с телом — централь-

ное нервное ядро и нервные нити, которые дают этому ядру возможность реагировать на периферические явления и руководить ими.

II

Мы рассмотрели теперь три основных смысла понятия "сознание", которым соответствуют три вида или области "сознания" в широком смысле слова. Мы видим теперь, что, поскольку под сознанием разумеется предметное сознание или самосознание, мы были вправе отличать душевную жизнь от сознания, тогда как, напротив, поскольку под сознанием разумеется некоторая более широкая и менее специфическая область — сознание как непосредственная самопроникнутость или себе-данность, — сознание — по крайней мере ближайшим образом, на основании сказанного доселе, — очевидно, совпадает с душевной жизнью. Гораздо важнее и не так просто разрешимо другое недоумение, которое здесь естественно возникает и на которое мы должны ответить. Если жизнь нашего сознания слагается из трех указанных областей — из сознания как непосредственного переживания, предметного сознания и самосознания, — причем первое дано в чистом виде или целиком заполняет наше сознание только в весьма редких, исключительных состояниях, обычно же образует лишь задний фон или промежуточную среду для других видов сознания, то почему мы выбрали одну лишь эту область для характеристики душевной жизни и отождествили ее с последней? Конечно, терминология есть дело условное, на обсуждение которого не стоит тратить много слов. Но вряд ли могло бы быть оправдано столь существенное изменение ходячего значения слова "душевная жизнь", если бы это изменение не опиралось на определенное понимание существа дела.

Поскольку под "душевной жизнью" мы разумеем всю область бытия, остающуюся за вычетом *материальных* предметов и процессов, очевидно, конечно, что душевная жизнь должна охватывать все виды сознания. Но мы уже указали мимоходом выше, что душевная жизнь противостоит не только области телесного бытия, но и таким сферам, как математические содержания, нравственность, социальная жизнь и т. п. Не углубляясь здесь в смысл и сущность этих содержаний, назовем их, все совместно, областью "духа"; тогда мы вправе сказать, что не-материальное состоит из "духовного" и "душевного". Каково отношение между этими двумя областями — этого мы не будем пока обсуждать подробно; здесь нам достаточно лишь наметить, что предметное сознание и самосознание суть отражения или проявления сферы "духовности" в области душевной жизни. В самом деле, предметное сознание в качестве *познания* (все равно, есть ли оно завершенное знание или только приближение к нему) возможно — как это показывает теория знания — лишь через связь нашего сознания с возвышающейся над нашим "я", единой для всех человечес-

ких сознаний вневременной и идеальной, т. е. духовной, стороной бытия[1]; а так как самосознание возможно лишь на почве предметного сознания, то то же применимо и к нему. Вот почему, входя также, в известном смысле, в состав душевной жизни, предметное сознание и самосознание суть не проявления, так сказать, чистой субстанции душевной жизни, как таковой, а усложненные, производные явления, выражающие взаимодействие душевной жизни с областью, лежащей за ее пределами.

Иное оправдание нашего различения "душевной жизни" от "сознания" в широком смысле (объемлющем все три его вида) заключается в следующем. Душевная жизнь в принятом нами смысле есть как исходная точка, так и постоянный, неустранимый субстрат всех явлений сознания. Насколько мы можем иметь представление о жизни сознания у новорожденного ребенка или у низших животных, которых мы считаем одушевленными, мы, конечно, вряд ли можем сомневаться, что такое сознание исчерпывается одной лишь "душевной жизнью" в описанном смысле. С другой стороны, эта же душевная жизнь есть общий фон, всеобъемлющая стихия, лишь на почве которой и в неразрывном единстве с которой возможны высшие формы сознания, — как самосознание, так и предметное сознание. То и другое суть вообще лишь высшие, усложненные виды душевной жизни, ибо и направленность на предмет, и самосознание суть, как таковые, тоже "переживания". Поэтому деление сознания на три вида — сознание как душевная жизнь, как предметное сознание и как самосознание — есть не деление на равноправные виды, из совокупности которых слагается жизнь сознания; напротив, первый вид есть вместе с тем потенциальная основа и постоянный субстрат двух остальных. Он относится к ним, как корень или ствол дерева к его ветвям, листьям и плодам; или — что, быть может, адекватнее выражает отношение и представляет не одну лишь внешнюю аналогию — как в общей нервной системе субкортикальные нервные центры относятся, с одной стороны, к вырастающим на их почве полушариям головного мозга и, с другой стороны, к их продолжениям в лице сенсорных и моторных нервных путей. Душевная жизнь есть, коротко говоря, зародыш и субстрат всякого сознания вообще. Правда, в качестве такового она не могла бы быть просто тождественна *одному* из своих проявлений, а должна была бы в скрытом виде заключать в себе своеобразия всех возникающих из нее проявлений, если бы она была замкнутой субстанцией и из своей изолированной внутренней природы порождала все явления сознания. Но именно это не имеет места; стихия душевной жизни есть чистая потенция, в чистом виде проявляющаяся лишь в низшей, обрисованной нами форме душевной жизни, как таковой, в высших же своих обнаружениях всецело опирающаяся на иную силу, как бы пита-

[1] Подробнее об этом см. в нашей книге: "Предмет знания", в особенности гл. VII.

ющаяся хотя и не чуждыми ей, но все же и не ею самою созданными соками.

Но, может быть, мы вправе высказать еще более существенное и общее утверждение в вопросе об отношении между душевной жизнью и сознанием. Господствующий взгляд видит в "сознании" отличительный и существенный признак "душевной жизни". Как бы широко ни мыслилось при этом понятие "сознания" и как бы его первичная сущность ни была отличаема от его высших, производных форм — предметного сознания и самосознания, этот взгляд страдает некоторой интеллектуализацией или спиритуализацией душевной жизни. Прежде всего необходимо отметить, что признак "сознания" не исчерпывает собой природы душевной жизни. Сознание, как самопроникнутость или самоявственность, есть принадлежность чего-то, некой реальности: мы не только сознаем себя, но и существуем, и сознаем себя именно, как нечто сущее — хотя и не как предмет, противостоящий сознанию, но все же как реальность не исчерпывающуюся этой своей сознанностью. В таких сторонах нашей душевной жизни, как чувства и стремления, эта *реальная* сторона душевной жизни выступает на первый план, тогда как *идеальность* ("сознанность") ее есть лишь как бы побочный ее спутник. Можно было бы сказать, что эта реальная сторона есть сама субстанция душевной жизни, тогда как идеальная ее сторона есть атрибут этой субстанции. Что это за субстанция? В чем состоит само *бытие* душевной жизни? Логически определить ту основную черту, которая — помимо сознания — объединяет между собой чувства, настроения, ощущения, стремления, невозможно; можно только — да и то требует больших усилий абстрагирующего внимания — просто подметить, уловить ее. Это есть именно то, что мы называем *переживанием* или непосредственным бытием, поскольку оно не исчерпывается сознанием. Если сознание есть "бытие-*для- себя*", то, кроме момента этого *"для себя"*, этой самоявственности, есть и момент самого *бытия* как его очевидное условие. И вот мы утверждаем, что этот момент непосредственного бытия есть более существенный и первичный признак душевной жизни, чем момент сознания. В той мере, в какой *жить* важнее и первее, чем *сознавать*, в какой *действенность* предшествует *созерцанию*, душевная жизнь есть прежде всего *реальная сила*, и лишь производным образом идеальный носитель сознания. Конечно, в конкретном сознательном переживании обе стороны могут быть отделены только абстрактно и всегда даны не только совместно, но и в теснейшем слиянии или единстве. Но в этом единстве первенство принадлежит именно моменту жизни, как таковой. Это утверждение лишь высказывает в самой общей и основной форме то убеждение в первичности иррационального в человеческой жизни, которое есть, быть может, главное завоевание современного понимания человеческой жизни (в психологии и обществоведении), добытое в борьбе против рационализма и спиритуализма прежнего времени.

Мы могли бы формулировать этот вывод еще следующим образом. В качестве чистой жизни, бытия, силы, действенности душевная жизнь есть актуальная, так сказать, готовая относительно самоутвержденная реальность. В качестве же сознания она есть лишь потенция, возможность, как бы зародышевое состояние или сырой материал для реальности, которую она может приобресть лишь извне, через приобщение себя к актуальности духа. В самом деле, рассматриваемая только как сознание, описанное нами элементарное сознание — душевная жизнь — есть лишь как бы зародыш или ослабленная форма тех высших видов сознания, которые мы наметили в лице предметного сознания и самосознания; именно поэтому это первичное сознание так трудно подметить. Конечно, *в качестве* именно такой потенции она есть самостоятельная реальность, невыводимая из той актуальности, потенцией для которой она является, — как тень есть нечто отличное от предмета, ее отбрасывающего, или как материал отличен от актуальной формы, которую он воспринимает в себя или в которую облекается. Но все же душевная жизнь как сознание есть лишь тень актуального сознания как "духа" или бесформенная потенция для него; тогда как в качестве *"жизни"* она есть актуальное начало, отличное от духа. Точнее говоря, именно то в сознании душевной жизни, что придает ему характер лишь *потенции* некой высшей реальности и в силу чего оно в качестве такой потенции есть вместе с тем самостоятельная реальность, есть не сам момент сознания, не чистая мысль или созерцание, а именно сознание как *жизнь;* момент жизни или непосредственного бытия именно и есть *реальный носитель* сознания как особой потенции. Поэтому, хотя сознание есть необходимый момент готового целостного сознательного переживания, оно есть вместе с тем момент в известном смысле побочный и производный по сравнению с тем истинно первичным моментом, в силу которого переживание есть подлинное *переживание,* то есть жизнь или бытие.

Эти несколько чрезмерно абстрактные и в этой форме не для всех убедительные соображения приобретают сразу если не бесспорность, то по крайней мере живое и конкретное значение настоящей проблемы, если мы свяжем их теперь с вопросом о так называемой "бессознательной" или "подсознательной" психической жизни. При всей спорности теорий, относящихся к этой области, сами факты здесь настолько поучительны, что никакое общее учение о сущности психического не может обойтись без углубления в этот особенно темный угол темной сферы душевной жизни.

III

Ничто не обнаруживает так явно неудовлетворительности учения о "душе", как о res cogitans*, простого отождествления "душевного" с сознательным или сознаваемым, как явления,

известные под именем бессознательных или подсознательных. Мы имеем ряд явлений, теснейшим образом связанных с нашей душевной жизнью, играющих в ней значительную роль и имеющих все внешние признаки явлений душевных и в то же самое время, по непосредственному свидетельству самонаблюдения, несознаваемых. Для господствующего понимания душевной жизни, однако, бессознательное душевное явление есть простое contradictio in adjecto*, вопрос о котором решается так же просто, как вопрос о деревянном железе и круглом квадрате. Положение, казалось бы, удобное, но оно не спасает: интуитивное чутье правды протестует против такого слишком легкого решения, и вопрос о "бессознательном" не сходит со сцены в психологии и даже все обостряется по мере расширения чисто опытных и практических ее завоеваний.

Укажем, прежде всего, на соответствующие факты, ограничиваясь лишь немногими, наиболее интересными. Прежде всего, мы имеем явления, относящиеся к области так называемого спиритизма. При всей спорности более сложных и "чудесных" явлений такого рода, производимых обычно с помощью профессиональных "медиумов", в добросовестности которых всегда можно сомневаться, в обстановке, исключающей или затрудняющей точную проверку, мы имеем здесь и явления гораздо более простые и совершенно бесспорные. Эти элементарные явления во всяком случае безусловно удостоверены самыми компетентными, опытными и трезвыми исследователями, совпадают с данными экспериментальных исследований и могут быть опытно подтверждены всяким наблюдателем, в совершенно нормальной обстановке, почти с закономерностью, свойственной явлениям природы. Достаточно 4—5 заведомо добросовестным лицам в самом трезвом и скептическом настроении сесть вокруг небольшого стола, положив на него ладони, чтобы в 9 случаях из 10 (в особенности, когда в сеансе принимают участие женщины), минут через 5—10 стол начал "двигаться" и "отстукивать" то бессмысленные, то неожиданно для всех участников, порою изумительно проницательные слова и фразы. При соответственно иных условиях у весьма многих, вполне "нормальных" людей обнаруживается способность к "автоматическому письму", при котором планшетка или просто карандаш в их руках "сами" пишут изумляющие их вещи. Ближайшее существо этих явлений так очевидно, что о нем не может быть спора: оно состоит в том, что *руки* участников сеансов с помощью столов, блюдцев, планшеток, карандашей отстукивают, отмечают или просто пишут слова и фразы, которые для *сознания* участников являются совершенно неожиданными. Объяснение, которое навязывается здесь с почти принудительной силой, заключается в том, что за пределами нашего бодрствующего сознания в нас и наяву продолжает действовать *не замечаемое* нами душевное состояние, аналогич-

ное сну, работа которого, с помощью указанных приемов, может быть легко обнаружена. Это объяснение фактически разделяют, кажется, все без исключения участники и наблюдатели спиритических сеансов, раз удостоверившиеся в реальности самих явлений, — самые трезвые и скептические наряду с самыми восторженными и убежденными спиритами, которые уверены, что в этом "сне наяву" мы являемся лишь посредниками для мыслей и действий добрых или злых "духов". Не пускаясь здесь в разбор теорий спиритизма, запутанных и шарлатанством, и легковерием, и столь же легковерным сомнением, мы ограничиваемся здесь лишь констатированием того *бесспорного факта,* что едва ли не каждый из нас может при известных условиях диктовать или писать нечто, о чем он сам и не подозревает.

На совершенно аналогичные факты в совсем иной области душевной жизни обратила недавно внимание известная психотерапевтическая школа Фрейда, которая практически достаточно себя зарекомендовала, чтобы заставить считаться с собой. Обнаружилось, что многие душевные и нервные болезни — если не большинство из них — объяснимы тем, что некоторые тягостные и мучительные для нас представления, чувства, желания, которые именно в силу своей тягостности как бы изгнаны из пределов сознания и о которых сами пациенты даже и не подозревают, оказывают как бы подземное давление на сознание и тем нарушают его нормальное функционирование; и лечение, основанное на этом диагнозе, приводит часто к удивительным успешным результатам. Лечение это состоит в доведении до сознания пациента этого подземного содержания его душевной жизни; часто достаточно одного этого *освещения сознанием,* чтобы такой подсознательный элемент жизни *потерял* свою исключительную болезненную остроту и силу.

К фактам обоих этих родов присоединяются, далее, общеизвестные в современной психиатрии явления каталептического состояния[1], естественного или гипнотически вызванного сомнамбулизма, раздвоения и сужения личности при истерии — ряд фактов, имеющих ту общую черту, что в них обнаруживаются душевные состояния, мысли, действия и т. п., остающиеся не сознанными для нормального сознания пациента, т. е. настолько отсутствующие из его памяти, как будто они совсем не сознавались им. Не останавливаясь далее на этих патологических явлениях, сопоставим их с самыми общеизвестными нормальными явлениями, обнаруживающими явное сходство с ними. Рассеянному человеку, в особенности человеку, углубленному в созерцание чего-либо или в упорное размышление, задается вопрос; он, по-видимому, его не слышит, потому что не реагирует на него;

[1] Что и явления каталептического состояния не могут быть объяснены как чисто рефлекторные — это убедительно показывает Пьер Жанэ, "Психический автоматизм", рус. пер. 1913, стр. 20 и сл.

через некоторое время он разумно отвечает на него по собственной инициативе, как будто вопрос был только что ему поставлен. Что с ним произошло? Скажут: он слышал вопрос, но не "воспринял" или не понял его, т. е. он имел ощущение, не имея соответствующей "апперцепции", восприятия, воспроизведения смысла и т. п. Пусть так, но не будем успокаиваться на словесных решениях. Что значит невоспринятое, неапперципированное, неосознанное ощущение? Если это есть какое-либо состояние *сознания,* то сознание должно было как-либо сразу реагировать на него, например, человек должен был бы переспросить собеседника или ход его размышления должен был как-либо нарушиться; если же никакого изменения *сознания* вообще не произошло, то как человек был в состоянии потом понять смысл вопроса и ответить на него? Еще один пример из тысячи других возможных. Известно, что многие люди способны, ложась спать, внушить себе проснуться в определенный час и это внушение часто выполняется ими с точностью образцового будильника. В какой форме эта мысль жила в них во все время сна, когда они или вообще ничего не сознавали, или были погружены в сновидения, далеко унесшие их мысль от этого требования и всех соображений, которыми оно было мотивировано? Должны ли мы удивляться после этого лишь с виду более замечательным явлением внушения со стороны, когда разумный, трезвый человек вдруг с точностью в назначенный час и в заранее строго предопределенной форме выполняет бессмысленное, внушенное ему действие? Не знаем ли мы, наконец, из свидетельства едва ли не большинства выдающихся мыслителей и художников, что научные решения или художественные осуществления, не дававшиеся никаким их сознательным размышлениям и усилиям, являлись им неожиданно, в готовом виде, при самых, казалось бы, несоответствующих условиях их сознательной жизни? Не сказал ли компетентнейший в этом отношении авторитет, Гете, что все вообще великие осуществления, все истинно глубокие и плодотворные мысли приходят в голову без размышления, как свободные божьи дети, которые появляются перед нами и говорят: вот мы?*

IV

Все эти факты и тысячи других, им подобных, общеизвестны. Но для объяснения их прямолинейным противникам понятия "бессознательной" или "подсознательной" душевной жизни приходится прибегать лишь к допущению гипотетических физиологических процессов, не сопровождающихся никакими душевными явлениями, т. е. процессов чисто автоматических или механических, последний итог которых предстает в нашем сознании уже как душевное явление. Это допущение, конечно, находится в выгодном положении, потому что по самому своему существу не допускает прямой опытной проверки. При этом не помогает

и косвенное доказательство, через излюбленную аналогию с деятельностью низших центров органической жизни (например, пищеварения или кровообращения), заведомо действующих, не сопровождаясь душевными явлениями. Во-первых, сама аналогия плоха, ибо здесь мы имеем дело именно с иною, низшею областью, никогда не дающей тех *итогов* — появления в сознании богатых и сложных духовных содержаний, — которые, согласно допущению, должна давать чисто физиологическая деятельность высших центров; во-вторых, действительное отсутствие в этой низшей области соответственно низших форм бессознательной душевной жизни тоже есть лишь предположение, и аналогия между этими двумя областями могла бы вести и к прямо противоположному допущению. Не останавливаясь здесь на вопросе об условиях распознания непосредственно не данной душевной жизни, отметим те косвенные соображения, которые говорят против этого легкого объяснения бессознательного, как чисто физического.

Прежде всего, оно должно опираться на маловероятное допущение, что одни и те же нервные центры должны действовать, то сопровождаясь, то не сопровождаясь душевными явлениями, без возможности объяснить, почему и как возможно такое принципиальное различие, — или же на другое, тоже маловероятное допущение, что один и тот же итог в *сознательной* душевной жизни может быть в одних случаях результатом процессов душевной же жизни или соответственных физических процессов, в других же — последствием деятельности совсем иных физиологических центров, не сопутствуемых душевными явлениями. Впрочем, здесь мы находимся в области столь произвольных догадок, что и опровержение их не может быть вполне убедительным. Если что заслуживает названия *метафизики* в дурном смысле неопровержимых и недоказуемых рассуждений, то именно такого рода излюбленные физиологические псевдообъяснения труднообъяснимых явлений душевной жизни.

Обратимся к более доступной психологической стороне вопроса. Клинические наблюдения и эксперименты над истеричными с неопровержимой убедительностью показывают наличность явлений бессознательных, не объяснимых иначе чем психологически. Таковы, например, внушенные частичные или так называемые "систематизированные" анестезии и в особенности явления, часто называемые парадоксальным именем "отрицательных галлюцинаций". Испытуемому внушают не видеть известных предметов, лиц, цветов и т. п., и он их действительно "не видит". При этом опыт может быть поставлен так, что для такого "невидения" оказывается совершенно необходимым довольно сложное психическое усвоение соответствующего содержания. Пьер Жанэ внушал своей пациентке не видеть листков бумаги, на которых поставлен крестик или даже написано "число, кратное трем". Пациентка выполняла внушение, была "слепа" для листков

с крестиком или для листков с цифрами 6, 9, 12, 15. Решающими, однако, оказываются не эти факты сами по себе, как они ни замечательны, а то обстоятельство, что в это же самое время пациентка с помощью автоматического письма сообщает самые точные сведения о невидимых ею предметах и — что еще важнее — позднее при известных условиях *точно их вспоминает*[1]. Никто еще никогда не сомневался, что вспоминать можно лишь действительно пережитое, что не может быть воспроизведенных образов там, где не было соответствующих ощущений. С полной убедительностью Пьер Жанэ показывает, что существо всякой истерической анестезии сводится не к действительному отсутствию ощущений, а к такого рода "психической слепоте". При этом уясняется полная аналогия между такой анестезией и *обычной рассеянностью;* первая оказывается лишь крайним, предельным случаем последней.

Эти краткие выводы из подавляющих числом и убедительностью опытов должны быть сопоставлены с рядом общих соображений. Все, что мы знаем, говорит о непрерывности душевного развития. Не может быть сомнения, что уже новорожденный ребенок имеет душевную жизнь, быть может, и ребенок в утробной своей жизни. Но когда мы пытаемся воссоздать состояние сознания, которое должно быть составлено из чистых ощущений, без всякой памяти и самосознания, это оказывается невозможным, и такое состояние равносильно бессознательности. Точно так же единство органической жизни безусловно говорит за непрерывность душевного развития на разных ступенях лестницы животного царства. Где первая ступень этой лестницы? Мы этого не знаем; но мы должны были бы опрокинуть все наши представления о мире, впасть в совершенно софистические, серьезно никем не разделяемые парадоксы, вроде Декартова учения о животных как бездушных машинах, если бы мы захотели упрямо утверждать, что эта ступень не ниже простейших, известных нам по внутреннему наблюдению форм человеческого *сознания.*

Наконец, то, что мы называем сознанием, фактически немыслимо вне памяти, вне связи настоящего с прошлым. Но как в таком случае оно могло бы вообще когда-либо *возникнуть, начаться,* если ему не предшествовало бы состояние, которое, не будучи сознанием в обычном смысле, есть душевное состояние, из которого может возникнуть сознание?

Все это — скажут нам — лишь более или менее правдоподобные соображения, которые не исключают возможности и противоположного. Но прежде всего, конечно, есть такая степень правдоподобия, которая — не с точки зрения возможностей отвлеченного спора, а с точки зрения внутренней уверенности — практически стоит на границе полной достоверности, и именно эту степень мы имеем здесь. Нам ответят, однако, что философия требует от нас полной достоверности — или логической, или

---

[1] Пьер Жанэ. Психический автоматизм, рус. пер., стр. 256 и сл.

опытной. Пусть так; у нас есть и чисто опытные данные в строжайшем смысле этого слова о состояниях, по крайней мере приближающихся к "бессознательным" душевным явлениям и граничащих с ними. Оставим в стороне все итоги объективных наблюдений, экспериментов и общих соображений. Сосредоточимся на данных чистого самонаблюдения.

V

Чем дальше идет развитие психологического наблюдения, чем более утончается самонаблюдение, тем очевиднее становится глубокая мысль Лейбница о ступенях или степенях сознания, о непрерывности перехода в нем от минимума к максимуму ясности и интенсивности. Было время, когда казалось, что сознание доступно нам только в форме *самосознания* или предметного сознания, когда считалось логически противоречивым утверждать, что мы можем иметь что-либо в сознании, чего мы не замечаем или в чем не отдаем себе отчета (вспомним основанные на этом допущении возражения Локка против "врожденных идей"). И отголоски такого мнения можно встретить в психологии вплоть до нашего времени. Уже само намеченное нами выше различение сознания-переживания от мысли и созерцания, от предметного сознания и самосознания есть по существу завоевание психологической интуиции Лейбница и идущего по ее стопам новейшего уточнения самонаблюдения. Но это сознание-переживание всегда ли само однородно по своей силе или ясности *как сознания?** Приведенные выше примеры полудремоты или аффекта суть ли низшие, доступные нам формы сознания? Еще более тонкое и обостренное наблюдение показывает, напротив, что сознание-переживание само может иметь различные степени. Психологам удавалось — в прямом ли или в ретроспективном наблюдении — подметить состояния сознания, гораздо низшие, чем приведенные выше примеры чистых "переживаний". Что испытываем мы в первые дни и месяцы нашего земного существования? Что мы сознаем в момент первого, едва начинающегося пробуждения от глубокого сна или — еще лучше — обморока? Или что сознаем мы в момент, непосредственно предшествующий потере сознания при наступлении обморока или полной анестезии? Описать это, конечно, почти невозможно за отсутствием соответствующих слов, но дело тут не в описании, а в простом констатировании. Толстой — и мы можем поверить ему, ибо гений обладает исключительной памятью, — вспоминает о смутном состоянии неловкости, несвободы и невыразимого протеста, которое заполняло его сознание, когда его пеленали. А. Герцен-сын описывает состояние своего пробуждения от обморока; пишущий эти строки по собственному опыту знает об этом незабываемом состоянии, когда выплываешь из непостижимой тьмы небытия и сознание исчерпывается смутным, однородным, еле ощущаемым шумом в ушах. Сомнений здесь быть не может:

сознание, взятое даже как непосредственное переживание, за устранением всего предметного сознания и самосознания, по свидетельству опыта допускает еще переходы по силе и может быть прослежено до некоторого своего почти исчезающего минимума[1].

Но тут мы стоим перед основным возражением, рассмотрение которого вместе с тем подведет нас к окончательному решению вопроса. Даже минимум сознания — скажут нам — не есть полная бессознательность и потому ничего не говорит о последней; количественные различия в степени или силе сознания принципиально отличаются от качественного различия между присутствием и отсутствием сознания. Явление же отсутствия сознания никогда не может быть опытно констатировано, ибо, чтобы иметь опыт, надо иметь сознание.

Как ни убедительно на первый взгляд это возражение, оно несостоятельно уже потому, что доказывает *слишком много*. Ведь опытно констатировать — это все равно что опытно *знать*, т. е. иметь отчетливое представление о предмете или, точнее, иметь содержание как предмет *очевидного суждения*. Как же мы можем в таком случае опытно констатировать состояния сознания, неизмеримо низшие и слабейшие, чем состояние отчетливого познавания, — состояния, в которых у нас нет ни объектов, противостоящих нам, ни суждений о них? Недоумение, очевидно, решается тем, что непосредственный опыт основан на так называемом первичном воспоминании, т. е. на сохранении и присутствии предыдущего, низшего состояния сознания в составе последующего, высшего. Но если так, то усматриваемое в опыте состояние сознания никогда не есть простое определенное качество, как бы говорящее только о самом себе, а есть всегда некоторое сложное целое, в составе которого присутствуют и простейшие, менее интенсивные и ясные, чем само целое, элементы. Или, иначе говоря, в содержании такого самонаблюдения нам дана не одна определенная ступень сознания, а само движение перехода с одной ступени на другую, как живое целостное единство, как некий отрезок динамического целого, *по которому мы имеем непосредственное знание о самом целом, как таковом.*

Вышеприведенное возражение основывалось на противопоставлении чисто количественного различия в душевной жизни различию качественному. Но, с одной стороны, теперь уже стало трюизмом в психологии, что душевная жизнь не ведает количественных различий, а что все ее различия — чисто качественные, что, следовательно, немыслимы два качественно тождественных душевных явления. С другой стороны, это само по себе вполне верное указание часто повторяется без понимания его истинного

---

[1] Отрицание возможности степеней сознания у Гартмана (Philosophie des Unbewussten, т. 2, гл. III,4*) основано на смешении сознания с предметным сознанием, в конечном счете — с знанием. Поэтому нет надобности на нем останавливаться.

смысла и всех вытекающих из него последствий. Не отдают себе отчета в том, как при этом условии в психологии возможны обобщения, а не одни лишь строго единичные суждения, — более того, как в ней возможны суждения вообще, хотя бы единичные, раз в состав всякого суждения входят общие понятия? Очевидно, это указание должно дополняться и умеряться уяснением *относительной однородности* и *сродства* самих качественных различий в составе душевной жизни или — что то же самое — признанием *особого смысла понятия качества* в применении к душевной жизни, в силу которого в ней не существует тех резких непроходимых разграничений, которые даны в *логических различиях* между предметными содержаниями, а есть постоянная непрерывность в переходе от одного к другому, качественная близость всего бесконечного ее многообразия. Лишь два-три примера из бесчисленного множества возможных. "Круглый квадрат" как геометрическое содержание есть бессмыслица; но в непосредственных конкретных образах вполне возможен непрерывный переход от образа квадрата к образу круга через постепенное закругление сторон квадрата и стушевывание заостренности его углов (или в обратном направлении), возможно, следовательно, и уловление чего-то промежуточного между тем и другим, пример чего в изобилии дает художественная орнаментика, в особенности при вычурности ее стиля. Точно так же звук как предметное содержание лежит в совсем иной качественно области бытия, чем цвет, и логический переход от одного к другому невозможен. Но известный факт "цветного слуха", который есть нечто большее, чем непонятная ассоциация между разнородными содержаниями, свидетельствует, что в душевной жизни на известном ее слое возможно переживание качественной однородности этих столь разнородных ощущений. О том же свидетельствуют странные отождествления в кошмарном сне, когда мы считаем вполне естественным и очевидным, что одно лицо, оставаясь самим собой, есть *вместе с тем* совсем другое лицо, а иногда и какое-нибудь чудовищное животное или что, задыхаясь в дыму пожара, мы одновременно тонем в море и т. п. И вся влиятельность и убедительность художественных образов основана на этой однородности в душевном переживании качественно разнородного.

Из этого для нашего вопроса следует одно: само противопоставление количественных отличий между светлыми и темными, сильными и слабыми состояниями сознания, с одной стороны, и качественного отличия между сознательными и бессознательными душевными явлениями, с другой стороны, *в корне ложно*. Как отличие первого рода не тождественно с качественной однородностью, так и отличие второго рода не есть абсолютная, непроходимая качественная разнородность. Сторонники и противники идеи "бессознательного" обыкновенно одинаково не правы, последние — отрицая возможность уловления чего-то, качественно столь отличного от обычного состояния душевной

жизни, первые — подчеркивая абсолютность самого этого различия. Поэтому прежде всего вместе со многими современными авторами мы предпочитаем говорить о "подсознательном" вместо "бессознательного", чтобы отметить относительность самого различия, неадекватность его характеристики через чистое или логическое отрицание. Бессознательное — или, как мы отныне будем говорить — подсознательное есть для нас лишь *бесконечно мало сознаваемое,* предел ослабления сознания-переживания; причем вместе с тем необходимо помнить об общем законе душевной жизни, по которому количественное различие есть вместе с тем и *качественное,* следовательно, признать, что такое понимание подсознательного ничуть не мешает нам говорить о нем как об особом, своеобразном типе душевных явлений. Мы, конечно, не можем уловить непосредственным опытом подсознательное в его чистой, изолированной от иных состояний форме; но умение пристально, чутко вживаться в пограничные состояния ослабления сознания дает нам возможность конкретно наметить путь к этой области, как бы предвидеть конец клубка, который мы распутали почти до конца, или первый исток реки, до высших верховий которой мы уже дошли, так что в конце доступного горизонта мы *почти* видим или видим в туманных очертаниях ее первое зарождение. Подсознательное познается тем своеобразным темным знанием, λογισμός νόθος, которое предугадывал уже гений Платона.

Большинство защитников понятия "подсознательного" обосновывают его косвенно, ссылкой на факт действий живых существ, необъяснимых иначе как в виде результатов более или менее сложных умственных процессов и вместе с тем не сознаваемых самими деятелями. Эти указания, при всей их практической, жизненной убедительности, как мы видели, не разрушают философских сомнений, ибо оставляют по крайней мере *мыслимым* объяснение таких фактов чисто физиологическими процессами. "Никто еще никогда не показал, — говорит Спиноза, — пределы того, на что способно наше тело"*. Отчего не допустить, что наше тело — головной или даже спинной мозг — могут сами "рассуждать", "вычислять" и т. п., т. е. функционируют так, что результаты их деятельности тождественны итогам, в других случаях обусловленным сложными умственными процессами? И если "душа" есть *сознание,* то, по-видимому, вообще не остается места для другого допущения. Для противодействия этим сомнениям мы пытались, в согласии с нашим общим методом, подойти к явлениям подсознательным с иной, *внутренней* их стороны. Мы судим о них или утверждаем их наличность не на основании умозаключений от их предполагаемых следствий, а на основании наблюдения *их собственного существа.* В чем состоит это существо? В подсознательных душевных явлениях, с нашей точки зрения, дано *чистое переживание, как таковое,* т. е. сама сущность душевной жизни, изолированная от высших форм бытия или от высших своих проявлений.

VI

Но тут мы наталкиваемся, кажется, на новую трудность, или, вернее, старая и единственная трудность понятия подсознательного опять выступает перед нами. Переживание мы определили выше как тип *сознания;* мы пытались его охарактеризовать как самоявственность, непосредственное "бытие-для-себя" и т. п. Не есть ли подсознательное нечто прямо противоположное этому — как бы "скрытость от себя", "бытие-не-для-себя"? Мы не будем здесь ссылаться на только что приведенное разъяснение подсознательного как бесконечно малого в жизни сознания, ибо это разъяснение в известном смысле еще остается на поверхности. Воспользуемся, напротив, приведенным сомнением для более глубокого проникновения в существо вопроса.

Что значит сознание-переживание, "бытие-для-себя" в отличие от содержания предметно-сознаваемого? Это есть, так сказать, само непосредственное, как бы самодовлеющее внутреннее бытие, как оно первичным образом дано себе или изживает само себя. Тщетно искать каких-либо логических признаков этого элементарного, первичного бытия: о нем можно только сказать, что оно есть *бытие,* и притом не предметное, не предстоящее чужому взору или вообще чьему-либо созерцанию, а как бы сущее в себе. Термины субъект и объект в их обычном смысле, как мы знаем, не имеют силы в отношении сознания-переживания: сказать, что в нем сознающий совпадает с сознаваемым, — значит, строго говоря, сказать, что в нем нет ни *сознающего,* ни *сознаваемого,* а есть лишь непосредственное бытие самого сознания как нераздельного первичного единства. *Но это, собственно, все равно что сказать, что здесь нет и сознания в обычном смысле слова.* Но разве мы не условились считать переживание *особым типом сознания,* отличным от самосознания и предметного сознания, т. е. от форм сознания, характеризуемых присутствием субъекта и объекта, сознающего и сознаваемого? И разве опыт, вне всяких теорий, не говорит нам, что в таких состояниях, как приведенные примеры полудремоты или эмоциональной исступленности, присутствует какое-то сознание? Оба сомнения разрешаются сразу: и теоретическое понятие переживания как типа *сознания,* и приведенные образцы были лишь *приближениями* к чистому понятию переживания. Легко составить предварительное отрицательное понятие сознания, отличного от предметного сознания и самосознания; но надо еще интуитивно осуществить для себя это понятие, и в самом этом предварительном определении этого еще не сделано. Точно так же, руководясь уже приведенными примерами еще более низких и элементарных форм душевной жизни, легко усмотреть, что в пропедевтически указанных образцах сознания-переживания мы не имеем чистых примеров переживания, как *такового.* Напротив, в этих состояниях мы имеем переживания, *еще сопутствуемые* ослабленными, как бы сумеречными лучами предметного сознания и самосозна-

ния, как в этом легко убедиться из самонаблюдения. Слова о самозабвении, о потере представлений внешнего мира в полудремоте или в состоянии сильнейшего аффекта, конечно, должны пониматься cum grano salis*: мы не *забываем* себя и мир, а *почти* теряем их из виду или имеем их в каком-то тумане. Это "почти", этот "туман" суть все же следы некоторых высших форм сознания; и эти следы могут все более и более изглаживаться. Допустим теперь, что они совсем изгладились. Что вообще осталось? Ничто? Нет, осталось все же само *переживание,* само *внутреннее бытие субъекта.* И это есть то, что мы зовем подсознательной жизнью. Момент "бытия-для-себя", характеризующий переживание, отнюдь не должен необходимо означать *сознанности,* хотя бы слабой. Он значит здесь лишь непосредственность, как бы внутренняя самопроникнутость *бытия,* в чем и состоит сущность переживания. Количественное уменьшение или ослабление того момента, который мы зовем *сознанием,* приводит к существенному качественному изменению самого существа душевного явления.

Эти абстрактные соображения полезно опять оживить ссылкой на конкретный душевный опыт. Исходной точкой для этого мы берем страх смерти как уничтожение нашего "я". Чего, собственно, мы боимся, когда содрогаемся перед мыслью о гибели нашего "я"? Что нам так дорого в нем? Привычные ли наши представления и чувства — все то, что образует эмпирическое содержание нашего бытия, — или само бытие нашего "я" как "гносеологического субъекта", как "мыслящей субстанции" и т. п.? Простой умственный эксперимент показывает, что по крайней мере основу этого страха не образует ни то ни другое опасение. Нас уже успокоит обещание бессмертия, даже если после смерти наступит совершенное, радикальное изменение содержания нашей душевной жизни, всех наших представлений, чувств и настроений; нас успокоит существенно даже обещание, что мы — мы сами, наше "я" — будем жить хотя бы в форме душевной жизни былинки, если только это будет действительное сохранение внутреннего бытия, и притом *нашего.* Все-таки мы не перестанем *существовать!* Значит, дело — в сохранении нашего сознания? Но что это значит — "наше сознание"? Центр тяжести лежит здесь, очевидно, на слове *"наше",* а совсем не на слове *"сознание".* Сохранение нашего существа в сознании потомства или даже во всеобъемлющем и вечном сознании Бога еще не есть *наше личное* бессмертие; а если вообразить, что все содержание нашего сознания, все наши чувства, желания, представления, наш характер после нашей смерти перейдут в другое существо, *станут достоянием другого "я",* то это не только нас не успокоит, но еще более устрашит: ибо мало того, что *наше-то собственное "я"* при этом все же погибнет, оно будет лишено своей высшей ценности — значения чего-то единственного и неповторимого. Важнее всего на свете для нас не данное содержание нашего сознания, и не сама сознательность, как таковая, и не единство

того и другого, а *бытие* — какое бы то ни было — самого *вот этого неповторимого носителя сознания,* того, что мы называем "я" и что по самому существу для каждого из нас есть в единственном числе, как неповторимый и ни с чем не сравнимый центр всего остального. Этот носитель или субъект не есть ни то или иное содержание сознания, ни голая форма "сознания вообще".

Но что же такое есть этот носитель или субъект сознания? Позднее мы ознакомимся с более глубокими формами и значениями его для нас, мысль о которых соучаствует или может соучаствовать в этом стремлении к сохранению "я". Но в общей форме то "я", которое предстоит всем людям, без различия глубины и ценности их самосознания, и мысль об уничтожении которого повергает нас в головокружительный ужас, — это "я" не отличается никакими особыми достоинствами и не имеет никакого конкретного содержания. Этот бесформенный и бессодержательный "носитель" сознания есть для нас лишь живая, реальная точка бытия, которая от всего на свете отличается тем, что это есть точка, в *которой бытие есть непосредственно для себя* и именно в силу этого действительно *есть безусловно.* Все остальное есть или содержание сознания, или его форма и в том и в другом случае есть лишь относительно, *для* другого или у другого. То, что мы зовем самим нашим "я", есть, напротив, живое внутреннее бытие как последняя опорная точка для всего в нем или для него сущего.

Мы видим: эта последняя опорная точка не есть ни само сознание — ибо она есть лишь данный конкретный его *носитель,* — и вместе с тем не есть ни мертвое, материальное или вообще объектное бытие — бытие для другого, — ни абсолютное ничто. Она есть то, что делает идеальный свет сознания живой, конкретной *реальностью.* Реальность же сознания есть его бытие как *переживания,* как внутреннего "бытия-для-себя", все равно, сознано ли само это переживание или нет. Когда мы в обыденной речи говорим о нашей "душе", мы имеем в виду *именно эту реальность* — это внутреннее бытие субъекта, хотя обычно и неразрывно слитое с тем специфическим началом идеального света, которое мы зовем сознанием, но не тождественное с ним. *Отождествление* души или душевной жизни с сознанием или основано на смутном, нерасчлененном понятии сознания, когда в нем идеальный момент сознательности, как таковой, не отделен от момента конкретного реального носителя этого чистого безличного света, или же необходимо ведет, додуманное до конца, к самому примитивному пантеизму, для которого существует лишь одно всеобъемлющее безличное сознание — на пути к чему и стоит современная гносеология, поскольку субъект сознания тождествен для нее с самой формой "сознания вообще". Напротив, непосредственное усмотрение душевной жизни как конкретной реальности ведет к признанию, что душевная жизнь, как таковая, не тождественна сознанию. Рассмотренные явления "подсознательной" душевной жизни важны для нас прежде всего

как показатели *внесознательности* душевной жизни. И центр спора между сторонниками и противниками "бессознательного" или "подсознательного" лежит не в вопросе, возможна ли душевная жизнь при полном отсутствии сознания, — этот вопрос мы выше решили уяснением неправильности самой его постановки, признанием *самой относительности различия между абсолютными и относительными, качественными и количественными различиями* в душевной жизни, — а лишь в вопросе, тождественна ли душевная жизнь с сознанием и исчерпывается ли она им одним, или же, будучи *носителем* сознания, она, как таковая, отлична от него. Ответ на этот вопрос теперь для нас не может быть сомнительным: существо душевной жизни лежит в переживании, как таковом, в непосредственном внутреннем *бытии,* а не в сопутствующем ему сознании. Что осталось еще неясным здесь, уяснится нам в дальнейшей связи.

VII

В заключение отметим чисто практическое, конкретное значение намеченного понимания душевной жизни. Как бы кто ни относился к самому понятию подсознательного, к общему учению о внесознательности душевной жизни и отвлеченному его обоснованию, одно совершенно бесспорно: между степенью *сознательности* душевного переживания и его *силой* или *интенсивностью* как действенной реальности нет никакой прямой пропорциональности. Наиболее сознательные или сознанные наши душевные состояния отнюдь не суть наиболее сильные или влиятельные в нашей жизни; и степень общей сознательности личности тоже отнюдь не пропорциональна интенсивности и действенности ее душевной жизни. Правда, в известном смысле преобладание подсознательных или полусознательных состояний есть показатель "психической слабости", о которой справедливо говорят, например, в применении к истерическим, легко внушаемым, склонным к сомнамбулизму и т. п. субъектам. Но то, что здесь разумеется под "психической слабостью", есть собственно слабость духовная, слабость *личности* как управляющего и сдерживающего волевого центра и тем самым слабость *формирующих, целестремительных* сил душевной жизни. Напротив, интенсивность самой душевной жизни, как таковой, обычно пропорциональна ее разнузданности: достаточно указать на бурность ее проявлений, на склонность таких субъектов к страстным аффектам, на явления исступленности, одержимости и т. п. Легкость, с которой воля опытного психиатра управляет душевной жизнью таких субъектов, обусловлена не слабостью самих их переживаний, а лишь их слепой подвижностью, т. е. силой, которую может приобретать в их составе каждое отдельное содержание, в том числе и внушенное врачом. Как бы то ни было, но по меньшей мере

сравнение разных переживаний в составе каждой отдельной личности никогда не подтверждает соответствия между сознательностью и силой переживания. Скорее, наоборот: есть много данных, говорящих в пользу наличности здесь — при прочих равных условиях — пропорциональности *обратной.* Так, упомянутый выше метод лечения школы Фрейда заключается в *ослаблении* тягостного переживания путем его отчетливого осознания, и на практике этот прием употреблялся психиатрами, педагогами и просто в дружеских утешениях, конечно, задолго до учения Фрейда. Популярнейшее психологическое наблюдение говорит, что "самоанализ убивает чувство"; самые сильные и упорные наши страсти противодействуют освещению себя сознанием, как бы инстинктивно защищаясь от грозящего им при этом ослабления или разрушения; отсюда стыдливость и лучших, и худших, но всегда самых глубоких и сильных побуждений. В жизни хорошими психологами в отношении себя самих бывают обыкновенно разочарованные и скучающие скептики, люди типа Онегина и Печорина; "вся тварь разумная скучает"*, говорит Мефистофель у Пушкина. Гений того же Пушкина обронил другую, смелую и тонкую мысль. "Поэзия, прости Господи, должна быть глуповатой"**, — сказал мудрейший из наших поэтов***. Очевидно, "ум", ясность познания обычно препятствуют живости и полноте поэтического творчества. Все такого рода утверждения, конечно, не имеют значения точных общих суждений, а лишь подмечают преобладающие типичные соотношения. Но с этой оговоркой мысль Пушкина, очевидно, может быть распространена и на любовь, на душевных двигателей нравственной и политической жизни, на религиозное чувство и т. п.

Если продолжить до конца, мыслить в предельных формах психологическое соотношение, выраженное в этих общеизвестных фактах, то надо будет прийти к заключению, что сознание и жизнь, будучи конкретно связаны между собой, по своему существу антагонистичны: чистое сознание в качестве совершенного созерцания есть бездействие, душевная смерть; чистая жизнь как могущественная всепобеждающая действенная сила есть совершенная слепота сознания. Правда, в высших областях нашей жизни, в той сфере, которую мы будем рассматривать позднее под именем *духовной жизни,* возможно и обратное соотношение, своеобразная гармония между этими двумя сторонами: для примера укажем здесь лишь на область религиозной жизни, где помимо слепого чувства и рассудочного отрицания возможна еще иная, высшая форма, в которой сам жар религиозной страсти питает яркость религиозного созерцания и пламя жизни одновременно и светит, и греет. Но это касается, во-первых, лишь высших видов страсти, тогда как низшие, "земные" страсти при этом необходимо замирают или ослабевают; и, во-вторых, это свидетельствует не против самой намеченной антагонистичности,

а лишь против возможных преувеличений ее значения (вроде известных метафизических преувеличений Гартмана); но возможность примирения этого антагонизма в высшем единстве, достигаемым лишь с трудом и при исключительных условиях, есть сама скорее косвенный показатель антагонистичности этих начал в их господствующем, преобладающем состоянии.

Но если так, то здесь мы имеем самое конкретное и живое свидетельство противоположности или, по крайней мере, несовпадения между душевной жизнью и сознанием. Душевная жизнь в качестве *жизни* со стороны своей импульсивности и интенсивности, т. е. в качестве конкретной и действенной реальности, есть нечто отнюдь не тождественное сознанию, и сознание совсем не есть ее существенный отличительный признак. Скорее мы имеем в лице того и другого два разных начала, как бы материю и форму внутреннего существа человека, которые хотя в конкретном бытии человека всегда связаны или соприкасаются, но для анализа являются разными и разнородными началами. Лишь эта *материя* внутреннего бытия человека есть то, что может быть названо в строгом смысле *психическим* в нем; она есть как бы особое начало *"душевности"*, в отличие от присоединяющегося к нему иного высшего начала *Логоса* или *духа* (νοῦς), выражение которого мы имеем в лице так называемого сознания, взятого, как таковое. Соотношение между этими двумя началами может быть подробнее намечено лишь позднее; здесь нам нужно было только выделить и приблизительно зафиксировать саму область *психического*. Итак, *область психического, как такового, есть область переживания, непосредственного субъектного бытия. И поскольку явления сознания имеют сторону, в силу которой они суть переживания в указанном смысле этого понятия, постольку они суть явления душевной жизни.* Этот вывод может показаться на первый взгляд столь самоочевидным и банальным, что, по-видимому, не было надобности в сложных соображениях, которыми мы пытались его обосновать. Но если эти соображения были убедительны, то из них явствует, что содержание, скрытое под этим простым и привычным обозначением, далеко не общеизвестно и обыкновенно остается вообще незамечаемым. В лице душевной жизни мы имеем, как мы видим, совершенно особый мир, — вернее, особую стихию, отличную от всего объективного, предметного бытия и противостоящую ему, — и вместе с тем не идеальное начало чистого сознания, света разума, а вполне реальную могущественную силу и сферу бытия. Будучи связана и с предметным бытием, и с моментом сознания, она является нам конкретно, лишь как придаток, с одной стороны, предметного *мира* и, с другой стороны, разумного предметного *сознания,* оставаясь, однако, сама в себе особым и совершенно самобытным миром.

Для дальнейшего уяснения душевной жизни нам нужно теперь определить ее основные характерные черты, а затем наметить ее состав.

Глава III

ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ДУШЕВНОЙ ЖИЗНИ

I

Наметив область душевной жизни и уяснив ее отношение к области сознания, попытаемся теперь вглядеться в душевную жизнь и определить основные черты, присущие этой своеобразной стихии. Мы не строим здесь никаких гипотез, не пытаемся проникать в скрытые основания или источники душевной жизни, а должны просто, непредвзято и по возможности адекватно *описать* совершенно своеобразный, единственный в своем роде тип бытия, который мы имеем в лице душевной жизни. Несмотря на то что мы ставим своей задачей простое, бесхитростное описание данного — или, может быть, *именно поэтому,* — задача эта не так проста, как это может показаться с первого взгляда. Мы так привыкли, в силу практической необходимости, сосредоточиваться на предметном мире, что невольно склонны мыслить все вообще в категориях этого предметного мира и потому переносить и на душевную жизнь черты, присущие не ей, а только предметному миру. Немало психологов, начав с решительного заявления, что "психическое" есть нечто совершенно отличное от внешнего, "материального" бытия, кончают все же подменой чистого описания теориями, которые переносят на "психическое" черты материального мира. Весь так называемый "ассоцианионизм" — учение, изображающее душевную жизнь как результат комбинации неизменных психических элементов, покоится на такой материализации душевного; и, быть может, большая часть того, что считается "законами душевной жизни", могла быть "открыта" через посредство такой непроизвольной мистификации, заменяющей непосредственно данное гипотетически допущенными содержаниями предметной формы.

Давнишнее и распространенное учение утверждает, что сущность своеобразия душевной жизни определяется непротяженностью психического в отличие от протяженности материального. Но если верны развитые выше соображения, по которым душевное отличается не только от материального, но и от "духовного", то сразу видно, что это учение недостаточно по крайней мере в том отношении, что не указывает отличительного признака душевного, как такового; ибо в том смысле, в каком непротяженно душевное, во всяком случае непротяженно и духовное. Не только настроение, чувство, стремление, но и математическая теорема, нравственная заповедь, государственный закон не могут быть измерены аршином, иметь объем в пространстве, передвигаться в нем, иметь материальный вес и т. п. Но оставим даже в стороне *эту* недостаточность рассматриваемого взгляда; спросим лишь, в каком смысле "душевное" действительно непротяженно.

Тут мы прежде всего сталкиваемся с гносеологической трудностью, с которой мы уже имели дело в начале нашего размышления. Дерево есть материальный, т. е. протяженный, предмет; но то же дерево как содержание моего восприятия должно быть психическим и потому непространственным; но как это возможно, если это есть одно и то же дерево? Очень просто это сомнение решается только для того воззрения, которое исключает ощущения или — шире говоря — образы из состава психического; ибо для него зрительный образ дерева вообще не есть душевное явление, а таковым является только процесс или акт *смотрения* на дерево, который явно непротяжен. Но мы указывали, что это воззрение не вполне удовлетворительно, и можем поэтому оставить его в стороне, тем более что учение о непротяженности психического постоянно утверждается и теми, кто включает пространственные образы в состав душевной жизни. Итак, сосредоточимся на различии между деревом как материальным предметом и деревом как зрительным образом. Верно ли, что это различие есть различие между протяженным и непротяженным? Ясно, что нет: ибо образ дерева, как и *само* дерево, в каком-то смысле есть нечто протяженное. Конечно, мы не станем повторять наивного вымысла, будто этот образ есть что-то отдельное, находящееся в нашей голове, в отличие от "самого" дерева, укорененного в земле вне нашего тела. Нет, образ дерева по своему месту и величине ближайшим образом как будто вполне совпадает с материальным деревом. Если так, то зрительный образ столь же протяжен, как и материальный предмет. И то же можно сказать о всех других "образах": не только зрительные ощущения, но и шумы, и звуки, и осязательные ощущения, и запах, и вкус, и температурные ощущения воспринимаются в определенном месте и имеют некоторый "объем"[1]. И все же все они как-то характерно отличаются от материальных предметов. В чем же состоит это различие? Вглядываясь непредвзято, легко увидеть, что это есть различие не между протяженным и непротяженным, а лишь между *определенно и измеримо* протяженным и неопределенно и неизмеримо протяженным. Я могу сказать, что *само* дерево имеет две сажени в вышину, но я не могу того же сказать о моем зрительном образе дерева, хотя он — казалось бы — равновелик самому дереву; я могу сказать, что дерево отстоит от дома на столько-то аршин, но не могу определить расстояние между образом дерева и дома, вернее, понятие "расстояния" именно как измеримого промежутка сюда неприменимо. Мы должны, следовательно, различать между *протяженностью и принадлежностью к пространству*. Протяженность есть простое качество, в одинаковой мере присущее и материальным предметам, и душевным явлениям (по крайней мере, части их), ибо она есть качество того материала, из которого слагается и то и другое. Пространство есть математическое единство, *система*

[1] Очень хорошо это описано у Джемса, Princ. of Psychol. II, стр. 133 и сл.*

определения, констатирующая именно материальный мир; "образы" же, хотя бы и протяженные, входят в иное единство — в единство моей душевной жизни, которое по самому существу своему не есть система определения и потому не есть "пространство" как математическое единство протяженности; поэтому в душевной жизни протяженность может присутствовать лишь как бесформенное, неизмеримое *качество,* а не как определенное и потому измеримое математическое отношение. Когда от "самого дерева" мы переходим к "образу дерева", то теряется *мерило,* объективный масштаб, в силу которого материальные предметы имеют для нас определенную величину и занимают определенное место, и лишь различие между наличностью и отсутствием этого *мерила* образуют различие между материальным предметом и душевным образом его. Материальные предметы *находятся в пространстве;* это значит, что их протяженность есть для них *форма их бытия,* момент определяющей их логической системы бытия; образы же в качестве элементов душевной жизни не входят в эту систему, и поэтому их протяженность есть для них лишь простое бесформенное, непосредственное и неопределимое внутреннее качество.

Но если так, то так называемая "непротяженность" психического есть лишь производная и неточно обозначенная его черта. Отчего обращают внимание только на так называемую "непротяженность" психического и не замечают, что совершенно так же душевное, как таковое, и *"невременно"?* В самом деле, поскольку мы погружены всецело в нашу душевную жизнь и не имеем предметного сознания, мы не имеем и сознания времени как измеримого единства. Не одни только "счастливые часов не наблюдают"; их не наблюдают и люди, всецело охваченные несчастием или любым вообще аффектом (вспомним так часто описанное состояние воина во время атаки!), и грезящие или дремлющие, — словом, все, в ком волны душевной жизни затопили сознание внешнего мира. Но тогда мы должны признать, что и там, где душевная жизнь сопровождается предметным сознанием, она сама, как таковая, невременна. Это не замечается только потому, что непосредственное познание душевной жизни, как таковой, познание, так сказать, изнутри, как опознанное переживание, подменяется наблюдением отношения между душевными явлениями как реальными процессами и внешним (телесным) миром. В психологии постоянно идет речь об измерении времени душевных явлений. Но что собственно и как при этом измеряется? Мы имеем общее сознание некоторой (опять-таки никогда *точно не определимой*) единовременности душевных явлений определенным предметным процессам. Измеряя последние, мы переносим их измеренную длительность на длительность душевных переживаний. Мы можем сказать: наше угнетенное настроение длилось 1 час, так же как мы можем сказать: боль в руке занимает место от плеча до локтя, т. е. около 10 вершков. И как в последнем случае мы не прикладывали аршина к самой

боли, а только к нашему телу, в котором в неопределенной форме "локализована" боль, так во втором случае мы измеряем не душевный процесс, как таковой, а совпадающий с ним (приблизительно) отрезок времени предметных процессов. Только потому, что мы выходим из внутреннего мира душевного переживания, как такового, переносимся в предметный мир и уже в самом последнем помещаем переживание как его особую часть, мы имеем возможность измерять время душевного переживания. Поскольку я действительно *переживаю,* переживание лишено измеримой длительности, нелокализовано во времени; лишь поскольку я возношусь над переживанием, как бы отчуждаюсь от него и *мыслю* его, т. е. подменяю его невыразимую непосредственную природу его изображением в предметном мире, я могу определять его время. Пусть кто-нибудь попытается, переживая какое-нибудь сильное чувство, в то же время и не уничтожая самого чувства, определить его длительность, и он тотчас же убедится, что это — неосуществимая, более того, внутренне противоречивая задача.

Эти соображения приводят нас к выводу, что по крайней мере одна из основных черт душевной жизни, в ее отличии от предметного мира, есть ее неизмеримость: так называемая непротяженность — которую точнее нужно было бы назвать *непространственностью* — душевной жизни, есть лишь одно из проявлений этой неизмеримости. Но для того чтобы уловить своеобразие душевной жизни в его существенных чертах, мы должны опять исходить не из каких-либо теорий и их критики, а из непредвзятого описания душевной жизни, как она непосредственно нам дана. Тогда мы увидим, что то, что мы назвали общим и неопределенным термином неизмеримости, развертывается в сложное многообразие конкретных черт.

II

Первое, что мы наблюдаем в душевной жизни, есть присущий ей характер *сплошности, слитности, бесформенного единства.* Прежняя психология, можно сказать, целиком строилась на игнорировании этой основной черты. Под сознанием или душевной жизнью разумелось какое-то (большей частью молчаливо допускаемое) пустое, чисто формальное единство, нечто вроде пустой сцены или арены, которая как бы извне наполнялась содержанием; и это содержание состояло в том, что на сцену (из-за неведомых кулис) выходили определенные, строго обособленные персонажи в лице "ощущений", "представлений", "чувств", "стремлений" и т. п. Эти персонажи вступали в определенные отношения друг к другу — дружеские и враждебные; они то выталкивали друг друга со сцены или боролись за преобладание на сцене, то сближались так, что позднее выходили на сцену лишь совместно. В психологии Гербарта можно найти подробное описание этих

фантастических феерий*. Но в сущности такова была вся вообще старая психология.

К счастью, теперь становится почти общим местом убеждение, что это было заблуждением, выдумкой, а не описанием действительного существа душевной жизни. Однако и теперь критики этой ложной теории по большей части ограничиваются тем, что указывают на ее недостаточность. Удовлетворяются указанием, что сцена не исчерпывается одними действующими лицами: во всякой сцене должны ведь по крайней мере быть декорации, кулисы, подмостки, освещение, которые *сами уже не выступают на сцене, как действующие лица,* а выполняют иную "роль" — роль общих условий для разыгрывания действующими лицами их особых ролей. И видят глубокую психологическую мудрость в том, что в душевной жизни, наряду с отдельными ощущениями, чувствами, стремлениями, находят некоторые общие, далее неопределимые "состояния сознания"[1].

Лишь в самое последнее время, преимущественно по почину Бергсона, намечается окончательное уничтожение этой фантастической феерии сознания. Приглядываясь внимательно к душевной жизни, мы замечаем, что она целиком носит характер некоторого сплошного единства. Это, конечно, не значит, что она абсолютно проста и бессодержательна; напротив, она всегда сложна и многообразна. Но это многообразие никогда не состоит из отдельных, как бы замкнутых в себе, обособленных элементов, а есть многообразие неких оттенков и переливов, неразличимым образом переходящих друг в друга и слитых между собой. Стихия душевной жизни подобна бесформенной, неудержимо разливающейся стихии жидкого состояния материи: в ней есть множество *волн,* подвижных выпуклостей и понижений, светлых и темных полос, есть белизна гребней и мраки глубин, но нет твердых островов, обособленных предметов. Когда наше анализирующее внимание выделяет элементы душевной жизни, то мы, поддаваясь невольному самообману, смешиваем логическую обособленность психологических *понятий,* присущую только самой форме понятий, с реальной обособленностью предметов этих понятий. Сюда же присоединяется неумение различать между содержаниями предметного сознания и содержаниями душевной жизни. Но первая задача психологии — выразить своеобразие переживаемого, как такового, в его отличии от формы предметного содержания знания.

Итак, невыразимый далее момент сплошности, слитности, бесформенного единства есть первая характерная черта душевной жизни. Но для того чтобы как следует уяснить себе это своеобразие, нужно уметь отличать его не только от определенной множественности обособленных элементов, но и от чисто логического, абстрактного единства. Указание на отличие душевной

---

[1] Таковы "fringes" Джемса**, "Bewusstseinslagen" вюрцбургской психологической школы***.

жизни от суммы отдельных частей часто принимается тем самым за достаточное доказательство единства "души" как особого *центра* или как логически определимого единства поля арены сознания. Но это совершенно ложно. Имеется ли вообще нечто такое как субстанциальное единство "души" или "сознания" — этот вопрос мы оставляем здесь пока в стороне. Но нельзя признать правоты эмпирической психологии, когда она протестует против отождествления душевной жизни с единством души. Душевная жизнь, не будучи определенным множеством, не есть и определенное единство, а есть нечто среднее между тем и другим, вернее, есть состояние, не достигающее в логическом отношении *ни того, ни другого:* она есть некоторая экстенсивная сплошность, которой так же недостает интегрированности, как и дифференцированности, замкнутости и подчиненности подлинно единому центру, как и отчетливого расслоения на отдельные части. В логическом отношении она есть чистая потенциальность, неосуществленность никакой логически точной категории: она есть неопределенное, т. е. как бы *расплывшееся,* лишь экстенсивное единство, так же как она есть неопределенная, т. е. слитная, неотчетливая, множественность; в том и другом отношении она одинаково есть *бесформенность.* Она есть материал, предназначенный и способный *стать* как подлинным единством, так и подлинной множественностью, но именно только бесформенный материал для того и другого.

Относительный, чисто экстенсивный характер единства душевной жизни, — то, что в лице этого единства мы имеем дело не с каким-либо абсолютным центром, а лишь с бесформенной слитностью или сплошностью душевных явлений, — яснее всего обнаруживается в том факте, что это единство *может иметь различные степени.* Различия в степени сознанности, о которых мы говорили в предыдущей главе, суть вместе с тем различия в степени объединенности душевной жизни. Ибо единство или объединенность душевной жизни есть лишь иное обозначение для намеченного там понятия самоявственности или самопроникнутости. Конкретно это соотношение лучше всего обнаруживается в явлении, которое обозначается прекрасным термином *рассеянности.* С одной стороны, рассеянность есть ослабление сознаваемости, сумеречность или туманность сознания. И экспериментальные данные, о которых мы уже упоминали, свидетельствуют, что и подсознательные явления душевной жизни, вроде совершенной анестезии (разумеется, поскольку она не обусловлена разрушением нервных центров, а есть чисто психическое состояние), суть лишь крайние формы этой сумеречности сознания. С другой стороны, *рассеянность* в своем буквальном смысле означает *дезинтеграцию,* распыленность или, вернее, расплывчатость душевных состояний, и это есть здесь отнюдь не простая метафора. Правда, мы не можем говорить здесь о действительной разъединенности, в смысле обособленности и прерывности душевных явлений, а именно лишь о разлитии, расплывании

душевной жизни как сплошного целого. Но, оставляя в стороне, как недопустимые, всякие аналогии с атомистической теорией материи, мы имеем право говорить о степенях сгущенности и разреженности душевной жизни, которые наглядно можно было бы пояснить скорее аналогией с динамической теорией материи — и здесь, быть может, есть не одно лишь внешнее сходство (вспомним Лейбница!). Во всяком случае, в метафорическом смысле можно было бы формулировать нечто вроде физической теоремы о душевной жизни: интенсивность *света сознания* — начиная с его минимума как первого еле различимого мерцания в тьме и кончая максимумом — прямо пропорциональна степени слитности или сгущенности душевной жизни. Этим вместе с тем с новой стороны уясняется совместимость подсознательности некоторых сторон душевной жизни с присущим ей общим характером самоявственности или самопроникнутости: эта самопроникнутость имеет разные степени и может быть бесконечно малой, не переставая быть все же самопроникнутостью; ибо разлитие, дезинтеграция душевной жизни, как бы далеко они ни шли, никогда не нарушают ее сплошности или единства.

Впрочем, в некоторых случаях кажется, что такое безусловное разрушение единства действительно имеет место; и именно в этих случаях эмпирическая психология часто с злорадным торжеством усматривала фактическое опровержение "метафизического" учения о единстве души. Мы имеем в виду общеизвестные случаи так называемого раздвоения сознания или расщепления душевной жизни. Мы не чувствуем здесь потребности или надобности защищать это метафизическое учение в его старом, традиционном смысле. Более того, мы думаем, что оно действительно повинно в смешении низших и высших сторон духовного бытия, в наивной упрощенности своих понятий. Одно лишь кажется нам бесспорным и интересует нас здесь: упомянутое легкое опровержение учения о единстве души или сознания повинно само в таком же наивном упрощении и смешении понятий. Оно смешивает, во-первых, *фактическое единство сознания с сознанием или познанием этого единства*[1]: если человеку *кажется,* что он раздвоился на разные личности, значит ли это необходимо, что он действительно раздвоился? Это ведь значит стоять на точке зрения тех старинных судей, которые не сомневались, что устами одержимой говорит не она сама, а действительно вселившийся в нее дьявол, или разделять трогательную уверенность спиритов, что через слова или писания медиума с ними действительно общается любезно навещающий их дух Наполеона или апостола Павла! С другой стороны, факты действительного раздвоения сознания, в смысле распадения человека на два личных центра с разными воспоминаниями, еще не свидетельствуют об отсутствии *единства душевной жизни.* Напротив, экспериментальные исследования показывают, что мнимо исчезнувший круг пред-

[1] Ср. Th. Ziegler. "Das Gefühl", 1899 (3-е изд.), стр. 62.

ставлений и чувств фактически продолжает подсознательно жить в душевной жизни с иным сознательным центром и может быть легко в ней обнаружен (например, с помощью автоматического письма и т. п.), так же как более тонкое наблюдение показывает скрытое присутствие сомнамбулических, истерических и тому подобных явлений и в перерыве между соответствующими припадками, в так называемом нормальном состоянии субъекта. Именно отличение душевной жизни от сознания и самосознания, как и признание *степеней интенсивности* единства сознания, помогает уяснить *сплошность, слитность* душевной жизни и там, где на поверхности сознательной жизни имеет место некоторого рода раздвоение. Болезненное явление образования нескольких центров душевной жизни есть засвидетельствованный факт; но все, что мы об этом знаем, говорит, что здесь мы имеем дело лишь с возникновением нескольких *уплотнений,* как бы с делением *протоплазмического ядра* душевной жизни. Напротив, еще никогда и никем не было замечено что-либо, что могло бы быть истолковано как действительный и совершенный разрыв, так сказать, самой протоплазмической массы душевной жизни.

III

Сплошное единство душевной жизни, в силу которого все в ней слитно, все есть конкретно неотделимый момент некоторого первичного целого, так что в строгом смысле слова нельзя говорить о разных душевных явлениях, а можно говорить лишь о разных состояниях или моментах *душевной жизни,* — это сплошное единство есть лишь одна сторона бесформенности жизни, как бы характеристика ее со стороны интегрированности. Другой, в известном смысле обратной стороной этой бесформенности является — также лишь редко улавливаемая в ее своеобразии — характерная *неограниченность* душевной жизни. В психологии часто говорят о "поле сознания", пытаются определить его "объем" и т. п. При этом по большей части имеют в виду (не сознавая этого точно) предметное сознание. Как обстоит в этом отношении дело с предметным сознанием — это мы здесь также оставляем в стороне. Но в отношении душевной жизни непредвзятое наблюдение показывает, что она никогда не имеет какого-либо ограниченного и определенного объема. Она, конечно, *не безгранична* в том смысле, что не охватывает актуальной бесконечности, хотя бы уже потому, что она вообще не есть актуальность, а по самому своему существу есть чистая потенция; но вместе с тем она и *не ограничена;* в этом отношении она также стоит как бы в промежутке между двумя логическими категориями, не достигая ни одной из них. Душевная жизнь есть некоторая полнота или ширь неопределимо-бесформенного объема: она не имеет границ не потому, что объемлет бесконечность, а потому, что положительное ее содержание в своих крайних частях каким-то неуловимым образом "сходит на нет", не имея

каких-либо границ или очертаний. Мы знаем, что все переживаемое нами в любой момент есть лишь малая часть всего мыслимого богатства бытия; но какова эта часть, где грань между сферой, объятой и необъятой переживанием, — этого мы не можем определить; более того: этой грани *как грани* вообще нет. Ибо, охватывая своей центральной областью лишь немногое, потенциально, как бы своими краями, душевная жизнь охватывает бесконечность, и сам переход между тем и другим есть переход постепенный, сплошной, не допускающий точного качественного разграничения. Или, быть может, здесь будет точнее говорить не о центре и краях, а о поверхностном и глубинном слое. Душевная жизнь уходит вглубь до бесконечности. "Пределов души не найдешь, исходив и все ее пути, — так глубока ее основа", — говорил еще Гераклит*. Как можем мы знать, что мы действительно переживаем, если переживание совсем не тождественно сознанию и не исчерпывается сознанной, а тем более опознанной своей стороной? Но этот вопрос не следует понимать как скептическое утверждение неведомости, неисследимости пределов переживания; он имеет совсем иной смысл. Мы не стоим здесь слепыми и беспомощными перед вопросом о пределах душевной жизни, а, напротив, имеем совершенно достоверное знание об *отсутствии этих пределов*. Это кажется невозможным лишь при том наивном понимании опыта, для которого опыт есть предстояние нам плоской и замкнутой картины ограниченного содержания; но мы уже не раз указывали на несостоятельность этого понимания. Опыт дает нам всегда потенциальную бесконечность[1]; опыт же душевной жизни — как это мы видели при рассмотрении понятия подсознательного — содержит всегда положительное указание на предшествующую, более глубокую и темную сторону всякого сознательного переживания. Мы видим: неограниченность душевной жизни есть лишь иное выражение ее сплошности; она есть выражение ее единства с *качественной* его стороны. Не в том здесь дело, что мы улавливаем в составе переживания бесконечно большое содержание, а в том, что мы никогда не в состоянии определить это содержание каким бы то ни было комплексом качественных черт. Мы не можем сказать: моя душевная жизнь характеризуется в настоящий момент *такими-то* переживаниями, а не иными, в том смысле, что иных в ней уже нет. Всякая характеристика есть здесь, напротив, лишь характеристика преобладающего; выступающего на первый план, более заметного. Если учесть эти неопределимые, но бесспорно наличные придаточные, дополнительные стороны, эту "бахрому" душевной жизни (выражение Джемса), — и притом учесть их во всем их своеобразии, не впадая в предвзятые допущения, заимствованные из наблюдений над материальными явлениями или предметными содержаниями, — то именно ее качественная *неопределимость*, которая есть не субъективное отражение бессилия психологичес-

[1] Подробнее об этом см. "Предмет знания", гл. III.

кого наблюдения, а *объективное существо самого наблюдаемого предмета,* будет для нас равнозначна ее *потенциальной количественной неограниченности.* Перед лицом этой непосредственно сознаваемой неограниченности, как бы бездонности душевной жизни мнение, будто возможно в психологическом анализе разложить, хотя бы лишь с приближением к исчерпывающему итогу, душевную жизнь на ее составные части, обнаруживает свою полную неадекватность существу душевной жизни. Напротив, всякий психологический анализ имеет здесь смысл разве только как анализ преобладающих сторон, и притом в смысле разложения не на части, а на *измерения* или направления, каждое из которых в свою очередь заключает в себе бесконечность.

В конце концов "переживать", как мы старались пояснить это выше, равносильно простому *"быть"* в смысле непосредственного или внутреннего бытия. Но как бытие вообще охватывает все сущее, есть основа всего сущего и вместе с тем ничто в отдельности, так и внутреннее бытие, "бытие-в-себе и для-себя", с которым мы имеем дело в лице душевной жизни, есть потенциально *все* и тем самым ничто в отдельности. Мы напоминаем здесь то, о чем шла речь во вступлении: пусть не смущает и не обманывает нас внешняя скромность, ничтожность облика, с которым душевная жизнь является в составе объективного предметного мира. Эта внешняя сторона, конечно, не есть иллюзия, а реальный факт, весьма существенный для характеристики исследуемой нами области. Но здесь мы имеем дело только с внутренним ее существом, и о нем мы имеем право сказать, что в себе и для себя оно есть *потенциальная бесконечность.* Кто может определить раз навсегда, на что способен человек и на что он не способен? Кто может предвидеть, какой круг бытия будет захвачен им изнутри как достояние его жизни, его души? Кто — включая и самого носителя душевной жизни — может исчерпать ее хотя бы в данный миг? Душевная жизнь или ее субъект есть — как было указано — точка, в которой относительная реальность эмпирического содержания нашей жизни укреплена и укоренена в самом абсолютном бытии, другими словами, — точка, в которой само бытие становится бытием внутренним, "бытием-в-себе и для-себя", самопроникнутым бытием. В качестве таковой она разделяет безграничность самого бытия. Признать это — не значит *обожествить* человека, хотя это и значит действительно до некоторой степени уяснить себе его *богоподобие.* Не говоря здесь об упомянутой внешней роли душевной жизни в предметном мире, которая свидетельствует об ограниченности человеческого существа с известной его стороны — о чем у нас еще будет идти речь ниже, — отметим здесь лишь принципиальное различие между потенциальной и актуальной, а тем более абсолютной бесконечностью[1]. Душевная жизнь есть

[1] Ср. опять "Предмет знания", гл. XI.

именно потенциальная бесконечность, неограниченное (indefinitum), в отличие от бесконечного (infinitum). Лучше всего это понимал Лейбниц: душевная жизнь, или, как он говорил, внутренний мир монады, охватывает всю вселенную и даже Бога, но выражает или "представляет" эту бесконечность лишь смутно.

IV

Наконец, еще с другой стороны намеченная нами бесформенность выразима как *невременность* душевной жизни; мы уже говорили об этом и должны здесь лишь несколько точнее, и притом с положительной стороны, наметить своеобразие этой черты. Подобно тому как душевная жизнь стоит как бы в промежутке между единством и множественностью, между бесконечностью и ограниченностью, так же она есть нечто среднее между чистой сверхвременностью и совершенной погруженностью во временный миг. *Сверхвременно наше знание:* высказывая любую истину, хотя бы истину о том, что совершается в данный миг, мы улавливаем некоторое *общее* содержание, которое поэтому всегда возвышается над временным мигом, отрешено от прикрепленности к данному моменту. Не только такие истины, которые говорят о вечном (вроде истин математики), но и истины вроде той, что такого-то числа, в таком-то часу в данной местности шел дождь, имеют *вечную* силу; они не становятся ложными в следующее мгновение, а идеально закрепляют навеки текущее событие. Следовательно, в лице знания мы возвышаемся над временем и живем в вечности. Другой пример сверхвременности мы имеем, например, в той стороне сознания, которую мы называем памятью (и существо, и условия возможности которой будут исследованы нами ниже). В лице ее мы обладаем способностью в настоящем обладать прошлым; прошлое не ускользает от нас, не теряется нами; живя в настоящем, мы, так сказать, не погружены в него с головой, а возвышаемся над ним и, как бы стоя на некоторой высоте, озираем то, что во времени удалено от нас. Напротив, *всецело погруженными в текущий миг* времени, мы мыслим мертвое, чисто телесное бытие; для него прошлого и будущего нет — то и другое есть лишь для сознания, — а есть только миг настоящего, ежемгновенно сменяющийся новым мигом. И каждое событие в телесном мире мы в принципе можем всецело приурочить к определенному моменту времени. В промежутке между тем и другим стоит наша душевная жизнь. В отличие от познания (и высших форм сознания), она также погружена в настоящее; когда мы переживаем, а не мыслим, мы живем именно настоящим; но это настоящее есть не математический миг, а некая бесформенная *длительность,* в которой математический миг настоящего слит с прошедшим и будущим без того, чтобы мы могли различать эти три момента. Эта чистая бесформенная длительность есть не существо времени, как то думает

Бергсон, а лишь потенция сознания времени[1], равносильная невременности в смысле неподчиненности времени. По почину *Джемса** и в особенности *Бергсона* принято говорить о "потоке сознания", отмечать как характерный признак душевной жизни ее изменчивость и текучесть. Поскольку этим подчеркивается живой, динамический характер душевной жизни, чуждость ей всего фиксированного и неподвижного, это определение вполне верно. Но этот динамизм отнюдь не тождествен с изменчивостью в буквальном смысле, т. е. со сменой одного другим (что признает и Бергсон), а потому и не тождествен с временным течением (вопреки мнению Бергсона). Душевная жизнь и в этом отношении есть нечто среднее между двумя логически фиксированными понятиями — неизменностью и изменчивостью или, точнее, не подходит ни под одно из них. В ней все движется и переливается и вместе с тем ничто не сменяется и не проходит в абсолютном смысле. Взятая сама в себе, вне отношения к своему проявлению во временном предметном бытии, она походит скорее на вечно волнуемый и все же неподвижный океан, чем на безвозвратно протекающую реку. Не достигая ни строгого логического единства, ни определенной множественности, содержание душевной жизни не может быть ни неизменным, ни изменчивым, а может пребывать лишь в состоянии бесформенной невременной слитности. Эта потенциальная невременность душевной жизни стоит в таком же отношении к вечности, в смысле актуального единства времени, в каком неограниченность душевной жизни вообще стоит к актуальной бесконечности. И здесь не нужно поддаваться соблазну упомянутого внешнего облика душевной жизни человека в составе предметного мира. Будучи в своем отношении к внешнему миру частью этого мира, она необходимо локализована во времени, так же как по крайней мере отчасти — поскольку она связана с телесным организмом — она некоторым образом локализована в пространстве. Душевная жизнь человека возникает в определенный момент — скажем для простоты: в момент его рождения, — имеет известную длительность и в определенный момент кончается, по крайней мере в пределах земного бытия. Этим, как мы далее рассмотрим это подробнее, необходимо обусловлена известная подчиненность человека времени (как и пространству). Но этим нисколько не затрагивается и не ограничивается внутренняя невременность душевной жизни, как таковой; ибо эта невременность есть чистое внутреннее *качество* душевной жизни, не имеющее никакого отношения к ее внешней локализованности и ограниченности. В любой, кратчайший миг душа может пережить какую угодно (но всегда неопределенную) длительность (вспомним быстроту, иногда мгновенность, богатейших по содержанию снов), может пережить и вечность (ср. знаменитое описание мига, предшествую-

[1] Ср. "Предмет знания", гл. X.

щего эпилептическому припадку у Достоевского*). В лице наших грез, воспроизведенных образов, в лице всего этого как бы бесформенного блуждания нашей души по всему миру или, вернее, по области, чуждой самого времени, мы имеем живой образец этой невременности душевной жизни (память как *знание* прошлого относится, как указано, не сюда). Точно так же все, чем человек когда-либо был или чем он станет или только может стать, — а если вглядеться глубже, и то, чем были его предки и чем будут его потомки, — все это потенциально *есть* в его душевной жизни в каждом ее миге. Душевная жизнь есть, таким образом, потенциальная сверхвременность, невыразимый бесформенный материал, из которого создается та сверхвременность, вне которой немыслимо сознание и знание.

Все намеченные выше черты душевной жизни, как мы видим, в конце концов лишь с разных сторон или в разных отношениях характеризуют ту единственную ее черту, которая образует само ее существо: ее бесформенность, неопределенность — ту невыразимую, лишь отрицательно описуемую ее природу, в силу которой она отлична от всего предметного и логически определенного. Душевная жизнь, как таковая, есть в духовном мире πρώτη ὕλη, первая материя Аристотеля, чистая потенциальность и как бы внутренность или зачаточность бытия. Но прежде, чем подвести окончательные итоги существу душевной жизни, мы должны еще рассмотреть ее со стороны ее состава, т. е. попытаться наметить конкретные явления или состояния, ее образующие.

Глава IV

СОСТАВ ДУШЕВНОЙ ЖИЗНИ

I

Мы впали бы в противоречие со всем вышесказанным, если бы пытались дать "классификацию душевных явлений" в обычном смысле такого начинания. Мы знаем уже: не существует вообще множественности обособленных душевных *явлений,* а существуют лишь разные проявления или состояния единой в себе душевной жизни. Современная психология в значительной мере уже учла это своеобразное положение: если сначала борьба против "психологии способностей", разлагавшей душу на ряд отдельных замкнутых выдвижных ящиков, велась в форме уяснения сложности каждой такой "способности" и, следовательно, ее дальнейшей *разложимости,* то понемногу на первый план стала выдвигаться другая, обратная сторона — переплетенность и связанность в душевной жизни всех ее отдельных явлений. Не существует "чувства", которое не сопровождалось бы "представлениями" и "стремлениями", ни "представления", не связанного со

стремлениями и чувствами, и т. д. Часто, впрочем, это все же представляется как какая-то лишь внешняя связанность по существу единичных, замкнутых в себе конкретных явлений: в душевной жизни с этой точки зрения единичные явления выступают всегда разношерстной толпой или кучкой. Более тонкий анализ, однако, уясняет, что это есть не толпа или куча, а первичное, лишь абстрактно разложимое единство — вроде того, как пространство не составлено из наложенных друг на друга или сложенных в целое трех своих измерений, а есть единство, на почве которого впервые мыслимо идеальное различие измерений. Но, если мы не ошибаемся, исконность и, так сказать, интимность этого единства еще недостаточно учтена современной психологией. Главным препятствием здесь является спутывающее все черты смешение душевной жизни с предметным сознанием. В составе предметного мира существуют такие глубокие и резкие различия, такое коренное расслоение на разнородные области, что, когда предметный мир в качестве "содержания нашего сознания" целиком включается в душевную жизнь, неизбежно должно утрачиваться понимание ее внутренней слитности и однородности. Какое отношение, например, имеет звук или цвет, как таковой, к какому-либо чувству или желанию, кроме разве только чисто-внешне констатируемой закономерности сопутствия между ними? Или что общего между восприятием пространства и, скажем, чувством страха или свободы? С этой точки зрения такие явления, как, например, так называемый "чувственный тон ощущений" (приятный и неприятный, возбуждающий и успокоительный характер отдельных цветов, звуков и т. п. или их комбинаций), или болезненное состояние "страха пространства", или обратное ему наслаждение широтой горизонта, суть для нас внутренне совершенно непонятные, лишь чисто внешне констатируемые закономерности связи между разнородными, замкнутыми в себе "явлениями"[1]. Напротив, существо этого исконного, интимно-внутреннего единства душевной жизни с ясностью предстанет перед нами, если мы будем держаться отчетливого разграничения между душевной жизнью и содержанием предметного сознания.

Мы исходим из традиционного деления душевной жизни на явления "интеллектуальные", "эмоциональные" и "волевые". Посмотрим прежде всего, какие из этих явлений должны быть откинуты, как вообще не принадлежащие к душевной жизни. Наибольшее богатство "плевел", подлежащих устранению, дает, очевидно, область "интеллектуальных" явлений. Прежде всего, отделяются такие явления, как восприятия, представления, мысли (понятия, суждения, умозаключения, вопросы, сомнения и т.

---

[1] Но и учение так называемой "функциональной психологии", как это понятно само собой на основании сказанного (см. выше стр. 33 и сл.), не могло содействовать уяснению внутреннего единства этих сложных душевных состояний.

п., узнавание, локализация в прошлом и т. п.), с той их стороны, с которой в них имеется раскрытие или предстояние сознанию *предметных содержаний*. Если мы подойдем к тому же вопросу с другой, положительной стороны, то мы можем сказать, что в состав душевной жизни здесь войдут только *ощущения* (при строгом, разъясненном в гл. I, отграничении ощущений как переживаний от сознаваемых предметных содержаний ощущения), *представления* (все равно, воспроизведенные единичные ли ощущения или комплексы их), взятые как *чистые образы,* вне отношения к их возможному предметному смыслу, и, наконец, сами переживания *направленности* в мысли и внимании (мысли и созерцания как чистые переживания или душевные состояния). Казалось бы, что по крайней мере явления области "чувства" и "воли" целиком входят в состав душевной жизни. Однако это не так. Ибо значительная их часть суть сложные комплексы, в состав которых входят восприятия, представления и мысли о предметных содержаниях, и вся эта сторона, очевидно, также должна быть исключена. Так, например, сознательные чувства любви или ненависти к определенному человеку, тем более так называемые высшие чувства — нравственные, религиозные, эстетические, — как и сознательные желания или стремления к тем или иным объективным целям, взятые в целом, суть тоже состояния предметного сознания, а отнюдь не явления чистой душевной жизни. Это утверждение на первый взгляд кажется парадоксом, каким-то чудовищным искусственным сужением области душевной жизни. Может показаться — и это часто утверждалось, — что предметная сторона относится здесь целиком к интеллектуальной области, тогда как собственно волевая и эмоциональная сторона этих явлений по своей природе одна и та же, привходит ли к ней момент предметного сознания или нет и, следовательно, бесспорно принадлежит к сфере душевной жизни. Но с этим невозможно согласиться. Укажем прежде всего на последствия такого взгляда. Для него религиозная, моральная, эстетическая, правовая жизнь оказывается лишь подвидами душевной жизни, и мы получаем самый невыносимый и противоестественный с точки зрения соответствующих специальных наук *психологизм* в религии, эстетике, этике, праве. Скажут: объекты таких переживаний надо отличать от самих переживаний и лишь последние суть душевные явления. Но именно это отличение в качестве реального разграничения здесь, как об этом уже упоминалось (выше стр. 37—39), невозможно. Так, религиозное или молитвенное настроение совсем не есть какое-то чисто внутреннее душевное состояние (вроде простого чувства беспредметной радости или скорби, бодрости или подавленности и т. п.) *плюс* бесстрастная, объективная мысль о Боге. Это есть, наоборот, единство настроений, само существо которого состоит в сознании своей живой связи с Божеством или живого присутствия в себе или близ себя Божества. И то же самое относится к явлениям жизни, нравственной, эстетической, социальной. Существо недоразуме-

ния заключается в том, что предметное сознание — сознание предстояния и раскрытости объективных содержаний — кажется относящимся лишь к чистой *мысли,* явлением только интеллектуального порядка, тогда как возможно и прямое отношение волевой и эмоциональной области к предметному бытию. Правда, здесь неизбежно обнаруживается необходимость совершенно нового понятия, помимо понятий душевной жизни и предметного сознания, — понятия *духовной жизни* как высшей и более глубокой формы объективного сознания, чем предметное сознание в его обычном смысле; в силу такого соотношения может уясниться, что предметные чувства (как и хотения и т. п.), не входя в состав душевной жизни в указанном смысле чистого субстрата внутреннего бытия, вместе с тем входят в состав той конкретно оформленной и обогащенной душевной жизни, которую мы имеем в виду под именем духовной жизни; об этом у нас будет идти речь ниже. Пока же мы ограничиваемся следующим, очевидным после приведенных разъяснений разграничением: явления волевой и эмоциональной жизни, связанные с предметным сознанием, входят в состав душевной жизни лишь постольку, поскольку они имеют в себе элемент чистого переживания вне отношения к предметному сознанию. Проще говоря: чувства и волевые явления принадлежат к душевной жизни, лишь поскольку они *беспредметны,* поскольку они суть чистые переживания, т. е. отмечены всеми изложенными выше признаками бесформенности душевной жизни.

Но эта формулировка влечет еще к дальнейшему ограничению: сфера чистого переживания граничит, как мы знаем, не только с предметным сознанием, но и с *самосознанием.* Но именно в области волевой жизни самосознание играет первенствующую роль. Сознательное в этой области значит прежде всего определенное самосознанием, отмеченное участием "я" как центра сознания. Такие явления, как сознательная расценка стихийных побуждений и отбор между ними, *поскольку это есть действительно результат самосознания,* а не простая видимость его вмешательства (ср. выше стр. 42 и сл.), также не суть целиком душевные явления, а суть, как увидим позднее, проявления обратной, внутренней стороны *духовной жизни.* Правда, самосознание в известном смысле или в известном отношении есть само особое переживание, и, поскольку это так, обусловленные им явления суть также явления душевной жизни. Но так же, как мы должны отличать содержание предметного сознания от самого переживания его как особого душевного состояния направленности, мы должны отличать *само реальное бытие и действие "я"* (там, где оно действительно имеет место) от его переживания и лишь последнее относить к составу душевной жизни. Таким образом, волевые явления суть чистые переживания, т. е. моменты душевной жизни, лишь поскольку они, так сказать, извне отделены от своего отношения к предметному бытию, а изнутри отграничены от воздействия высшей силы "я" как самосознания.

Теперь, после этих предварительных разъяснений, посмотрим, что такое суть эти предполагаемые стороны душевной жизни — "интеллектуальная", "эмоциональная" и "волевая" — и каковы их отношения друг к другу.

II

Связь "ощущений" и "представлений" с тем, что называется "чувствами", давно отмечена в психологии. Но, как уже указано выше, связь эта большей частью мыслится чисто внешней, как некоторого рода сопутствование разнородных элементов. Уже самый спор о том, возможно ли в чувствах собственное качественное многообразие, кроме различия между "удовольствием" и "страданием", или же все качественное многообразие должно быть отнесено за счет "интеллектуальной" стороны (так что богатство и разнообразие волнующих нас чувств, настроений и пр. оказывается собственно иллюзией, и наша эмоциональная жизнь есть лишь монотонное чередование удовольствия и страдания — поистине невеселая жизнь!), — этот спор показывает, сколь внешней мыслится здесь связь этих двух сторон. "Ощущения" и "представления", с одной стороны, "чувства", с другой стороны, представляются глубоко, коренным образом различными явлениями, между которыми лежит непроходимая пропасть, и именно новейшая психология старательно подчеркивает глубину этого различия. Мы уже указали источник этого взгляда: поскольку под "ощущениями" и "представлениями" разумеются мыслимые в них или через них предметные содержания, они действительно принципиально отличны от чувств: они суть *знание,* чувства же — лишь переживания, лишенные всякого элемента знания. Усмотрение этого основополагающего различия есть само по себе весьма ценное достижение. Но мы указывали также, что эта истина затемнила собой факт ощущений и представлений как *чистых переживаний* вне отношения к возможному через их посредство знанию. Но поскольку мы сосредоточиваемся на последних, всякое отграничение ощущений и представлений от чувств сразу же становится шатким и неопределенным. Яснее всего это видно на так называемых органических ощущениях. Когда я не извне, в качестве постороннего наблюдателя-психолога, изучаю свою душевную жизнь, а стараюсь изнутри прислушаться к ней и осветить ее сознанием, то, признаюсь, я не в силах различить, где, например, в переживании голода кончается ощущение (ощущение "сосания под ложечкой" и т. п.) и где начинается неприятное чувство; мне трудно ясно отграничить такие органические ощущения, как стесненность дыхания, начинающаяся тошнота, сжатие сердца, общее утомление, от таких чувств или настроений, как уныние, тоска, подавленность. И нужно обладать большой порочностью и душевной холодностью, чтобы уметь в своей половой жизни отличать специфически половые "ощущения" от общих "чувств". В указании на эту неразличимость

состоит ведь существо известной теории эмоций Джемса—Ланге, обратившей на себя общее внимание каким-то содержащимся в ней зерном правды (к ней мы вскоре еще вернемся). Менее очевидна неразличимость от "чувств" так называемых внешних ощущений, и ей совсем уже нет места, по-видимому, в отношении "представлений". Но все это — лишь благодаря указанному смешению их как переживаний с их предметным значением. Я предлагаю мысленно перенестись, например, в состояние бреда, когда именно утрачено понимание предметного значения ощущений и представлений. Я полагаю, что в этом состоянии какие-нибудь красные пятна, заполняющие наше зрительное поле и мучающие нас своей назойливой и грозной яркостью, все шумы и звуки, врывающиеся в наше сознание, бесформенные образы каких-нибудь чудовищ-великанов, обступающих нас и наваливающихся на нас, переживаются не иначе, чем ощущения головокружения, тошноты, замирания сердца, давления в области желудка или кишечника и т. п. — именно как что-то неразличимо-слитное с "чувствами", как неотделимый момент общего душевного состояния. Кто, далее, в силах отличить в момент самого переживания, в сильно тошнотворном или дурманящем запахе, так сказать, холодное бесстрастное *качество* запаха от его тошнотворности или головокружительности? Точно так же сильный и неожиданный шум, вроде оглушительного грома или пушечного выстрела, непосредственно столь же неразличимо слит с чувством содрогания, испуга, как и органическое ощущение, например, внезапной потери равновесия. И я предполагаю — по аналогии с человеческим сознанием, — что быки вряд ли отличают красный цвет от своего волнения по его поводу[1]. Затем следует отметить еще один род непосредственных данных, который обычно (скорее по предполагаемым физиологическим или же гносеологическим основаниям, чем по указаниям чистого психологического описания) отличают от "ощущений", но первичный характер которого (как переживания) в настоящее время бесспорен. Это то, что обычно зовется "восприятием пространства" и что мы здесь берем как чистое переживание протяженности (ср. выше гл. III, стр. 78 и сл.). С точки зрения внутреннего самонаблюдения нет ни малейшего сомнения, что переживания, например, пространственной ничтожности или грандиозности, образы "бездны", "пустоты", "узости" и "шири" и т. п. настолько неразличимо слиты с чувствами, что их хочется скорее назвать "чувством", чем ощущением или образами. Поэтому такие переживания, как страх бездны, восторг шири, тяготность низких потолков или узкого горизонта, снисходительная нежность ко всему маленькому, тонкому и т. п., суть не загадочные сочетания разнородных элементов

[1] О том же явлении у людей, например, у первобытных народов, свидетельствуют путешественники. Ср. описание этого явления у племени бакуба в Центральной Африке, цит. у Циглера, Das Gefühl, 1899, стр. 96.

душевной жизни, а проявления первичного, непосредственно переживаемого сродства ощущений или образов с чувствами[1]. Вообще говоря: если оставить в стороне, с одной стороны, различия физиологического происхождения или условий "внешних" и "органических" ощущений и, с другой стороны, различие в их полезности для расширения знания и ориентировки в мире, то с чисто психологической точки зрения не остается никакого принципиального различия между органическими и внешними ощущениями, и мы не имеем права даже на само деление их на эти два класса: мы имеем лишь бесчисленно многие роды и оттенки ощущений с одинаковым общим характером как ощущений вообще; и потому и их связь с чувствами остается всюду принципиально однородной[2]. Если, далее, по крайней мере в отношении представлений кажется, что они гораздо отчетливее отделяются от лишь "сопровождающих" их чувств, то это — лишь потому, что они в качестве переживаний или чистых образов обычно слабее ощущений и поэтому в них на первый план выдвигается их предметное значение. Но если опять-таки сосредоточиться на их чисто конкретном, непосредственно наличном в переживании содержании, если вспомнить такие явления, как галлюцинации, иллюзии, сны, внушения (воображаемое распинание подражающих страданиям Христа ведет к появлению стигматов, воображаемое наложение горчичника у истеричных — к появлению красных пятен, по величине и форме точно соответствующих листу горчичника), наконец, если и здесь оставить в стороне вопрос о различии предметного значения представлений и ощущений — то не только трудно провести какую-либо определенную разграничительную черту между ощущениями и представлениями, но такой черты фактически нет в самой душевной жизни; и следовательно, эмоциональный характер тех и других по существу одинаков. Наконец, если от ощущений и представлений перейти к чистой мысли, к началу предметного сознания, взятому как *чистое переживание* вне отношения к усматриваемому или мыслимому предметному содержанию — например, к переживанию внимания или к процессу припоминания и т. п., — то неотличимость этих состояний

---

[1] Известно, что в переживаниях протяженности существенное участие принимают так называемые кинестетические ощущения. Отсюда и для обычного понимания легко объясняется эмоциональный характер этих образов; мы не думаем, однако, чтобы этим здесь могло быть дано исчерпывающее объяснение. Здесь, кстати сказать, ясно видна вся относительность различия между внешними и внутренними ощущениями.

[2] Что и обычная познавательная расценка этих двух родов ощущений в сущности весьма поверхностна — в этом легко убедиться, если не отождествлять практически познавательной ценности в смысле ориентировки во внешнем мире с познавательной ценностью вообще, или внешнего мира — с объективным бытием вообще. Органические ощущения раскрывают нам тайный, как бы подземный слой бытия, для внешнепрактической жизни бесполезный и даже вредный, но по существу не менее глубокий, сложный и богатый, чем мир видимый и осязаемый.

от "чувств" или их смутная слитность с чувствами тоже бросается в глаза, в особенности в более крайних, напряженных их формах. Полугипнотическая прикованность наша к внезапно раскрывшемуся нам зрелищу, ужасающему нас или дарующему блаженство, не только "сопровождается" сильными чувствами, но сама есть нечто, ясно неотличимое от чувства или общего состояния. Мучительное припоминание чего-то важного, но забытого (неизвестно чего) или напряженное ожидание появления чего-то решающего и окончательного играет в кошмарных снах такую же роль, как кошмарные ощущения и представления. И недаром, когда в новейшее время обратили внимание на своеобразие переживания мысли, как таковой, для его определения прибегли к обозначению, которым обычно поясняют природу "чувства": его назвали "состоянием" или "положением" сознания (Bewusstseinslage). В известном смысле чистая мысль даже еще ближе к "чувству", чем ощущение и представление: ибо, подобно чувству, оно есть переживание, лишенное элемента наглядности, некое неуловимо-неопределенное, хотя вполне конкретное, общее состояние душевной жизни. И совсем не случайно мы говорим о *чувстве* любопытства, сомнения, таинственности, уверенности, ожидания и т. п.

Но вернемся к ощущениям и представлениям. Оставим пока в стороне только что мимоходом отмеченный элемент наглядности в них и сосредоточимся еще раз на их близости к чувствам и сродству с ними. Мы уже упомянули о теории эмоций Джемса—Ланге. Как известно, эта теория объясняет чувства как комплекс или итог органических ощущений*. При этом, очевидно, предполагается, что генетически или по крайней мере чисто логически "ощущение" есть нечто более первичное, чем "чувство": ведь лишь в силу этого сведение чувства к ощущениям содержит *"объяснение"* природы чувства[1]. Но не впадаем ли мы при этом в основное заблуждение "психической химии", которое так красноречиво изобличил сам Джемс: не принимаем ли мы здесь последние результаты психологической абстракции за *реальные первичные элементы?* Сенсуализму, как простейшему и самому наглядному объяснению, можно сказать, "везет" в психологии: то и дело в него впадают даже его принципиальные противники. Принимая основное содержание теории Джемса—Ланге, по крайней мере в умеренной форме утверждения неотделимого соучастия органических ощущений в составе "чувства", присмотримся, однако, к ее логическому построению. Что *генетически* отдельные разрозненные ощущения не предшествуют их слиянию в общее чувство или

[1] Мы оставляем здесь в стороне, очевидно, неопределенное и трудно осуществимое различие между "эмоциями" и "чувствами вообще". Если мы не ошибаемся, в духе авторов этой теории и по существу дела здесь должна быть допущена некоторая однородность.

эмоцию, в этом вряд ли кто будет сомневаться. Скорее все признают бесспорным, что душевная жизнь начинается с состояния смутного, слитного единства и лишь позднее дифференцируется на сложное многообразие. Но и чисто логически — многого ли мы достигаем, "сводя" чувство к природе "ощущения"? И если даже кое-что при этом объясняется, не имеем ли право также и обернуть это соотношение? Не значит ли это, с другой стороны, что так называемое ощущение (по этой теории — по крайней мере органическое) с самого начала содержит в себе что-то похожее на чувство и *есть* само зародышевое чувство — ибо как иначе комплекс ощущений мог бы создать своеобразие "чувства"? То, что вызывает протест непосредственного сознания против этой теории и придает ей характер парадокса, и притом какого-то оскорбительного, обездушивающего нас парадокса (наша печаль есть *только* ощущение слезотечения, поникновения головы, стесненности дыхания и пр.!), есть именно сведéние такого живого, полного, внутреннего переживания, как "чувство", к комбинации холодных, чисто "объективных", чуждых нашей интимности ощущений. Не предполагает ли это, напротив, что само ощущение совсем не есть то, что под ним обычно разумеют, что оно само в себе не есть что-то безразличное для нашей интимной жизни, чисто объективно-качественное, какая-то "равнодушная природа" в нас самих, а, наоборот, есть именно живое, интимно-душевное состояние[1]? Мы не предлагаем поставить теорию Джемса—Ланге вверх ногами и сводить "ощущения" к "чувству". Ибо под чувством по большей части разумеется именно то, что остается *за вычетом* ощущений как бесстрастных качественных данных; и чисто логически парадоксальность этой теории состоит в том, что мы невольно совершаем в ней смешение понятий: то, что остается за вычетом ощущений, так понимаемых, должно быть, в свою очередь, комплексом ощущений! Мы приходим лишь к выводу, что "ощущения" и "чувства" суть соотносительные, лишь логически отделимые понятия: не только нет ощущений без чувств и чувств без ощущений, но то и другое — поскольку именно каждое из них мыслится изолированно, как особый, замкнутый в себе качественный элемент душевной жизни — вообще не суть в отдельности конкретные явления, а суть лишь абстрактные моменты целостного переживания. Пусть называют его как угодно, но *конкретно* ощущение само в такой же мере есть чувство, в какой чувство есть комплекс ощущений. И если под чувством мы условимся разуметь всякое *конкретное* общее душевное состояние, то всякое ощущение, как и всякое переживание вообще, необходимо есть чувство — именно в силу того общего условия, что в душевной жизни нет разъединенных единичных явлений, а есть лишь видоизменения или моменты общего душевного состояния. В конце концов все

[1] Ясные намеки на это понимание ощущения имеются у самого Джемса.

сводится здесь к действительно последовательному преодолению грубого заблуждения "психической атомистики". Естественнее всего под "чувством" разуметь целостное конкретное состояние душевной жизни, характеризуемое именно со стороны своего общего качественного своеобразия. Тогда ясно, что ощущение, взятое как конкретное переживание, само *есть* чувство, а взятое как что-то отличное от чувства, есть лишь абстрактный ингредиент чувства. Иначе говоря, не целое есть здесь, как и всюду в душевной жизни, продукт сложения своих элементов, а, наоборот, так называемые элементы суть лишь производные стороны абстрактного разложения первичного целого и конкретно мыслимы лишь в составе целого.

III

Теперь мы можем, без опасения впасть в "психическую атомистику", отметить своеобразие "ощущения", или "образа" вообще, в отличие от чувства. Это есть упомянутый выше момент *наглядности* образа. Но что значит наглядность? Два ближайшим образом навязывающихся здесь понимания должны быть, очевидно, исключены. Наглядность образа не может означать его *конкретности,* его, так сказать, "присутствия воочию" как некой самодовлеющей и полной реальности в душевной жизни. Ибо эта конкретность присуща ведь и чувству, есть свойство всякого вообще "переживания"; более того, поскольку чистый момент ощущения, как таковой, мы *отличаем* от чувства, конкретность есть как раз признак самого чувства, и только его одного. Во-вторых, наглядность образа не может означать его предметности, его познавательного значения или смысла; ибо образ, как таковой, есть чистое переживание, а никак не предметное содержание, и мы уже не раз подчеркивали необходимость и важность различия между тем и другим. Однако это второе возможное понимание смысла "наглядности", будучи само по себе, в указанной своей форме ложным, способно одно лишь, кажется, *навести* на верное понимание. Наглядность образа, как таковая, не тождественна с его предметным смыслом или содержанием; но ее существо целиком исчерпывается этой *способностью* или *возможностью* образа *стать* предметным содержанием или *привести к нему.* В самом деле, что остается в образе за вычетом того, что он есть конкретное душевное состояние (ибо в этом качестве он есть чувство)? То, что он есть *знак* некой реальности, *отправная точка* возможного познания. При всей важности различия между чистым образом и достигаемым через него предметным содержанием — между, например, неосмысленным *ощущением* красного (хотя бы у волнуемого им быка) и *самой краснотой* как неизменным тождественным содержанием, платоновской *"идеей"* красноты, достигаемой только мыслью, — не нужно забывать, что это различие — все же относительное и что переживаемое

"красное", как таковое (если оставить, повторяем, в стороне само переживание его), есть только "подобие", зародыш, отправная точка — коротко говоря, *потенция* "самой красноты" как *идеи* или предметного содержания. Различие между "чувством" и "ощущением" намечается, таким образом, вполне ясно. Момент *чувства* есть качественное своеобразие целостного душевного переживания, как такового; момент *ощущения* или, шире говоря, *образа* есть как бы вкрапленное в целостное переживание качественное своеобразие потенции или зародыша предметного содержания. К этому можно, наконец, присоединить и *момент чистой мысли* как такое видоизменение качественного своеобразия целостного душевного переживания, в силу которого оно есть не только замкнутое в себе душевное состояние, но вместе с тем и потенция общего отношения к предметному бытию или общей направленности на него. Конкретная душевная жизнь есть всегда не только внутреннее, замкнутое в себе состояние, но вместе с тем и потенция чего-то высшего и иного — именно предметного сознания. Образ и мысль суть в ней отправные точки и самый путь к этому *иному;* "чувство" есть момент ее внутреннего пребывания в самой себе, и именно поэтому оно есть как бы общий фон, окрашивающий собою и все остальное в ней, ибо и это остальное, будучи зародышем и путем к иному, все-таки пребывает в душевной жизни, составляет ее внутренний ингредиент. Отсюда понятна большая, так сказать, интимность, "внутренность", слитность с "я" чувства, по сравнению с образами и мыслями, которые в душевной жизни образуют как бы периферическую сторону или нити, уводящие от нее вовне[1].

IV

Но мы еще ничего не говорили о третьей стороне душевной жизни, об области волевой, в которой часто и не без основания усматривают самое существо или наиболее характерную и центральную сторону душевной жизни. Страстность и нередкая бесплодность споров, которые разгорелись вокруг этого вопроса между "волюнтаристами" и их противниками, в значительной мере обусловлена также смешением душевной жизни, как таковой, с сознанием в его высших формах. Такие вопросы, как вопрос о возможности вмешательства "воли" в ход представлений или вопрос о наличности или отсутствии сознания активнос-

---

[1] Если я имею образ "красного", то нельзя сказать "я красен", как можно сказать "я печален" или "я весел". Это, в настоящее время часто подчеркиваемое, в особенности сторонниками "функциональной психологии", указание было сделано еще проницательным Мэн-де-Бираном (Essai sur les fondements de psychologie, œuvres inédites de Maine de Biran, publiées par E. Naville, t. I, p. 37*). Чтобы не впасть в односторонность, здесь необходимо, впрочем, помнить и обратную сторону дела — указанную выше слитность образов с чувством в конкретном переживании. "Я полон звуков", — говорит о себе музыкант; "душа моя — элизиум теней" (Тютчев) и т. п.

ти нашего "я", не могут быть не только разрешены, но и правильно поставлены, пока им не предшествует познание элементарной волевой стороны чистой душевной жизни, как таковой. Но эту элементарную сторону надо искать не в единичных явлениях, рассматриваемых как "элементы" более сложных состояний (вроде "чувства мускульного усилия" и т. п.), а, напротив, в простейшем *общем фоне* душевной жизни как целостного единства. Да будет нам позволено, не примыкая к какой-либо готовой формулировке этого вопроса, подойти к нему с нашей общей философской позиции.

Длительный, подвижный, так сказать "процессуальный", характер нашей душевной жизни, вообще говоря, очевиден (особенно ярко он изображен, как известно, в новейшее время Бергсоном): всякое душевное переживание есть не неподвижное статическое пребывание в одном состоянии, не стояние на месте, а изменение, поток душевной жизни. Во всяком душевном переживании что-то делается или совершается. Спрашивается: значит ли это, что что-то делается *с нами* или *в нас;* или что что-то *делается нами?* Так можно формулировать существо "волевой проблемы" и противоположность между двумя основными типами ее решения. Но если исходить из намеченного нами общего понимания душевной жизни, то легко убедиться, что сама постановка дилеммы к ней неприменима и возможна лишь в отношении высших, более сложных форм сознания. Ибо она предполагает различие между *двумя инстанциями* — нашим "я" и *тем, что совершается* в нем или им, все равно, мыслится ли отношение между первой и второй инстанцией как пассивно-созерцательное или как активно-творческое. К существенному, серьезному смыслу этой проблемы мы вернемся позднее, именно при рассмотрении высших форм внутренней человеческой жизни. Здесь же мы должны ответить на нее лишь *отрицанием обеих частей дилеммы:* то, что делается или совершается в душевной жизни, *не делается ни с нами или в нас, ни нами,* по той простой причине, что в душевной жизни, как таковой, не существует никакого "мы", отличного от того, что "делается". Может показаться, что это есть лишь словесное уклонение и что на самом деле мы соглашаемся с первой, "антиволюнтаристической" частью дилеммы. В действительности это совершенно не так, и это сразу же будет видно из самой краткой формулировки нашего понимания. Итак, повторяем, то, что делается в душевной жизни, не делается ни *"с нами"* или *"в нас"*, ни *"нами" — ибо то, что делается в душевной жизни, и есть* (на этой ступени) *мы сами.* Тут нет ни пассивного созерцания готовых перемен, ни активного руководительства процессом или созидания его, а есть *само делание.* Здесь все дело опять-таки в том, что мы должны не извне смотреть на душевную жизнь как на какой-то объект для постороннего наблюдателя, как *на содержание нашего предметного сознания,* а улавливать этот характер нашей душевной жизни изнутри, стараясь сознательно

его *пережить*. Из всех сторон душевной жизни волевая дальше всего отстоит от предметного сознания, и потому не диво, что *объективное* наблюдение, так сказать, чисто теоретическое созерцание (хотя бы в форме самонаблюдения) не может его уловить. Для такого объективного наблюдения все вообще в душевной жизни становится ощущением и комплексами ощущений, понятыми как предметные содержания — по той простой причине, что объектом предметного сознания не может быть ничего, *кроме именно предметных содержаний*. Но мы знаем уже, что на этом пути утрачивается вообще живое познавательное обладание душевной жизнью, как таковой.

Итак, погружаясь в нашу душевную жизнь и созерцая ее изнутри, мы замечаем, что наша душевная жизнь с характерной для нее изменчивостью и подвижностью не есть ни объективная, развертывающаяся перед нами лишь, так сказать, a posteriori, задним числом открывающаяся нам картина, ни заведомое, a priori замышленное действие субъекта, а есть *чистая жизнь*, образующая наше существо и сознаваемая именно в самый момент ее переживания, в нераздельном единстве с процессом этого изживания или осуществления.

V

Этот момент *внутреннего делания* в душевной жизни не нужно смешивать ни с переживанием какого-либо внешнего телесного действия (с так называемыми кинетическими и моторными ощущениями), ни с руководительством хода сознания (например, в форме управления вниманием, самопреодоления и т. п.). Переживание физического движения, в чем бы оно ни заключалось, есть лишь частное содержание душевной жизни, имеющее по меньшей мере отчасти — характер ощущений, т. е. образа; тогда как всякого рода руководительство ходом душевной жизни принадлежит вообще уже не к самой душевной жизни, как таковой. Мы же имеем здесь в виду общий и чисто внутренний момент стихийного делания как имманентную черту самой душевной жизни. Этот общий динамический характер душевной жизни можно выразить как характер *тяготения* или *устремленности*. Его природу можно было бы наметить с двух сторон.

С одной стороны, это есть не что иное, как переживание изменчивости. Повторяем: не перед нами, как в кинематографе, и даже не в нас происходит душевная смена переживаний, течет поток душевной жизни, а мы сами движемся в нем, *есмы* это движение. Во всякий абстрактно-фиксируемый момент нашей душевной жизни мы не погружены неподвижно в настоящее, а как бы тянемся или стремимся вперед, предвосхищаем следующий момент, — но не познавательно (как это бывает в сознательно целесообразных действиях), а, так сказать, бытийственно,

в самом переживании: мы *есмы* в каждый миг потенция следующего мига, и именно это реально-душевное предвосхищение будущего есть первичная устремленность или тяготение. Ярче всего это выступает в бурных движениях душевной жизни, которые называются "аффектами" или "душевными движениями" par excellence*: в припадке ярости неудержимая волна внутреннего движения властно несет нас куда-то вперед — или, вернее, мы сами состоим из этого несущегося бурного потока; нас тянет — или мы тянемся — от прилива глухого, все растущего внутреннего волнения к напряжению всех мускулов, потом к удару кулаком об стол, разрыванию или ломанию предметов вокруг нас, иногда к избиению человека, на которого обрушился наш гнев, потом к тяжкому дыханию и постепенному замиранию волнения и т. п.; и параллельно с этими ощущениями и внешними действиями идет соответствующая, вызванная и несомая самим внутренним душевным движением смена образов, мыслей и чувств. В таких случаях сразу же видно, что изменчивость душевной жизни есть наше собственное существо, что последнее, так сказать, насквозь пронизано специфической внутренней устремленностью или тяготением, а не есть как бы посторонний зритель, перед которым эта изменчивость развертывалась бы, как объективная смена состояний. Но такие случаи отличаются от обычного типа душевной жизни лишь своей интенсивностью: в более слабой форме мы всегда движемся в нашей душевной жизни через это тяготение, через реальное предвосхищение будущего в настоящем; и даже состояние бездейственной грезы есть не внутренняя неподвижность, не стоячая вода, а лишь еле заметное медленное течение или колыхание стихии душевной жизни. Эта сторона душевной жизни, в силу которой она есть внутренняя изменчивость, живое слитное становление, как известно, прекрасно охарактеризована Бергсоном**, и нам достаточно здесь сослаться на его тонкое описание[1].

Другая сторона этого общего динамического момента, тесно связанная с первой и образующая как бы качественное дополнение к формальной природе первой, заключается в следующем. В настоящее время уже может считаться общепризнанным, что каждый образ или идея имеет и при известных условиях обнаруживает свой импульсивный, "идеомоторный" характер (этот — особенно хорошо разъясненный Джемсом — факт не замечается обычно лишь в силу загроможденности развитого сознания бесконечным множеством образов и мыслей). При этом дело идет ближайшим образом о том, что образ как бы автоматически вызывает некоторое телесное движение, и сам Джемс подчеркивает отсутствие при этом сознания какой-либо внутренней силы,

---

[1] Приведенная выше (стр. 88 и сл.) поправка к этому пониманию, в силу которой изменчивость не должна отождествляться с временным течением душевной жизни, а должна постигаться, наоборот, в связи с характерной невременностью душевной жизни, как таковой, — в рассматриваемом отношении не имеет значения.

производящей движение. Он прав, поскольку при этом имеется в виду сила, исходящая из нашего "я" и противопоставляемая "образу". Но, оставляя совершенно в стороне телесное движение и сосредоточиваясь только на душевном переживании, мы должны сказать: именно в силу импульсивности "идеи" она есть нечто бóльшее, чем пассивный образ, "немая картина на стене" (как иронически говорил о сенсуалистическом понимании идей Спиноза). Если мы видели, что образ есть вместе с тем живое переживание в форме чувства, то так же мы имеем право сказать, что образ есть какое-то тяготение, некий фактор — не в объективном смысле причины действия, а в субъективном смысле самого делания — нечто, что делает что-то и вместе с тем нераздельно от самого делания. Вернее, однако, сказать: то, что при этом делается, хотя не производится "нашим я", но не производится и самим образом; скорее образ есть ингредиент, нераздельно слитый с деланием самой душевной жизни. В чем же состоит это делание? Ближайшим образом его можно определить как движение *в сторону* образа, активное *принятие* его, согласие на него, слияние с ним — тот первичный момент, который образует психологический зародыш суждения в предметном сознании. Но при некоторых условиях это "делание" имеет и прямо обратный характер: внутреннее отталкивание образа, стремление ослабить, погасить его, отделаться от него, неприятие, враждебность. Мы имеем здесь элементарные душевные реакции типа "приятного" или "тягостного" или — что то же — элементарные *оценки* как "должного" и "недолжного", "хорошего" или "дурного" в душевной жизни. И именно эти реакции — или, скорее, так как тут еще не было никакого предшествующего им действия, — эти первичные, душевные действия суть *реальные качественные стимулы, направляющие движение душевной жизни.* В силу их одна идея вкореняется в нас, удерживается, усиливается, другая — изгоняется, ослабевает, бледнеет, исчезает, и это есть не собственное дело самих идей и не наше произвольное действие, а дело первичных сил самой душевной жизни. Давнишняя популярная, ныне, кажется, уже окончательно дискредитированная теория усматривает в "удовольствии" и "страдании" единственные "мотивы" или "двигатели" человеческих действий и стремлений. Намеченные нами основные качественные моменты движущих сил душевной жизни не имеют ничего общего с этими понятиями наивной рационалистической теории. В ней дело идет, прежде всего, о предметном сознании: стремление к "удовольствию" и к устранению "страданий" означает стремление к сознательным целям, *к объектам,* подлежащим осуществлению; и сами удовольствия и страдания суть сознаваемые последствия тех или иных предметных содержаний сознания. Но, во-первых, ныне уже достаточно уяснено, что мы можем стремиться и к иным объектам, кроме собственного "удовольствия" и избежания "страдания", и что такого рода внегедонистические стремления суть даже преобладающий тип волевой жизни. Во-вторых, у нас дело идет

вообще не о целях или мотивах, т. е. предвосхищающем предметном сознании объектов стремлений или их последствий, а о непосредственной природе самих "стремлений" как простейших *"позывов"*, т. е. в форме первичных элементов движения душевной жизни. И, наконец, в-третьих, — что, быть может, важнее всего — этими стремлениями и силами являются у нас не "удовольствие" и "страдание" как чисто пассивные состояния или чувства специфического содержания, а общий и притом динамический момент *одобрения и неодобрения*. На что́ направлен этот момент, *что́ именно* одобряется и не одобряется, нравится и не нравится, этим еще совершенно не предрешается: это может быть наше собственное "удовольствие" и "страдание", но может быть и любое иное содержание — или предметное содержание, или же состояние душевной жизни. В одобрении и неодобрении, в положительной и отрицательной оценке (всегда фактически слитых с общим эмоциональным моментом "приятности" или "радостности" и "тягостности", "неприятности", без того, чтобы они сами совпадали с этим эмоциональным моментом или чтобы он являлся их сознательной целью) — в этих первичных моментах проявления душевной силы или действенности мы усматриваем качественную первооснову динамического, так называемого волевого начала душевной жизни. Одобрение и неодобрение, которое в высших формах сознания — в предметном сознании — является сознательным отношением к объектам, а в самой душевной жизни, в своей элементарной первооснове, есть чистое переживание действенного или динамического отношения к состояниям душевной жизни или, еще точнее, качественный признак самого существа внутреннего "делания", — это начало не сводимо ни к чему иному, не есть ни "чувство" (в смысле чистого состояния), ни образ или мысль, а есть третий первичный момент душевной жизни. Весь дальнейший механизм волевых явлений, особенно выступающий в предметном сознании и прослеженный в нем, есть лишь усложнение, многообразные вариации этого первичного момента, в более или менее чистом виде присутствующего, например, в той неустанной действенности привлечения одного и борьбы с другим, которую мы переживаем в бреду, в бессмысленно-смутном сне и т. п. Прослеживать далее этот механизм влечений, желаний, хотений, их борьбы, вмешательства центральной инстанции в нее и т. д. не входит в нашу задачу. Отметим лишь кратко первый этап или общую основу такого анализа. В составе чистой душевной жизни эта первичная оценка и элементарное "стремление" есть *одно и то же:* одобрять, принимать душевное состояние — *значит именно* влечься к нему или тяготеть к его осуществлению, отвергать, не одобрять его — *значит* отталкиваться от него или отталкивать его от себя. Здесь нет еще сознания или оценки, которые *предшествовали* бы стремлению или действенности в отношении объекта оценки: само тяготение и отталкивание *и есть* здесь единственная действенность, которая поэтому есть не *реакция* на предшествующее состояние сознания, а чистая первичная

акция; или, что то же самое, здесь нет объекта, противостоящего сознанию субъекта, а есть чисто внутренний динамизм *самопротивоборства или самоосуществления душевной жизни,* силой которого осуществляется самый ход душевной жизни. Но с момента возникновения хотя бы зачаточного предметного сознания начинается и дифференциация, в силу которой стремление к объекту или от него, к его укреплению, приближению или уничтожению и удалению становится вторичным, производным моментом, отличным от обосновывающего их момента оценки, который, оставаясь практически-динамическим актом, имеет — именно в силу своего отличия от следующего за ним стремления — видимость какой-то чисто теоретической, пассивной позиции (яркий характерологический пример: пассивность бездейственного "брюзжания" или столь же бездейственного радостного благословения всего на свете — по сравнению с активностью типично действенных натур!). Из этого соотношения и объясняется и основная ложь гедонизма, и скрытая в нем, лишь неудачно формулированная правда, которая придает ему такую психологическую устойчивость. То, что он скрытым образом, собственно, имеет в виду, есть, быть может, именно первичность и универсальность динамических моментов одобрения или неодобрения, тождественных с переживаниями радостного приятия или тягостного неприятия как целостными, нераздельными единствами. Но, смешивая душевную жизнь с предметным сознанием, гедонизм совершенно ложно формулирует это наблюдение, утверждая, что удовольствие и отсутствие страдания суть единственные объективные *цели* наших стремлений или что предметное предвидение удовольствия и страдания всегда и необходимо определяют направление наших стремлений; он смешивает, таким образом, динамический характер одобрения и неодобрения с чисто пассивными "чувствами" и эти пассивные чувства делает предметным содержанием и в этой форме двигателями или причинами производных от них стремлений. Непосредственное, чисто душевное единство первичных актов одобрения и неодобрения он берет не полностью, а частично (как чистое "чувство"), делает из него далее частичный момент сложного предметного сознания (именно содержание практической, целевой направленности) и этот частичный и по своему качеству, и по роли в составе механизма развитого сознания момент объявляет затем универсальной первоосновой всей волевой жизни.

Намеченные выше две стороны момента тяготения или устремленности — тяготение как формальный динамический характер реального предвосхищения будущего, как выражение общей потенциальной сверхвременности душевной жизни и качественная природа его как первичной оценки, как действенности "приятия" и "отвержения" — дают в нераздельном своем единстве представление об общем характере первичной *целестремительности душевной жизни.* Душевная жизнь — здесь мы опять

опираемся на блестящие и убедительные изыскания Бергсона[1] — не есть механическая смена душевных состояний, из которых каждое последующее строго причинно определено природой отличного от него предыдущего; но она не есть и свободное осуществление сознательно поставленных целей, как бы свободная власть сознанного будущего над настоящим; она есть потенциальное сверхвременное единство, в котором прошедшее слито с будущим, — живое и вместе с тем все же лишь слепое делание самого будущего из недр времяобъемлющего целого, "жизненный порыв", не обусловленный ни своей отправной, ни своей конечной точкой, а из своего единства стихийно развивающий весь свой путь. "Вначале было дело!"** Мы рождены — и все живое наравне с нами — не для того, чтобы созерцать или пассивно "чувствовать"; наша жизнь так или иначе есть непрерывное действенное развитие и обнаружение потенции, образующей само существо душевной жизни. Даже бездейственный созерцатель вечно стремится к самому созерцанию, даже расслабленный неврастеник вечно внутренне борется; и dolce far niente*** — кого не тянуло к нему хоть изредка? — есть лишь замена сознательного и потенцированного творчества чисто растительным душевным творчеством в нас.

Этим мы совсем не провозглашаем какой-либо отвлеченный волюнтаризм, не усматриваем в "воле" как особой "сущности" исчерпывающее выражение природы душевной жизни. Напротив, намеченный нами *динамизм* или *устремленность* душевной жизни есть лишь неотделимый абстрактный ее момент как конкретного целого, соотносительный статическому моменту душевного "состояния", которое мы назвали чувством. Нет устремленности, которая не была бы вместе с тем чувством, как нет и чувства, не слитого неразрывно с динамизмом, с внутренним деланием. И то и другое совместно, далее, слито в неотделимом единстве с моментами "образов" и "мыслей" — с зачатками предметного сознания, отношения душевной жизни к окружающему ее бытию. Этим мы возвращаемся к началу наших размышлений о "составе душевной жизни": душевная жизнь есть не мозаика элементов, а сплошное единое целое, не определимое, а лишь непосредственно переживаемое в своем единстве; и лишь абстрактно мы можем наметить стороны или моменты этого единства, мыслимые лишь на почве единства целого не как его "элементы", а как проступающие в нем, незаметно сливающиеся друг с другом *оттенки*.

---

[1] А также на менее известные, но не менее проницательные исследования William'a Stern'a: Person und Sache, 1906*; ср. нашу статью: "Личность и вещь" в сборнике наших статей "Философия и жизнь", 1910.

* * *

Этим мы закончили предварительное описание душевной жизни как особой *стихии*. Это есть та стихия, которую с такой проницательностью и глубиной сознавал и раскрыл нам поэтический гений Тютчева:

Как океан объемлет шар земной,
Земная жизнь кругом объята *снами*.
Настанет ночь — и звучными волнами
Стихия бьет о берег свой.

. . . . . .

Прилив растет и быстро нас уносит
*В неизмеримость темных волн**.

Само собой разумеется, что мы не исчерпали природы этой стихии. Полное ее описание есть дело более глубоко идущего анализа, который имеет задачей раскрыть содержание этого внутреннего стихийного мира во всем его богатстве. Такое более глубокое проникновение в этот мир, по пути к которому движутся некоторые наблюдения современной психологии, и в особенности психопатологии, открыло бы в нем как существенное его содержание, например, природу грозной, многообъемлющей стихии половой жизни, ее связь как со многими душевными расстройствами, так и с самой основой душевной силы и творчества, темную внутреннюю стихию преступности, загадочную природу сновидений и воображения и т. п. Короче говоря, общей задачей такого более глубокого анализа было бы не только наметить, но с возможной полнотой и многосторонностью описать стихию *безумия* как реальный ингредиент и субстрат всякого живого сознания. Тогда обнаружилась бы также близость самых точных, даже клинических наблюдений с таинственными, не вполне понятыми нами и все же волнующими нас предчувствием какой-то правды догадками глубочайших мистиков, вроде Каббалы или Якова Беме. Но это истинно внутреннее наблюдение душевной жизни, ее *живое знание изнутри,* есть в значительной мере дело будущего, и мы встречаем в современной психологической литературе скорее лишь случайные, отрывочные начала для него. Нам же здесь нужно было описать эту область лишь настолько, насколько это необходимо для уловления ее общего своеобразия, ее коренного отличия от всего иного на свете. Мы имеем теперь достаточное для этой цели представление о стихии душевной жизни, как о субстрате нашей внутренней жизни, который, при всей неразрывной слитности его с началами иного порядка, сам в себе есть особая сфера бытия.

Но стихия душевной жизни, как мы пытались ее описать, совсем не тождественна с душевной жизнью в ее конкретном проявлении, а есть лишь несамостоятельный момент или элемент последней, в свою очередь слитый с совершенно иными началами и именно потому, как мы уже указывали, часто даже совсем

незамечаемый. В лице предметного сознания, самосознания, "внешнего облика" душевной жизни в предметном мире мы соприкасались с этими иными началами; и самые известные явления, бросающиеся в глаза и практическому наблюдению, и наблюдению научно-психологическому, относятся именно к этим началам и сознательно отстранялись нами доселе. Мы должны теперь присмотреться к их общей природе. Уяснение душевной жизни в ее конкретном проявлении должно показать нам место душевной жизни в общей системе сущего, ее связь как с низшими, так и с высшими началами бытия и тем раскрыть, так сказать, общий смысл и назначение душевной жизни.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

КОНКРЕТНАЯ ДУШЕВНАЯ ЖИЗНЬ И ЕЕ ФОРМИРУЮЩИЕ СИЛЫ

Глава V

ДУША КАК ФОРМИРУЮЩЕЕ ЕДИНСТВО

I

Выше мы рассматривали душевную жизнь как чистую потенцию или бесформенный, хаотический *материал,* из которого состоит или слагается наше конкретное внутреннее бытие. Уяснение этого специфического материала, как такового, было необходимо для предварительного отграничения самой области внутреннего психического бытия. Но мы уже указывали, что этим материалом природа конкретной душевной жизни отнюдь не исчерпывается; и это ясно уже из того, что для уловления и характеристики этого "существа" душевной жизни нам нужно было, так сказать, спуститься ниже нормального уровня человеческого сознания, подметить его элементарный, зародышевый субстрат, в чистом виде проявляющийся разве только в состояниях величайшего ослабления сознательной жизни. Мы отметили, что душевная жизнь, как такого рода лишь абстрактно выделимая стихия, с одной стороны, изнутри сдерживается и управляется нашим "я", тем специфическим ядром, которое нам дано в лице самосознания, а с другой стороны, извне ограничено предметным сознанием; и нам предстоит теперь присмотреться ближе к этим высшим, ограничивающим и усложняющим стихию душевной жизни началам. Мы начинаем с внутренней стороны, с проблемы самосознания или "я".

Непосредственно, вне всяких теорий, на основании смутного общего самонаблюдения, каждому из нас по крайней мере *кажется,* что в лице нашего "я" мы имеем дело с совершенно особой реальностью, с какой-то глубокой, первичной инстанцией в нас, которую мы обычно называем по преимуществу нашей "душой". И философские теории, исходя отсюда, говорят о "душе" как о "субстанции" или "носителе" душевной жизни. Что может означать это понятие души и в какой мере точный анализ может признать его правомерным?

Прежде всего, на основании всего, доселе намеченного, мы должны признать смутным, многозначным и потому неправомерным понятие души как "субстанции", в смысле носителя качеств и состояний. Душевная жизнь совсем не есть собрание таких, как бы витающих в воздухе, абстрактных качеств или состояний, которые нуждаются в том, чтобы что-то иное, чем они сами, их "имело" или было их "носителем". Поскольку под

субстанцией разумеется просто субстрат, так сказать, материя в широком смысле слова, т. е. бесформенная реальность "чего-то вообще", к чему прикреплены или в чем осуществляются единичные стороны и состояния конкретного явления, душевная жизнь, как таковая, и *есть сама* такого рода субстрат. Она есть настоящая конкретная *стихия,* которая — рассуждая чисто логически — совсем не должна быть прикреплена еще к чему-то иному или осуществляться в чем-то ином. Поэтому вопрос о "душе" как чем-то отличном от душевной жизни может ставиться вообще не в смысле вопроса о субстрате душевной жизни, а лишь в смысле вопроса о некой инстанции, отличной от этого субстрата. Это значит: существует ли "душа" как некий фактор, некая действующая или формирующая сила, отличная от имманентных свойств и сил субстрата душевной жизни?

Прежде чем решить этот вопрос по существу, мы должны напомнить один предварительный вывод, к которому мы пришли уже выше: существует ли такая "душа" как высшее, строгое единство "я" или нет, во всяком случае мы не имеем права отождествить с ней наше "эмпирическое "я", непосредственную область нашего самосознания. Мы видели, что это "эмпирическое "я" есть лишь продукт некоторого уплотнения или интеграции душевной жизни, некое центральное ее ядро весьма сложного и изменчивого состава, по характеру своему близкого к душевной жизни, как таковой. Наше "эмпирическое "я", наш "характер", наша "личность" — словом, то, что́ мы находим в себе как объект самосознания, есть ближайшим образом лишь относительное единство более центральных, длительных, устойчивых сторон нашей душевной жизни: наше общее органическое самочувствие, сгусток укрепившихся влечений и представлений, чувств и настроений, — так называемая "апперципирующая масса", оказывающая сильное влияние на периферические слои душевной жизни, но в свою очередь непрерывно питающаяся ими и видоизменяющаяся под их действием[1]. Явления "раздвоения личности", коренных переворотов в характере и настроении нашего "я" и, в конце концов, простой факт влияния среды и воспитания на личность достаточно об этом свидетельствуют. Поэтому интересующий нас вопрос может быть поставлен только в следующей форме: объяснимо ли без остатка это центральное место нашей душевной жизни как такого рода сгусток имманентных сил и содержаний самой же душевной жизни, исчерпывается ли его природа этим его изменчивым и сложным *материалом,* или же мы можем и должны допустить соучастие в его образовании некоего высшего, подлинного *центра,* вокруг которого и при-

[1] Мы сознательно говорим о "сгустке" или "ядре", а не о "связке" или "комплексе", ибо механистическое представление о скоплении или суммировании из единичных, разрозненных элементов должно быть, как было указано, совершенно устранено из понимания душевной жизни.

тягательной и формирующей силой которого слагается это эмпирическое ядро душевной жизни, называемое нашим "я"?

Эта формулировка вопроса о "душе" уклоняется от обычной постановки вопроса в современной философской литературе. Ибо обычное отождествление душевной жизни с сознанием ведет к тому, что под "душой" разумеется сразу же субъект сознания или знания. При такой постановке вопроса ответ на него кажется простым и очевидным: непосредственное единство сознания и знания на первый взгляд с очевидностью говорит, что есть некий центр или носитель, *для которого* раскрывается сознаваемое содержание или который объемлет или обозревает его. Однако легкость такого решения искупается его бесплодностью. Двоякое можно разуметь — и часто без отчетливого различения, разумеется — под субъектом сознания: либо единство сознания и знания вообще, самое начало общей сознаваемости или познаваемости — то, что Кант называл единством чистого сознания или трансцендентальной апперцепции, — либо же единство *личного* сознания, самым характерным выражением которого является память. Что касается первого понятия субъекта — субъекта "гносеологического", — то уже Кант справедливо отличал его от эмпирического самосознания и основательно (хотя и в устарелых понятиях) показал нелепость смешения этого формально-гносеологического понятия с конкретно-онтологическим понятием "души"; а современная гносеология, идя по тому же пути, еще резче подчеркнула противоположность этих двух понятий. Гносеологический субъект или единство сознания вообще есть в конце концов чистая бессодержательная точка, лишь символизирующая единство сознаваемого, как такового, — в лучшем случае абстрактный момент в составе живого эмпирического субъекта, но отнюдь не его конкретная реальность. И когда продумываешь гносеологическую проблему до конца, то необходимо обнаруживается, что это высшее единство есть вообще не единство какого-либо субъекта или сознания, а абсолютное единство бытия, возвышающееся над самой противоположностью между субъектом и объектом[1]. Это высшее единство бытия и знания подводит нас к единству абсолютного, сверхмирового Начала бытия, которое вместе с тем есть единство абсолютного Света или Разума, но именно в силу этой универсальности непосредственно ничего не говорит о единстве человеческой личности или души; и все трудности и противоречия, от которых еще доселе страдает современная кантианская гносеология, вытекают в конечном итоге из этого противоестественного, онтологически недопустимого смешения высшего абсолютного единства с единством человеческого сознания. Что же касается понятия субъекта как единства личного сознания, выраженного, например, в самосознании и личной памяти, то оно, конечно, вполне правомерно как выражение общего единства индивидуального сознания и душевной

[1] Ср. "Предмет знания", гл. IV.

жизни, как опровержение наивного атомизма в психологии и указание на общую синтетичность и невременность или сверхвременность душевного бытия; но оно идет слишком далеко, сразу же отождествляя это общее единство душевной жизни или самосознания с наличностью особого *центра* или *носителя*. Мы видели уже, что это единство есть непосредственно лишь общее бесформенное единство душевной жизни, ее "самопроникнутость" и "бытие-для-себя" и отнюдь не может быть отождествлено со строго логическим единством какого-либо абсолютного центра душевной жизни.

В согласии с нашим общим пониманием душевной жизни мы ставим вопрос о "душе" не как *о субъекте сознания*, а как о *субъекте* именно *душевной жизни*. Мы имеем в виду не вопрос о наличности *идеального носителя сознания*, а вопрос о присутствии некоего *реального центра действующих и формирующих сил душевной жизни*. Исчерпывается ли конкретная душевная жизнь ее описанным выше стихийным, бесформенно-слепым характером, или в ней замечается присутствие начала организующего, формирующего, подчиняющего себе слепую игру стихийных сил?

Такое формирующее или организующее начало могло бы пониматься еще весьма различно или иметь различное онтологическое значение, смотря по степени, так сказать, его отдаленности от формируемого материала. Позднее мы постараемся показать, что то, что мы вправе называть "душой", действительно может иметь различную глубину, слагаться из разных онтологических слоев. Здесь у нас идет речь лишь о самом элементарном, простейшем смысле формирующего начала душевной жизни вообще, и мы ставим общий вопрос о присутствии вообще в душевной жизни чего-либо, что́ мы могли бы признать таким началом.

Вопрос, так поставленный, имеет аналогию со спором между "механистами" и "виталистами" в биологии — со спором о присутствии или отсутствии в органическом развитии особых детерминирующих сил или энтелехий, помимо общих "слепых сил" физико-химического порядка. Нам нет надобности вмешиваться в этот спор, и достаточно лишь напомнить, что именно в настоящее время он снова приобрел в естествознании живое и серьезное значение. В области душевной жизни мы можем прийти в этом вопросе к самостоятельному решению, ибо здесь нам непосредственно, в живом опыте, раскрыта та внутренняя сторона механизма жизни, о которой биологи вынуждены лишь косвенно умозаключать по внешним ее последствиям.

II

За исходную точку при обсуждении этого вопроса мы берем намеченную выше (в конце гл. IV) общую целестремительную природу душевной жизни. Что о чисто механистическом объяснении душевной жизни, в строгом смысле этого слова, не может быть и речи, это ясно само собой: ибо душевная жизнь не есть

сумма или равнодействующая сталкивающихся между собой отдельных сил или процессов, а есть первичное слитное единство. Вопрос может заключаться лишь в том, есть ли эта общая целестремительность одна лишь бесформенная, хаотическая *динамичность* душевной жизни, как бы слепое течение реки душевной жизни или смена приливов и отливов ее океана, или же в ней обнаруживается участие формирующего организующего начала. Ближайший общий ответ на этот вопрос предрешен нашим предыдущим анализом. В составе общей целестремительности или "устремленности" нашей душевной жизни мы различили выше два момента: начало общей динамичности душевной жизни как процессуального, движущего ее характера, как некоего "делания" вообще и начало *первичных оценок,* приятия и отталкивания, удовлетворения и неудовлетворения, соучаствующее в ходе душевной жизни и направляющее его. Мы отнесли, правда, оба начала к составу самой душевной жизни как чистой стихии и особенно подчеркнули отличие этих первичных элементарных оценок от всякого высшего, сознательного руководительства душевной жизнью. Не трудно, однако, видеть, что в лице этого начала мы имеем все же *начало формирующее и направляющее,* по крайней мере зародыш чего-то, отличного от чисто стихийного, бесформенного характера душевной жизни, как таковой. Отнесение этого начала к составу самой душевной жизни лишь кажущимся образом противоречит его противопоставлению ей как особого формирующего ее начала: ибо в его лице мы имеем дело с явлением или началом *пограничного порядка,* которое стоит не вне, но и не внутри стихии душевной жизни, а как бы на пороге, отделяющем ее от высших или более глубоких областей. Непрерывность духовного мира не допускает здесь резких реальных отграничений. С одной стороны, душевная жизнь, как чистая стихия, превратилась бы почти в пустую абстракцию, в нечто конкретно несуществующее и невозможное, если бы мы совершенно выделили из нее элементарное, простейшее формирующее начало, всегда и необходимо в ней присутствующее; ибо формирующий момент одобрения и неодобрения, притяжения и отталкивания присутствует даже на самых низших ступенях душевной жизни и есть как бы та низшая, первая форма, вне которой чистая материя или потенция душевной жизни вообще немыслима. И с другой стороны, высшее, определяющее начало не могло бы быть реальной действующей силой, не имело бы внутренней связи с формируемым материалом, если бы оно не имело для себя точки приложения в этом пограничном моменте формирующей и вместе с тем стихийной действенности первичных оценок.

Однако признание, что в лице этого момента мы имеем элементарное, простейшее проявление "души" как подлинного формирующего начала, требует доказательства, что намеченное явление имеет действительно первичный, самостоятельный характер, а не есть лишь производный результат стихийного материала душевной жизни. Несомненно, что в конкретной душевной

жизни направление оценок и характер получающегося отсюда подбора материала в известной мере определены уже накопленным ранее материалом, сгустившимся в упомянутое выше "ядро" эмпирической личности. Человеческая личность в этом смысле есть *до некоторой степени,* как обычно говорится, "продукт воспитания и среды"; постольку направление его активности, его оценок и стремлений явно производно; и о человеке в этом смысле можно сказать словами Мефистофеля: "Du glaubst zu schieben, und du wirst geschoben"*. Но, во-первых, нужно обладать всей предвзятостью наивного рационалистического миросозерцания, чтобы утверждать, что человек есть сполна и без остатка "продукт среды", и не замечать в составе каждой личности органических, невыводимых из никаких внешних влияний и неистребимых ими первичных "прирожденных" оценок и стремлений. И во-вторых, если бы даже весь дальнейший ход душевной жизни был определен ее началом, первыми укрепившимися в нем влияниями, как совершается это первое образование "апперципирующей массы" или ядра душевной жизни? Не ясно ли, что с самого момента своего зарождения всякое одушевленное существо обладает уже определенным направлением первичных оценок-стремлений, в силу которого оно само подбирает важнейшее именно для себя из бесконечного, притекающего к нему материала душевной жизни и таким образом активно формирует свое первоначальное "ядро", а не есть — в смысле стремлений и оценок — пресловутая "tabula rasa"**. Мы можем как угодно объяснять возникновение инстинктивных и импульсивных действий, — то обстоятельство, что едва вылупившийся цыпленок уже клюет и боится коршуна и т. п., есть *онтогенетически* свидетельство наличности в нем готового центрального аппарата, предопределяющего направление его действий. Чисто психологически, по меньшей мере в применении к соответствующим явлениям человеческой жизни, это значит, что направление нашего внимания, наших оценок переживаемого как "важного" и "неважного", "интересного" и "безразличного", радостного и тягостного, притягательного и отталкивающего определено некой первичной формирующей силой или инстанцией в нас; и эта первичная сила есть тот стержень, вокруг которого впервые отлагается эмпирическое "ядро" нашей личности.

Это соотношение само по себе фактически совершенно самоочевидно, но оно на первый взгляд допускает еще различные толкования, и именно господствующие привычки механистического миропонимания влекут обычно к определенному его истолкованию, устраняющему понятие подлинно формирующего центра. Намеченная чисто внутренняя инстанция считается обычно лишь выражением определенного строения либо физиологического, либо же психического механизма человеческой личности — но в том и другом случае продуктом или равнодействующей некоторых слепых сил или процессов, а никак не подлинно единым, определяющим их началом. Что касается физиологичес-

ки-механического детерминизма, то о его непригодности для объяснения явлений душевной жизни в общей форме нам придется еще говорить позднее. Здесь мы лишь кратко заметим двоякое. *Во-первых,* поскольку мы вправе предполагать зависимость душевной жизни от строения и свойств физического организма, *следовало бы еще доказать, что сам этот организм есть чистый механизм,* т. е. слепой итог сложения единичных процессов, а не есть в свою очередь выражение и продукт единого формирующего начала. Ведь в последнем случае связь душевной жизни со строением телесного аппарата нисколько не противоречила бы ее подчиненности единому формирующему центру, определяющему сразу развитие и физической, и психической жизни. А механистический характер органического бытия, как уже было отмечено, совсем не есть доказанный факт. *Во-вторых, поскольку мы допустим такую чисто механическую природу телесного организма,* безусловная подчиненность ему душевной жизни или универсальный параллелизм между тем и другим оказывается *логически невозможным:* ибо опытно данный характер слитного, первичного единства душевной жизни, придающий особый отпечаток всей душевной жизни, есть нечто, по самому существу не имеющее аналогии в механически-телесном мире и потому необъяснимое ни из какой комбинации процессов или явлений этого мира. Но этим соображением устраняется также и механистическое объяснение в пределах самого психического бытия. Ибо такое механистическое объяснение, как уже было указано, противоречит опытно данной природе душевной жизни как первичного, неразложимого единства. Здесь не остается места ни для каких произвольных толкований: мы стоим перед фактом, простое констатирование и адекватное описание которого и дает искомое объяснение. Если ход душевной жизни, при всей его стихийности, не есть чистый хаос, совершенная бесформенность, если он фактически пролагает себе *определенное* русло и принимает *определенную форму,* которую мы называем "индивидуальностью", то при очевидном единстве и слитности душевной жизни мы имеем здесь дело с первичной *формой,* отпечатлевающейся в душевной жизни изнутри, силою некой первичной, действующей в ней инстанции.

Внешним аппаратом этой формирующей инстанции, как бы щупальцами, намечающими определенное русло для течения душевной жизни, являются, как указано, первичные оценки-стремления как силы активного отбора в построении ядра душевной жизни. Чрезвычайно важным свидетельством этой связи между оценками-стремлениями и первичной формирующей силой служат экспериментальные данные психопатологии. Все явления потери личности, ее "расщепления", легкой внушаемости и пр., словом, все явления ослабления внутренней формирующей инстанции, всегда сопровождаются общей психастенией, слабостью внутренних эмоционально-волевых реакций. Правда, чисто стихийная волнуемость и возбудимость душевной жизни при этом

скорее даже возрастает, но она лишена специфической *внутренней* силы, у больного нет больше определенных, ему свойственных интересов, оценок, волнений; его душевная жизнь представляет лишь смену состояний бесформенно-тупого покоя и бесформенного же возбуждения; вместо определенного, оформленного русла потока душевной жизни и определенного направления его течения мы имеем здесь лишь стоячую воду душевной жизни, все равно, в покое ли или в волнении[1]. В таких случаях мы имеем приближение к состоянию чистого, бесформенного *динамизма* душевной жизни без *направляющего его начала* целестремительных, формирующих оценок-стремлений — как бы к состоянию совершенной разнузданности стихии душевной жизни; ее бесформенная волнуемость, ее подвижность и беспокойство сочетается тогда с характерной бесчувственностью, эмоционально-волевым отупением, внутренним равнодушием и пассивностью. С другой стороны, школа Фрейда убедительно показала, что источником душевных заболеваний может быть иногда именно сама формирующая сила оценок-стремлений, поскольку при исключительных условиях она как бы целиком влагается в какое-либо одностороннее содержание и в силу этого теряет обычно присущую ей пластичность; тогда мы имеем, в скрытом или явном виде, состояние "навязчивых идей". Но и самый факт "раздвоения личности" — который мы уже рассматривали в связи с его отношением к общему, бесформенному единству душевной жизни — в этой связи не только не опровергает наличности центральной формирующей инстанции, но косвенно ее подтверждает. Прежде всего, это раздвоение всегда связано *с ослаблением* единства каждой из двух "личностей": где есть "две личности", там *обе они* суть как бы лишь мнимые "личности", неустойчивые "ядра" без подлинного стержня. С другой стороны, именно учение Фрейда показывает, что такого рода раздвоение (которое, кстати сказать, часто бывает лишь концентрическим, так что одна "личность" есть лишь часть другой, более полной "личности") есть само особое, исключительное проявление формирующего или направляющего начала душевной жизни: где возникает интенсивная борьба разнородных эмоционально-волевых сил, там именно как особое защитное приспособление, обеспечивающее хотя бы относительное примирение, сама формирующая сила создает такое раздвоение, как бы расщепление ядра душевной жизни вокруг единого стержня, подобно тому как корень дерева, встречая на своем пути преграду, иногда расщепляется, чтобы обойти ее с двух сторон и вновь соединиться позади нее. Эта, так сказать, "двуядерность" душевной жизни, таким образом, не только не тождественна с "двуцентричностью" ее или — что то же — с отсутствием в ней подлинного центра, но есть,

[1] Кроме цитированного уже классического труда Пьера Жанэ, см. еще интересную монографию L. Dugas и F. Moutier. La dépersonnalisation. Paris, F. Alcan, 1911.

наоборот, выражение особенно интенсивной и сложной активности этого формирующего центра при ненормальных, исключительных условиях его действенности.

Вообще говоря: чем глубже идет наблюдение душевной жизни в ее нормальных и патологических состояниях, тем яснее становится универсальность и могущество *детерминирующего и формирующего единства душевной жизни.* Теперь уже можно сказать с полной определенностью, что — поскольку под "душой" мы будем разуметь это действенное единство душевной жизни — лозунг "психологии без души", провозглашенный как принцип чисто эмпирического, непредвзятого описания душевной жизни, есть в действительности лишь выражение предвзятого мнения, совершенно искажающего эмпирическую природу душевной жизни; психолог и психиатр, желающие изучать душевную жизнь и намеренно игнорирующие в ней *"душу"* как определяющее и формирующее ее единство, поймут в ней не больше, чем, например, критик, который при анализе подлинного поэтического или музыкального произведения исходил бы из допущения отсутствия в нем определяющего единства темы, настроения или идеи.

III

Лишь во избежание недоразумения подчеркнем здесь то, что само по себе ясно из всего предыдущего: "душу" как формирующее действенное единство душевной жизни не следует смешивать с чисто феноменологическим внешним единством самой стихии душевной жизни. Последнее единство, как было указано, есть лишь иное обозначение для сплошности или слитности душевной жизни и не имеет никакого формирующего значения. Будучи чисто логическим признаком стихии душевной жизни, как таковой, оно неотъемлемо от нее и присутствует и там, где душевная жизнь (в указанных выше случаях) приближается к состоянию совершенной бесформенности и, сохраняя общую динамичность, теряет всякую определенную целестремительность. Напротив, формирующее единство души есть *реальная действующая инстанция,* логически отличная от формируемого ею материала душевной жизни (хотя фактически в элементарной своей форме всегда присутствующая в конкретной душевной жизни и лишь способная ослабляться, приближаясь как к пределу к полному отсутствию, в указанных случаях болезненного освобождения душевной стихии из-под ее власти). В конкретной душевной жизни душевная *стихия,* как таковая, есть лишь абстрактно-отделимый момент *материала,* неразрывно соединенный с противоположным ему моментом *действующей формы* или *энтелехии* душевной жизни, в силу которого душевная жизнь есть — как это было намечено в конце гл. IV — беспрерывное целестремительное творчество, неустанный процесс самоформирования и самосозидания душевного бытия. К этому первичному творчеству в настоящее время самые проницательные биологи,

не удовлетворяющиеся механистическим миросозерцанием, склонны сводить и животные инстинкты, даже самые примитивные, и самые процессы органического развития[1]. Формирование организма из зародыша, построение гнезд, муравейников и пр. в животном царстве имеет, по-видимому, — как это предвидел уже Шопенгауэр — единую основу в лице слепой стихийной воли, élan vital**, органического целестремительного творчества жизни, как таковой; и по внутреннему своему существу оно не отлично от образований государств и наций или развития гениальных творений мысли и искусства из единой, как бы зародышевой интуиции творческого человеческого духа. Как бы то ни было, но душевная жизнь, во всяком случае непосредственно, обнаруживает такую целестремительную действенность формирующего единства. Непредвзятое наблюдение природы душевной жизни требует применения, по крайней мере к ней, забытого понятия *энтелехии* как формирующего единства. Это есть та низшая элементарная "душа", которую Аристотель усматривал уже в растительном царстве, а позднейшие платоники называли ψύσις — *"действенной природой"*, в отличие как от высшей "души", так и от чистой пассивности мертвой материи.

Эта низшая, элементарная, как бы растительная энтелехия душевной жизни, как уже было указано, настолько тесно слита со стихией душевной жизни, с самим формируемым его материалом, что есть начало как бы пограничного порядка и обладает сама всей стихийностью и непроизвольностью душевной жизни вообще. В известном смысле можно было бы сказать, что эта формирующая сила имманентна самой душевной жизни: ибо лишь абстрактно, а не конкретно материал душевной жизни отделим от этого начала формы в ней, которое реально присутствует в нем же самом. Именно поэтому признание этой энтелехии есть не какое-либо гипотетическое умозаключение от следствия — оформленности душевной жизни — к его предполагаемой внешней причине, а простое *логическое выражение* самой целестремительности или формостремительности душевной жизни как имманентной внутренней силы. Непрерывность, слитность душевной жизни требует и здесь совершенного отказа от механистического гипостазирования ее различных начал как каких-то замкнутых в себе, обособленных, лишь внешним образом сообщающихся друг с другом существ. "Душа" не есть какая-либо особая вещь или субстанция и не есть даже реально обособленный центр сил, извне действующий на стихию душевной жизни: это есть целестремительная формирующая энергия самой душевной жизни, понятая как единство (ибо иначе целестремительная энергия не может быть понята). И оформленность душевной жизни есть не внешний результат ее действия, а непо-

[1] См. Метальников, "Инстинкт, как творческий акт", Изв. Ак. наук, 1915, и "Русская мысль", 1916, № 11, и Е. Шульц, "Организм, как творчество", "Сборники по философии и психологии творчества", т. VII*.

средственное ее самообнаружение. Достигаемая цель, процесс ее осуществления и действующее целестремительное начало суть не три реально различные инстанции, а лишь разные моменты единой реальности, само существо и единство которой состоит в единстве формирующей действенности. Недоумение, в силу которого мы склонны еще спрашивать, *кто же* является носителем этой действенности и *в чем* состоит его внутреннее "существо", основано лишь на наивном материалистическом самообольщении, которое хочет все представлять по образцу осязаемой вещественной действительности и не в силах понять, так сказать, духовности душевного бытия.

С другой стороны, столь же важно уяснить себе, что, несмотря на близость этого формирующего начала к стихии душевной жизни, оно все же реально отлично (хотя и не обособлено) от нее. "Душа" в этом смысле есть все же не одно лишь *название* для определенной черты душевной жизни, не результат гипостазирования абстрактного момента: в качестве силы или энергии она есть совершенно самостоятельная конкретная реальность (хотя и неосуществимая вне связи с формируемым материалом). Конкретно это яснее всего обнаруживается в упомянутых явлениях относительного освобождения стихии душевной жизни из-под власти формирующего начала. Больной, который постоянно теряет свое "я" — целестремительное, оформляющее, интегрирующее единство своей душевной жизни — и внутреннее единство которого постоянно заполняется безбрежным, разнузданным хаосом душевной бесформенности, есть живой пример противоположности формы и материи душевной жизни как разнородных и противоборствующих начал. Но и в жизни "нормального" человека все явления страсти и аффекта суть образцы такого противоборства двух начал. Эмоционально-волевая реакция, которая непосредственно выражает лишь целестремительную направленность душевной энергии по известному пути, нужному для целостной оформленности душевной жизни, в этих случаях выходит из-под власти направляющего начала, которое уже не в состоянии управиться с неудержимо хлынувшей хаотической силой, вызванной к действию им самим. Страх, парализующий нас, вместо того чтобы быть стимулом спасения, ярость любовной страсти, доводящая до убийства любимого существа, и т. п. — таковы явные примеры противоположности между стихийными и оформляющими или целестремительными силами душевной жизни. В таких случаях совершенно ясно, что даже чисто органическая, элементарная формирующая сила осуществляется с известной затратой энергии, через преодоление противоборствующих хаотических сил душевной жизни. В других случаях эта внутренняя борьба, это самопреодоление менее интенсивны и потому легко остаются незамеченными. Тем не менее всякая конкретная душевная жизнь, даже самая элементарная, есть такого рода внутренняя борьба и самопреодоление. Под оформляющей силой целестремительной действенности в каждом из нас дрем-

лет и глухо волнуется сдерживаемый ею душевный хаос. В явлениях бесформенной рассеянности, душевной вялости и инертности, беспричинного "упрямства", "капризов", "раздражительности" и т. п. хаос душевной жизни на каждом шагу напоминает о себе и вынуждает формирующую действенную силу бороться с собой. В каждое мгновение формирующая целестремительность наталкивается в нас на преграды, слепые противодействия и должна внутренней борьбой расчищать себе дорогу.

IV

Характер самопреодоления или внутренней борьбы в такой мере типичен для конкретной душевной жизни и образует само ее существо, что его отсутствие равносильно душевной болезни, разложению душевного существа. Именно поэтому явление самопреодоления есть лучший показатель существа формирующей действенности "души", и наблюдение его разнородных форм непосредственно обнаруживает *различные слои* самого формирующего единства души. Доселе мы имели дело с элементарным единством стихийной целестремительности вообще — с тем началом, которое, отвечая на чувственные впечатления непосредственной реакцией одобрения и неодобрения, приятия и отталкивания, производит первичный отбор чувственного материала и через его посредство создает элементарное единство ядра душевной жизни. Это есть единство низшей, чувственно-эмоциональной сферы, через область ощущений связанной с человеческим телом, — то единство, которое обычно разумеется под совершенно неточным обозначением "инстинкта самосохранения"[1]. В его лице человеческая душа обнаруживается как прикрепленная к единичному телу энтелехия психической особи. Вся область физических эмоций, т. е. эмоций, непосредственно слитых с ощущениями, и соучаствующих в них волевых моментов, поскольку она слагается в оформленное единство, относится сюда. Но, присматриваясь к явлениям самопреодоления, мы встречаем в душевной жизни и явные признаки формирующего единства высшего порядка. Этот дальнейший, более глубокий слой формирующего единства не может быть конкретно охарактеризован лучше, чем *платоновским* указанием на явления *"мужества"* или *"благородных аффектов"* вообще[2]. Ближайшая самая заметная и распространенная область его проявления есть сфера родовой жизни в широком смысле слова, именно там, где

---

[1] Отношение душевной жизни и ее различных инстанций к телу будет исследовано подробнее в гл. VIII.

[2] Платоново деление души на "три части"* часто понимается по аналогии с новым психологическим учением о "способностях" или "сторонах" душевной жизни. В действительности оно, конечно, имеет совсем иной смысл: это есть именно попытка наметить различные по глубине и близости к метафизическому первоисточнику слои душевного единства. Характерно, что Платон подчеркивает в этой связи важность явления самопреодоления.

целестремительная действенность родовой жизни сталкивается с индивидуальной целестремительностью психической особи. Явления материнской и супружеской любви, племенной или родовой солидарности не только в человеческом, но и в животном мире, поскольку они связаны с самопожертвованием, с преодолением "эгоизма" или "инстинкта самосохранения", суть в душевной жизни типические случаи *самопреодоления* в форме победы высшего формирующего начала над низшим. Но то же самое, по существу, мы имеем в явлениях самопожертвования или самоотречения личности в порыве национального, государственного и тому подобного чувства. Во всех этих случаях мы непосредственно переживаем не борьбу отдельных "побуждений" или "стремлений", а именно подчинение — в результате более или менее интенсивной и заметной внутренней борьбы — низшего целестремительного единства высшему. Характер такого переживания неопределим иначе как в понятии *мужества* или *"силы воли"*: это есть специфическое сознание *общей силы* высшего порядка, преодолевающей столь же общую, центральную силу низшей, органически-эгоистической целестремительности. Правда, с чисто этической точки зрения такое самопреодоление может иметь и эгоистическую цель: с тем же чувством "мужества" или "силы воли" мы решаемся, например, на необходимую для нашего здоровья мучительную или опасную операцию или на нужное в наших личных целях тягостное "объяснение" с человеком; но и здесь характер переживания соответствует объективному смыслу переживаемой борьбы двух инстанций. Ибо и в этих случаях элементарная стихийная целестремительность побеждается высшей формой предметного сознания, которая, даже будучи по цели "эгоистической", по формальной своей природе, как увидим позднее, выводит за пределы индивидуальной душевной обособленности. Психология доселе не обращала достаточного внимания на своеобразие этих переживаний самопреодоления. Руководясь предвзятым мнением, она рассматривала их как явления простой борьбы или столкновения отдельных побуждений. Джемс, кажется, первый отметил, что, когда "идеальный" мотив "побеждает" мотив низшего порядка, само переживание имеет своеобразный качественный оттенок усилия, соучастия центральной волевой инстанции: пьяница, лентяй, трус никогда не говорит (и не переживает), что он *преодолевает* в себе стремление к трезвости, энергию, самообладание, как это имеет место в обратных случаях победы высших мотивов; он говорит, наоборот, о своей порабощенности страстям и привычкам[1]. При этом следует, однако, обратить внимание еще на два характерных момента. *Во-первых,* подлинное *самопреодоление* описанного типа психологически отлично не только от обратного случая победы низшего мотива над высшим и не только от простой борьбы единичных стихийных побуждений (вроде борьбы, например, между чув-

[1] James. Principles of Psychology, 1891, vol. II, стр. 548 и сл.

ством голода и отвращением к неприятному вкусу блюда), но и от элементарного "самообладания" в смысле переживания сдерживающей силы элементарной, низшей формирующей инстанции, ее непосредственной власти над стихией душевной жизни. Когда человек сдерживает прилив рыданий, грозящий перейти в истерический припадок, или вспышку гнева, готовую вылиться в неистовую ярость, или, бежа от опасности, старается не поддаться чувству панического, бессмысленного и обессиливающего ужаса, — он, правда, испытывает особое чувство "самообладания", но переживание внутренней борьбы носит совсем иной характер, чем в случаях подлинного самопреодоления. Здесь есть сознание столкновения двух сил — хаотической и оформляющей или сдерживающей, — но нет сознания столкновения двух *властей,* двух *центральных направляющих инстанций.* Напротив, когда в порыве самоотвержения или мужества мы преодолеваем, так сказать, само "разумное" чувство самосохранения, мы имеем сознание, что побеждаем не бесформенные, хаотические силы в нас, а именно *нас самих,* наше низшее "я", которое *само* боится, протестует против боли, лишений, опасности и т. п. Действуя вопреки нашему низшему, элементарному "я", мы сознаем здесь вместе с тем свободную победоносную силу в нас центральной управляющей инстанции еще более глубокого порядка: здесь переживается именно столкновение *двух "я"* и победа высшего из них над низшим. *Во-вторых,* не нужно думать, что своеобразие переживаний такого рода определено исключительно сознанием высшей ценности побеждающего мотива, чисто интеллектуально-этическим отношением к нему. Мать, в заботах о ребенке преодолевающая все свои естественные стремления к свободе, покою, здоровью и пр., солдат, идущий в аттаку, а тем более человек, спокойно выносящий боль при выдергивании зуба или подавляющий в себе, ради спокойствия и упорядоченности жизни, какое-нибудь естественное, но вредное влечение, — по общему правилу совсем не переживают сознание "этической ценности" или "идеальности" побеждающего мотива. Наоборот, в чистом виде само преодоление такого типа носит в известном смысле еще совершенно непосредственный, внеразумный характер. Здесь нет — или по крайней мере может не быть — специфического переживания *долга,* высшей обязанности, нет никакого сознания абсолютного, сверхиндивидуального значения побеждающей инстанции, — и именно в этом заключается специфическая особенность этого самопреодоления и его отличие от самопреодоления высшего типа, к которому мы перейдем тотчас же ниже. Характерное сознание победы "высшей" инстанции над "низшей" имеет здесь совсем не этический смысл (такого рода этическая оценка может здесь быть лишь внешним сопутствующим моментом), а смысл исключительно *психологически-онтологический:* мы имеем сознание власти более *глубокой, внутренней, духовной* инстанции в нас самих над формирующим слоем менее глубоким, более стихийным и непосредственным. Если представить себе символи-

чески душевную жизнь в виде конуса, обращенного вершиной вниз, вглубь, то внешняя его сторона (его обращенное наружу основание) имеет периферию и центр, который, в свою очередь, связан с более глубоким центром — лежащей в глубине вершиной конуса. В таком случае описываемое явление самопреодоления имеет характер зависимости внешнего центра — центра горизонтальной плоскости — от сил, идущих из глубины, по вертикальному направлению. При этом, однако, более глубокий центр сознается тоже лишь как эмпирическая инстанция нашего индивидуального "я". Одно "я" преодолевается другим "я", одно "хочу" — другим, более глубоким и центральным "хочу"; и если первое "хочу" *"должно"* подчиниться второму, второе есть все же само по себе, по характеру своего действия и переживания, также лишь фактическая, личная сила *хотения,* а не идеальная мотивация долга.

Этим намечены два формирующих центральных единства душевной жизни, которые мы будем называть — по преобладающим моментам их переживания — *чувственно-эмоциональным и сверхчувственно-волевым.* Механизм действия чувственно-эмоционального единства был уже нами прослежен: живя в сфере чувственных впечатлений-ощущений и слитных с ними эмоциональных переживаний, низшее единство пластически организует эту стихию душевной жизни через непосредственные оценки-стремления, укрепляющие в душевной жизни и привлекающие в нее "желательное", "приятное" и ослабляющие и отталкивающие "нежелательное", "тягостное". Здесь, как и во всякой душевной жизни, конечно, присутствует волевой элемент, именно в лице оценок-стремлений; но здесь нет того, что можно было бы в строгом смысле слова назвать *волей.* Ибо волевой элемент есть здесь лишь неотделимый ингредиент чувственно-эмоционального переживания; формирующее волевое единство как бы совершенно имманентно формируемому стихийному материалу, и его действие как бы предопределено слитым с ним душевным материалом ощущений и эмоций. Это есть — выражаясь в терминах древней психологии — "растительно-животная" или "низменно-вожделеющая" душа человека, которая, не будучи внешнедетерминированным механизмом, а будучи активной формирующей энтелехией, все же всецело прикреплена к чувственному материалу и выражает низшую, зависимую от тела сторону душевного единства. Это есть то, что обычно обозначается как "власть плоти" над человеком. "Власть плоти" не есть, конечно, механическое влияние тела как материи. Наша зависимость от голода и жажды, от полового чувства, от страха и т. п. есть, конечно, чисто душевное явление, и притом не механический продукт физических раздражений, а внутренняя, спонтанная реакция волевого единства в нас на эти раздражения. Но при наличности данного направления оформляющей активности характер целостного переживания предопределен самим оформляемым чувственным материалом; в этом смысле человек, именно в качестве внутреннеспонтанного,

но *подавленного* существа, есть *раб* своего тела (не будучи его слепым, механическим продуктом или отражением). Но именно это сознание подчиненного, рабского характера этого низшего, "соматического" единства душевной жизни (сознание, которое есть у всякого разумного человека, совершенно вне отношения к его этическому или религиозному миросозерцанию) непосредственно свидетельствует, что активное единство "души" не исчерпывается этой низшей энтелехией. В лице самопреодоления, переживания "мужества" или "силы воли" мы имеем непосредственное проявление второго, высшего *сверхчувственно-волевого* единства души. Это единство есть то начало в нас, которое в собственном смысле слова зовется волей. О нем гласит мудрое слово Гете:

Над силой той, что естество связует,
Себя преодолевший торжествует[1].

Человек *не есть* раб своего тела. Его "плоть", соматическая энтелехия его чувственно-эмоциональной души, есть в нем, правда, могущественная и часто угрожающая ему и подавляющая его сила, но все же сила, с которой он может бороться; и на высших ступенях духовного освобождения и святости она есть — как говорил тонкий психолог и виртуоз борьбы с плотью, св. Франциск Ассизский, — лишь "брат осел", которого человек может по желанию и укрощать, и миловать. Здесь нам нет надобности пускаться в споры о том, свободна ли эта воля, которая властвует над органическим душевным существом человека; ибо решение здесь, очевидно, зависит от того, что мы будем разуметь под свободой. Существенно лишь, что действие этой высшей центральной инстанции независимо от чувственного материала душевной жизни и от предопределенного последним действия чувственно-эмоциональной души и по существу предназначено для противодействия последней. Механизм ее формирующей действенности состоит не из первичных оценок-стремлений как непроизвольных реакций на чувственное переживание, а из высших, наслояющихся на эту элементарную область актов *предпочтения* или выбора как активного вмешательства в естественную целестремительность соматической энтелехии и противодействия ей. Как бы ни было, в свою очередь, в другом отношении предопределено направление этой высшей целестремительной силы, оно не предопределено *соматически,* не зависит от чувственно-органической стороны душевной жизни, а есть обнаружение силы именно высшего порядка. Переживания такого рода, как "мужество", "самопреодоление", "сила воли" — как бы их ни характеризовать и называть, — во всяком случае не подходят под тип "эмоций" в духе теории Джемса—Ланге: они суть не непроизвольные волнения, слитые с органическими ощущениями и вы-

[1] Von der Gewalt, die alle Wesen bindet, Befreit der Mensch sich, der sich überwindet ("Die Geheimnisse")*.

ражающие телесное самочувствие, а, напротив, *одоление* таких волнений или противоборство им. Это утверждение есть не метафизическая догадка о каком-то скрытом, недоступном, лишь предполагаемом начале, а простое констатирование опытно данного своеобразия душевного переживания. Единство *сверхчувственной воли* как направляющего начала есть такая же опытная черта переживаний определенного рода, как единство элементарной целестремительности или бесформенное единство душевной жизни вообще. Напротив, признанию этого очевидного факта препятствует лишь произвольная метафизическая теория — либо в форме пресловутой "психической атомистики" отрицающая вообще наличность центрального единства душевной жизни, либо в форме материалистического параллелизма утверждающая недоказуемую универсальную зависимость всех явлений и сторон душевной жизни от единичных телесных процессов. В противоположность этим предвзятым теориям *воля* — не как таинственная, обособленная "сущность", а как формирующее единство целестремительной действенности, по направлению своему не связанное с ходом чувственно-эмоциональной душевной жизни, а противостоящее и противодействующее ему, — есть просто факт, который можно объяснять как угодно, но которого нельзя отрицать. Вмешательство *воли* как направляющего единства характеризуется совершенно специфическим переживанием, которое Джемс довольно удачно выразил как "действие по линии наибольшего сопротивления", как соучастие особого центрального элемента *"усилия"*, дающего в борьбе мотивов перевес слабейшей, вне его соучастия, стороне. Нужно поистине быть ослепленным предвзятыми механистическими теориями, чтобы отрицать столь очевидное и существенное данное самонаблюдения.

V

Но мы уже отметили мимоходом, что этой второй, высшей энтелехией, которую мы назвали *сверхчувственно-волевой,* также еще не исчерпывается сложная иерархия в составе формирующего единства души. Третьей и наивысшей инстанцией этой иерархии является направляющее начало, которое можно назвать *идеально-разумным или духовным*. Его ближайшим показателем служат переживания *нравственного порядка,* своеобразие самопреодоления из сознания *долга,* веления абсолютной *идеи* в нас. Канту принадлежит великая заслуга первого указания на своеобразие этого душевного переживания: в нем мы сознаем *идеальную* мотивированность, противостоящую всем эмпирическим силам и инстанциям нашего "я" и вместе с тем не отрешенную от нас, а тождественную нашему самому глубокому, "чистому" или "идеальному "я". Однако Кант при этом интеллектуализировал характер переживания, превратив "веление долга" как бы в чисто теоретическое сознание идеи и единственным психологическим

двигателем этого сознания признав холодное "чувство уважения" к идее. Этим нравственная воля была лишена своего конкретного значения активно-направляющей *силы* и превращена в абстрактное начало "долженствования" или "закона"; и возможность реальной действенности и победоносности этого долженствования осталась сама лишь "этическим постулатом", не получив конкретного психологического объяснения. Непредвзятое наблюдение должно признать идеальную или духовную волю началом менее холодно-возвышенным, но гораздо более интимным, действенным и конкретным.

Существо этого своеобразного переживания состоит в том, что направляющая сила некой центральной инстанции в нас сознается как сила абсолютная, как *сверхиндивидуальная авторитетность и мощность,* которая вместе с тем непорабощает извне наше "я", а действует через самый глубокий центр нашей душевной жизни и потому переживается как совершенно свободное действие. В отношении низших инстанций нашего душевного существа эта сила принимает характер долженствования, принудительного неоспоримого веления, "категорического императива"; но это есть лишь одностороннее, производное ее определение. Сама в себе или в отношении проявляющейся в ней высшей формирующей инстанции она есть не веление, долг, закон, а абсолютное творческое начало. "Я должен" есть, собственно, бессмысленное словосочетание, поскольку мы не различаем разных инстанций нашего "я", — ибо никакая власть не может повелевать себе самой; и когда человек переживает сознание "я должен", он, собственно, внутренне говорит себе самому: "*ты* должен", он повелевает некой низшей инстанции в себе. Но поскольку мы оставим в стороне эту обращенность к низшей инстанции, действенность самой высшей инстанции столь же неточно выражается моментом "должен", как и понятием чистого, своевольного "хочу". Существо самого переживания заключается в сознании действенной силы, по характеру *возвышающейся* над противоположностью между "должен" и "хочу". Это есть свободное хотение, без всякого элемента своеволия, а, напротив, с сознанием идеальной невозможности иного хотения — хотение, в отношении которого абсолютная необходимость и абсолютная свобода есть *именно одно и то же:* ибо, с одной стороны, хотение вытекает из глубочайшего центра нашего "я" и потому совершенно свободно и, с другой стороны, это "я" есть здесь уже не какая-либо ограниченная реальная инстанция, а тождественно с некой абсолютной и изначальной действенной первоосновой, которая не может колебаться и иметь разные хотения, а в хотении которой выражена лишь ее собственная неизменная и универсальная сущность. "*Я так хочу, я должен, я не могу иначе* — ибо я, в своей последней глубине, и *есмь* та сила, которая здесь во мне сказывается и которая потому обладает для меня абсолютной и непререкаемой мощностью и авторитетностью" — так можно было бы приблизительно описать переживания высшего, идеаль-

ного формирующего единства в нас. Если ближайшим образом это переживание характерно для области так называемой "нравственности", т. е. для идеального нормирования поведения и отношений к людям, то оно отнюдь не есть исключительное достояние одной лишь последней. Оно имеет место всюду, где мы сознаем сверхэмпирическую, сверхиндивидуальную инстанцию нашего "я", в форме *"призвания"*, Сократова "демона"*, всякого высшего "голоса" в нас. Художник, которого влечет властное призвание творить образы, хотя бы осуществление этого призвания требовало жестокости и безучастия к ближнему, и притом творить в определенном направлении, пренебрегая всеми установившимися среди людей мерилами и оценками, — мыслитель, который чувствует необходимость поведать истину, непосредственно открывшуюся ему и как бы через посредство его ума влекущуюся к самораскрытию, — государственный деятель, сознающий себя призванным вести людей к ему одному открытой цели, — святой, услышавший голос, влекущий его к подвижничеству, — даже влюбленный, в душе которого любовь раскрылась как великая сила, озаряющая всю его жизнь и дарующая ей смысл, — все они переживают действие высшего, духовного или идеально разумного единства своего "я" не иначе и не в меньшей мере, чем человек, подчиняющийся требованию нравственного Добра.

Это переживание и обнаруживающееся в нем высшее или глубочайшее существо души мы исследуем позднее с той его стороны, с которой оно есть *живое знание* или *откровение* в широком смысле слова. Здесь мы берем его — в общей связи нашего изложения — лишь со стороны его значения как показателя действенной формирующей инстанции нашей душевной жизни. В этом отношении мы имеем здесь дело с формирующей инстанцией, очевидно, совершенно особого порядка. Чисто феноменологически она явно отлична как от чувственно-эмоциональной, соматической энтелехии нашей душевной жизни, так и от центральной инстанции *воли* в узком смысле слова. Низшее единство нашего "я", как было указано, через чувственный материал душевной жизни связано с единичным телом и переживается лишь как направляющая и охраняющая сила психофизической животной особи. Сверхчувственно-волевое единство есть уже некоторая свободная, внутренняя сила самопреодоления, некое высшее "я", которое, однако, переживается все же как стихийная сила высшего "побуждения", как относительная центральная власть *субъективного* порядка. Напротив, духовное или идеально-разумное "я" непосредственно выступает как *объективная и сверхиндивидуальная* инстанция в нас и вместе с тем как последний, абсолютный корень нашей личности. В его лице мы сознаем себя орудием или медиумом чего-то высшего, чем какое-либо отдельное "я", и, с другой стороны, не слепым и внешним его орудием, а именно центральной силой, само глубочайшее существо которой состоит в осуществлении сверхиндивидуальной, объективной цели. Само

существо нашей души, нашего "я" здесь обнаруживается как творческая сила живой объективной *идеи,* как *дух,* противостоящий не только бесформенной *стихии* душевной жизни, но и формирующим ее инстанциям чисто *душевного* же порядка. Это есть начало совершенно иного порядка в душевной жизни — не имманентная, а трансцендентная, формирующая ее сила — "глубокий Логос, присущий душе и сам себя питающий"*, по выражению Гераклита, "разумная часть души" в описании Платона, "действенный разум" по характеристике трезвого Аристотеля**. Своеобразие его переживания состоит, коротко говоря, в том, что в его лице мы непосредственно имеем то коренное и глубочайшее единство нашего "я", которое связует наше душевное существо со сверхиндивидуальной сферой абсолютного или, вернее говоря, которое *есть сама эта связь,* само излучение абсолютного, сверхиндивидуального единства в ограниченную область душевного единства индивида. Общий смысл этого высшего начала может быть уяснен лишь позднее, в иной связи, ибо его собственное существо состоит не в его функции, как формирующей волевой инстанции, а в его значении *живого знания* или *сущего разума,* как бы луча идеального света, образующего субстанциальную основу самого *бытия* души. Здесь в этом отношении достаточно лишь отметить, что очерченное своеобразие его переживания как формирующей действенной инстанции характеризуется именно сознанием волевой силы в нас, отличной от всякой субъективной, "душевной" силы, а непосредственно выступающей как инстанция сверхиндивидуального *бытия и света знания.* Мы имеем здесь дело опять-таки не с метафизической догадкой, а с феноменологическим описанием своеобразного душевного переживания. Подобно тому как сознание *силы воли,* властвующей над органической целестремительностью душевной жизни, есть переживание совершенно особого порядка, так и сознание, что наша душевная жизнь и действенность иногда подчиняется некой сверхиндивидуальной силе в нас, в лице которой нам раскрывается и само существо, и объективный смысл нашей личности, — есть специфическое переживание, непосредственно ни к чему иному не сводимое. И если, наоборот, так называемая эмпирическая психология истолковывает это специфическое переживание по образцу душевных явлений низшего порядка, например как победу господствующих, привычных мотивов над менее крепкими и укорененными побуждениями и т. п., то именно это объяснение есть в лучшем случае гипотетическая конструкция *генезиса* переживания, а не действительное описание его непосредственного своеобразия и потому никак не может опровергнуть последнего. Подлинное внутреннее самонаблюдение, — которое, как мы уже не раз указывали, больше принципиально провозглашается, чем действительно осуществляется в психологии, — совершенно явственно опытно обнаруживает присутствие этого высшего единства нашей душевной жизни, ни к чему иному не сводимого и ни на что не разложимого. Всякий раз, когда

в процессе нравственного, эстетического, религиозного творчества нам открывается бессознательная, самоочевидная высшая *цель и ценность* нашей жизни, мы вместе с тем переживаем непосредственное самораскрытие, присутствие в нашей душевной жизни этого безотносительного же последнего корня или единства нашего существа. Поэтому если "эмпирическая психология" склонна отрицать этот факт, окрашивающий совершенно своеобразным, характерным цветом внутренний духовный мир разумного человеческого существа, то — тем хуже для нее самой! Конечно, гораздо легче соединять с отвлеченным эмпиризмом, с принципом почтения к фактам, невнимательное отношение к фактам, не укладывающимся в предвзятую теорию или непохожим на факты другого, привычного типа, и готовность к поспешному их отрицанию и искусственному, искажающему перетолкованию, чем непредвзято и сосредоточенно наблюдать и описывать явления совершенно своеобразного порядка.

VI

Мы наметили, таким образом, три отдельных, как бы возвышающихся друг над другом, центра или формирующих единства нашей душевной жизни, не считая самой душевной стихии, самого формируемого материала. Что же это значит? Можно ли признать, что мы состоим, помимо субстрата душевной жизни, из трех разных "душ"? Против такого вывода протестуют не только "здравый смысл" и все сложившиеся привычки мысли, но он противоречит и непосредственно опытно данному, описанному нами сплошному единству душевной жизни. Прежде чем разрешить это кажущееся противоречие в общей форме, отметим одно смягчение этого мнимого вывода, которое вытекает уже из сказанного об этих трех центрах. Различие между вторым и третьим, высшим направляющим единством есть не различие в действующем аппарате или в характере волевого переживания, как такового, а исключительно в характере познавательного переживания авторитетности и онтологического значения самого действующего центра. Момент "самопреодоления", вмешательства "силы воли", "мужества", как таковой, совершенно одинаков, испытываем ли мы действие в нас относительной, субъективной сверхчувственной воли или же безотносительного, сверхиндивидуального корня действенной сверхчувственной силы; разница в характере переживания относится только к осознанию глубины и онтологической природы самой действующей силы. Иначе это можно выразить так, что наше духовное "я" действует всегда *через посредство* субъективного сверхчувственно-волевого "я", как бы сливаясь с ним и обогащая его своей авторитетностью и онтологической значимостью. Поэтому различие между двумя высшими центрами душевной жизни есть скорее различие между двумя абстрактными моментами или сторонами сверхчувственного формирующего единства — мо-

ментом субъективно-индивидуального *волевого, действующего* единства, как такового, и моментом сверхиндивидуального *бытия* и объективного *самопознания* личности — причем вторая сторона может и совершенно отсутствовать. Если принять, далее, во внимание возможность в конкретной душевной жизни *непрерывного возрастания* интенсивности и явности осознания этой второй, высшей стороны сверхчувственной жизни, — начиная с бесформенно-смутного "так надо, я должен!", сопутствующего едва ли не всякому переживанию типа самопреодоления, и кончая ясно осознанным голосом абсолютной инстанции в нас, раскрывающим нам смысл нашего бытия, — то сфера сверхчувственно-направляющего духовного бытия предстанет нам, как сплошное единство, в составе которого мы можем лишь различать как бы отправной и конечный пункт движения, возвышающего нас над соматической, чувственно-эмоциональной областью душевной жизни. Схематически пользуясь уже приведенным образом *конической* формы душевного мира, мы могли бы иллюстрировать это соотношение, как различие между простым возвышением над основанием конуса, движением по направлению к его вершине и достижением самой вершины, в которой он соприкасается с трансцендентной ему областью; при этом непрерывность движения, единства оси конуса как направления, возвышающегося над поверхностью его основания, так же сохраняются, как и различие между внутренней, лежащей внутри самого конуса линией самой оси и ее внешней вершиной, соединяющей конус с объемлющей его сферой. Таким образом, сохраняя все онтологические различия между субъективной инстанцией *индивидуальной воли* и объективной инстанцией надындивидуального духа, мы можем усмотреть вместе с тем их коренное единство и имеем право слить их в единство сверхчувственно-формирующего начала души, противостоящего единству чувственно-соматическому.

Мы получаем, таким образом, двойственность между сверхчувственным и чувственным, духовным и элементарно-соматическим единствами или центрами душевной жизни — двойственность, которая сама по себе не может быть отрицаема и о которой свидетельствует, как было указано, всякий факт самопреодоления. В какой мере эта двойственность противоречит характеру сплошного единства душевной жизни? Здесь нет надобности прибегать к каким-либо отвлеченным конструкциям и недоказанным предположениям; феноменологическое, опытно данное строение душевной жизни говорит само за себя. И тут нельзя достаточно настойчиво подчеркнуть, что "душа" есть не единство субстанциальное, не какой-либо замкнутый в себе атом и неподвижный комок, а лишь единство *формирующее,* энергетическое, центр целестремительных, формообразующих сил. Конкретная субстанция душевной жизни есть ее субстрат в лице самой стихии душевной жизни, которая, с одной стороны, есть всегда единство и, с другой стороны, единство лишь бесформенное и экстенсив-

ное, подчиняющееся многообразному "формированию"[1]. Поэтому двойственность "души" есть не раздвоение ее на два обособленных существа, а лишь двойственность центральных формирующих сил, действующих в едином неразрывном субстрате, подобно тому как в единой атмосфере возможны воздушные движения в разном направлении или как в одном океане возможны разные центры водоворотов. При этом двойственность формирующих сил или центров сама по себе не тождественна ни с их коренной разнородностью, ни с необходимостью борьбы и столкновения между ними. Явления самопреодоления или внутренней борьбы есть лишь удобный крайний случай, познавательно ценный, как яркое обнаружение двойственности, но отнюдь не необходимая и универсальная форма соотношения между этими двумя инстанциями. Напротив, оно есть все же лишь одно из возможных отношений, которому противостоит отношение гармонии, слитности направлений действия низшего и высшего центров. Более того: по самому своему существу эта двойственность имеет значение двойственного обнаружения некоего единства, именно единства *формирующей силы вообще*. Мы уже отметили, что само действие элементарной, чувственно-эмоциональной формирующей силы носит в отношении формируемой ею стихии душевной жизни характер внутренней борьбы и может быть в известном смысле названо также *самопреодолением*. И само обозначение ее как чувственной или "соматической" души имеет лишь условный смысл: чувственна не ее собственная природа как формирующей силы — в этом смысле она есть спонтанная активность и потому сверхчувственное начало, — а лишь формируемая ею стихия, к которой она прикована, несмотря на свою активность. Таким образом, по своей внутренней природе она, собственно, однородна с сверхчувственно-волевой душой и есть как бы обнаружение или отпрыск последней в низшей области; и лишь в качестве такого низшего отпрыска, отпечатлевая на себе ограниченность своей задачи и связанность с чувственной средой, в которой она действует, она отличается от сверхчувственного начала, как такового, в его чистом виде. Для уяснения этого своеобразного двуединства "высшей" и "низшей" души нужно научиться брать его *так, как оно непосредственно обнаруживается и есть,* во всей единственности и несравнимости его своеобразия, не искажая его в угоду отвлеченной прямолинейности логической схемы и памятуя о лишь символическом, приблизительном значении всех наглядных пояснений. Тогда мы непосредственно осознаем в нас как коренную двойственность целестремительных формирующих инстанций на почве общего душевного единства, так и глубочайшее внутреннее единство этих двух разных, часто противоборствующих инстанций. Самая цельная,

[1] О субстанциальном значении момента *духа,* высшего центра души, мимоходом отмеченного нами выше, — подробнее позднее; там мы увидим, что оно также не противоречит энергетическому пониманию души.

гармоническая личность сознает или может сознавать борьбу в себе высшего единства долга, призвания, духовного требования против низшего единства чувственных потребностей или по крайней мере само различие между этими началами даже при отсутствии борьбы между ними. И наоборот, человек, совершенно раздираемый внутренней борьбой, например, между сознанием долга и "плотской" страстью, непосредственно сознает внутреннее единство своего "я", разделенного на две противоборствующие, враждебные силы; и если даже, как это часто бывает, он ближайшим образом сознает одно из этих "я", как что-то постороннее и внешнее "ему самому", говорит, например, о своей борьбе с "дьяволом" в себе или, наоборот, о спасительном вмешательстве высшей силы благодати, то все же он чувствует орудием этих сил *себя самого, свое "я"*, и, следовательно, в самой раздвоенности сохраняет сознание непосредственного своего единства. Ни единство, ни двойственность не есть здесь "иллюзия", "самообман"; то и другое есть выражение действительного, непосредственно очевидного строения душевной жизни, которое, повторяем, надо брать так, как оно есть.

Так как в нашем изложении мы особенно подчеркнули реальность двойственности, то здесь мы, в частности, должны указать и на такую же реальность *единства* "души" как формирующей силы, — единства, которое отнюдь не совпадает с простым бесформенным единством стихии душевной жизни и не исчерпывается им. То, что мы в нашей душевной жизни зовем "плотью" и "духом", есть, несмотря на всю противоположность и возможную остроту борьбы между ними, лишь два выражения или две ветви единого формирующего начала вообще как по характеру непосредственного переживания, так и по качественной природе их действий. Где лежит в составе личности резкая разделяющая грань между темпераментом "физиологическим", между общим формирующим единством чисто физического "самочувствия", и единством характера духовного, высшей духовной формой целостной личности? Наше духовное существо, глубочайшее метафизическое единство нашего "призвания", нашего внутреннего своеобразия, отражается на всем строении душевной жизни, придает особый "стиль" всем, даже чисто соматическим, нашим потребностям и вкусам. О внутреннем, духовном существе человека в известной мере говорит все в нем — его манера ходить, одеваться, говорить, его чисто "физические" вкусы в области питания, половой жизни, степень и качественные особенности его внешней возбудимости или спокойствия и т. д. Во всяком эстетическом "общем впечатлении" от человека мы имеем некоторого рода смутное предугадывание своеобразия его личности, формирующего единства его души. А в том особом, чутком проникновении в чужую душу, которое дарует любовное отношение к человеку — как бы часто оно ни было обманчиво в иных случаях, — нам непосредственно предстает коренное первичное единство, связующее "дух" человека с его "плотью",

таинственное, глубочайшее своеобразие его внутреннего духовного *"я"* — с блеском его глаз, модуляцией голоса, манерой движений, со всеми его прихотями, вкусами и инстинктами. *Живой субъект* душевной жизни — то, что мы зовем живой, конкретной личностью, — есть именно это непосредственное конкретное единство психофизической, "соматической" формирующей силы *с духовным* своеобразием — единство, сохраняющееся даже в самой острой раздвоенности и противоречивости между "низшей" и "высшей" стороной человека. Невыразимая тайна личности есть именно тайна этого глубочайшего единства разнородного в ней — тайна, которая может быть лишь художественно выявлена, но не логически вскрыта. В логической схеме это может быть уяснено лишь в общем понимании коренного единства двойственности человеческого существа: чувственно-органическая формирующая сила в нем и его внутреннее духовное единство с этой точки зрения представляются двумя разнородными, идущими в разных направлениях отпрысками или разветвлениями все же единого и потому однородного ствола, вырастающего из единой формообразующей энтелехии "души", как семени сложного и взаимно противоборствующего богатства организма душевной жизни. "Низшая" и "высшая" часть души, будучи разнородными и относительно самостоятельными формирующими центрами, суть все же лишь производные центры, передаточные инстанции некоторого более глубокого, связующего их первичного единства, — подобно тому, например, как в здоровом государственном организме самая ожесточенная борьба партий или общественных слоев выражает лишь внутреннее трение многообразных сил, совместно коренящихся в единстве национального или государственного целого.

Непрерывность и целостность душевной жизни, которую мы ранее уяснили в отношении стихии или материала душевной жизни, обнаруживается, таким образом, и как существенная черта ее формы или формирующего начала. Эта целостность конкретно совместима даже с величайшей раздробленностью, с острейшим противоборством относительно самостоятельных формирующих центров; и для конкретной душевной жизни столь же характерно как невыразимое глубочайшее единство нашего формирующего "я", так и присущая ему природа неустанной внутренней борьбы разнородных начал, внутреннего самопреодоления. В конкретной жизни глубина и актуальность этого последнего единства личности измеряется скорее именно остротой и осознанностью внутренней борьбы, интенсивностью духовного развития в форме самопреодоления и самоподъятия, чем совершенной мирностью и, так сказать, гладкостью душевной гармонии, которая в большинстве случаев есть лишь показатель слабости, неактуализованности формирующей энергии душевного единства. Благополучный обыватель, "всегда довольный сам собой, своим обедом и женой"*, есть существо менее целостное, менее оформленное внутренним единством души, чем грешник,

внутренне раздираемый борьбой между плотью и духом. Ибо сама эта борьба есть свидетельство страстной, интенсивной энергии *самооформления,* стремления к высшему единству; и сами борющиеся разнородные начала обнаруживают свое внутреннее единство именно в единстве объемлющей их борьбы, направленной на гармоничное слияние их, на установление нормального равновесия между ними на почве глубочайшей объединяющей их формообразующей основы.

Если, таким образом, целостная непрерывность одинаково характерна и для материала, и для формирующей силы душевной жизни, то она проникает, наконец, — как это уже было отмечено — в само отношение между формой и материалом душевной жизни. При всей глубочайшей разнородности между стихией душевной жизни в ее чистом виде как бесформенным хаосом душевного бытия и высшей духовной формирующей силой душевного единства — между ними нет абсолютно непроходимой грани, которая не допускала бы незаметного, постепенного перехода от одного начала к другому. Напротив, мы видели, что элементарное, чувственно-эмоциональное целестремительное единство формирующей силы — эта низшая инстанция или ступень формирующего единства вообще — непосредственно примыкает к общему, неопределенно-бесформенному динамизму самой стихии душевной жизни и слито с ним так тесно, что может быть лишь абстрактно отделено от него. Но тем самым — в силу намеченной непрерывности связи между низшим и высшим формирующим центром — формирующая сила души вообще через низшую свою инстанцию как бы слита с формируемым материалом и переливается в него, — чем отнюдь не уничтожается принципиальная противоположность между началами формы и материи в душевной жизни. Ту же самую непрерывность между разнородными началами формы и материи душевной жизни можно было бы уяснить со стороны момента единства, присущего каждому из них: при всей противоположности между бесформенным единством душевной жизни, как таковой, и действенно-формирующим единством души как актуального центра целестремительных сил — одно незаметно переходит в другое или сливается с ним. С одной стороны, единство души, как мы видели, не есть абсолютное единство, исключающее многообразие, а выражается лишь в объединенности производных, разнородных и противоборствующих формирующих сил; в этом смысле оно как бы носит на себе отпечаток хаотичности, потенциальности, жизненно-динамического, никогда не законченного характера самой стихии душевной жизни; и с другой стороны, единство самой этой стихии, несмотря на всю свою бесформенность, есть все же потенция чистого или строжайшего единства — как бы лишь слабейшая, минимальная, совершенно общая оформленность или объединенность самого материала душевной жизни.

Доселе, следуя общему пониманию существа душевной жизни, мы рассматривали душу или единство душевного бытия лишь как формирующую силу, т. е. лишь как начало действенности или жизни. Мы по-прежнему только мимоходом касались момента *сознания* в собственном смысле слова, в его характернейшем проявлении как предметного сознания, в котором обычно усматривается существенный отличительный признак душевной жизни и души. Теперь пора обратиться к рассмотрению этого момента как в его собственной общей природе, так и в составе конкретного душевного бытия, под действием формирующей силы индивидуальной души.

Глава VI

ДУША КАК НОСИТЕЛЬ ЗНАНИЯ

I

В лице предметного сознания — предварительная характеристика которого уже была дана выше, в гл. II, — и его конечной цели или завершающей формы — объективного знания — мы имеем совершенно новую, инородную всему доселе рассмотренному сторону душевной жизни и души. Доселе мы изучали душевную жизнь как некую самостоятельную, замкнутую в себе область бытия, как самобытную стихию внутреннего переживания. Но такое понимание может иметь значение лишь необходимой предварительной абстракции. Конкретно душевная жизнь неразрывно слита с предметным сознанием, в лице которого само существо душевной жизни обнаруживается как потенция познавательной направленности за запредельное ей объективное бытие. В конкретном человеческом бытии внутренний мир переживания не только всегда *сопровождается* предметным сознанием как отношением познавательного обладания объективным миром или стремлением к такому обладанию, но и *есть* не что иное, как лишь отправная или опорная точка для осуществления этого отношения. Пользуясь приведенным уже в своем месте сравнением предметного сознания с пучком лучей, освещающим некоторую область бытия, мы могли бы сказать, что душевная жизнь, как мы ее доселе рассматривали, есть стихия внутреннего горения; но это пламя душевной жизни есть лишь субстрат, который конкретно обнаруживает свою природу не только в моменте внутреннего горения, но и в моменте *света* как специфического отношения *озарения* окружающего бытия и тем самым слитности с этим бытием через это свое лучеиспускание. С этой своей стороны душевная жизнь не есть вообще какая-либо замкнутая в себе область бытия: она есть, наоборот, своеобразное начало, специфическая природа которого состоит именно в функции направленности, познавательной устремленности на объективное бытие, как бы в идеальной слитности с запредельным себе

миром; она есть пучок лучей, существо которого и заключается именно в *преодолении* грани, отделяющей сам источник горения от окружающего его бытия, в живом познавательном соприкосновении со всем запредельным душе и в идеальном впитывании или включении его в себя.

Будучи таким живым отношением направленности на объективное бытие, конкретная душевная жизнь поэтому неразрывно слита с открывающимися ей в этой направленности предметными содержаниями, и лишь с помощью как бы насильственной абстракции мы могли доселе игнорировать эту теснейшую неразрывную связь и рассматривать душевную жизнь как самодовлеющую, обособленную от всего иного внутреннюю стихию. Поэтому и формирующая сила души как творческого целестремительного единства конкретно направлена не на обособленную стихию душевных переживаний, как таковых, а на полноту душевной жизни в связи с познавательным обладанием предметными содержаниями и тем самым на сами предметные содержания, поскольку они через отношение познания соприкоснулись с душевной жизнью и как бы вошли в круг ее бытия или в сферу ее влияния. То, что нам "нравится" и "не нравится", "приятно" и "тягостно", притягательно для нас или отталкивает нас, к чему мы стремимся и от чего отвращаемся, — и что через эти отношения оценки, стремления, отбора формируется в нас в некое единство личности, — не есть явления чистого переживания, как такового, а именно слитые с переживаниями предметные содержания. Мы любим и ненавидим, признаем и отвергаем, действенно привлекаем к себе или отталкиваем от себя, осуществляем или разрушаем известные объекты, предметы или предметные состояния. Формирующая сила души, создающая внутренний фонд нашей личности, имеет, таким образом, своим материалом всегда конкретную душевную жизнь как стихию переживаний, слитых с раскрывающимися в них отрезками объективного бытия, — пламя душевного света в единстве с озаренной им и как бы соединившейся с ним в этом озарении сферой предметных содержаний.

Для абстрактного анализа это единство распадается, однако, на две стороны: на момент самого *света* познавательной направленности, или на осуществление в душевной жизни его, как такового, в его чистой, собственной природе, — и на соучаствующее в нем осуществление, то ограничивающее и искажающее, то обогащающее и углубляющее влияние самого процесса *горения,* т. е. самой душевной жизни как стихии чистого переживания и управляющего ею формирующего единства.

В описании первой стороны — предметного сознания, как такового, — мы можем быть кратки, отчасти ограничиваясь лишь необходимыми дополнениями к тому, что было о нем сказано выше в предварительной его характеристике (гл. II), отчасти просто ссылаясь на итоги *теории знания,* которая имеет своей задачей именно исследование природы и условий возмож-

ности предметного сознания как познавательного раскрытия объективного бытия для индивидуального субъекта, т. е. для носителя личного сознания.

Теория знания показывает нам, что то, что мы называем "объективным бытием", есть система содержаний, мыслимых в составе сверхвременного всеединства. *Познавать* — во всех областях познания — значит связывать имманентный чувственный материал познания — переживания, в лице ощущений и образов — с сверхвременным всеединством или усматривать в этом материале следы системы всеединства. Всякое познание есть суждение или подведение "данного" под систему понятий; понятия же (мыслимые содержания) суть определенности, т. е. вневременные единства (идеи), а система понятий есть в конечном счете обнаружение непрерывного единства многообразия в абсолютном всеединстве. "Познать" что-либо — значит найти его место в этом всеединстве, усмотреть его в составе вечного всеобъемлющего единства бытия. Поэтому процесс познавания есть процесс приобщения сознания к сверхвременному всеединству[1].

Ближайшее условие возможности познания легко уясняется из намеченной нами природы душевной жизни. Мы видели, что душевная жизнь по самому существу своему потенциально едина и невременна или — что то же самое — потенциально объемлет все бытие в смысле *способности* расширяться до бесконечности и возвышаться над временем и всяким раздробленным многообразием, всякой ограниченностью частного содержания. Но мы видели также, что переживание, хотя и будучи такой потенцией, само по себе строго отлично от знания как актуального обладания сверхвременным всеединством. Отсюда ясно, что познавание есть не что иное, как *актуализация* потенциального единства душевной жизни, ее невременности и неограниченности, — превращение их в *актуальное* единство, в *актуальную* сверхвременность и бесконечность. Но душевная жизнь сама по себе есть потенция лишь в пассивном смысле слова, в смысле материала, способного к формированию или развитию, но никак не в смысле самой активной *способности* этого формирования. Как в области чистого переживания или душевного бытия, как такового, мы должны были усмотреть особую формирующую инстанцию "души", логически отличную от формируемого ею материала (хотя конкретно тесно с ним слитую), так и в области познавательной стороны душевной жизни или ее предметного сознания мы должны — и здесь это выступает еще гораздо отчетливее — признать такую особую, формирующую или актуализирующую инстанцию. Природа самой этой инстанции сама по себе, в чистом, отвлеченном ее существе, есть нечто столь первичное и простое, что ее можно только просто констатировать, обнаружить, но нельзя в собственном смысле описать. Это есть как бы *чистый свет знания,* идеальная озаренность или прозрачность бытия, его

[1] Подробнее об этом см. "Предмет знания", в особенности ч. I и II.

абсолютная самопроникнутость и самоявственность, — специфическое первичное идеальное начало *знания* или *разума,* которое должно быть уловлено во всем его своеобразии как некий абсолютно первичный момент, ниоткуда не выводимый и не сравнимый ни с каким реальным отношением или действием. Как бы трудно ни было уловить и фиксировать это начало само в себе, в его абсолютной самодовлеющей природе, — конкретно, в составе живой личной душевной жизни, мы непосредственно замечаем присутствие или соучастие его как момента света сознания, отличного от имманентного переживания, как такового, — так же, как в пламени начало *света* отлично от самого процесса горения или внутреннего жара.

При всей слитности этого специфического начала с душевной жизнью оно не только логически отлично от переживания, как такового, но в известном смысле даже противоположно ему и находится в отношении противоборства к нему, как это уже было отмечено выше, в гл. II. Поэтому его господство или присутствие в конкретной душевной жизни поддерживается особой душевной силой, особым специфическим волевым напряжением, которое называется *вниманием.* Внутреннюю природу внимания как особого душевного состояния так же трудно наметить в ее собственном существе, как легко описать сопутствующие ему характерные душевные и даже физиологические явления. Внимание по собственной своей природе есть то состояние направленности, "сосредоточенности", преобразования потенциального, хаотического единства переживания в строго оформленное единство сознания, то состояние невыразимой "самоподобранности" и внутренней интегрированности, через посредство которого потенция душевной жизни именно и приобщается к свету знания, делается способной быть его носителем и обладателем. Внимание, как известно, может быть произвольным и непроизвольным. Но совершенно независимо от этой своей подчиненности волевым движениям — то стихийно-импульсивного, то центрально-формирующего порядка — оно само в себе, как особое переживание, есть волевое усилие или напряжение, правда, совершенно своеобразного характера: оно есть действенность, направленная на *общее формальное состояние душевной жизни,* как бы чисто централизующая или интегрирующая сила душевной жизни, имеющая назначение выдвинуть в ней момент "сознания" или "сознательности". Особенно важно в этом отношении, что всякое практическое самообладание и самопреодоление осуществляется через посредство централизующей силы внимания, как это тонко подметил Джемс.

Но в чем бы ни заключалась природа внимания как переживания или формирующей силы, его *действие* — или его природа как носителя предметного сознания — состоит в том, что в нем самодовлеющий хаос душевной жизни преобразуется в пучок лучей, направленных вовне, как бы выпускает из себя щупальца, через посредство которых субъект душевной жизни соприкасает-

ся с объективным миром или — что то же самое — возвышается до соучастия в сверхвременном единстве бытия. Отправной или опорной точкой этой специфической актуализации или саморасширения душевного бытия служит, как было указано, чувственный материал в лице ощущений и образов. Момент самого движения от ощущений к идеальному единству, незаконченное пребывание как бы на полпути между отправной и конечной точкой есть то состояние предметного сознания, которое зовется *мыслью* (и которое может иметь разные степени актуализованности или потенциальности, смотря по близости или отдаленности от своей конечной цели). Это есть промежуточное, как бы сумеречное состояние между слепым переживанием и чистым светом знания. Относительная, ближайшая познавательная проясненность или опознанность частичного, непосредственно данного материала ощущений и образов есть *восприятие и представление*. Наконец, уловление или достижение самого идеального всеединства есть то, что зовется *интуицией* или (сверхчувственным) *созерцанием*[1].

Ограничиваясь здесь этими немногими краткими разъяснениями природы знания и предметного сознания, как такового, мы завершаем их одним принципиальным, существенным указанием. Чистый разум или свет знания, взятый, как таковой, в его собственном существе, есть начало совершенно *сверхиндивидуальное и сверхличное*. Так называемый "гносеологический субъект" — центр или носитель знания — и с точки зрения проблем теории знания, и с точки зрения чисто феноменологически-психологического анализа не может быть отождествлен с живым индивидуальным субъектом, с моим конкретным "я". В составе моего конкретного "я" это есть как бы луч света, к которому я приобщился или который светит во мне или через меня, но который не есть мое особое достояние и не тождествен с индивидуальным субстанциальным существом моего "я" как особого, отдельного единства душевного бытия. Этот свет сам по себе, напротив, *один и тот же* во всех индивидуальных сознаниях; он вечен и всеобъемлющ, ибо и *есть* не что иное, как пронизанность всего бесконечного бытия его идеальным сверхвременным единством; различно в каждом душевном существе лишь соучастие в этом свете — по степени интенсивности с ним или приобщенности к нему или, что то же, по степени его яркости и широты освещаемого им — в каждом данном существе — горизонта объективного бытия. Если, однако, это чистое "я" как свет знания конкретно не только неразрывно связано с индивидуальным "я" как единичным душевным организмом и его формирующим единством, но для непосредственного наблюдения образует некое первичное нераз-

[1] Обо всем этом подробнее — "Предмет знания", в особ. гл. VII—IX. В изложенное там мы вносим теперь лишь ту поправку, что изменяем значение термина "восприятие", возвращая ему его обычный, общепринятый смысл наглядного *предметного* знания.

ложимое единство, то это может быть объяснимо лишь так, что наше индивидуальное, частное "я" своими последними корнями слито с сверхиндивидуально-всеобъемлющим светом разума. Та самая трансцендентная, абсолютная первооснова единства душевного бытия, на которую мы натолкнулись при рассмотрении формирующе-действенных сил душевной жизни, обнаруживается здесь перед нами с той своей стороны, с которой она есть чистый свет созерцания или знания, независимый от какой-либо душевной жизни и потому возвышающийся над ней, хотя конкретно и слитый с нею.

Общее онтологическое значение этого соотношения для уяснения понятия "души" будет оценено позднее. Теперь мы должны описать обратную сторону этого соотношения — определяющее влияние стихии душевной жизни и ее формирующих сил на сверхиндивидуальное единство знания и предметного сознания.

II

Если, с одной стороны, самый факт необходимого, неотъемлемого присутствия момента знания в конкретной душевной жизни и его слитности с "я" как формирующим живым единством личности свидетельствует о каком-то органическом, коренном сродстве "души" с чистым светом знания, с объективной "истиной" — о том сродстве, о котором так красноречиво говорят Платон и бл. Августин, — то, с другой стороны, быть может, столь же существенно для характеристики существа душевного бытия общераспространенное скептико-пессимистическое жизненное наблюдение, обнаруживающее, наоборот, некий коренной антагонизм между душевной жизнью и чистым знанием, какую-то природную несвойственность чистого объективного знания живой человеческой душе. В гл. II мы говорили об этом антагонизме, поскольку он выражается в отсутствии всякой пропорциональности — или даже в наличности обратной пропорциональности — между силой переживания и интенсивностью сознания. Здесь мы должны обратить внимание на другую сторону дела — на противоборство между душевной жизнью и *объективностью знания*. То, что называется в области познавания "пристрастием", "предвзятостью", "ограниченностью кругозора", есть, по-видимому, в известной мере необходимое условие самого конкретного существования человека. Человек рожден, чтобы жить и стремиться, любить и ненавидеть, страдать и радоваться, а не чтобы познавать. Познание есть в его жизни лишь служебное средство, а не цель; поэтому оно всецело подчинено коренным, более первичным целям и стремлениям человеческой души; и лишь в редких, исключительных натурах — будем ли мы их оценивать как натуры "избранные" или как натуры "ненормальные" — чистое познание становится самодовлеющей целью и главенствующей страстью и душа от своей естественной роли субъективной действенной силы переходит к назначению быть

бесстрастным "зеркалом вселенной". Обычно все мы — и профессиональные "ученые" и "мыслители" в этом отношении не образуют принципиального исключения -- знаем лишь то, что *хотим* знать или что нам *нужно* знать; и — что еще важнее — вместо того чтобы вообще что-либо знать, мы *мним* знать то, во что нам нужно или хочется верить. Наше знание не только ограничено, но и существенно искажено нашими субъективными пристрастиями и предубеждениями, свойствами нашего темперамента, случайностями нашего воспитания, господствующими в нас и вокруг нас привычками мысли и т. п.; и то, что мы зовем нашими убеждениями, мнениями и верованиями, в значительной мере состоит из такого мнимого знания, в котором "желание есть отец мысли". Но для надлежащей оценки этой необходимой субъективной ограниченности и слабости человеческого знания здесь нельзя оставаться на поверхности общего, бесформенного ее констатирования и бесполезных жалоб на нее, а нужно конкретно выявить ее основные, последние психологические источники.

Ближайшей общей основой этой субъективности человеческого знания является ограниченность и разнородность в каждом сознании того непосредственного чувственного материала ощущений и образов, к которому как к своей исходной или опорной точке в известном смысле приковано конкретное развитие нашего познания. Состав притекающего к нам чувственного материала, который образует исходную точку всякого нашего знания, конечно, независим от нашей воли, от нашего духа: он предопределен, с одной стороны, свойствами нашего тела — чувственный мир слепого или глухого иной, чем у зрячего и слышащего, а более мелкие, но весьма существенные своеобразия в характере доступного чувственного материала имеются и у всех "нормальных" людей, — и, с другой стороны, положением нашего тела во внешнем мире, окружающей нас средой, и притом не только в пространственном, но и во временном измерении мира: самоед имеет иные чувственные впечатления, чем обитатель Центральной Африки, деревенский житель — иные, чем горожанин, современный человек — иные, чем гражданин древнего Рима или современник каменного века; и даже участники одной общей пространственно-временной среды — скажем, обитатели одной деревни или члены семьи, живущие совместно, — имеют каждый свой *особый* (хотя и сходный) мир чувственных впечатлений, смотря по пространственной удаленности или близости тех или иных частей среды от каждого из них и по своеобразию *смен* впечатлений в зависимости от положения и передвижения каждого единичного человеческого тела. Вообще говоря, каждое человеческое существо имеет всегда свою *особую* чувственно-наглядную картину мира, в центре которого стоит его особое, "собственное" тело, и эта особая чувственная картина образует конкретно центральную, основополагающую отправную сферу, как бы твердую базу для всего его знания и "миросозерцания".

В этой предопределенной ограниченности чувственной основы знания обнаруживается роковая слабость человеческого духа, его прикованность к ограниченному человеческому телу.

Как бы значительно ни было ограничивающее влияние этой стороны душевной жизни, его не следует преувеличивать, как то склонно делать обыденное психологическое размышление, сознательно или бессознательно исходящее из некоторого вульгарного сенсуализма. Необходимо помнить, что, по крайней мере при нормальном, более или менее здоровом человеческом теле, чувственный материал — как бы он ни был ограничен и своеобразен у каждого — сам по себе достаточен для достижения общей, всеобъемлющей картины мира. Ибо обычно упускается из виду, что предопределен и ограничен только непосредственно данный *сырой материал* чувственных ощущений, а никак не какое-либо готовое предметное знание. Что́ каждый может *познать* на основании этого материала, — это зависит от него самого, от направления его внимания и мысли, от спонтанной силы самого познающего сознания. Для того чтобы знать мир, не нужно чувственно воспринять всю бесконечность его состава. Кант, не выезжая из Кенигсберга, не только построил грандиозную философскую систему, но — что непосредственно кажется более замечательным — имел богатые, самые детальные и конкретные географические знания. О Моммзене говорят, что в последние годы своей жизни он путал современный ему Берлин с древним Римом, в котором, силой творческого исторического воображения, он *идеально прожил* большую часть своей жизни. И известно, что в сознании творцов-художников образы их творческого духа часто совершенно заслоняют реальный, окружающий их мир. Но разве и средний человек не живет не только чувственно-воспринимаемой средой, но всегда вместе с тем и прошлым, и будущим, и теми пространственно-далекими, отсутствующими в чувственном восприятии местами, к которым почему-либо приковано его внимание? Эта способность расширения наглядного знания за пределы чувственно-данного называется *воображением;* и общеизвестные данные психологического и гносеологического анализа показывают, что и то, что́ мы зовем *восприятием,* есть не нечто непосредственно-данное, в готовом виде предстоящее и как бы лишь пассивно запечатлеваемое нами, а итог аналогичного творческого построения образов на основе чувственно-данного материала или, вернее говоря, проникновения в реальность, запредельную самому чувственному материалу[1]. Правда, этим не устраняется тот бесспорный факт, что воспринять "воочию" что-либо — значит иметь более точное и совершенное знание о нем, чем знание, достижимое воображением или мыслью, — что, например, путешествие по своему образовательному значению превосходит тысячи географических книг или что последней основой исторического знания являются все же показания

[1] Ср. "Предмет знания", гл. I.

современников или конкретно воспринимаемые реальные следы и остатки прошлого. Но как бы существенно ни было это различие, оно — как мы пытались это показать в другом месте[1] — только относительно. Восприятие, непосредственно наслояющееся на чувственно-данный материал или вырастающее из него, есть лишь более легкое, непроизвольно навязывающееся и вместе с тем более яркое и наглядное знание, чем знание, достижимое воображением и мыслью; при этом, однако, не надо упускать из виду, что, с одной стороны, восприятие, как бы легко и непроизвольно оно ни было на первый взгляд, есть тоже трудный и ответственный итог познавательной деятельности внимания и что, с другой стороны, соучаствующие в нем воображение и мысль *принципиально,* при достаточной остроте и напряженности, могут и сами по себе — вне приуроченности к данной комбинации чувственного материала — также достигать вполне конкретного и точного знания. В лице восприятия мы имеем знание до известной степени даровое или, точнее говоря, знание, приобретение которого облегчено нам внешними телесными условиями нашего существования; но человек не мог бы использовать даже этих благоприятных внешних условий, если бы он не обладал творческой силой выходить за пределы самого чувственно-данного, как бы разрывать оковы телесной ограниченности своего сознания.

Если обычно, однако, чувственный материал непосредственно окружающей среды оказывает сильнейшее влияние на характер и строение познавательного содержания сознания, то это обусловлено некоторыми внутренними свойствами душевной жизни: с одной стороны, естественной инертностью познания, склонного идти по линии наименьшего сопротивления, и, с другой стороны, тем, что ближайшее окружающее нас предметное бытие имеет для нас особое *практическое* значение и потому в особой мере привлекает наше *внимание.* Основной, важнейшей ограничивающей силой человеческого знания является в действительности не внешняя ограниченность чувственно-доступного ему горизонта, а внутренняя ограниченность *направления его внимания.*

III

Внимание, как мы знаем, есть психологическое условие предметного сознания вообще. Из совокупности ежемгновенно протекающих в нас ощущений и образов *предметный смысл,* т. е. значение показателей некой объективной реальности, приобретают лишь те, на которые произвольно или непроизвольно мы направляем внимание. Поле внимания, сфера, озаренная или осмысленная вниманием, имеет всегда центральную точку — как бы центр мишени, на которое устремлено внимание, — и периферические части, озаренные как бы лишь косвенными лучами

[1] Ср. "Предмет знания", гл. XI.

внимания и потому пребывающие в промежуточном состоянии между чистыми образами и образами осмысленными, "опредмеченными". Вокруг же этого поля внимания простирается область чистых переживаний — ощущений и образов, не освещенных мыслью, а просто бессмысленно живущих в нас, в прихотливых переливах, роящихся в душевной жизни. В силу этого предметное сознание есть всегда результат некоторого *отбора,* и притом двойного: с одной стороны, из всей совокупности ощущений и образов лишь небольшая, избранная часть становится носителем предметного значения, и, с другой стороны, эта избранная часть истолковывается каждым сознанием различно, — точнее говоря, берется только с определенных сторон, как показатель лишь определенных предметных содержаний из бесконечного числа возможных вообще, связанных с ним предметных содержаний. Живя в деревне, один человек может обращать внимание на природу, другой — на людей и образ их жизни, третий — на строения, четвертый — на небо и пр.; но и природа — например, злаки и травы — для сельского хозяина означает одно, для ребенка — другое, для ученого-ботаника — третье. Так каждый человек из состава бесконечного богатства окружающей его среды подбирает себе свой особый мир.

Чем определяется направление этого отбора? Конечно, тем, что́ мы в широком смысле слова называем нашими "интересами", — будут ли то первичные оценки-стремления или более развитые, сознательные цели и хотения. Какими бы силами душевной жизни ни производилось деление предметов окружающего мира на "важные" и "неважные", "интересные" и "неинтересные" — для нас фактически это деление совпадает с делением среды на стороны, обращающие на себя наше внимание, и стороны, ускользающие от него. Но так как лишь при направлении внимания предметы впервые вообще́ открываются нам и начинают конкретно для нас существовать, то мир *практически для нас существует только как единство всего "важного",* так или иначе "интересного" или "существенного" для нас. Отвлеченно все мы, конечно, знаем мир как бесконечное, необъятное, единое для всех целое, вмещающее в себе всю полноту мыслимой реальности. Но это есть чистая "идея", общее бесформенное сознание бесконечного богатства, с одной стороны, и единства и объективности — с другой. Конкретное предметное содержание, заполняющее для нас эту общую идею объективной реальности вообще, есть нечто сравнительно очень бедное: оно состоит из ближайшего нам по степени "важности" и "интересности" отрезка объективной реальности. Если я не географ по специальности или призванию и если не произойдут какие-либо события, которые так или иначе затронут мои практические или духовные интересы, то какие-нибудь страны Центральной Африки и Австралии для меня, а для менее образованных людей все за пределами их родины и, может быть, за пределами их города или уезда, вообще существуют только на бумаге как пустая идея, как пред-

мет школьного учения или газетного чтения, но не как живая *подлинная реальность*. Точно так же для светской дамы практически "не существует" ничего, о чем не принято говорить в "хорошем обществе", для "положительного" человека не существует всего мира страстей, увлечений, падений и подвигов, для горожанина, видавшего деревню лишь из окна вагона, не существует конкретно всего бесконечно богатого мира земледельческого труда и природы, в котором живут по крайней мере три четверти людей; для ограниченного и педантически преданного службе чиновника весь мир, за исключением разве только его собственной семьи и ближайших знакомых, существует лишь, поскольку он отражается во входящих и исходящих бумагах и в отношениях к начальству и сослуживцам и т. д. А многие ли из нас имеют подлинное *реальное* знание той астрономической действительности, которая нам всем была раскрыта в школе, при изложении хотя бы коперниканской системы, и которую мы в качестве элементарно образованных людей, казалось бы, обязаны признать? Многие ли из нас действительно *сознают*, что мы лепимся вокруг какого-то шара, который с невыразимой быстротой вращается и несется в мировом пространстве, — сознают с той живостью и конкретностью реального убеждения, с какою, например, сидя в поезде, мы знаем о нашем передвижении в пространстве? Я думаю, что большинство даже образованных людей сошло бы с ума или по крайней мере пережило бы величайшие душевные муки, если бы их заставили действительно помнить и сознавать эту реальность и конкретно представлять себе свою жизнь и деятельность на фоне этого целого. Скорее мысль об этом изредка, в минуту безделья и праздных грез, промелькнет перед нами как жуткий сон, чтоб тотчас же уступить место той *"подлинной"* реальности, в которой нас, как некий центр, окружает маленький, привычный, прочный мир, созданный нашими интересами, симпатиями и нуждами. А многие ли из нас знают даже столь существенную для нас реальность, как неотвратимый грядущий факт нашей смерти, — знают с той серьезностью подлинного знания, которая определяет соответствующую *практическую* ориентировку? Вся практическая жизнь человека, по-видимому, вообще возможна лишь на почве такого инстинктивного самообмана и невежества, на почве целесообразного ограничения себя искусственно подобранным уютным, знакомым, привычным мирком, сложенным по образу и подобию наших вкусов, желаний и стремлений. Конкретно для человека существует только то, что ему нужно, важно или чего ему хочется.

Каждый из нас живет в таком особом мире, который мы назовем *предметным мирком человека*. Мы имеем, конечно, некоторое общее сознание, что этот мирок есть лишь частный отрезок необъятно великого, единого общего для всех мира, — сознание, которое является уже условием необходимого постоянного расширения, исправления и вообще подвижности и пластичности

этого предметного мирка. Подобно душевной жизни, предметное сознание человека не ограничено в том смысле, что не имеет твердых, замыкающих его границ. Напротив, то обстоятельство, что мы *принципиально можем* познавать всю бесконечность реальности, свидетельствует, что именно в потенциальной форме наше предметное сознание безгранично. Подлинным предметом его является всегда, как мы это подробно показали в другом месте, всеединство бытия во всей его бесконечной полноте. Но этот предмет присутствует в сознании лишь как X, как непроясненная бесконечная тьма *чего-то вообще* или — что то же самое — всего вообще. Мы непосредственно *имеем* перед собой эту бесконечность, *не зная* ее содержания[1]. Здесь, однако, для нас существенно лишь двоякое. Во-первых, поскольку из этого неопознанного бесконечного единства выделяется опознанная часть, принципом отбора являются наши интересы, определяющие направление нашего внимания; этим намечается особая часть мира, которая *для нас* образует центральную, существенную часть. И во-вторых, эта избранная, опознанная часть бытия, сливаясь с единством нашей душевной жизни, формируется в *особый производный мирок,* с особым центром в лице нашей собственной личности или ее главенствующего интереса, и с особым размещением своих частей.

Мы подошли к констатированию этого своеобразного явления — "предметного мирка" — из уяснения субъективного, ограничивающего влияния сил душевной жизни на человеческое знание. Но, по существу, это явление имеет, в феноменологии душевной жизни, гораздо более общее и принципиальное значение. В его лице намечено особое характерное, глубоко заложенное в нас и чрезвычайно существенное *единство конкретного человеческого сознания.*

То, что мы обычно называем "содержанием нашего индивидуального сознания" и что, по крайней мере до последнего времени, в неуясненном виде считалось, по некоторому безмолвному соглашению, естественным предметом психологического исследования, есть именно этот предметный мирок человека в связи с слитыми с ним душевными переживаниями в собственном смысле слова. Так называемые "представления", "восприятия", "мысли" — взятые не только как своеобразные переживания, представления, воспринимания и мышления, но и со стороны своих предметных содержаний — совместно с эмоционально-волевой стороной душевной жизни образуют некоторое своеобразное производное единство. Если мы говорим о личностях образованных и необразованных, о натурах широких и узких, о богатстве и бедности "духовного мира" человека, то мы разумеем личность как единство, формирующую силу и носителя "предметного мирка". И если так называемая "функциональная психология" оказала услугу своим резким разграничением двух

[1] См. "Предмет знания", ч. I.

сторон этого мирка — предметной его стороны и чисто душевной в узком смысле, — то из-за полезности этого разграничения (не говоря здесь о его намеченных выше внутренних неточностях) не следует упускать из виду, что и само *единство* этих двух сторон есть существенная черта *конкретного* душевного бытия.

Формирующая сила "души" как целестремительного единства душевной жизни, а вместе с тем и сама душевная жизнь в конкретном единстве ее строения предстает нам здесь с новой существенной своей стороны. Описанная в предыдущей главе формирующая сила целестремительного единства действует — во всех своих инстанциях, начиная с низшего, чувственно-эмоционального центра и кончая высшим духовным "я", — прежде всего как направляющая сила *внимания* и — тем самым — как сила, формирующая *единство предметного мирка*. Мы можем здесь сослаться на прекрасный, тонкий анализ Джемса. Весь механизм центрально-волевого управления ходом нашей жизни сводится к управлению *вниманием*, к способности выдвигать перед собой определенные предметные содержания и сосредоточиваться на них. Вся драма волевой жизни есть, как метко говорит Джемс, драма чисто *духовная* — драматический ход предметного созерцания. Отсюда открывается новое конкретное единство душевной жизни. В отличие как от абстрактно взятого материала душевной жизни (как чисто бесформенной стихии), так и от абстрактно взятого формирующего начала души, конкретное единство душевной жизни — то, что можно было бы назвать конкретной душой человека, — есть оформленное, управляемое волевым центром и слитое с душевными переживаниями *единство предметного мирка*. Душевная жизнь, не как чистая потенция — в смысле ли пассивного материала или активного формирующего начала, — а как конкретно осуществленная реальность, есть единство переживания с предметно-сознаваемым бытием; в этом смысле душа *есть то, что она знает и созерцает*[1]. В этом конкретном единстве сразу обнаруживается двойственная связь между душевной жизнью и знанием. С одной стороны, как только что было описано, конкретно мир человеческого знания определен субъективной формирующей силой душевной жизни и через это образует некое по существу субъективное, иррационально-душевное *единство*. Человеческая душа не есть чистый, бесстрастный взор или луч объективного знания, а есть живое индивидуально-действенное субъективное единство, формирующее знание в ограниченное субъективное целое, необходимое для задач практической жизни. С другой стороны, несмотря на эту подчиненность начала чистого знания субъективной формирующей силе жизни, сама функция знания как универсального *средства* формирования личности и ее душевной жизни свидетельствует о неразрывном единстве начала знания или созерцания

[1] Ср. Плотин, Ennead. IV, 3, 8 (ψυχην) ἀ'ὸλλην αλλα βλέπειν καὶ ἅπερ βλέπει εἶναι καὶ γίνεσθαι.

с существом душевной жизни. Душа, как начало действенности и жизни, управляет знанием *именно в силу того,* что она искони, по самому своему существу есть потенция знания, как бы внутренне родственна началу знания и слита с ним в глубочайшем своем корне. Так конкретная природа формирующего начала душевной жизни обнаруживается перед нами как субъективная действенно-формирующая сила жизни, неотделимая от знания и осуществляющаяся в неустанном творчестве субъективно-объективного единства предметного сознания человека. Все наши чувства и желания, радости и страдания, волнения и удовлетворения конкретно никогда не существуют в замкнутой внутренней стихии, а направляются на реальность, на объективное бытие, которое они подбирают и формируют для себя. Душевная жизнь в этом смысле не противостоит объективному миру как посторонняя, чуждая ему область, а есть сама своеобразно оформленный, пропитанный внутренними душевными силами и соками отрезок объективного бытия.

Ниже, при анализе духовной жизни, мы рассмотрим более глубокую форму этого своеобразного единства. Теперь же, для более точного уяснения общей природы этого единства, мы должны обратить внимание на особую сторону, которую обнаруживает всякое предметное сознание. Мы имеем в виду *память.*

IV

"Память", как известно, есть общее название для совокупности многих разнообразных явлений и черт душевной жизни и сознания. Вся полнота этого многообразия нас здесь не интересует, да она в общем уже в достаточной мере уяснена психологическим анализом. Но обычно не вполне отчетливо разграничивают две принципиально разных стороны этого многообразия — причисляемые к памяти явления или черты *чистой душевной жизни,* с одной стороны, и те моменты памяти, в силу которых она есть прежде всего и по существу *предметное сознание,* — с другой. Так, чистое воспроизведение в смысле простого факта, что раз пережитое как бы потенциально остается в распоряжении душевной жизни и может снова переживаться без всякого внешнего раздражания, а также так называемое первичное воспоминание — то, что к ощущению непосредственно примыкает воспроизведенный его образ, — и т. п. суть черты душевной жизни, выражающие просто намеченную выше (гл. III) невременность или потенциальную сверхвременность душевной жизни, присущий ей характер потенциально всеобъемлющего единства. Этим явлением противостоят такие, как знание прошлого, узнавание воспринятого или воспроизведенно-представляемого, локализация в прошлом, сознательное припоминание и т. п. — явления,

которые характеризуют память как некоторое *знание* и *предметное сознание*. Лишь эта последняя — по существу самая важная — сторона памяти нас здесь интересует.

В этом смысле память может быть определена как *знание пережитого* или *раз познанного*. В лице памяти в этом смысле мы имеем своеобразную черту сознания, феноменологическая особенность которой, если мы не ошибаемся, еще не была оценена в достаточной мере. Нигде субъективно-объективный характер единства предметного сознания не обнаруживается так ярко, как в лице памяти. С одной стороны, память есть *знание*, которое, как всякое знание, направлено на предметное бытие, — именно на объективную действительность прошлого. С другой стороны, это знание — в отличие от знания в собственном смысле слова — имеет своим предметом и объемлет не всю бесконечную полноту самой объективной действительности, а лишь тот ее отрезок, который уже был познан, усвоен нами, т. е. который вошел в состав "нашей жизни"; и мы имеем право сказать, что память есть *самопознание* или *самосознание*, — знание внутреннего содержания того *субъективного мирка*, который мы в широком смысле слова называем нашей *жизнью*. Память, коротко говоря, есть способность обозревания намеченного выше *предметного мирка* как субъективно-объективного единства. Строго говоря, этот предметный мирок *существует лишь в силу памяти, есть* сам не что иное, как *сознаваемая целостность* пережитой, включенной в субъективное единство совокупности предметных содержаний. Лишь в силу этого сохранения, потенциального удержания в составе некоего длительного обозримого единства всего, на что хоть раз был направлен луч предметного сознания и что через этот луч как бы соприкоснулось с нашей душевной жизнью, — лишь в силу этого, так сказать, *прилипания* к сверхвременному единству души предметных содержаний, раз затронутых или освещенных сознанием, возможно образование "предметного мирка" — того, что мы зовем нашим индивидуальным сознанием в конкретном смысле этого слова. Благодаря этому наша душа в течение всей своей жизни как бы *облепляется* всеми предметными содержаниями, которые она сознавала или познавала, и становится живым носителем этого приобретаемого ею предметного облачения — подобно тому как (пользуясь метким образом Платона) мифическое морское божество выходит из воды, облепленное ракушками и водорослями; это облачение сливается в живое единство с его носителем и для многих, слишком многих душ заслоняет собою или искажает естественные прирожденные формы того, что Платон называл обнаженным телом души — саму внутреннюю творческую энтелехию душевной жизни.

Механизм этого "прилипания" раз познанных или сознанных содержаний выражается, как известно, в так называемых "законах ассоциации". В настоящее время ни для кого не секрет, что

в лице этих "законов" мы имеем лишь грубые, приблизительные и чисто внешние определения гораздо более глубоких и центральных сил или соотношений душевной жизни. Не углубляясь здесь в бесконечные споры, выросшие вокруг формулировки этих законов, и оставляя в стороне все детали, уясним себе в общей форме принцип этого механизма, непосредственно вытекающий из нашей характеристики душевной жизни и предметного сознания и — если мы не ошибаемся — вполне согласующийся с наиболее существенными достижениями новейшего углубления вопроса об "ассоциации". Для нас, конечно, не может быть и речи о каком-либо соединении или слеплении между собой двух отдельных, обособленных "представлений" или душевных явлений вообще, ибо ни в душевной жизни, ни в предметном сознании нет вообще таких отдельных, замкнутых в себе содержаний или явлений. Всякая ассоциация, по какому бы пути она ни шла, есть в конечном итоге — как это теперь достаточно уже выяснилось — ассоциация *части с целым,* непосредственное слияние частного содержания с более широким или глубоким слоем душевного единства, как бы врастание всего вновь притекающего частного материала в это целостное единство. Но здесь именно сказывается характерная двойственность, присущая единству памяти как предметного сознания. Смутное сознание этой двойственности, по-видимому, проникает собою все в большинстве случаев довольно беспомощные и логически неотчетливые споры о принципах ассоциации и не позволяют примириться с единым принципом. Память есть, с одной стороны, единство предметного сознания, которое в качестве знания в конечном счете выражает лишь *объективное единство самого предметного бытия* и, с другой стороны, *субъективное,* определенное целестремительными формирующими силами единство *душевной жизни.* Будучи одновременно и объективным знанием, и субъективным самосознанием, она предполагает всегда два синтеза — объективный и субъективный, включение познанного содержания как в объективное, ему самому присущее единство системы бытия, так и в субъективное единство нашего предметного мирка как системы и обнаружения формирующих сил нашей душевной жизни. Поэтому здесь необходимо выступают два конкурирующих между собой принципа объединения — воспоминание по *объективному порядку* или *объективным связям самих предметных содержаний* и воспоминание по *субъективному порядку их опознавания и сознавания.* Так как предметное сознание одной своей стороною — осознанными в нем предметными содержаниями — прикасается к объективному бытию и в этом смысле есть отрезок объективного бытия, другой же своей стороной — как единство и порядок самих процессов сознавания и познавания — принадлежит к душевной жизни, то синтез, осуществляемый в лице памяти, может идти также по двум направлениям, — быть обозрением "предметного мирка" либо как части объективного бытия, либо

же как единства субъективного порядка его переживания[1]. В этом двуединстве конкретно обнаруживается, что наш "предметный мирок" есть, с одной стороны, отрезок *объективной действительности,* способный расширяться в сторону всеобъемлющего единства самого объективного бытия, и, с другой стороны, — лишь как бы периферия субъективного единства нашей жизни.

Это промежуточное положение или значение памяти как субъективной формы предметного единства или как сферы, в которой абсолютное всеединство бытия соприкасается с частным потенциальным всеединством нашей духовной жизни и дано нам отраженным в последнем, находит свое выражение также в промежуточном характере той *сверхвременности,* которая образует существо памяти. Не раз указывалось, что в лице памяти мы имеем непосредственное фактическое свидетельство сверхвременного единства нашего сознания, явно несовместимое ни с каким механистическим или атомистическим пониманием душевной жизни[2]. Как ни справедливо само по себе это указание, оно упускает из виду производный и относительный характер того единства, которое обнаруживается в лице сверхвременности памяти. Память есть лишь производная и ограниченная форма *знания;* и последним, основным свидетельством сверхвременного единства души должен быть признан — по примеру Платона

---

[1] С этой точки зрения можно оценить два общепринятых принципа ассоциации — по смежности и сходству. В отношении принципа смежности нужно прежде всего строго отличать *смежность переживаний и процессов познавания* от смежности *самих объективных содержаний:* психологически между ними нет ничего общего, хотя фактически они естественным образом часто совпадают. Если историк, например, от мысли об эпохе Цицерона и Цезаря переходит к мысли о начале Римской империи, то эта "ассоциация" коренным образом отлична от той "смежности", которая имеет место, как, например, восприятие местности, в которой мы провели детство, приводит нам на память наши детские годы. В первом случае мысль так же легко могла бы, например, от Цезаря перейти к Наполеону или от эпохи расцвета римской образованности к эпохе ее упадка и т. п., во втором случае ход воспоминаний мог бы навести нас на мысль, например, о совершенно другой, отдаленной местности, в которую мы потом переселились, или о героях Купера, которыми мы в то время увлекались, и пр. Словом, принцип смежности имеет серьезное значение лишь в качестве смежности душевных переживаний и есть главнейшая форма синтеза по *субъективному единству* предметного сознания (главнейшая, но не единственная; ибо сюда же должна быть отнесена ассоциация по сходству эмоциональной реакции, общего самочувствия и т. п.). Ассоциация же *по сходству* — за исключением только что указанного типа сходства *переживаний* — есть *частный случай* ассоциации по *объективным отношениям и связям,* который следует поставить в один ряд с ассоциацией по контрасту, по отношению причинной или логической связи, по объективной пространственной или временной смежности воспоминаемых предметов и т. п. По преобладанию того или иного типа ассоциаций можно было бы разделить людей на типы "объективного" и "субъективного" умственного склада, и такая классификация имеет чрезвычайно большое характерологическое значение.

[2] Обстоятельнее и глубже всего это уяснено в многочисленных относящихся сюда блестящих исследованиях Л. М. Лопатина*; эта же мысль образует, как известно, одну из центральных идей онтологии *Бергсона.* Ср. также учение *Тейхмюллера***.

и бл. Августина — *самый факт возможности для нас знания,* т. е. соучастия души в абсолютном единстве и вечности *знания.* Поскольку же память по существу ограничена пределами нашей жизни, для нее, как таковой, характерна лишь *относительная сверхвременность:* она есть именно объективная сверхвременность знания в субъективной, лишь потенциальной невременности душевной жизни. При этом не только — как это ясно само собой — объективное всеобъемлющее единство самого бытия и знания простирается дальше того ограниченного клочка бытия, который обозревается нашей памятью, но и субъективное единство и невременность нашей *жизни* гораздо шире нашей памяти: так, переживания первых лет нашей жизни входят в состав единства душевной жизни, но не объемлются единством памяти как предметного сознания; и многие вообще содержания нашего душевного *бытия* лежат за пределами нашей памяти. Сверхвременность памяти есть, таким образом, относительное, производное единство *абсолютной сверхвременности* знания или предметного сознания с *субъективно-потенциальной невременностью* душевной жизни.

V

Отсюда чисто феноменологически уясняется отношение конкретного индивидуального сознания как к *объективной действительности,* так и к *идеальному единству чистого знания.* Что касается первого отношения, то проблема, поставленная в самом начале нашего исследования — как ограничить область душевной жизни, внутреннего мира нашего "я", от внешней действительности или объективного бытия вообще, — получает здесь новое освещение. В первой части нашего исследования мы достигли разграничения этих двух областей, наметив своеобразную сферу переживания как самостоятельную *стихию душевной жизни,* не имеющую как бы ничего общего с формами и отношениями предметного бытия. Но эта стихия через предметное сознание — которое с той своей стороны, с которой оно есть также переживание, входит в состав ее же самой — не только *соприкасается* — в форме идеального познавательного раскрытия или озарения — с объективным бытием, но и сливается с ним в некоторое производное единство, которое характерно для всякой конкретно-осуществленной душевной жизни, — в единство индивидуального предметного мирка. С другой стороны, центральная внутренняя формирующая сила душевной жизни действует именно через управление вниманием как познавательной направленностью и тем самым через подбор предметных содержаний. В этом смысле душа *как конкретное единство* субъективной формирующей деятельности, материала душевной жизни и как бы извне вовлекаемых предметных содержаний есть не замкнутая в себе, отрешенная от всего иного субстанция, а как бы субъек-

тивное *"зеркало вселенной"* или, говоря точнее, *субъективное единство пропитанного стихией душевной жизни и своеобразно преломленного или сформированного объективного бытия.* Если при этом вспомнить, что "предметный мирок", при всей ограниченности своих *опознанных* содержаний, в своей неопознанной, лишь смутно сознаваемой полноте потенциально *бесконечен* — так как предметное сознание направлено всегда сразу на бесконечность всеединства и содержит его в себе, — т. е. совпадает с самой всеобъемлющей бесконечностью бытия, то чисто феноменологический анализ приведет нас к лейбницевскому пониманию души как монады, т. е. как вселенной, отображенной лишь с не полной прозрачностью и под известным субъективным углом зрения, определенным субъективно-целестремительными силами своеобразной индивидуальной энтелехии. Но если, далее, не впасть в наивный гносеологический дуализм, к которому был склонен Лейбниц, т. е. не упускать из виду очевидной гносеологической истины, что содержание предметного сознания есть не повторение, не *копия* предметного бытия, а тождественно с ним самим, то этот субъективный мир мы должны будем признать не "идеей", не "отображением" объективной вселенной, как другой, замкнутой в себе реальности, а *особым родом бытия* самой же объективной "вселенной". Сказать, что вселенная существует, во-первых, объективно, сама в себе, и, сверх того, отражается в бесчисленных копиях в индивидуальных сознаниях или душах, — значит выразиться лишь грубо приблизительно и упрощенно. Это искажение Лейбниц сам сознавал и пытался исправить своим учением о замкнутости монады, о том, что монада из себя самой, а не извне черпает все свои представления. Но это было лишь заменой одного упрощения другим, более глубокомысленным, но, пожалуй, еще более искажающим. Более адекватно соотношение между индивидуальным сознанием и объективным бытием можно было определить так, что объективное бытие, существуя само в себе, во всей бесконечной полноте своих содержаний или — что то же самое — в свете всеобъемлющего и всеозаряющего абсолютного знания, вместе с тем существует не в отражениях или копиях, а в *слабых и субъективных освещениях* под разными углами. Представим себе картину, которую можно осветить или на которую можно смотреть с разных сторон, под разными углами зрения и сосредоточивая свет или созерцание на разных ее частях. Тогда все образы, открываемые этим освещением или созерцанием, будут частями, и притом своеобразно-сформированными, единого в себе содержания самой картины. Таково же отношение между индивидуальным сознанием и объективным бытием. Последнее, существуя в себе, т. е. во всей своей объективной полноте, вместе с тем частично и несовершенно содержится в индивидуальных сознаниях, тем самым в этой частичности обнаруживая своеобразную сформированность, чуждую ее объективному бытию.

С другой стороны, это "сродство" души, как монады, с самим бытием или укорененность ее в последнем обнаруживается, если мы присмотримся к отношению между индивидуальным сознанием и объективным *знанием*. Так называемая "объективная действительность" не есть сама нечто самодовлеющее, замкнутое в себе: предметное бытие есть лишь абстрактно выделимая сторона всеединства, как единства субъекта и объекта, или знания и бытия[1].

Абсолютное бытие, как таковое, есть именно единство знания и бытия, чистое, совершенное бытие для себя, внутренняя самоосвещенность абсолютной жизни, лишь абстрактными сторонами которой являются предметное бытие и озаряющий его свет знания. Но душа в качестве единства индивидуального предметного сознания есть такое же субъективное преломление и ограниченное обнаружение самого луча или света чистого знания, как она есть субъективно ограниченная форма предметной действительности. Конкретно, как мы видели, душевная и формирующая ее центральная субъективная сила неотделима от проникающего их и в их среде проявляющегося луча чистого знания; конкретное сознание есть именно это единство формы и материи душевной жизни с моментом чистого знания. Поэтому душа, как "монада", с двух сторон — и со стороны "предметности" своего сознания, и в качестве *субъекта* сознания — слита с самим бытием, причем с последней стороны эта связь по существу гораздо глубже и значительнее, чем с первой. Если извне, в своей периферии, душа через предметное сознание соприкасается и сливается с *предметной стороной бытия* и в силу этого становится носителем субъективно освещенного и сформированного "внешнего мира", то изнутри, в самом своем корне, она укреплена в абсолютном субъекте и есть как бы субъективный канал, через который душевная жизнь проникается силой чистого знания и становится субъективным его носителем. Так, душа есть не только "образ" *мира,* но и *образ* Духа или Бога, чистый свет разума, хотя и преломленный в стихии душевной жизни и субъективно преобразованный индивидуальными целестремительными силами душевной энтелехии. Извне и изнутри — в озаряемом и втягиваемом в себя предметном своем содержании и в самой озаряющей силе знания — душа слита с бесконечностью и *есть* реальность, потенциально уходящая в бесконечность, как бы безгранично расширяющаяся или углубляющаяся; лишь как бы посередине, в точке самой встречи субъекта с объектом, при самом вступлении своем во внешний мир, душа есть небольшая, скромная частица бытия, извне стесненная пространственно-временной органиченностью тела, к которому она привязана, и в силу этого ограниченностью и случайным порядком протекающего к ней чувственного материала знания, изнутри сдерживаемая субъективно-ограничивающими силами своей индивидуальной

[1] Ср. "Предмет знания", гл. IV и XII.

формирующей инстанции и затемняемая хаотическими силами самой душевной стихии. Две бесконечности, как бы выходящие из непостижимых глубин бытия, — бесконечность чистого, всеобъемлющего света знания и бесконечность озаряемой им вселенной — суживаясь и преломляясь в смутной и ограниченной среде, встречаются между собой в малой точке — и эта точка есть *индивидуальное сознание.*

Но все это описание души как реального носителя или восприемника чистого знания еще не достаточно глубоко проникает во внутреннюю связь между душой и объективным сверхиндивидуальным бытием. Ибо, поскольку мы берем индивидуальное сознание лишь как предметное сознание, связь между объективной и субъективной стороной душевной жизни остается чисто внешним соприкосновением или слиянием разнородных и антагонистических начал. Субъективная сторона этого единства — сама стихия душевной жизни, как и ее формирующие целестремительные силы и центры, — оказывается здесь лишь моментом ограничивающим, ослабляющим и искажающим надындивидуальное начало объективного бытия и знания. Существует, однако, более глубокое единство этих двух сторон, уяснение которого бросает новый свет на само существо души и ее отношение к абсолютному бытию. Это *единство* называется *духовной жизнью.*

Глава VII

ДУША КАК ЕДИНСТВО ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ

I

Выше, при исследовании самого понятия душевной жизни, нам пришлось уже мимоходом напомнить о том специфическом характере *абсолютности,* который в сознании каждого из нас присущ нашему "я" как конкретному носителю непосредственного бытия (см. гл. II, стр. 73 и сл.). В совсем иной связи (гл. V, стр. 126 и сл.) мы затем наметили *другой момент абсолютности* — момент абсолютной значимости, ценности или авторитетности, — который обнаруживается в высших, трансцендентных душевной жизни в собственном смысле, направляющих и формирующих силах нашего бытия, в лице которых наше субъективно-индивидуальное *"я"* становится непосредственным проводником начал духовного порядка — нравственной, религиозной, познавательной, эстетической жизни. Как ни различны эти два чувства или сознания абсолютности — их различие можно было бы конкретно иллюстрировать на примере различия между слепым, эгоистическим ужасом смерти и светлым, спокойным настроением добровольного самопожертвования ради высшей цели, — между ними есть и нечто общее: оба они суть разные формы *самоутверждения,* переживания *абсолютного корня наше-*

го единичного "я". И можно наметить конкретные явления душевного бытия, в которых очевидная разнородность между низшей и высшей формой абсолютности нашего "я" как бы совершенно погашается, сменяясь каким-то трудно выразимым единством их обеих или промежуточной между ними формой абсолютности. Мы говорили, при анализе природы высшей формирующей инстанции нашей душевной жизни, о сознании призвания, абсолютного назначения или смысла нашей жизни. Есть личности, для которых это сознание, по крайней мере в некоторые моменты жизни, принимает форму отчетливого, точного знания той высшей, трансцендентной силы, орудием которой они в таких случаях себя сознают. Но было бы рационалистическим извращением природы душевной жизни усматривать в таком *"точном знании"* само существо соответствующего переживания. Самое неопределенное, безотчетное, совершенно смутное *чувство* какой-то высшей, абсолютной, сверхиндивидуальной ценности нашей жизни имеет здесь по существу то же значение. Но такое чувство мы имеем всегда, когда нами владеет какая-либо глубокая, сильная страсть или душевная сила, которую мы сознаем слитой с глубочайшей основой нашего бытия и как бы тождественной ей. В жизни каждого человека бывают минуты, когда все остальные, служебные, производные, цели, ценности и стремления его жизни сознаются именно во всей своей относительности и производности и заслоняются сознанием основного существа или стремления его "я", которое тогда сознается именно как нечто абсолютное. Самым обычным примером такого переживания может служить глубокая, охватывающая само существо человека, любовная страсть: тогда мы непосредственно сознаем, что вне соединения с любимым существом или вообще того или иного осуществления нашей страсти наша жизнь теряет свой смысл; мы сознаем, иначе говоря, что в лице этой страсти мы имеем дело не с той или иной субъективной потребностью, а с самим существом нашего "я"; и это "я" само есть для нас не частная, относительная реальность, а инстанция абсолютного порядка, требования которой священны и которой мы, как чисто эмпирические существа, должны служить. Все трагедии на свете, когда-либо пережитые или описанные, суть подлинные трагедии лишь постольку, поскольку они сводятся к борьбе, опасностям, надеждам и неудачам этого абсолютного существа нашего "я"; все же удачи и неудачи, страхи и радости, касающиеся отдельных, эмпирических потребностей и влечений человека, как бы сильны и глубоки ни были эти влечения, лишены того момента абсолютного *смысла,* вне которого нет трагедии, и суть лишь материал для комедии человеческой жизни. Всюду, где "средь лицемерных наших дел и всякой пошлости и прозы"* нас вдруг пронизывает луч абсолютного смысла нашей жизни, — а это бывает, когда этот смысл вступает в конфликт с внешними условиями жизни и находится под угрозой умаления или неосуществления, — возникает та *объективность,* та глубочайшая, неотвратимая *серьезность*

страдания, которая есть существо трагедии; мы чувствуем тогда, что гибнет или находится в опасности что-то бесконечно драгоценное, какое-то сокровище, которое мы должны оберегать, которое мы не можем, не вправе терять; и *объективность* этой ценности внешним образом засвидетельствована тем, что — в самой жизни или в искусстве — такая трагедия *может быть понята,* т. е. сочувственно пережита и *с общеобязательностью познана* всяким человеческим существом. И — что самое замечательное — трагедия как борьба *за смысл* жизни есть всегда вместе с тем борьба за саму жизнь, за сохранение личности, — даже там, где утверждение смысла жизни требует физической смерти личности; ибо смысл жизни и сознается как *существо* самой жизни, и его утверждение есть всегда *самоутверждение,* хотя бы и через посредство самопожертвования. И с другой стороны, даже в самом низменном, эгоистическом инстинкте самосохранения, в животном страхе физического уничтожения, кроме чисто эгоистического момента привязанности к земным благам звучит та же глубокая метафизическая нота страха за смысл жизни, боязни утраты чего-то *абсолютного;* но только абсолютной ценностью здесь кажется голый факт *бесформенного и бессодержательного бытия вообще.* Это есть страх оторваться от бытия вообще, от абсолютной почвы жизни — низшая форма, в которой, хотя лишь в грубом и, по существу, извращенном виде, обнаруживается все та же глубочайшая метафизическая инстанция нашего душевного бытия. "Кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою, тот обретет ее"* — в этих словах выражена одновременно и внутренняя несостоятельность "инстинкта самосохранения", поскольку подлинное самосохранение возможно именно лишь через самопреодоление, через пожертвование эмпирической инстанцией нашего "я" ради его абсолютной метафизической инстанции, и законность его конечной цели, которая состоит все же *в спасении своей души, в абсолютном самоутверждении.*

Так каждая личность во всех могучих первичных своих побуждениях — от низших до высших — непосредственно, хотя бы лишь в смутной форме, сознает абсолютную метафизическую основу своего бытия. Но тогда как животный страх смерти заключает в себе то противоречие, что содержит сомнение в *абсолютной прочности абсолютной первоосновы бытия,* т. е. одновременно и сознает эту абсолютную первооснову, и не верит в нее, смешивая ее с преходящим эмпирическим существованием, — самоутверждение высшего порядка основана на действительном сознании абсолютности, сверхиндивидуальной значимости и силы первоосновы личного бытия и тем самым заключает в себе непосредственную очевидность ее вечности. Вера в личное бессмертие есть в конечном счете всегда сознание, что *первооснова* личности есть именно обнаруживающийся в ней ее *абсолютный смысл,* который по самому понятию своему неразрушим. В этом смысле Гете глубокомысленно замечает, что лишь тот

заслужит бессмертие в иной жизни, кто верит в него и тем самым *обладает им* уже в этой*; и эти слова суть лишь почерпнутое из непосредственного опыта гения подтверждение общепризнанной религиозной истины, что бессмертие даруется душе за ее *веру*. Под верой здесь, конечно, было бы нелепо разуметь какое-либо определенное мнение в смысле теоретического убеждения; она может значить лишь то *живое знание,* которое есть вместе с тем само *реальное существо* нашей души и ценность которого состоит не в том, что оно отвлеченно опознано, а в том, что в его лице в нас реально присутствует та живая инстанция высшего света, которая сама по себе есть гарантия нашей вечности. Именно эта сущность веры в личное бессмертие как сознания или, вернее, живого самоосуществляющегося присутствия в нас абсолютного смысла и ценности нашей личности объясняет вместе с тем ту черту *трагического сомнения* в бессмертии и суровой *борьбы за бессмертие,* которая присуща именно живой религиозной вере (а не холодному метафизическому убеждению). Вечность самого абсолютного смысла или света бытия в нас есть нечто самоочевидное для нас. Но остается под сомнением, в какой мере прочно *мы сами,* т. е. наша личность, *укоренены* в нем. Или, так как этот вечный свет есть не неподвижное бытие, а по самому существу своему есть творческая действенность и познавательное озарение, то простое смутное его *присутствие* в нас равносильно лишь *возможности* бессмертия для нас, актуальное же бытие его в нас или единство с нами лишь *осуществляется нами самими,* всем ходом нашей жизни, в течение которой мы *должны стать тем,* что мы потенциально есмы, — должны еще *осуществить в себе* то истинное наше "я", которое по самому существу своему вечно.

II

Какое теоретическое, объективное значение имеет эта своеобразная сторона нашей душевной жизни? Что она сама по себе, в качестве переживания или определенной черты душевной жизни, есть реальность, — в этом — как мы уже говорили — может сомневаться лишь тот, кто не психологические теории строит в соответствии с реальными фактами, а подгоняет и отвергает факты в угоду предвзятой теории. Но, может быть, мы имеем здесь дело лишь с реальностью субъективного порядка, как бы с врожденной иллюзией в составе нашей душевной жизни? Какое, казалось бы, абсолютное значение может иметь в действительности жизнь каждого из нас — ничтожной, тленной былинки в бесконечной жизни всеобъемлющего мироздания? Не есть ли это переживание простое субъективное "раздувание" нашей личности, объяснимое простым психологическим фактом, о котором говорит пословица "у страха глаза велики"? И если по крайней мере иногда ценность и глубина корней чужой личности кажутся нам столь же абсолютными, то ведь и у *любви* "глаза" не менее "велики", чем у страха.

Прежде чем по существу ответить на это сомнение, уясним себе существо той позиции, для которой это сомнение есть нечто естественное и почти неизбежное. Это есть та позиция натуралистического миросозерцания в отношении внутреннего мира душевной жизни, которую мы уже достаточно охарактеризовали. Конечно, человеческое существо, поскольку оно через посредство своего тела есть участник внешнего мира, входит в состав бесконечной и текучей природной действительности, есть реальность ограниченная и относительная, лишенная какого-либо абсолютного значения. Но ведь для этой точки зрения *вся* вообще душевная жизнь, как она дана себе самой и переживается и познается изнутри себя самой, есть сплошная "иллюзия". И, конечно, поскольку эти два совершенно разнородных плана или измерения бытия не различаются отчетливо, а смешиваются между собой, — поскольку, например, позитивистически мыслящий человек, не понимая сам себя, объясняет свой страх смерти или свое непреоборимое стремление осуществить себя и свое призвание желанием принести "пользу" людям своей "незаменимостью" для того или иного внешнего дела, — мы можем по праву говорить о субъективной иллюзии тщеславия и самомнения. В конце концов, все толки и рассуждения об "ограниченности" человека имеют в виду ничтожность и тленность его *тела* и телесного бытия в составе бесконечного телесного мира — что, конечно, ясно само собой. Но кто когда-либо доказал, что человек сам в себе, в своем душевном и духовном существе, есть нечто *только* относительное и ограниченное? Не только это никогда не было доказано, но противоположное, как это, надеемся, уже достаточно уяснено, — есть очевидный факт внутреннего опыта: человек уже в чистой, бесформенной стихии своей душевной жизни есть, наоборот, по существу бесконечность; наш внутренний мир есть великая, необъятная, потенциально-сверхвременная *вселенная,* значительность которой ничуть не умаляется тем, что в другом измерении бытия она выступает как ограниченная по своему пространственно-временному объему реальность — подобно тому как бесконечность каждого измерения, пространства не умаляется тем, что, проецированное на другие измерения, как бы в составе последних, оно есть *нуль* — непротяженная *точка.*

Но раз мы встанем на эту точку зрения внутреннего опыта, то сомнение и по существу разрешается само собой. В лице переживания абсолютного значения и абсолютной первоосновы нашей личности мы имеем не сближение между собой двух несоизмеримо-разнородных величин — ограниченного и относительного с безграничным и абсолютным, — а усмотрение связи или слитности двух по существу *однородных* величин — относительной, потенциальной бесконечности с бесконечностью абсолютной и актуальной. И это непосредственное усмотрение есть не "субъективное переживание", объективный смысл которого может стоять под сомнением, а самоочевидное знание, *интуиция,* носящая достоверность в самой себе. Прежде всего очевидно, что само

понятие вечности, актуальной бесконечности, абсолютной значимости есть не гипотетическое создание человеческой мысли, а самоочевидная истина, ибо она есть *условие всякого знания вообще.* В лице факта предметного сознания и знания — факта, сомнение в котором логически противоречиво, ибо само сомнение *есть* уже знание и предполагает истину[1], — мы непосредственно имеем присутствие в нашей душевной жизни *начала сверхвременного света и смысла.* Абсолютная и вечная жизнь есть сама по себе условие, вне которого немыслимо никакое частное бытие и знание, — немыслима, следовательно, и частная реальность нашей душевной жизни. К этому самоочевидному присутствию в нас абсолютного света и смысла, абсолютной первоосновы бытия вообще, в рассматриваемом нами переживании присоединяется лишь сознание слитности с ним или укорененности в нем той производной реальности, которая есть существо нашего "я", — сознание, в силу которого двойственность между сверхличным, абсолютным светом знания в нас и нашей субъективной личностью оказывается чем-то производным, поверхностным, исчезающим в самом глубоком корне нашего духовного единства. Достоверность этого сознания есть нечто самоочевидное; ведь это сознание есть, в конце концов, лишь констатирование общей черты духовного и душевного бытия — его единства и непрерывности — в отношении глубочайшего, первичного его слоя. Не нужно забывать, что при всей существенности логического различения между объективным и субъективным в нашем сознании, между сверхличным светом чистого разума или знания и субъективно-индивидуальным душевным нашим миром, это различие — подобно всякому логическому анализу — предполагает первичное единство различенного и есть лишь одностороннее выявление момента различия, неадекватное органическому *единству* единства и многообразия в самой абсолютной природе предмета.

В живом знании, которое мы имеем в лице нашего глубочайшего *самосознания,* нам непосредственно дано именно это *органическое единство* самого бытия, в силу которого все производное, относительное, субъективное вместе с тем коренится в абсолютном, первичном, самодовлеющем и есть лишь его обнаружение. Та глубина, в которой наша душевная жизнь слита с абсолютным всеединством и переживается и сознается в этой слитности, и в которой, в силу этого, душевное переживание не есть нечто только субъективное, а есть вместе с тем объективное знание и укорененность в объективном бытии, — эта глубина есть область, которую мы называем нашей *духовной жизнью.*

Ее зародышевой формой является уже *самосознание предметного сознания* вообще, поскольку каждый из нас сознает, что сверхиндивидуальное познающее "я", при всем его отличии от конкретно-субъективного "я" душевной жизни, все же лишь абстрактно отделимо от последнего, конкретно же слито с ним в еди-

[1] Подробнее см. "Предмет знания", в особ. гл. IV и XI.

ном субъективно-объективном живом центре или носителе сознания. Это, казалось бы, совершенно отвлеченное, практически несущественное "умозрение" имеет то живое значение, что в нем непосредственно обнаруживается единство *знания и жизни* в нашем конкретном бытии. Тем самым это само по себе лишь чисто формальное и бессодержательное единство есть основа более глубокого и интимного, так сказать, материального единства, о котором мы уже говорили при рассмотрении высшего вида действенно-формирующей инстанции душевной жизни. Всюду, где наше "я", содержание нашего самосознания, раскрывается нам как некая абсолютная и движущая идея, где наша жизнь подчинена голосу некоего призвания или откровения, нам обнаруживается единство *существа и смысла* нашего бытия. Тогда мы сознаем, что сама субстанция, сам корень нашего "я" — то, что мы в высшем и строжайшем смысле слова вправе называть нашей "душой", — и есть не что иное, как самоосуществляющаяся, творчески-формирующая сила абсолютной *идеи,* и что все иное в нашем бытии — и сама стихия душевной жизни, и низшие, управляющие ею силы, и все внешнепредметные содержания и события нашей жизни — суть лишь материал, орудия или преграды и трения для этой действенной субстанциальной формы нашего "я". Конечно, под словом "субстанция" здесь надо разуметь нечто иное, чем то, что мы привыкли под ним разуметь в применении к предметному, в частности, материальному миру. Это — не "носитель" в смысле "субстрата", в смысле неизменной и неподвижной основы или опорной точки всех состояний, качеств и процессов, а именно творчески формирующая, притягательно-отталкивательная сила, существо которой состоит именно, с одной стороны, в ее формирующей действенности, а с другой — в ее идеальной значимости, как луча живого абсолютного света. Это непосредственное присутствие в нас глубочайшего абсолютного корня нашего "я" есть, сознательно или бессознательно, основа всей человеческой религиозности. Ибо самосознание и Богосознание есть здесь одно и то же: путь к Богосознанию ведет именно через углубление в самого себя, через усмотрение трансцендентного *субъективному* "я" абсолютного корня нашего "я" (через transcende te ipsum* бл. Августина). Практически существенно здесь, конечно, не познание этого факта как отвлеченной истины, а живое присутствие и действие в нас самой абсолютной реальности Истины, — той Истины, которая сама о себе говорит, что она есть "истина, путь и жизнь"**. В этом смысле, как это давно уже замечено, интеллектуально-неверующие могут быть подлинно религиозными, как и лишь холодно-интеллектуально верующие могут в действительности быть лишенными света истины. И хотя полнота и явственность религиозной жизни возможна лишь при ее опознанности, существо ее состоит в том живом знании, сила и значительность которого обнаруживается лишь в его действенно-практическом переживании. Присутствие "живого Бога" в нас мы действительно сознаем не когда мы

размышляем о Нем, а чаще всего лишь в минуты трагической борьбы за само существование нашей жизни, когда нам непосредственно открывается бесконечная глубина и абсолютный смысл нашего бытия. В этом смысле религиозная жизнь в широком смысле слова просто тождественна с *внутренней духовной жизнью вообще,* как бы с простым присутствием объективной, сверхиндивидуальной, последней *опоры* или *почвы* под ногами нашего субъективного "я" — в чем бы ни заключалась эта опора и как бы мы ни отдавали себе отчета в ней. И самый *факт* присутствия этой внутренней почвы, как и *действенное ее значение* как опорной точки для творчески формирующего определения нашей жизни, есть свидетельство высшей природы нашей души как действенного воплощения или излучения абсолютного разума или духа.

В лице внутренней духовной жизни мы имеем, таким образом, живое, интимное единство тех двух начал предметного сознания и формирующей энтелехии, которые мы выше рассматривали обособленно и которые в низших слоях душевного бытия и существуют независимо друг от друга. Поскольку единство личности обнаруживается как глубочайшая внутренняя гармония ее *жизни и знания,* как некое подлинно живое, как бы художественно-целостное единство мысли и переживания, созерцания и действенности, — поскольку мы не только *имеем* практически-теоретическое миросозерцание, но в самом существе нашего "я" *есмы* как бы воплощенное целостное миросозерцание или жизнечувствие и обнаруживаем и осуществляем его в нашей жизни, — поскольку наше бытие, при всей ограниченности его внешних проявлений, при всех внутренних трениях и недостатках эмпирического механизма его чувственной и волевой жизни, имеет действительно объективное, надиндивидуальное значение и есть обнаружение "души" как подлинно вечного, высшего единства живой формирующей идеи.

III

Но этим мы подведены к другой, противоположной, именно периферической стороне духовной жизни. Мы видели выше, что формирующая действенность энтелехии душевной жизни вообще направлена не на один лишь материал внутренних переживаний, а, прежде всего, — через посредство управления вниманием — на содержания предметного сознания, которые она формирует в субъективно-индивидуальный "предметный мирок". Поэтому и духовная жизнь в качестве формирующей силы отражается в строении предметного сознания и обнаруживает себя как объективный творческий смысл или идею не только в глубинах самосознания, но и в сфере предметного сознания. При анализе предметного сознания мы видели также, что субъективное единство нашей душевной жизни есть среда, в которой встречаются или соприкасаются две объективные бесконечности — бесконечность познающего разума или духа и бесконечность предметного бы-

тия. Это дает возможность заранее сказать, что духовная жизнь, будучи жизнью "души" в духе, укорененностью субъективного единства нашего "я" в глубинах надындивидуального света, есть вместе с тем жизнь души в предметном бытии, некоторая органическая слитность ее с миром объектов. Для того чтобы уяснить себе эту сторону духовной жизни, мы должны, оставив на время в стороне более глубокую, центральную природу духовной жизни, сосредоточиться на некоторых элементарных ее обнаружениях, которые принадлежат к самым общеизвестным, но вместе с тем и к самым загадочным для обычной психологии явлениям человеческой жизни.

Анализируя элементы или стороны сознания, мы говорили о душевной жизни, предметном сознании и самосознании. Но есть целая группа своеобразных, хорошо всем знакомых явлений нашей жизни, которая не укладывается ни в одну из этих трех областей сознания. Это — явления, которые психология — как бы расписываясь тем в своем бессилии — обозначила и словесно, и по смыслу неудачным и беспомощным термином *вчувствования* (Einfühlung).

Мы "чувствуем" грусть или веселие, приветливость или угрюмость *другого* человека, красоту пейзажа, унылость, мятежность или игривость музыкальной мелодии, скорбную прелесть тонких образов Боттичелли и благородную строгость светотеней Рембрандта. Каждый цветок в природе, даже каждая геометрическая фигура или линия определенной формы имеет для нас какую-то "физиономию", какой-то собственный "облик", который мы, с одной стороны, сознаем как принадлежность самого предмета и который вместе с тем не есть логически определимое, интеллектуально-познаваемое бесстрастное объективное *содержание,* а уловимо лишь в сочувственном сердечно-эмоциональном впечатлении и как бы *есть* само только такое впечатление или субъективное "переживание". Что такое суть эти явления и как они объяснимы?

Нигде, быть может, философская беспомощность "эмпирической психологии" и необходимость философской психологии как описания родовой природы душевной жизни и уяснения ее отношения к другим областям бытия не обнаруживается с такой очевидностью и конкретной остротой, как в описании и объяснении этих явлений так называемого "вчувствования". При всем многообразии генетических объяснений процесса или механизма "вчувствования" феноменологически его описывают как некоторого рода объективацию или проецирование вовне и прикрепление к предметным содержаниям внутренних эмоциональных переживаний личности. При этом оказывается, по-видимому, забытой даже азбучная истина о непространственности сознания или душевной жизни. Эмоциональное переживание кажется само по себе "очевидно" принадлежащим *нам,* ибо оно разыгрывается ведь *внутри* нас — это значит, конечно: внутри нашего тела, вероятно где-то в груди, в области сердца или поблизости от

него; и если оно представляется принадлежащим внешнему предмету или прикрепленным к нему, то, "очевидно", это есть результат некоторого "выбрасывания наружу" того, что совершается "внутри" нашей души (а следовательно, и внутри нашего тела). Смущает, правда, то обстоятельство, что никакое самонаблюдение никогда не может подметить здесь этого выбрасывания наружу, и что этот таинственный процесс обнаруживает подозрительное сходство с тем "проецированием вовне" ощущений (например, зрительных образов или "картинок на сетчатке"), которое уже давно распознано как наивный миф беспомощной гносеологии. Но что же делать — другого выхода здесь, по-видимому, не остается[1].

Две загадки смущают обычное сознание в явлении "вчувствования" и образуют как бы pons asinorum* для "эмпирической психологии": 1) почему "впечатления" такого рода переживаются не "внутри", а "вне" нас? 2) почему они переживаются не как наше собственное, субъективное душевное явление, а как принадлежность или содержание познаваемого объекта? Первая загадка, поскольку в ней "внутри нас" значит именно "внутри нашего тела", конечно, для гносеологически-просвещенного сознания не представляет никакой трудности. Душевная жизнь, как таковая, вообще не "помещается" нигде и, следовательно, не должна быть непременно локализована внутри нашего тела. "Внутри нашего тела" локализуются только органические ощущения; и поэтому факт так называемого "вчувствования" говорит просто о том, что по крайней мере эмоциональные переживания этого рода феноменологически не исчерпываются "комплексом органических ощущений", а имеют отделимую от них сторону чистого, нечувственного и потому вообще нелокализованного "переживания". Красота пейзажа, выражение лица, характер музыкальной мелодии, впечатление от геометрической формы — все это пространственно не "сидит" ни внутри нас, ни вне нас как бы прилепленное к поверхности внешнего явления: все это живет непространственно, как непространственно сознается наша мысль, наша воля или какая-нибудь истина. Труднее вторая загадка, в которой мы, в свою очередь, должны различать две стороны — противопоставленность таких "впечатлений" субъективному душевному миру, сознаваемому как область нашего индивидуального "я", и их принадлежность к определенным внешним объектам. Первая сторона имеет по крайней мере аналогию себе в других душевных явлениях. Как только в конкретной душевной жизни совершилась дифференциация между центральной управляющей инстанцией нашего "я" и стихией бесфор-

---

[1] Мы сознательно представили основную мысль теории "вчувствования" в упрощенном и в этом отношении, конечно, шаржированном виде. Большинство образованных психологов в большей или меньшей степени отдают себе отчет в том, что гносеологически в идее "вчувствования" есть что-то неладное, и стараются уточнить и так или иначе смягчить эту неладность. Но в конце концов под их теориями все-таки скрывается эта наивная концепция.

менной душевной жизни, мы имеем всегда характерное сознание различия между *"моими* переживаниями" как переживаниями, как бы истекающими из личного центра душевной жизни и творимыми или управляемыми им, и "переживаниями во *мне*"[1] как явлениями душевной жизни, как бы еще недисциплинированными, не подчиненными центральной власти, совершающимися спонтанно и лишь как бы задним числом обнаруживаемыми этой центральной инстанцией. Целый ряд стремлений, настроений, эмоций переживается, как что-то, что неожиданно, как бы извне "напало" на нас, "навязалось" нам, и иногда эта посторонность их нашему "я" сознается с такой остротой, что воспринимается как одержимость, как присутствие в нашей душевной жизни какого-то постороннего, чуждого "нам" существа. Но, конечно, аналогия переживаний этого рода с рассматриваемым типом "впечатлений" лишь неполная: "переживания во мне", не будучи "моими" в смысле близости их к моему "я" или производности от моего "я", суть все же "мои" в смысле принадлежности к общему душевному миру, который я называю "моим", тогда как "впечатления" как бы принадлежат самой объективной действительности. Но это различие, значение и смысл которого мы тотчас же попытаемся уяснить, не устраняет того факта, что и в лице этих чуждых нам переживаний мы имеем явления как бы лишь внешне констатируемые, т. е. что не все содержания моей душевной жизни суть вместе с тем переживания моего "я", не все группируются вокруг личного центра душевной жизни, а что, наоборот, некоторые из них как бы выпадают из личного единства и обособляются во что-то самостоятельное, "независимое от нас". Остается, таким образом, вторая сторона "внесубъективности" явлений "вчувствования" — их определенная *не* субъективность, принадлежность к предметным содержаниям. И здесь простое феноменологическое описание должно ограничиться констатированием очевидного факта: в явлениях этого рода мы имеем — вопреки нашим обычным классификациям — явления *непосредственного внутреннего единства переживания с предметным сознанием,* и притом единства не формального, в силу которого предметное сознание имеет вместе с тем сторону, с которой оно есть переживание, а *материального,* в силу которого явления такого рода по своему *содержанию* суть неразложимое далее единство или промежуточное состояние между "переживанием" и предметным сознанием; само *"переживание"* не есть здесь нечто "только субъективное", а предметное сознание не есть холодная интеллектуальная направленность; мы имеем здесь, напротив, *направленность и предметно-познавательное значение самого эмоционального переживания, как такового.* Наше "впечатление" есть *чувство, раскрывающее нам объективное бытие.* "Вчувствование" есть в действительности *прочувствование, эмо-*

[1] Пользуемся здесь удачной терминологией Н. О. Лосского*.

ционально-душевное проникновение в природу объекта, — переживание, которое, будучи одновременно и субъективно-душевным явлением, и объективным познанием, возвышается над самой этой противоположностью и образует явление sui generis*. В этом своеобразном явлении нам не трудно теперь признать элементарное обнаружение *духовной жизни,* т. е. того типа жизни, в котором само существо нашего "душевного бытия" не есть нечто только субъективное, а укоренено в объективном бытии или органически слито с ним.

IV

Здесь, в лице этих элементарных, общедоступных и для эмпирической психологии все же столь непостижимых явлений так называемого "вчувствования", лежит, быть может, punctum saliens** всего понимания духовной жизни, а тем самым и природы души и душевной жизни вообще. Обычное представление о душевной жизни, основанное на резком противопоставлении "внутреннего" мира — "внешнему", на понимании душевного бытия как некой обособленной "субъективной" сферы, как бы замкнутой где-то "внутри нас", обнаруживает здесь свою коренную несостоятельность. Поправки, которые мы доселе внесли в это понимание, еще недостаточны. Мы усмотрели, с одной стороны, своеобразную бесконечность или неограниченность, как бы "бездонность" этой субъективной сферы и, с другой стороны, ее внутреннюю связь с предметным сознанием — связь, в силу которой душевная жизнь как бы воспринимает и пропускает через себя пучок лучей познавательной направленности на объективное бытие и сливается с этим пучком, теряя тем свою обособленность. Но неограниченность душевной жизни сама по себе еще не противоречит ее замкнутости, поскольку мы можем мыслить ее как неограниченность одного, именно замкнутого в себе, измерения или состояния бытия, не соприкасающегося с другими измерениями или областями бытия. Связь же душевной жизни с предметным сознанием, как бы тесна она ни была, есть все же нечто лишь добавочное, извне присоединенное к собственному существу душевной жизни, как таковой. Таким образом, бездна, отделяющая "внутренний" мир от "внешнего", "субъективную жизнь" от объективного бытия, еще не заполнена, и лишь мимоходом, в кратких намеках нам приходилось доселе касаться той точки бытия, в которой органически слиты эти два разнородных начала и образуют первичное единство. В лице духовной жизни, и притом яснее и убедительнее всего в лице элементарных ее обнаружений — явлений, рассматриваемых нами под именем "вчувствования", — мы прямо наталкиваемся на эту точку и воочию имеем ее перед собой.

Мы рассматривали доселе душевную жизнь и ее формирующее единство как силы хотя и тесно связанные с предметным сознанием и сливающиеся совместно с содержаниями последнего

в производное единство "предметного мирка", но все же лишь ограничивающие, искажающие, видоизменяющие в субъективном направлении слитое с ними начало чистого, объективного знания. В лице явлений "вчувствования", или — как мы отныне будем их называть более подходящим именем — *прочувствования,* мы имеем единство *жизни и знания* совершенно иного порядка — то самое органическое, первичное единство, которое мы только что усмотрели в высшей форме самосознания. Само субъективное *переживание,* как таковое, есть вместе с тем нечто не только субъективное, а начало, как бы изнутри озаряющее нас светом знания и объединяющее нас с объективным бытием. Сама жизнь есть *знание*[1] — в этом простом, но трудноусвояемом, при господствующих привычках мысли, факте заключается вся разгадка явлений прочувствования (как и "духовной жизни" вообще). В лице переживания мы не всегда обособлены от объективного бытия и как бы замкнуты в призрачной области единичного субъективного "я". Если переживание в области чисто чувственной действительно обособляет отдельные душевные единства друг от друга (об этом подробнее ниже), если, далее, переживание, как таковое, само по себе есть начало субъективности, в смысле обнаружения своеобразной области бытия — обрисованной нами стихии душевной жизни, — то вместе с тем оно имеет сторону, в которой оно изнутри слито с объективным бытием и знанием. Уже тот не раз отмеченный нами факт, что в лице переживания мы вообще *есмы,* т. е. что душевная жизнь есть *бытие вообще,* содержит указание на сверхиндивидуально-объективную сторону переживания. Ибо, хотя бы все содержание нашей душевной жизни было сплошь субъективным и индивидуальным, само *бытие ее* есть нечто сверхиндивидуально-объективное, означает укорененность ее в всеобъемлющем единстве абсолютного бытия. Но это различие между бытием и содержанием душевной жизни само по себе еще слишком грубо, неадекватно выражает органическое единство этой сферы: ибо содержание душевной жизни как чистого переживания — поскольку мы строго будем воздерживаться от смысла, в котором мы употребляем слово "содержание" в отношении предметного сознания или бытия, — и *есть* не что иное, как определенное *состояние,* т. е. определенный характер *внутреннего бытия.* Поэтому "субъективность" и "объективность" переживания не следует размещать как бы по двум раздельным "частям" переживания — его содержанию и бытию; напротив, в них надо усмотреть две абстрактно-соотносительные стороны переживания как некоего неразложимо-первичного единства. Душевная жизнь "субъективна" в том смысле, что она не тождественна самому абсолютному бытию в его абсолютной актуальности, в его в себе сущей бесконечной полноте и самодовлении, а есть лишь низшая форма бытия, отмеченная изображенными нами чертами стихийности

[1] Η ξωὴ σοφία — говорит Плотин*.

и потенциальности; но она же объективна, поскольку она вся целиком есть все же форма того же абсолютного бытия и, в качестве таковой, изнутри, в своем собственном существе объединена со всем бесконечным богатством объективного бытия, вырастающим на почве абсолютного всеединства. "Переживать", "чувствовать" — значит не только "быть в себе", как бы жариться в собственном соку отрешенной субъективности; это значит вместе с тем *быть во всем,* быть изнутри погруженным в бесконечный океан самого бытия, т. е. значит *переживать и все остальное на свете.* Эту своеобразную сторону переживания, в силу которой можно вообще переживать *что-либо,* т. е. в силу которой переживание может иметь *объект* (а не только быть переживанием самого себя), надо просто констатировать как первичный факт, а не игнорировать или отрицать за ее несоответствие нашим теориям и понятиям. В силу этой своей "объектной" или познавательной стороны переживание есть по существу нечто большее, чем субъективное "душевное" состояние: оно есть именно *духовное* состояние как единство жизни и знания. "Пережить", "прочувствовать" что-либо — значит *знать объект изнутри,* в силу своей объединенности с ним в общей жизни; это значит внутренне *пребывать* в том надындивидуальном единстве бытия, которое объединяет "меня" с "объектом", *изживать* само объективное бытие.

Понятие этого *живого знания* как *знания-жизни,* как транссубъективного исконно-познавательного надындивидуального переживания столь же важно в гносеологии[1], как и в психологии. При свете этого понятия мнение об исключительной субъективности и замкнутости душевной жизни обнаруживается как слепой предрассудок. Внутренний, как бы подземный мир наших переживаний не есть подземная тюрьма, в которой мы отрезаны от внешнего мира. Именно потому, что этот подземный мир есть не какой-то ограниченный, замкнутый снизу колодезь, а имеет бесконечную глубину, в нем как бы открываются ходы, соединяющие его изнутри с другими подземными кельями, и эти коридоры сходятся на некоторой глубине в обширном, свободном пространстве, из которого весь светлый Божий мир виден лучше и глубже, чем с поверхности или из маленького отверстия, соединяющего с ним нашу единичную подземную келью. Нет надобности ссылаться на переживания мистического или религиозного порядка в узком смысле слова, чтобы усмотреть эту незамкнутость, транссубъективность, надындивидуальность душевной жизни. Самые обыденные явления человеческой жизни объяснимы только при усмотрении этой стороны душевной жизни; и то, что эти явления могли оставаться необъясненными и представлять собой неразрешимую загадку, есть testimonium paupertatis* традиционных философских предпосылок эмпирической психологии. Таков уже факт *общения между людьми,* на

[1] О гносеологическом его значении см. "Предмет знания", гл. XII.

котором построена вся социальная и нравственная жизнь человека и с которой связана вся его духовная жизнь. Факт *общения,* знания чужой душевной жизни, непосредственной практически-жизненной связи между людьми — этот загадочный для современной психологии и гносеологии факт — есть простое выражение транссубъективности переживания, наличности в душевной жизни такого пласта, в котором она есть не "моя личная жизнь", а жизнь сверхиндивидуальная, через которую *моя* жизнь соприкасается с *"твоей"* или чужой вообще. В силу этого же моя жизнь есть часть жизни моей страны, нации, государства, человечества, может осуществлять в себе объективные, надындивидуальные содержания права и нравственности; и в силу этого же мне изнутри доступны надындивидуальные содержания искусства и религиозной жизни. В силу этого, наконец, всякое вообще познавательное соприкосновение с объективным бытием в известной мере есть или по крайней мере может быть и *душевным* соприкосновением с ним — его внутренним переживанием, т. е. тем, что мы называем *духовной жизнью.*

V

Оставляя пока без более подробного рассмотрения соотношение между обособляюще-единичной и надындивидуально-общей стороной душевной жизни (мы обратимся к нему тотчас же ниже), уясним здесь несколько точнее природу этой "периферической", *предметно-духовной* жизни и ее связь с изложенной выше внутренней стороной духовной жизни как *самосознания.* Душевная жизнь и ее формирующее единство суть, как мы теперь видим, силы, способные не только ограничивать и субъективно преломлять или искажать объективное значение, но и положительно содействовать ему и обогащать его. То, что мы назвали "предметным мирком" человека, есть не только ограниченный и субъективно окрашенный отрезок содержания холодно-интеллектуального предметного знания; в нем обнаруживается также творческая, в высшем, объективном смысле формирующая сила нашей души. Что наши страсти и влечения, симпатии и антипатии, "ослепляют" нас, ограничивают наше знание, делают нас пристрастными — это, конечно, верно, но это есть только половина истины, которую принимает за полную истину лишь филистерская ограниченность "трезвого рассудка"; то, что есть живого в человеке, знает, что страсть, порывы, любовь не только ослепляют, но и *озаряют* нас, раскрывают нам недоступные "рассудку" (чистому, отрешенному от душевной жизни предметному сознанию) глубины бытия, — что есть такое "безумие" в нас, которое, как говорил его величайший провозвестник Платон, ценнее всякого ума и имеет пророчески-озаряющее значение. И здесь опять-таки нет надобности ссылаться лишь на

высшее по своему предмету религиозное знание, хотя оно и есть самый яркий пример познавательной ценности переживания. Но и влюбленный, как бы часто он ни был "ослеплен", еще чаще с ему одному присущей чуткостью знает душевную жизнь любимого существа лучше, глубже и полнее, чем равнодушные. И если нас часто смешит родительская любовь, превозносящая, как гения, маленькое существо, в котором мы можем усмотреть лишь нечто весьма ординарное, то ложность таких оценок лежит лишь в связанных с ними сравнениях: не интересуясь другими детьми и не замечая их душевных или умственных способностей, любящие родители естественно склонны ставить высоко над средним уровнем *своего* ребенка; но те способности и черты, которые их чуткое проникновение открывает в ребенке, *безотносительно* обычно действительно ему присущи, и слепота в этом отношении -- на стороне тупого, равнодушного взора посторонних людей. Известно также, какое большое положительное значение для научного знания может иметь любовь к предмету — та вдохновенная нежность, с которой ботаник, например, любуется тонкими формами цветка или анатом рассматривает отвратительные для нас внутренности животного. Положительная роль вдохновения, страсти, безумного порыва как для успеха какого-либо практического дела, так и для чисто научных открытий есть также факт, который психологически не может быть отрицаем. Во всех этих случаях мы имеем примеры расширяющего и обогащающего влияния "душевной жизни" на познание — примеры, в которых обнаруживается творческая сила духовной жизни как *озаряющего, познающего переживания,* как внутреннего единства жизни и знания. "Предметный мирок" человека имеет, в силу этого, не только *границы,* но и *углубления,* не доступные бесстрастному и безличному предметному сознанию, а обусловленные силами личной душевной жизни. И когда мы говорим, что личность есть монада, которая *"со своей точки зрения"* созерцает или отражает вселенную, то это есть не одно лишь *ограничение:* ее *индивидуальная* "точка зрения" не только стесняет ее горизонт, но по крайней мере часто и *освещает* его с особенной, ей одной присущей силой.

И здесь мы непосредственно усматриваем внутреннюю связь духовной жизни как *самосознания* с духовной жизнью как живым предметным знанием. Если формирующая сила души вообще выражается в созидании, через посредство управления вниманием, субъективного единства "предметного мирка", то, поскольку душа есть не только эмпирически-субъективная энтелехия, а в глубочайшем своем корне вместе с тем действенное проявление надындивидуальной *идеи,* единство созидаемого ею "предметного мирка" есть тоже единство объективное и имеет надындивидуальную ценность. Лучшим примером здесь может служить всякое духовное творчество *гения.* Гений, с одной стороны,

есть существо, которому дарована исключительная сила объективного проникновения в бытие или объективных практически-творческих достижений: результаты его творчества — выражается ли оно в познании, в искусстве, в религии, в практических осуществлениях — имеют всегда объективное, надындивидуальное значение, совершенно независимое от индивидуальной личности их творца. С другой стороны, гений есть существо, вся жизнь и творчество которого есть непосредственное обнаружение его глубочайшего *личного* единства, осуществление *призвания,* которое образует как бы само существо его *личности;* и все его дела и творения отмечены печатью глубочайшей оригинальности, неповторимой *единственности* подлинной индивидуальности. Объективная и субъективная, надындивидуальная и индивидуальная стороны его внутренней жизни образуют не внешнее, а органически внутреннее единство, в силу которого объективно и надындивидуально в его жизни и творчестве *именно то,* что есть обнаружение его глубочайшей *личной индивидуальности.* Ибо существо его личности, его "души" и есть объективная *идея,* которая в своем творческом осуществлении обнаруживается как сила исключительного проникновения в объективное бытие и тем придает объективное значение его личным достижениям. Та художественная гармония личности, в которой мы выше, при описании внутренней духовной жизни, усмотрели выражение подлинного, высшего единства души как живой *идеи,* есть вместе с тем надындивидуальное единство объективного знания, чистый, общезначимый *свет,* озаряющий и раскрывающий нам бытие. Предметное сознание не есть здесь чистый, холодно-бесстрастный свет отрешенного от жизни созерцания, а насквозь пропитан жаром душевной жизни и есть лишь обнаружение творческой силы *личного* бытия; но, с другой стороны, личная душевная жизнь не есть здесь темный жар страстей, лишь разрушающая, чуждая всему объективному, хаотическая сила слепого переживания: она, напротив, насквозь пронизана светом объективности, есть творчески-формирующая и озаряющая сила. И два момента человеческого сознания, которые мы раньше различали и противопоставляли друг другу, как *свет и жар* пламени душевной жизни, здесь образуют нераздельное исконное единство.

То, что с такой непререкаемой очевидностью обнаруживается во внутренней и внешней стороне личности гения, в его самосознании и предметном сознании и творчестве, есть в известной мере, лишь в потенциальной и скрытой форме, последнее существо человеческой личности вообще. Ни один человек, как бы духовно беден, слаб и неоригинален он ни был, не лишен по крайней мере зачатков духовной жизни как в своем самосознании, так и в своем предметном сознании. Каждый имеет и хотя бы иногда и смутно сознает неповторимую единственность своей личности как некой объективной ценности — о чем уже свидетельствует описанный выше объективно-метафизический харак-

тер *самоутверждения,* оттенок которого присущ даже низшим формам "инстинкта самосохранения"; и каждый имеет свою своеобразную точку зрения на мир или, вернее, в известной мере *есть* такая своеобразная точка зрения — не только в субъективно-ограничивающем, но и в объективно озаряющем смысле такой личной формы бытия и зрения. Таков последний, самый глубокий смысл, в каком, на основании факта духовной жизни, мы вправе утверждать, что каждая душа есть "монада" — "малая вселенная", "образ и подобие Бога". Ибо если в абсолютном всеединстве чистый субъект и объект, озаряющий свет разума, и озаряемая им картина объективного бытия суть лишь производные, выделенные стороны первичного единства абсолютной сверхвременной жизни, то и человеческая душа есть в конечном итоге — лишь обнаружение этой абсолютной жизни в низшей сфере единичного душевного бытия, одною своею стороною ввергнутого в временный поток бытия и тем обособленного от всеединства в его целостности; и две стороны этой жизни — жизнь как слепое бытие или переживание и жизнь как свет знания — суть именно лишь две, в низших формах душевной жизни обособимые, но изнутри, в глубочайшем своем корне слитые стороны первичного единства абсолютной жизни, возвышающейся над самой противоположностью как между сознанием и бытием, так и между субъективностью и объективностью, единичностью и надындивидуальной общностью. В этом своем глубочайшем корне человеческие души как носители или единства духовной жизни суть не что иное, как отдельные излучения всеединства абсолютной жизни, как таковой: как говорит гениальный Лейбниц*, Бог воплощает в отдельное существо или бытие определенное свое созерцание и это существо есть душа человека[1].

VI

Теперь, прежде чем перейти к завершающей оценке духовной жизни как особой формы или стадии жизни сознания, наряду с душевной жизнью и лично-предметным сознанием, мы должны, пользуясь итогами рассмотрения духовной жизни, уяснить соотношение между *единичностью, общностью и индивидуальностью* душевного бытия вообще. Это суть именно три разных момента душевного бытия, которые должны быть и строго различены, и уяснены со стороны своей взаимной связи. Мы уже отметили несостоятельность того обычного понимания внутреннего мира человека, для которого он есть целиком нечто единичное и обособленное, и видели, что единичность душевного бытия совместима

[1] Так же и у Плотина: индивидуальная душа в своей основе есть единичный логос (творческое понятие) единого Духа: λόγος εἰς τοῦ νοῦ ἡ μένουσα (ψυχή). Enn. IV, 3, 5 в конце.

с его общностью. Теперь мы должны систематически рассмотреть соотношение между этими двумя сторонами, к которым в качестве особой, третьей стороны присоединяется *индивидуальность* души.

Что касается, прежде всего, единичности или обособленности внутреннего мира человека, то мы уже знаем ее источники: она обусловлена, с одной стороны, тем, что душевная жизнь человека, через ее связь с единичным телом, приурочена к особому пространственно-временному месту и питается особым и ограниченным чувственным материалом ощущений, и, с другой стороны, тем, что она управляется особой энтелехией, которая формирует чувства и стремления человека и подбирает подходящий к себе субъективный "предметный мирок". В силу этого и интересы каждого человека, и его предметное сознание суть "нечто" субъективное, обособленное, единичное (своя рубашка ближе к телу! и "сколько голов, столько умов!"). Но эта обособленность и единичность не только не исключает *общности* душевной жизни, но скорее целиком на нее опирается. Подобно тому как единичность каких-либо материальных предметов — скажем, отдельных икринок или капель воды — не мешает им быть лишь разными экземплярами одного и того же общего состава, так и единичность душевной жизни совместима с общностью ее содержания. Именно в раздельной, обособляющей нас на разные и даже противоборствующие эгоистические существа чувственной жизни у каждого из нас нет ничего неповторимо-оригинального и все мы — лишь слепые, бессильные орудия общих стихийных сил душевного бытия. Голод и жажда, половое влечение, стремление к наслаждению и боязнь страдания, все вообще низшие страсти и стремления человека суть проявления его общеродовой, в основе единой для всех природы. Здесь в *низшем смысле* слова имеет силу правило: "ничто человеческое мне не чуждо"* ("человеческое, *слишком* человеческое"!**). Ибо, каково бы ни было здесь различие между единичными душевными мирами, все они суть лишь как бы незначительные вариации на одну общую тему, несущественные видоизменения одного родового содержания. Мы здесь *объединены* самим *содержанием* разъединяющих нас страстей и ограниченностей; самый факт существования *общей* психологии (и даже психопатологии как описания *общих* уклонений от нормального содержания или *общих* же типических видоизменений этого содержания или строения) есть свидетельство этой коренной общности душевной жизни. Но кроме этой чисто логической общности содержания обособленных единичных жизней, по большей части не доходящей до сознания самих субъектов переживания, в душевной жизни есть и иная общность, как бы прямо противостоящая ее единичности и обособленности и противоборствующая ей. Биологическая психология уже давно отметила, наряду с "инстинктом самосохранения", и инстинкт "сохранения рода", и при оценке сверхчувственно-волевой "души" нам уже пришлось столкнуться с внутренней стороной этой

надындивидуальной (точнее, надъединичной) душевной силы. Кроме общности эгоистических целей, которую так остроумно отметил еще Кант и в силу которой каждый хочет — *для себя* — того же самого, чего хочет и другой, тоже лишь для себя, — в нас есть и общность целей и душевных переживаний, которую мы непосредственно *переживаем и сознаем как* возвышающуюся над единичностью и раздельностью наших обособленных существ *общность жизни.* Известен первобытный коммунизм именно жизни низших народов, при котором индивид чувствует себя лишь орудием и слугой общей жизни или интересов своего племени; в лице единства семьи, материнской и супружеской любви, национальной жизни и т. п. мы имеем эту непосредственную общность душевной жизни в самом субъективном ее переживании; и утверждение, что человек "по природе эгоист" и что "борьба всех против всех" есть единственное возможное "естественное" его состояние — вне производного культурного и нравственного его перевоспитания, — принадлежит к чилу тех наивных выдумок, которые, к счастью, теперь уже потеряли свою репутацию "научных истин". Душевная жизнь человека, как мы уже знаем, отнюдь не прикована к единичному чувственному материалу и к единичной энтелехии ее чувственно-эмоционального бытия и не всецело предопределена ими; в лице своего сверхчувственного формирующего единства она возвышается над этой своей единичностью и обособленностью и является проводником высших, общечеловеческих и даже сверхчеловеческих начал и движущих сил. Эта внутренняя общность душевной жизни достигает наиболее глубокого, полного и осознанного своего осуществления в лице духовной жизни. Мы уже видели, что элементарный факт *общения между людьми,* выливающийся в сложное и многообразное единство социальной жизни и общечеловеческой духовной культуры, есть выражение этой первичной общности, надъединичности, как бы слитности духовной жизни вообще, в которой наша *личная* жизнь есть вместе с тем изживание чужого, объективного для нас бытия, т. е. наша жизнь преодолевает противоположность между единичным и общим, субъективностью и объективностью. Нельзя с достаточной остротой — вопреки господствующим предубеждениям, обусловленным натуралистической картиной мира, — подчеркнуть этот общий, надындивидуальный характер нашего духовного бытия. Если гносеологии пришлось — в борьбе с наивным психологическим индивидуализмом, для которого каждое сознание есть замкнутая в себе, обособленная единичность, — выработать понятие "сознания вообще", отметить общеродовое или абсолютное, сверхэмпирическое и сверхиндивидуальное единство сознания, поскольку оно выражается в общечеловеческом единстве *знания,* в едином для всех сознаний свете чистого разума, — то, быть может, еще гораздо важнее выяснить единство чистой, сверхиндивидуальной *жизни.* Как объективность и общеобязательность

предметного знания возможна лишь в силу укорененности индивидуальных сознаний в свете единого разума, так всякая общность человеческой жизни, солидарность и взаимоприспособленность человеческого поведения, наличность взаимного жизненного понимания, объективность духовной культуры — религии, искусства, нравственной и правовой жизни — возможны лишь в силу этого внутреннего единства и коренной общности духовной жизни. В этом смысле — поскольку мы избавимся от натуралистической ограниченности, для которой все сущее ограничивается лишь единичными, пространственно и временно локализованными реальностями, — мы не только вправе, но и *обязаны* признать бытие не одних лишь единичных "душ" или сознаний, но и общеродовой, национальной, общечеловеческой, вселенской "душ". Такие начала, как душа "народа" или "гений человечества", суть не пустые абстракции, не чисто "словесные" единства, а подлинные, живые, конкретные единства, на каждом шагу обнаруживающие свою силу и не утрачивающие объективного бытия оттого, что в составе единичных душевных реальностей они суть лишь абстрактно выделимые стороны, слитые с моментами индивидуализирующего, обособляющего значения, — подобно тому как вообще все общие силы бытия существуют как подлинные объективные единства, несмотря на то что они связаны с единичными реальностями и обнаруживаются лишь в них и через них[1]. Преобладающий в современном сознании индивидуалистический психологизм делает просто невозможным все обществоведение; а это значит, что он обнаруживает свою несостоятельность перед *фактами* социальной жизни человека. Такие неоспоримые, практически важные и грозные реальности, как, например, государство, нация, закон, нравственность и т. п., с точки зрения индивидуалистического психологизма превращаются в фикцию, в *обманчивые призраки*. Но когда теория так резко сталкивается с фактами, что должна их просто отрицать, это есть свидетельство негодности самой теории.

И действительно, индивидуалистический психологизм ложен в самой своей основе. Человеческая душа, как было уже указано, не есть замкнутая со всех сторон келья одиночного заключения; как в ней есть сторона, благодаря которой обособленность индивидуальных сознаний не препятствует единству и надындивидуальности объективного предметного знания, — как бы окно из кельи, через которое мы видим единый для всех необъятный Божий мир, — так и в ее внутренней жизни, в ней, наряду со стороной обособляющей и отъединяющей, есть сторона объединяющая — глубокие подземные ходы, через которые отдельные кельи изнутри соединены и сливаются как бы в великое, просторное единство общей жизни. Или — пользуясь давнишним, постоянно повторяемым сравнением, которое имеет значение не одной

[1] Об общей правомерности и смысле логического реализма см. "Предмет знания", особенно гл. VII, XI и XII.

лишь внешней аналогии[1], можно сказать, что человеческая душа подобна листу дерева, который, будучи относительно самостоятельным существом, обособленным от других листьев, вместе с тем питается единой жизнью ствола и корня дерева и через эту внутреннюю свою сторону образует живое единство со всеми другими листьями.

Но здесь, в лице духовной жизни, мы наталкиваемся и на третью сторону душевной жизни — на ее индивидуальность; ибо духовная жизнь, как мы видели, будучи с одной стороны объективным знанием, есть вместе с тем выражение глубочайшего качественного своеобразия души как особой, единственной и неповторимой "точки зрения", как абсолютной внутренней *оригинальности* индивидуального бытия и его центральной формирующей силы. Индивидуальность, конечно, есть не то же самое, что простая единичность, хотя конкретно каждая единичная душа вместе с тем хотя бы в минимальной степени есть и неповторимая индивидуальность. Единичность, как таковая, есть лишь раздельность и обособленность; индивидуальность есть внутреннее качественное своеобразие. Казалось бы, что в лице индивидуальности мы имеем начало, уже коренным образом противоположное *общности* душевной жизни. В действительности это, однако, не так. Прежде всего сошлемся на факты. Гений — существо с наиболее ярко выраженной и сильной индивидуальностью в смысле неповторимой оригинальности личности — есть вместе с тем существо наиболее *многообъемлющее,* творчество которого имеет объективное значение и потому встречает наиболее широкое понимание и отклик в человечестве. Оставаясь по большей части непонятым или не до конца и не как следует понятым своими современниками, ближайшей ему средой, дух его живет многие века в человечестве и постепенно постигается как выражение некой объективной, сверхчеловеческой правды. Да и сам гений, чувствуя себя одиноким в своей ближайшей ограниченной среде, вместе с тем сознает свое глубочайшее сродство с вечными и универсальными силами и началами бытия. Гениальность есть менее всего отрешенность и замкнутость в себе, бесплодное, никому не понятное и не нужное чудачество; она есть, напротив, универсальность, глубочайшая укорененность в вечном и общем, сила, открывающая ценные и общие всем людям начала бытия. Чем глубже и богаче гений, тем более в нем живет человек вообще — вечное, всеобъемлющее существо человека; и о нем *в высшем смысле* может быть сказано, что ничто человеческое ему не чуждо.

Как это возможно? Как совместима подлинная, неповторимая оригинальность с общностью? Дело в том, что общность и ин-

---

[1] Это сравнение встретилось нам у Плотина, Вл. Соловьева и Эд. Карпентера ("Искусство творения", в нем. переводе Federn'a: Die Schöpfung als Kunstwerk, 1908, стр. 59) и, кажется, употребляется весьма многими иными мистиками, причем здесь нет основания думать о позаимствовании.

дивидуальность суть вообще не разнородные, противоборствующие начала, а соотносительные, взаимно связанные стороны высшего единства. Общность, которая с внешнеэмпирической своей стороны есть *одинаковость многих,* сама в себе есть единство, соучастие и укорененность многообразия в единстве, именно в определенной стороне абсолютного всеединства. С другой стороны, индивидуальность есть лишь — как уже было намечено — своеобразное *конкретное* выражение объективного, надындивидуального единства абсолютного духа[1]. Индивидуальность есть *самая глубокая, ибо вполне конкретная общность,* тогда как общность в смысле *"средней одинаковости"* есть лишь поверхностная, *абстрактная общность.* Поскольку наша личность не есть лишь пустая или бесформенная среда, в которой как бы тускло проявляются рассеянные общие силы бытия, а живой, конкретный луч духовного света, мы глубже укоренены в абсолютной, надындивидуальной основе бытия и *полнее* ее выражаем: ибо каждый такой луч, каждое своеобразное "созерцание Бога" со своей стороны и в своем роде потенциально вмещает и отражает в себе *всю* бесконечную полноту бытия и света. Совершенная индивидуальность есть вместе с тем совершенная универсальность: та и другая совместно и нераздельно суть черты, отличающие духовную жизнь от низших ступеней сознания и образующие как бы само ее существо; и та и другая есть лишь последний, до конца не осуществимый предел внутреннего развития человеческой души, как бы ее слияния с ее глубочайшим и абсолютным корнем, последняя цель внутреннего самосознания и самоосуществления души, ее возвращения к ее *"небесной родине".*

VII

Мы завершаем это рассмотрение природы духовной жизни оценкой ее места и значения в ряду других конкретных форм внутренней жизни человека. Наблюдая развитие и состав внутренней жизни человека, или его конкретной душевной жизни, мы можем — генетически и систематически — наметить три основных ее состояния: состояние чистой душевной жизни, состояние самосознания и предметного сознания и состояние духовной жизни. Чистая душевная жизнь, изображение которой дано в первой части нашего исследования, — есть пребывание в бесформенной общности душевной стихии; здесь нет ни субъекта, ни объекта в собственном смысле, нет различия между "я" и "не-я". Из этого хаоса чистой и универсальной потенциальности человеческое сознание выходит ближайшим образом через своеобразный процесс дифференциации и интеграции: через выделение содержаний предметного сознания из душевной жизни и образование

---

[1] Подробнее о логическом соотношении между общим и индивидуальным см. "Предмет знания", гл. XI и XII.

противостоящего ему мира или центра, в форме личного самосознания индивидуально-единичного "я". Это есть как бы царство раздельности и обособленности, и притом в двух отношениях: с одной стороны, в форме резкой раздельности между "я" и "не-я", внутренним и внешним миром, субъективной и объективной стороной бытия, — и, с другой стороны, в форме столь же резкой обособленности единичных индивидуальных сознаний или различных "я". Таково среднее и господствующее состояние нашей конкретной душевной жизни. Но как бы прочно ни было его преобладание, оно не может исчерпывать собою нашей жизни, не может целиком вытеснить из нашего бытия ни остатков или следов бесформенно-хаотической душевной жизни, ни зачатков высшего, третьего состояния — духовной жизни. В этом третьем состоянии мы как бы на высшей ступени, в новой форме воссоздаем первичное единство исходной ступени нашего душевного развития. Противоположность между субъектом и объектом, "я" и "не-я", внутренним и внешним бытием, как и противоположность между разными, раздельными "я", здесь хотя и не погашается, но существенно видоизменяется, ибо мнимо-абсолютная раздельность и обособленность сменяется сознанием и переживанием высшего, коренного единства этой раздельности и множественности: наше "я" сознает себя, с одной стороны, в глубоком внутреннем сродстве с объективным бытием и, с другой стороны, в единстве со всеми другими "я". Оно в большей или меньшей степени сознает себя, коротко говоря, лишь частным излучением абсолютного единства жизни и духа, возвышающегося и над противоположностью между субъектом и объектом, и над противоположностью между разными субъектами. Не теряя ни индивидуальности самосознания, ни объективности и отчетливости предметного сознания, а, напротив, углубляя то и другое, наша душа знает вместе с тем и ту единую в себе глубину, в которой коренится то и другое. Все подлинно творческое, объективное и вместе оригинально-индивидуальное в нас есть проявление сознания этой глубины и ее непосредственного присутствия в нас.

Специфический характер этой эволюции, которая на последней своей ступени как бы возрождает в высшей форме то, что в потенциальной форме составляло существо первой ее ступени, говорит нам о том, что *духовная жизнь* есть в известном смысле осуществление, актуализация того зародышевого состояния, своеобразие которого мы усмотрели в чистой душевной жизни и положили в основу нашей характеристики существа душевной жизни. Единство сознания и переживания, слитность "я" и "не-я", субъекта и объекта, самопроникнутость и бесконечность в разных формах одинаково характерны и для чистой душевной жизни, и для духовной жизни. И мы видели также, что непосредственное "я", как бесформенный и бессодержательный носитель чистого переживания, потенциально заключает в себе тот же момент *абсолютности,* который присущ глубочайшей основе личности,

как носителя духовной жизни. Но это соотношение мы вправе теперь обернуть, использовав его для более глубокого определения существа *душевной жизни*. То, что мы называем душевной жизнью, как таковой, эта стихия бесформенного единства и потенциальной сверхвременности, есть не что иное, как *потенция духовного бытия*, или *низшее, ослабленное, деформированное и потенциализованное состояние духовного бытия*. Источник и значение этого ослабления, этой деформации и потенциализации духа в стихии душевной жизни уяснится нам при рассмотрении соотношения *между душой и телом*[1].

Глава VIII

ДУША И ТЕЛО

I

Уже не раз мы попутно указывали на ту сторону нашего душевного бытия, которою оно реально соприкасается с временной предметной действительностью, входит в состав последней и выступает в ней как ограниченная временная реальность. Эта сторона душевного бытия первая бросается в глаза; для сознания, привыкшего познавать лишь эмпирическую реальность предметного мира, т. е. для натуралистической картины бытия, эта сторона есть единственное вообще замечаемое содержание души и душевной жизни; и вся так называемая эмпирическая психология — по крайней мере в принципе — покоится на мнении, что этой стороной исчерпывается либо вся вообще реальность душевной жизни, либо достоверно познаваемое в ней. Поэтому для обнаружения истинного, собственного существа душевной жизни, как совершенно особого мира, отличного от всей эмпирически предметной стороны бытия, нам приходилось все время бороться с этим подходом к душевному бытию извне и сознательно отстранять от рассмотрения эту периферическую сторону душевной жизни. В первой части нашего исследования мы пытались наметить существо самой стихии душевной жизни

---

[1] Некоторая близость между низшей и высшей ступенью душевного бытия, или исходной и конечной его ступенью, есть источник постоянного соблазна их смешения и отождествления, которое характерно для многих ложных, уродливых форм мистики — теоретической и практической. Популярный, бесформенный пантеизм и "монизм", религиозное увлечение спиритизмом, гипнотическими состояниями и другими формами подсознательной, бесформенной душевной жизни, вера в непогрешимость вещих "снов", слепого "вдохновения" без напряжения энергии личного познавательного духа относятся сюда; попытки духовного возвышения кончаются здесь часто жалким падением — душевной болезнью, тупым индифферентизмом и т. п. — Намеченные три состояния или стадии конкретной душевной жизни Эд. Карпентер различает под именем трех степеней сознания, из которых последнюю он называет "космическим сознанием" (ук. соч., гл. IV), несколько преувеличивая, кажется, ее принципиальную инородность господствующему состоянию сознания и недостаточно учитывая постепенность перехода к ней и присутствие ее зачатков во всяком конкретном человеческом сознании.

как совершенно своеобразной, потенциально самодовлеющей области бытия, которая образует непосредственный субстрат нашей души, но именно в силу своей своеобразности чаще всего не замечается — не только исследователями натуралистического образа мыслей, но и спиритуалистами и идеалистами, склонными отождествлять конкретный субстрат душевной жизни, как таковой, с высшими сторонами бытия — с областью духа, чистого знания и т. п. Мы перешли затем к рассмотрению более глубоких и центральных начал и сил душевного бытия, образующих различные стороны или моменты того высшего единства, которое мы в собственном смысле слова вправе называть нашей *душой:* мы рассмотрели душу как действенно-формирующую энтелехию, как носителя знания или предметного сознания и как единство духовной жизни. Это исследование увело нас далеко в глубь душевного бытия и еще более отдалило нас от периферически-эмпирической стороны душевной жизни и тем самым от традиционного эмпирического ее понимания. Если мы и вправе думать, что — каковы бы ни были несовершенства нашего личного выполнения этих исследований — сама область знания, которою мы были заняты, методологически и по существу достаточно обоснована и достаточно говорит за себя, чтобы нам нужно было еще считаться с предвзятыми упреками в "метафизичности" и "произвольности", — то, с другой стороны, не только дидактически, для популяризации итогов наших исследований, полезно, но и по существу необходимо обратиться теперь к уяснению именно оставленной доселе без внимания периферической стороны душевной жизни.

Мы уже указали, что эта эмпирическая сторона душевной жизни, с которой она проявляется вовне, и есть соучастник внешнего предметного мира, есть та ее сторона, *которою она непосредственно связана с телом.* Лишь через связь с телесными процессами душевная жизнь является пространственно и временно локализованной реальностью, предстоит нам, как совокупность и единство *процессов,* протекающих в определенном месте и в определенное время; и лишь через эту же связь с телом она обнаруживает вообще эмпирическую *закономерность* своих явлений, ибо закономерность в качестве определенного порядка сосуществования и последовательности предполагает уже локализацию во времени (а практически, по крайней мере в большинстве случаев, и в пространстве)[1]. В себе же самом, т. е. в своей внутренней качественной природе, душевное бытие, как мы пытались показать, не только непространственно, но и невременно, и потому к нему неприменимы все категории эмпирически-предметного знания.

В силу этого вопрос об отношении между "душой" и "телом" — психофизическая проблема — не есть для нас какая-то посто-

[1] В силу общеизвестной соотносительности и взаимосвязанности пространственных и временных определений. Ср. "Предмет знания", гл. III.

ронняя тема, лишь внешним образом соприкасающаяся с областью чистой психологии и дополняющая ее. Напротив, то или иное понимание этой проблемы сознательно или бессознательно определяет собою понимание самой природы душевной жизни, как таковой; и мы уже указывали, что так называемая "эмпирическая психология" по существу есть психофизика и психофизиология и всецело опирается на понимание душевной жизни, как сферы, подчиненной эмпирически-предметной системе бытия. Поэтому и для нас "психофизическая проблема" есть в известном смысле пробный камень нашего понимания душевной жизни. "Внешняя" и "внутренняя" сторона душевного бытия, его "проявление" и его "сущность", — как бы глубоко ни было различие между ними — не суть все же раздельно-обособленные явления; здесь, как и всюду в душевной жизни, имеет место первичная непрерывность, коренное единство, объемлющее и покрывающее собою всякую разнородность. И если бы мы не учли этих *реальных* условий человеческой жизни, которые суть не только внешняя рама или фон душевного бытия, но и внутренние его ограничения и преграды, *изнутри сознаваемые и действующие,* как тяжкие оковы, как жестокая реальность человеческой ограниченности и слабости, наше изображение природы душевной жизни и души осталось бы односторонним и в этом смысле неправдивым и могло бы справедливо навлечь на себя упрек в мечтательном преувеличении и идеализации.

II

Присмотримся прежде всего к явлениям, в которых выражается связь души с телом, причем ближайшим образом остановимся лишь на явлениях зависимости — "души" от "тела". Общий характер ее мы уже знаем: это есть зависимость чувственного материала душевного бытия от телесных процессов. Эта зависимость выражается в двоякой форме или в двух областях: в предметном сознании и в душевной жизни. Что касается предметного сознания, то здесь, как мы уже указывали, ограниченность "души" в силу ее связанности с телом обнаруживается в том, что в зависимости от телесных процессов (от свойств нашего организма и, косвенно, от характера окружающей нас телесной среды) стоит определенный характер доступных нам *восприятий,* т. е. непосредственно данного конкретно-образного содержания предметного сознания. Правда, мы указывали и на естественный корректив этой ограниченности: с одной стороны, притекающий к нам чувственный материал при всей своей ограниченности все же достаточен, чтобы — через посредство действия памяти, воображения и мысли — служить исходной точкой для принципиально безграничного расширения предметного сознания; с другой стороны, характер доступного нам чувственного

материала определяется не только чисто пассивно — свойствами нашего организма и его положением в окружающей среде, но в гораздо большей мере есть результат активного отбора, производимого нашим *вниманием,* т. е. зависит от центральных сил самого душевного бытия. Но если в этих двух коррективах и обнаруживается успешное противодействие центрально-активной и сверхвременной стороны душевной жизни ограничивающему влиянию на нее тела, само это влияние все же имеет место и ничем не может быть устранено. Мы можем сколь угодно полно использовать для расширения нашего предметного сознания управляющую вниманием силу воли и свободную сверхвременность памяти воображения и мысли; мы все же не можем изменить того факта, что мы обречены воспринимать, т. е. иметь в наиболее яркой и актуальной форме предметного сознания, то, а не иное. Никакая сила воображения, памяти и мысли не может сполна заменить узнику, томящемуся в одиночном заключении, скованному в своих восприятиях четырьмя стенами своей кельи и маленьким клочком мира, видным через окно, — живого общения с ближними и с природой. А разве не все мы — такие узники, замкнутые — в отношении живого общения — узким клочком мира, доступным в данный момент и в данном месте непосредственному восприятию? Как страстно жаждем мы иногда воскресить невозвратное прошлое, жить в будущем, перенестись через пространства, отделяющие нас от близких людей или от дорогих или интересных нам мест! Но никакие мечты, воспоминания и мысли не могут до конца преодолеть пространственно-временную ограниченность наших восприятий, заменить нам подлинно живое общение через непосредственное восприятие.

Уже из этих примеров, однако, видно, что главное, наиболее существенное ограничение, вносимое телесными условиями в нашу внутреннюю жизнь, касается не предметного сознания или знания, как такового, а именно душевной жизни. Как бы важно ни было восприятие для *чистого знания,* для бескорыстного, незаинтересованного, холодного *созерцания* предметного мира, — в конце концов, даже минимального числа восприятий достаточно для принципиально безграничного его расширения. Даже слепой и глухой страдают не от недостатка чистого *знания,* а более всего от ограниченности своего *живого общения* с действительностью — тем более человек, обладающий нормальной телесной организацией. Незаменимое значение восприятия по сравнению с воспроизведенными образами и мыслями заключается в непосредственно связанной с ним *эмоциональной* реакции нашей душевной жизни, т. е. в его влиянии на саму душевную жизнь. Восприятие существенно содержащимся в нем моментом чувственного ощущения, в силу слитности ощущений с чувствами и эмоциями. И в этом отношении внешние ощущения (и вырастающие на их почве восприятия), при всей их существенности,

имеют не большее, а скорее меньшее значение, чем ощущения органические (как и среди внешних ощущений большее значение имеют не те, которые более содействуют объективному предметному знанию, а те, которые сильнее влияют на самочувствие; так, обоняние и осязание имеют в этом отношении большее значение, чем зрение и слух). Голод и жажда, тепло и холод, духота и свежесть, утомление и бодрость, физические страдания и наслаждения — вот область, в которой наша душа яснее всего испытывает свою зависимость от тела. Область нашего физического самочувствия или жизнечувствия есть как бы тот реальный фундамент, на котором строится вся наша душевная жизнь и от которого, как иногда кажется — а часто и непосредственно обнаруживается, — всецело зависит и высшая сторона нашей душевной жизни — наши мысли и нравственные отношения к людям, наши взгляды на мир и на жизнь, наша сила в сфере умственного и духовного творчества. Но именно этот фундамент всецело определен внешними, телесными условиями, как бы опирается на независимую от человеческой воли, предопределенную почву нашего телесного устройства и состояния и окружающей нас внешней среды. Отсюда — то рабство человека, которое с такой мучительной остротой сознают и сознавали все, стремящиеся к свободной духовной жизни, и которое материализм и натурализм провозглашают естественным состоянием человека и смакуют в изречениях вроде того, что "человек есть то, что он ест" или что "без фосфора нет мысли".

III

Эта зависимость душевной жизни от телесных процессов конституирует ту сторону душевной жизни, которою она реально соприкасается с предметным миром и входит в состав последнего. В силу этой своей стороны душевная жизнь приобретает чуждые ей самой пространственно-временные определения, становится, как было указано, совокупностью реальных процессов, совершающихся в определенном месте и в определенное время. Рассмотрим в отдельности каждую из этих двух внешних черт, которые присущи душевной жизни в ее обращенности к предметному миру, — пространственную и временную.

Что касается прежде всего пространственных определений, то мы можем как угодно ясно постигать и красноречиво описывать "непространственность" нашей души, но мы не можем изменить того непосредственного факта, что фундамент всей нашей душевной жизни, наше ближайшее, как бы наиболее осязательное наше "я", есть наше самочувствие — некое неопределимое центральное состояние, помещающееся где-то внутри нашего тела, и что вместе с тем наше тело есть и местопребывание нашего "я" как центра предметных содержаний наших восприятий. Никакие теории не могут устранить того факта, что в этом смысле наша душа действительно прикреплена к телу, что тело есть келья, внутри

которой мы сидим и через окна которой мы глядим на внешний мир и общаемся с ним. Мы видим то, что отражается на сетчатке нашего глаза, мы чувствуем то, что прикасается к нашему телу и совершается внутри его; мы физически страдаем только от *нашей* боли, т. е. от нарушения функций нашего тела, мы злы и нетерпеливы, когда наш желудок *пуст,* благодушествуем, когда он наполнен; всюду здесь "своя рубашка ближе к телу", и мы не можем "вылезть из своей шкуры".

Впрочем, в отношении этой пространственной прикованности "души" к телу и обусловленности им ближайшее же философское размышление показывает относительность и ограниченность этой связи. Если в области чувственной жизни и восприятий наше тело есть местопребывание "души" и центр нашего предметного мира, то мы вместе с тем имеем ясное сознание относительности этого центра. Мы *можем* посмотреть на наше тело извне и в нашей объективной мысли всегда смотрим на него извне; тогда оно есть лишь ограниченный клочок реальности в составе бесконечного мира. В нашей мысли, в воспоминаниях и грезах мы уносимся далеко от нашего тела, витаем по всей вселенной, и маленький отрезок непосредственно воспринимаемой действительности вместе с его центром — нашим телом — уходит тогда от нас куда-то вдаль, теряет свое центральное положение. И если мы физически чувствуем только *наши* страдания и наслаждения, т. е. состояния нашего тела, то мы способны переживать и сознавать и чужие страдания и радости, и для всякой матери в отношении ее ребенка последние неизмеримо острее и существеннее первых. Все это было бы совершенно невозможно, если бы наша "душа" действительно целиком "сидела" внутри нашего тела или была безусловно прикована к нему. Непосредственное и непредвзятое феноменологическое описание скорее дает здесь ту картину, что наша душа, будучи одним концом своим прикована к телу и определена его состояниями, другим концом своим как бы совершенно независима от него, в известном смысле объемлет в себе весь необъятный мир и свободно витает в нем или над ним. И именно эта очевидная внетелесная сторона нашего душевного бытия привела к общему признанию непространственности — а следовательно, и сверхпространственности — нашей "души".

Гораздо важнее, глубже и шире, представляется *временная* связь души с телом, и этим объясняется, почему — вопреки очевидным данным, которые мы приводили, — душевная жизнь считается по существу целиком подчиненной времени. Связь с телом и, через его посредство, с общим телесным миром здесь так глубока и значительна, что она уже не замечается *как связь,* как подчиненность внешнему, постороннему началу, а явления, в которых обнаруживается эта связь, кажутся принадлежащими к самому существу душевной жизни. Разве изменчивость, переход от одного состояния к другому, временное течение ощущений, чувств и желаний, жизнь в потоке времени не принадлежат самой душе, не есть ей самой присущая черта? Так, по крайней мере,

кажется с первого взгляда; и даже если это мнение, как мы уже видели и как уясним это еще подробнее, есть неточное и одностороннее, а потому искажающее изображение существа душевной жизни, оно не есть чистая иллюзия, а ему соответствует какая-то объективная реальность. Быть может, самая трагическая сторона человеческой жизни лежит в этой ее подчиненности времени; вся религия, поэзия и непосредственное личное самосознание полны горького чувства, возбуждаемого этой стороной жизни. Не только вне нас, в предметном и телесном мире, но и внутри нас, в нашей душе, все течет, все изменяется, нет, кажется, ничего прочного и неизменного. Лучшие чувства наши и наших ближних с течением времени ослабевают и разлетаются как дым, сильнейшие привязанности возникают и исчезают; то, чем мы жили вчера или несколько лет тому назад, в чем мы видели весь смысл нашей жизни, сегодня ушло от нас, стало бессильным, ничтожным призраком воспоминания; наша молодость — не только физическая, но и душевная — быстротечна, наше вдохновение, любовь и ненависть, страдания и радости — все проходит, все становится тенью прошлого, и мы безвозвратно, роковым образом старимся не только телом, но и душой. Всеобъемлющее и всепобеждающее время царит над всем сущим, над нашей душой, как и над телом; вся наша душевная жизнь есть поток, безвозвратно несущий нас, и мы бессильны с ним бороться. Нигде рабство, зависимость человека от чуждых, равнодушных ему сил природного бытия не сознается с такой трагической остротой, как в этой власти времени над нашей душой.

Но уже то обстоятельство, что этот временной характер душевной жизни сознается как рабство, как тягостная подчиненность какой-то внешней силе или инстанции, говорит о том, что мы имеем здесь дело с моментом, некоторым образом извне навязанным душевной жизни и противоположным ее собственному существу. Присмотримся поближе, в чем собственно состоит эта подчиненность душевной жизни времени или погруженность ее во время. Мы имеем тут, прежде всего, явления зависимости душевной жизни от потока внутренних и внешних ощущений, приуроченного к временной смене телесных раздражений. Эта зависимость глубока и многообразна. В силу ее наша душевная жизнь отражает в себе всю изменчивость и нашего тела, и окружающего нас предметного мира. Сюда относится не только изменчивость нашего физического самочувствия и связанных с ним настроений, чувств, влечений, направления нашего внимания, но и общий ход нашей душевной жизни в связи с развитием и упадком нашего телесного организма — характерная смена в нашей душевной жизни периодов детства, отрочества, юности, зрелости и старения, точнее говоря, всего богатства и многообразия изменчивых душевных состояний, которое скрывается под этими общими условными разграничениями. Сюда же, в силу слитности конкретной душевной жизни с непосредственно воспринимаемой нами предметной действительности, относится из-

менчивость душевной жизни, обусловленная изменчивостью окружающего нас внешнего мира. Смена дня и ночи, времен года, возникновение, изнашивание и разрушение вокруг нас предметной обстановки, рождение, возрастание, старение и умирание всей живой природы — начиная с растений и кончая нашими близкими, — все это запечатлевается в нашей душевной жизни и сопутствуется в ней потоком соответствующих ощущений и настроений. Так изнутри и извне, в своей связи с внутренней жизнью тела и с внешнепредметным миром, наша душа как бы подтачивается потоком временного бытия, подхватывается и увлекается им и плывет вместе с ним.

Но не предполагает ли это *внутреннюю* подчиненность душевной жизни времени? Как мог бы этот временной поток отражаться на душевной жизни и уносить ее за собой, если бы она, так сказать в силу собственного своего удельного веса, не была предопределена быть погруженной в него и плыть вместе с ним? Ведь истинно сверхвременное бытие никоим образом не может подчиняться временному потоку и соучаствовать в нем; так, не может же время влиять, например, на значимость математической истины или на логическую связь понятий? С другой стороны, вправе ли мы вообще считать душевную жизнь *только извне* увлекаемой временным потоком предметного и телесного бытия? Не обнаруживает ли изменчивость наших чувств, настроений, верований и взглядов, отношений к людям и пр., так сказать, самочинную внутреннюю изменчивость нашей душевной жизни, как таковой, совершенно независимо от влияния на нее телесного организма и внешнего мира? Разве не существует *чисто душевной* молодости и старости, совершенно независимых от расцвета и старения нашего тела? И разве нашу изменчивость — например, нетвердость убеждений, неверность в отношениях к людям — мы не сознаем как душевную *измену,* как греховную шаткость, за которую несет ответственность сама наша душа?

В этих сомнениях, несомненно, заключается доля еще не оцененной нами истины, которую мы должны примирить с уясненной ранее невременностью и сверхвременностью душевной жизни и управляющих ею высших инстанций. Прежде, однако, мы должны еще раз напомнить о не подчиненных времени сторонах нашего душевного бытия и тем подчеркнуть часто упускаемую из виду *ограниченность* этой подвластности душевной жизни времени. Так, уже формальное единство нашей душевной жизни, в силу которого вся изменчивость наших состояний образует единую, потенциально всегда присущую нам непрерывность, так что, например, и в старости потенциально присутствуют впечатления и переживания детства, и наша жизнь от ее начала до конца образует некое неразрывно-единое целое, есть та сторона нашего душевного бытия, которая стоит над временем и не подчинена ему. В силу этого даже самый изменчивый, внутренне бесформенный человек, который, как зыблемый ветром тростник, без противодействия отражает на себе все внутрен-

ние и внешние влияния, есть все же некое потенциальное единство, остается *самим собою* во всей своей изменчивости. Точно так же та промежуточная сверхвременность, которую мы усмотрели в лице *памяти* и обусловленного ею единства личного сознания, по самому существу своему есть начало, противостоящее времени и возвышающееся над ним, как бы сильно ни влияло на него время с той его стороны, с которой оно связано с изменчивостью душевной жизни. Ибо если время — внешняя изменчивость окружающей нас среды, внутренняя изменчивость нас самих — ограничивает нашу память, погружая отдаленные — по времени или по характеру наших текущих интересов — части нашего прошлого в мрак забвения, то всякое забвение лишь относительно, все забытое может вспомниться и, следовательно, потенциально продолжает быть охваченным сверхвременным единством памяти. Далее, единство нашего предметного сознания как *чистого знания* по самой своей природе независимо от времени: рабы времени в нашей жизни, мы в знании — его властелины; мы высказываем вечные истины, мы можем познавать бесконечно удаленное от нас прошлое и предвидеть будущее. Наконец, в том последнем единстве нашего бытия, которое обнаруживается в нашей *духовной жизни,* мы также возвышаемся над временем. В религиозной, нравственной, эстетической жизни, во всем, где в нашей жизни непосредственно обнаруживается ее внутреннее существо как идеи или объективного смысла, мы живем вечным, или наша жизнь *есть* сверхвременная вечность. И неустранимое трагическое чувство личной ответственности за нашу жизнь, за все пережитое нами основано именно на непосредственном сознании, что — как бы ни действовала на нас изменчивость внешнего мира, нашего тела и стихии душевной жизни — в конечном счете *мы сами,* глубочайшее существо и единство нашей души повинны в том, как сложилась вся наша жизнь, что́ и сколько нам удалось в ней осуществить. В этой духовной жизни мы непосредственно усматриваем не только эмпирическое бесформенное единство нашей душевной жизни, не только относительную сверхвременность памяти и личного сознания и формальное единство субъекта знания, но и глубочайшее материальное единство нашего "я" как надвременной идеально-формирующей силы нашего бытия.

Таковы стороны душевного бытия, непосредственно обнаруживающие надвременность души и свидетельствующие, что и в отношении времени — как и в отношении пространственности — наша душа, так сказать, лишь одним концом своим прикреплена к ограниченному месту бытия и разделяет его относительность и частность (в этом измерении — его изменчивость), тогда как другим своим концом она возвышается над временем и свободна от него. Теперь мы должны объяснить, как возможна вообще для души эта прикрепленность, хотя бы лишь с одной ее стороны, к времени.

IV

Стихия душевной жизни — о ней здесь должна идти речь, ибо лишь она одна (и лишь косвенно, через слитность с нею, низшая формирующая ее инстанция) подчинена времени — как мы видели ранее (гл. III), сама по себе невременна. Но невременность не есть *вневременность*, совершенная отрешенность от времени; это есть, напротив, — как это было разъяснено в указанном месте — потенциальное состояние, как бы промежуточное между чистым единством вневременности и сверхвременности и чистой разъединенностью или внеположностью временного бытия. Это есть потенциальное, экстенсивное единство единства и множественности. В другом месте (гл. IV, стр. 101 и сл.) мы подчеркнули момент динамичности, неустанного делания или перехода как неотъемлемую интегральную сторону существа душевной жизни. В этом смысле мы вправе сказать, что *изменчивость* не только не чужда самой душевной жизни, но есть характерная внутренняя ее сторона. Но чистая изменчивость еще не есть временность, подчиненность времени. Под временем мы разумеем как бы опредмеченную, измеримую, математически систематизированную изменчивость; время есть смена, объективный переход от одного к другому, в силу которого "одно" отлично от "другого" и становится внеположным ему, а потому "одно" всегда *вытесняет* другое, и получается характерный момент смены, ухода или исчезновения одного и прихода или замещения его другим. В душевной же жизни есть чистая изменчивость как само делание, как слитное живое единство чистого становления[1]. Эта изменчивость, как таковая, не только не противоречит невременности и единству душевной жизни, но, напротив, есть не что иное, как выражение *живой* невременности, динамической слитности душевной жизни. Но вместе с тем этот динамический момент содержит в себе ту черту гибкости, шаткости, внутренней подвижности, которая есть исходная точка и внутреннее условие для способности душевной жизни подчиняться времени, как бы тонуть в потоке времени. Стихия душевной жизни, будучи вообще началом как бы промежуточным между идеальным бытием и эмпирически-предметной действительностью, есть, в частности, промежуточная область, по самому своему существу уготованная служить посредствующим звеном между сверхвременным и временным бытием, как бы стоять одной ногой во всеразрушающем потоке времени, а другой — вне его. Взятая, как таковая, в своей внутренней природе, душевная жизнь, впрочем, не стоит ни там, ни тут, а занимает свое особое именно промежуточное место, которое мы — и в отношении к моменту времени — старались определить в первой части нашей книги; это есть невременная слитность

[1] Соотношение между изменчивостью (или "чистым становлением") и временем подробно выяснено в нашей книге "Предмет знания", гл. X, где изложено также отношение нашего учения к известной теории Бергсона, влияние которой на нас — но и расхождение с которой — легко подметит здесь сведущий читатель. Ср. также выше, стр. 101 и сл.

и единство становления, как бы спутанность в едином живом клубке того материала, который *может* развернуться в тонкую, прямую нить времени и вместе с тем *может* слиться в центральное единство сверхвременного строения. Будучи слитным единством динамичности, душевная жизнь сама в себе не есть временное течение, — в смысле локализованности каждого ее состояния в определенном миге и временной смены одного другим, — но и не неизменна; именно поэтому она может соучаствовать и во временной изменчивости предметного бытия, и в сверхвременной неизменности бытия идеального. Внутренняя изменчивость душевной жизни, как таковой, есть ее живая подвижность, как *бесформенная потенциальность* и временного и вневременного бытия. Но в силу этой своей общей динамичности она — рассматриваемая на фоне предметного бытия — является нам соучастницей этого временного потока; то, что изнутри есть живое единство подвижного сплетения или клубка, извне обнаруживается как нить, растянутая по линии времени. Внутреннее же основание для возможности этой эмпирически-предметной проекции душевной жизни заключается в ее связи с телесными процессами, в силу которой (в лице ощущений, эмоций и всего, что с ними связано или ими определено) на первый план душевной жизни выступают и обнаруживают преобладающую актуальную силу, в зависимости от тех или иных телесных процессов, те или иные ее состояния. И эта изменчивость, оставаясь сама в себе слитным единством, — для предметного сознания, приурочивающего все к эмпирической картине предметного бытия, естественно представляется *временной сменой* душевных состояний. Так и внешняя изменчивость душевной жизни в зависимости от телесных процессов (в ее собственном организме и во внешнем мире), и та изменчивость, которую мы приписываем внутренним силам самой душевной жизни, в конечном итоге имеют один общий корень — бесформенную динамичность душевной жизни, в силу которой она может сливаться с временной изменчивостью телесного мира и проецироваться в предметной действительности как соучастница этой изменчивости. И если эта пассивная гибкость и пластичность стихии душевной жизни, эта живая динамичность переживаний, соприкасаясь с телесным миром и выступая на его фоне, как бы вытягивается в линию временной последовательности и становится соучастницей временного потока бытия, то — ввиду указанной нами непосредственности, внутренней слитности между активной и пассивной стороной душевной жизни, ее формирующей силой и формируемым материалом — в этой временной последовательности, через посредство внутреннего потока переживаний, косвенно соучаствует и по существу сверхвременное формирующее единство нашей души. Будучи в себе устойчивым сверхвременным единством, наша душа в своей действенности, в своем формирующем творчестве принимает характер *процесса развития,* последовательного осуществления стадий и состояний душевного бытия. И мы получаем ту характерную картину душевного бытия,

в которой единство души обнаруживается лишь как идеальное формирующее единство реально-временного процесса душевной жизни.

Итак, и пространственная и временная локализованность или прикованность душевного бытия есть не его собственное внутреннее свойство, а черта, отраженная от телесного бытия, — результат некоего приспособления душевной жизни к телесному миру; и "падение" души в телесный мир, о котором говорит Платон и которое утверждают едва ли не все религии в мире, в этом смысле есть не пустая выдумка, не произвольная гипотеза, а вполне соответствует точным данным феноменологического анализа. Теперь мы должны уяснить себе, в чем состоит существо этой приуроченности душевной жизни к телесному миру и зависимости от него. При этом, однако, полезнее поставить вопрос шире. Если связь между "душой" и "телом" обнаруживается, с одной стороны, как зависимость душевных явлений от телесных, то, с другой стороны, она непосредственно проявляется как обратная зависимость телесных процессов от целестремительной формирующей активности душевного бытия. Мы должны поэтому поставить здесь общий вопрос о характере и сущности связи между душевным и телесным бытием.

V

Непосредственное эмпирическое наблюдение, как известно, ближайшим образом показывает закономерную связь душевных и телесных явлений в смысле их взаимозависимости: так, ощущения, эмоции и т. п. с необходимостью возникают при известных раздражениях нервной системы, и, с другой стороны, душевные явления волевого типа суть эмпирическое условие осуществления известных телесных процессов (например, движения органов тела). Но известно также, что при истолковании этой эмпирической картины взаимозависимости душевных и телесных явлений возникают онтологические трудности и сомнения, которые привели к длительному, доселе не разрешенному спору между теорией "психофизического взаимодействия" и теорией "психофизического параллелизма", причем — по крайней мере до последнего времени — преобладающее мнение психологов и философов склонялось к последней теории. Отчасти ввиду этой популярности теории психофизического параллелизма, отчасти ввиду того, что уяснение рассматриваемой онтологической проблемы по существу удобнее вести через оценку сомнений и утверждений, на которые опирается теория психофизического параллелизма, мы здесь исследуем эту проблему именно в форме критики оснований этой популярной теории; наше отношение к обратной теории "психофизического взаимодействия" уяснится попутно само собой.

Два основных соображения обычно приводятся как доказательства невозможности подлинного *взаимодействия* между ду-

шевными и телесными явлениями и необходимости допущения лишь мнимой, кажущейся взаимозависимости между ними, которая обозначается термином "параллелизма": это, во-первых, совершенная разнородность душевных и телесных явлений, исключающая возможность причинной связи между ними, и, во-вторых, то, что такая причинная связь нарушала бы физический закон сохранения энергии. Рассмотрим каждое из этих соображений в отдельности.

Как обстоит дело по существу с разнородностью душевных и телесных явлений, об этом мы будем говорить позднее. Здесь нам достаточно следующих общих формальных соображений. Под причинной связью можно разуметь двоякое: либо чисто эмпирическую закономерность временной последовательности двух явлений, либо же более глубокую онтологическую связь, в силу которой одно явление действительно "производится" другим или "вытекает" из него. Легко показать, что ни одно из этих двух пониманий не требует *тождественности* между причиной и действием и совместимо со сколь угодно резким эмпирическим различием их качеств. Что касается причинности как чисто эмпирической закономерности, то после Юма этого не приходится доказывать; приходится скорее лишь удивляться, как часто на практике забываются общепризнанные в теории, неопровергнутые и неопровержимые итоги Юмова эмпирического анализа причинной связи. Неужели нужно еще повторять, что опыт *нигде* вообще не обнаруживает непосредственно логической связи между причиной и действием и отношения аналитической тождественности между ними? Неужели нужно еще доказывать, что, когда перед нами, например, один биллиардный шар, сталкиваясь с другим, приводит его в движение, мы имеем непосредственно такую чисто внешнюю, лишь опытно констатируемую связь *разных* явлений, какую мы имеем, когда раздражение имеет своим последствием ощущение, или желание — движение органа нашего тела? Лишь непостижимое недомыслие может не видеть, что под "параллелизмом" разумеется именно то самое, что составляет существо причинной связи с чисто эмпирической ее стороны, т. е. что с точки зрения чисто эмпирической теории причинности как закономерной связи последовательности, вопрос о "характере" связи между душевными и телесными явлениями вообще лишен всякого смысла.

Конечно, что бы ни говорили некоторые из "параллелистов" (или даже большинство из них), нет сомнения, что их теория есть по существу метафизически-онтологическое учение, ибо она сознательно или бессознательно опирается на понимание причинной связи как непосредственно-эмпирически не данного, но необходимо предполагаемого внутреннего сродства или единства причины и действия, в силу которого причина действительно *производит* действие или действие *вытекает* из причины. Такое понимание по существу совершенно законно и совсем не противоречит юмовскому эмпирическому анализу причинной связи,

а лишь дополняет его. Тот факт, что нас никогда не удовлетворяет простое констатирование эмпирической закономерности и что мы, напротив, всегда ищем ее *объяснения,* ставим в отношении ее вопрос "почему?" — а ведь все развитие научного знания основано на этом факте, — свидетельствует, что одной эмпирической закономерностью причинная связь для нас не исчерпывается. Мы действительно ищем *необходимой внутренней* связи между явлениями, и лишь ее признаем подлинной причинной связью. Но что это значит — необходимая внутренняя связь? Если бы она была равносильна качественной *тождественности* причины и действия, то искание ее было бы действительно безнадежным делом, ибо качественно различное никогда не сводимо без остатка к тождественности. Но даже и логическая необходимость не есть простая тождественность, а есть логически неотмыслимое единство различного, т. е. синтетическое единство. То же следует сказать и о внутренней онтологической природе причинной связи. Причинную связь мы признаем там, где мы можем усмотреть первичное единство изменения, где причина A и действие B (т. е. два *разных* явления, связанных непрерывностью временной последовательности) обнаруживаются перед нами *как проявления временной дифференциации единой в себе синтетической* (точнее, металогической) целостности ab[1]. Так, теплота и движение, будучи эмпирически качественно разнородными явлениями, через посредство понятия молекулярного движения обнаруживают свою внутреннюю сопринадлежность и постигаются как проявления первичного единства. Поэтому *эмпирически констатируемая качественная разнородность двух явлений сама по себе никогда не является достаточным опровержением возможности внутренней причинной связи между ними, т. е. необходимого синтетического их единства.* Ибо, с одной стороны, нет таких двух явлений, которые были бы *абсолютно разнородны,* т. е. которые в какой-либо точке или области бытия не были укоренены в некотором единстве (это необходимо уже в силу единства бытия в целом), и, с другой стороны, нет таких двух связанных временной последовательностью явлений, которые были бы абсолютно однородны (ибо тогда они были бы тождественны и не было бы вообще *смены "одного"* явления *"другим"*). Поэтому ссылка на разнородность эмпирически связанных явлений никогда не оправдывает отрицания причинной связи между ними; напротив, достаточно удостоверенная эмпирическая закономерность заключает в себе всегда неустранимое *требование* искать и найти в той или иной области бытия ту внутреннюю нить необходимого синтетического единства, которая есть логическое основание внешне констатированной связи. Мы вправе отрицать *одно* причинное объяснение, если можем подыскать другое, более вероятное; но отрицать, при наличности закономерной последовательности, причинную связь на основании нашего неумения найти ее

[1] Подробнее об этом см. "Предмет знания", гл. XII.

вообще — значит поступать по примеру того анекдотического немецкого педанта, который, найдя несоответствие между местностью и ее описанием в путеводителе, признал местность "ложной".

Не более основательным, при ближайшем рассмотрении, оказывается и второй аргумент психофизического параллелизма. Психофизическое взаимодействие — говорят нам — нарушало бы "закон сохранения энергии", так как затрата физической энергии на создание "душевных явлений" означала бы с физической точки зрения невозмещенную потерю энергии, а возникновение телесных явлений под влиянием душевных было бы с этой же точки зрения возникновением физической энергии из ничего. Для опровержения этого аргумента мы не будем пользоваться излюбленным за последнее время указанием на недоказанность закона сохранения энергии в отношении физически "незамкнутой" душевно-телесной системы. Уже заранее было мало вероятно, чтобы человеческое тело, как таковое, было изъято из действия этого закона, а новейшие опыты Атватера и других[1] достаточно опровергли это рискованное предположение. Но в таком допущении и нет никакой надобности. Что касается воздействия телесных явлений на душевные, то никакой закон сохранения энергии не препятствует физическому явлению наряду с производимым им другим физическим явлением, которое сохраняет затраченную на него энергию, иметь своим последствием, так сказать, в виде бесплатного приложения явление душевное; между этими двумя действиями не может быть никакой вообще конкуренции, как нет, например, потери физической энергии в том, что со смертью человека (обусловленной ведь физическими причинами) уничтожаются (по крайней мере, в эмпирической системе бытия) силы его душевной жизни. Что же касается гораздо более существенной проблемы воздействия душевных явлений на телесные, то это воздействие может не затрагивать закона сохранения энергии на том простом основании, что *этот закон определяет исключительно количественную, а не качественную сторону физических явлений*. Определяя, что сумма энергии при всех ее превращениях должна оставаться неизменной, закон этот совершенно не определяет, должно ли вообще иметь место какое-либо превращение и далее — при каких условиях, в какой момент и в каком направлении оно должно совершиться. Поэтому сохраняется полный простор для влияния начал, действие которых заключается не в вложении новой энергии, а только в направлении и формировании процессов превращения наличного запаса физической энергии. Правда, в чисто физической системе всякий переход из одного состояния в другое или всякое изменение направления процесса (например, направления движения) требу-

---

[1] О них см. статью Бехера в "Новых идеях в философии", выпуск "Душа и тело".

ет, в силу закона инерции, затраты известного, хотя бы минимального количества энергии. Но кто когда-либо доказал, что закон инерции не только вообще имеет силу в отношении одушевленных тел, но и единовластно царит над всеми сменами их состояний? Ведь это утверждение равносильно признанию чисто механического характера одушевленного тела, т. е. уже опирается на отрицание возможности влияния на него начал иного, немеханического порядка. Кто, например, когда-либо доказал, что не только в мертвых телах, но и в одушевленном существе всякое высвобождение потенциальной энергии требует особой затраты энергии, а не может с механической точки зрения совершаться "само собой", под влиянием какого-либо нетелесного фактора? Что живое тело, подобно мертвому, должно — согласно Ньютонову правилу, высказанному лишь в отношении мертвой природы, — "perseverare in statu suo"*, что все изменения в нем суть лишь результаты столкновения внешних механических сил, сдвигающих его с неизменно присущего ему косного пребывания в одном и том же, раз данном состоянии, — это есть лишь предвзятый догмат универсального механистического миропонимания, ничем не доказанный и противоречащий всему нашему опыту. Нужно было отвергнуть, как иллюзию, свидетельство внутреннего опыта и произвольно выдумать бесконечное множество никем никогда не виденных телесных коррелятов нашей душевной и духовной жизни, чтобы сделать вероятным механическое истолкование факта влияния наших чувств, желаний, мыслей, оценок на наши действия. Не проще ли признать очевидный факт, утверждаемый здравым смыслом и жизненным опытом и нашедший свое выражение в аристотелевском учении о формирующем влиянии души на тело, т. е. о душе как начале "произвольного" (разумеется, произвольного лишь с механической точки зрения) движения живых тел? Повторяем, никогда и никем еще не была доказана универсальность какого-либо физического закона, которому противоречило бы признание такого *направляющего влияния душевных сил на телесные процессы;* и распространенное убеждение в невозможности такого влияния есть лишь слепой, предвзятый догмат материалистической и механистической метафизики.

Здесь мы касаемся самого существенного порока теории "психофизического параллелизма", разделяемого ею, впрочем, и с обычными теориями "психофизического взаимодействия" и обусловленного господствующим в современной психологии общим искажением природы душевных явлений. Замечательно, что учение о психофизическом параллелизме, возникшее как дань сознанию разнородности душевного и телесного мира, совершенно не учитывает действительно существенной стороны этой разнородности и строится, напротив, на искусственном приспособлении природы душевной жизни к прокрустову ложу форм телесного бытия. Сколь бы слабой и мнимой ни мыслилась в нем связь между душевными и телесными явлениями, она есть для него связь

между отдельными, локализованными во времени и хотя бы отчасти в пространстве явлениями обоих миров. Душевная жизнь мыслится им по аналогии с телесным миром, как временная смена отдельных, обособленных процессов или явлений, т. е. атомистически-механистически; и самое обозначение этого учения говорит о том, что душевный и телесный мир мыслятся хотя и не соприкасающимися друг с другом, но имеющими, так сказать, одинаковую форму и направление (по аналогии с двумя параллельными линиями или плоскостями). В действительности же ни о каком параллелизме между этими двумя мирами — в смысле, хоть сколько-нибудь оправдывающем аналогию с прямым геометрическим смыслом этого термина, — не может быть и речи именно ввиду коренной разнородности *формального строения* (а не только материального содержания) этих областей бытия. Если телесный мир можно иллюстрировать аналогией с геометрической линией или плоскостью, то своеобразие душевного бытия пришлось бы тогда изобразить уподоблением его *кругу или шару;* какой смысл имеет тогда говорить о "параллельности" между линией и кругом или плоскостью и шаром? Такие две геометрические формы могут *соприкасаться* между собой, но никогда не могут быть параллельными. Эта чисто символическая, фигуральная критика — не пустая игра ума; она имеет чрезвычайно серьезный, существенный смысл. В самом деле, душевная жизнь, как мы видели, есть сплошное единство, взаимопроникнутость, невременность или потенциальная сверхвременность; она есть субстрат для неразрывно действующих в ней центральноформирующих целестремительных сил. Поэтому в ней немыслимы отдельные, обособленные друг от друга — по качественному различию и по времени — состояния или процессы; все ее многообразие есть, напротив, многообразие слитное, невременное, насквозь пронизанное коренным сверхвременным единством. Поскольку это многообразие есть выражение чистого субстрата или стихии душевной жизни, оно есть всегда бесформенное единство; поскольку же оно отражает на себе действие центральных формирующих сил души, оно есть единство оформленное и сверхвременное; в обоих отношениях оно немыслимо как чисто количественная система замкнутых в себе, логически и временно разобщенных элементов-атомов. Отсюда ясно, что о соответствии между определенными телесными и душевными явлениями или о параллелизме между двумя *рядами* этих явлений не может быть речи просто потому, что душевная жизнь не есть сумма или ряд каких-либо отдельных явлений. Но нельзя ли в таком случае удовлетвориться легким изменением терминологии и говорить о соответствии между телесными явлениями и определенными "состояниями" душевной жизни как целостного единства? Такая формулировка, конечно, уже ближе к существу соотношения, но и она не улавливает адекватно его своеобразия. "Состояния" душевной жизни никогда не могут *точно соответствовать* определенным телесным явлениям, ибо они сами не

имеют точной определенности, не разграничены между собой логически и во времени, а при всем своем многообразии всегда отражают на себе сверхвременное и сверхлогическое единство душевного бытия. То, что есть правильного в мотивах теории психофизического параллелизма, — сознание внутренней разнородности и несравнимости душевного и телесного бытия — может быть приблизительно выражено лишь в следующем определении соотношения между ними: *состояние душевной жизни, связанное с определенным телесным процессом, никогда не есть ни "продукт" одного этого процесса, ни даже закономерно-определенная "параллель" или "аналогон" к нему, а есть всегда целостная, определенная сверхвременным и сверхкачественным единством, спонтанная реакция душевной жизни и ее центральных целестремительно-формирующих сил на данное телесное явление, с которым соприкасается душевная жизнь.*

Существенно здесь помнить одно: душевная жизнь по своему формальному строению — по своему единству, своей сверхвременности, сверхкачественности и спонтанности, бесформенности своего материала и формирующе-целестремительному характеру своих центральных сил — не имеет себе аналогии в механически-телесном бытии. Поэтому схема механически-внешней причинности неприменима не только к отношению *между* ней и телесным миром, но и в пределах ее самой; поэтому же самое понятие *закономерности* неприменимо к душевной жизни в том смысле, в каком мы говорим о закономерности явлений природы, т. е. телесно-предметного мира. Всякое конкретное душевное состояние слито с сверхвременным единством души и душевной жизни как целого, есть спонтанное обнаружение этого целестремительного единства; поэтому оно никогда не зависит целиком ни от какого отдельного, определенного по качеству и времени явления и не может быть предопределено и высчитано как его закономерное последствие[1]. Поскольку мы не будем смешивать душевной жизни с раскрывающимися через посредство связанного с ней знания предметными содержаниями[2], мы должны

---

[1] Ср. блестящую критику психического детерминизма у Бергсона, "Время и свобода воли"*.

[2] Поскольку определенным физическим и физиологическим процессам соответствуют определенные предметные содержания — например, определенным колебаниям воздуха или эфира — определенные звуки или цвета, — мы имеем дело не с отношением между телесными и душевными явлениями, а с отношением между разными явлениями (материальными и идеальными) объективно-предметного бытия, и тут, конечно, возможна строгая закономерность (внутреннее существо которой есть объект исследования общей онтологии — широко понятой физики, — но никак не психологии). При этом, как это с неопровержимой убедительностью показал Бергсон, совершенно невозможно считать "мозг" или "нервную систему" носителем этих идеальных содержаний, и связь между телесными раздражениями и "ощущениями" (в смысле познания предметных содержаний) заключается лишь в том, что раздражение есть повод, побуждающий душевную жизнь направить внимание на определенное предметное содержание. Такое же понимание развивает Н. Лосский в своей новейшей работе "Мир как органическое целое"**.

будем сказать, что душевная жизнь по самому существу своему незакономерна и спонтанно-свободна — не в смысле абсолютной беспричинности, а в смысле непредопределимой целостности и жизненности ее проявлений — и притом сразу в двух противоположных, но связанных между собой значениях, которые имеет понятие "свободы". Ибо, с одной стороны, душевные состояния суть проявления бесформенной спонтанности стихии душевной жизни — той неопределимой и по существу неопределенной динамичности, которая отражается в сознании как необъяснимое "хочется", как произвол каприза, страсти, душевного раздражения. С другой же стороны, поскольку в душевной жизни обнаруживается формирующее действие центральных сил, и притом высших из них, слитых с абсолютно идеальной инстанцией бытия, они суть проявление свободы не как бесформенной смутной неопределенности, а как действия в эмпирической среде последних, самодовлеющих творческих сил абсолютного бытия; в этом смысле свобода есть самопреодоление, подчинение хаотической стихии душевной жизни и ее низших формирующих сил высшему абсолютному началу, проникновению в низшую, обусловленную среду действенной силы первичного, слитого с нашим глубочайшим "я" подлинно творческого света самого абсолютного изначала бытия[1].

VI

Отсюда может быть уяснено подлинное существо взаимозависимости между душевными и телесными явлениями. Прежде всего мы должны различать характер зависимости душевных явлений от телесных — от характера обратной зависимости телесных явлений от душевных: общее слово "зависимость" скрывает здесь в обоих случаях совершенно разные соотношения. Присмотримся к каждому из них в отдельности.

Что касается зависимости душевных явлений от телесных, то ближайшим образом, как мы уже видели, она состоит в том, что телесный процесс есть повод для некоторой спонтанной или самодеятельной реакции душевной жизни. Но что значит эта связь между "поводом" и "реакцией" на него и как она возможна? Непосредственно телесный процесс, как известно, "отражается" в душевной жизни возникновением в ней некоторого ощущения и связанных с ним переживаний эмоционального и чувственно-волевого характера. Казалось бы, что мы имеем здесь некоторое обогащение душевной жизни новым "содержанием" — обогащение, обусловленное телесным раздражением; и здесь именно возникает знаменитая загадка связи между телесным раздраже-

[1] Бергсон в своем цитированном выше обсуждении проблем детерминизма и свободы воли слишком отождествляет свободу с простой недифференцированной слитностью своего élan vital — в согласии со своим общим мировоззрением — и тем не достигает утверждения действительной свободы.

нием и ощущением. Но прежде всего мы должны уяснить себе, что это обогащение — совершенно мнимое[1]. Мы знаем, что душевная жизнь сама по себе потенциально бесконечна, что душа есть всеобъемлющее, безграничное целое, укорененное в абсолютном всеединстве. Потенциально она содержит в себе все или, вернее, *есть* все и потому не допускает обогащения в строгом смысле слова, как прибавление какого-то нового содержания. Единственное возможное вообще для нее обогащение есть лишь усиление ее сознательности и сознанности ее переживаний; и то, что мы называем возникновением "ощущения" (и связанных с ним эмоционально-волевых переживаний), есть именно такого рода *выступление на передний, освещенный план душевной жизни* ее собственных, потенциально всегда присущих ей содержаний. Но для того чтобы учесть истинный смысл этого относительного обогащения, мы должны предварительно понять существо, так сказать, предшествующего ему обеднения душевной жизни. Почему собственно душевная жизнь есть только потенциальное всеединство, почему не осуществляется в ней актуально все ее богатство, т. е. в силу чего душевная жизнь не совпадает с идеально-всеобъемлющим светом чистого знания? Идеальное всеединство, в смысле актуального присутствия и озаренности бесконечного бытия, есть *актуальная сверхвременность,* совершенная охваченность и пронизанность бесконечного бытия светом *сверхвременного единства,* — тем, что мы выше назвали чистым или актуальным Духом. Душевная жизнь, как мы знаем, не тождественна с чистым Духом, а есть как бы его впадение в тьму потенциальности; *ее* сверхвременность лишь потенциальна, есть лишь бесформенное единство *невременности,* слитная динамичность, одной своей стороной соприкасающаяся с временной изменчивостью эмпирически-предметного бытия. *Это обеднение или ослабление духа в лице "душевной жизни" и есть не что иное, как состояние его, обусловленное его общей связью с телесным миром.* Соприкасаясь с телесным миром, в котором все ограничено, пространственно и временно внеположно и разъединено и "одно" всегда вытесняет "другое", наше душевное бытие отражает на себе его бедность, как бы погружается в сон подсознательности, чистой потенциальности и приобретает характер бесформенной невременности, актуально осуществляющейся лишь в слитно-динамической изменчивости. В этой общей сумеречности душевного бытия, обусловленной его связью с телесным миром и являющейся единственным подлинным *действием* "тела" на "душу", имеются как бы отдельные просветы: где телесные просветы таковы, что — в силу внутренне целестремительной природы душевного бытия — требуют активного вмеша-

[1] В этом уяснении мы опираемся на учение Бергсона (см. выше прим. 2 на стр. 197), однако видоизменяем его, ибо считаем существенным недостатком теории Бергсона отсутствие в ней точного различения между предметным сознанием и душевной жизнью.

тельства в них, творческой реакции со стороны формирующих сил энтелехии живого существа, там концентрируется или усиливается рассеянный внутренний свет душевного бытия и возникает то, что мы зовем "ощущением". Таким образом, ближайшее общее действие тела на душу заключается в описанном выше обеднении, ослаблении, так сказать, потенциализовании душевного бытия; косвенно же, через сохраняющиеся при этом просветы актуальности, обусловленные как бы бдительной активностью душевного бытия, сохраняющейся и в этом его дремотном состоянии, это действие тела на душу состоит в превращении актуально-всеобъемлющей сверхвременной жизни духа в игру и переливы ощущений и эмоционально-волевых переживаний, характерный поток сознания, как бы неустанно пробивающий себе путь через тьму чистой потенциальности. Таким образом, с одной стороны, действительное влияние тела на душу заключается не в каком-либо обогащении последней или порождении в ней положительных содержаний, а лишь в общем ее ослаблении или стеснении; с другой стороны, где в эмпирической картине душевной жизни телесным процессам соответствует возникновение (точнее, актуализация) определенных положительных переживаний, это есть результат собственной формирующей активности душевного бытия, для которой телесные процессы суть лишь повод.

Отсюда видно, что то, что на первый взгляд кажется действием тела на душу, есть по существу обратное действие души на тело или связанная с этим действием самодеятельность души, ее собственная внутренняя реакция на ее стесненность и ослабленность. Это соответствует природе действия *души на тело*. Как уже было указано, это действие есть активно-формирующая и направляющая действенность. В силу ее телесный механизм становится орудием целестремительных сил центральной инстанции живого существа. Правда, в обычной, наиболее частой своей форме эта направляющая целестремительная активность по своему характеру, путям и средствам своего действия со своей стороны подчинена всей слепоте хаотической душевной жизни, обусловленной, в свою очередь, зависимостью души от тела. Где человек живет чисто чувственной жизнью, где им движут лишь ощущения, чувственные эмоции и вожделения, там жизнь — игра слепых страстей, в которой обнаруживается его зависимость от его тела и условий окружающей среды. Но, во-первых, это есть все же не механическая предопределенность, а лишь стесненность внешними условиями некой спонтанной, внутренне целестремительной силы, в свою очередь воздействующей на стесняющие ее условия и ценою зависимости от них все же осуществляющей свою самодеятельность; и, во-вторых, эта рабская зависимость — которая, как всякое рабство, уже сама предполагает внутреннюю свободу порабощенного — может сменяться и состоянием действительной свободы, поскольку сверхчувственно-волевая и духовная энтелехия душевной активности способна преодолевать

чувственно-связанную сторону душевной жизни. Нигде не обнаруживается так резко предвзятость и односторонность механического миропонимания, как в упорном отрицании очевидного факта этой формирующе-направляющей действенности души, в желании во что бы то ни стало видеть в человеке только чистый механизм, а в его жизни — слепой результат столкновения внешних сил этого механизма. Это предвзятое утверждение не только ничем не доказано и не только противоречит непосредственному внутреннему опыту, но и бессильно дать онтологическое объяснение человеческой жизни, и притом в двух отношениях. С одной стороны, в качестве общей онтологической теории оно требует сведения всей качественности и оформленности бытия вообще к чисто количественным началам, что равносильно признанию качественной стороны бытия продуктом слепого случая; и если одно время могло казаться, что естествознанию в лице дарвинизма удался наконец этот куншток устранения всех качественных и формирующих сил из объяснения органической жизни, то в настоящее время вряд ли можно сомневаться, что это было лишь самообманом. По существу, здесь есть выбор лишь между признанием творческого влияния формирующих сил самой жизни и признанием предустановленной гармонии, в силу которой слепой механизм осуществляет чуждые его собственной природе, извне предписанные ему цели. При этом втором допущении, однако, творческая активность целестремительности была бы не устранена, а только — вопреки очевидности — ограничена лишь первоисточником той гармонии и мы ничего не выиграли бы[1]. С другой стороны, это механистическое миропонимание ведет к отрицанию, к признанию чистой иллюзией всей области духовной жизни, культуры, искусства, науки, техники и пр. — области, в которой мы непосредственно переживаем и сознаем творческую активность человеческого духа; а это, в сущности, означает капитуляцию этой точки зрения перед лицом всей области духовного бытия, ее неспособность по существу быть целостным миросозерцанием. Нужна поистине совершенная ослепленность, чтобы, несмотря на противоречие внутреннему опыту и непосредственному самосознанию, несмотря на отсутствие каких-либо эмпирических данных и доказательств, поддерживать это парадоксальное и — перед лицом целостного бытия — совершенно бессильное учение о невозможности формирующего влияния целестремительных душевных сил на телесный мир. И наоборот, достаточно лишь непредвзято отнестись к эмпирическим чертам действительности, характеризующим органическую жизнь, душевное бытие и духовный мир, чтобы усмотреть необходимость признания, наряду с силами механического порядка, особых, немеханических сил целестремительного, формирующе-направляющего характера.

---

[1] Необходимость для естествознания использовать учение Аристотеля о действующей форме хорошо разъяснена в работе Карпова "Натурфилософия Аристотеля"*.

VII

Теперь нам остается сделать последний шаг в объяснении взаимозависимости душевного и телесного мира. В силу чего вообще возможна эта взаимозависимость? Мы видели, что всякая причинная связь в конечном счете опирается на внутреннее единство причины и действия. Но где здесь найти это единство? В чем можно отыскать соединительное звено между столь разнородными областями?

На этот вопрос мы прежде всего отвечаем другим вопросом: в чем, собственно, состоит эта разнородность, и действительно ли она так велика, как это кажется и обычно допускается? В понимании существа "души" и "тела" доселе еще преобладает резкий, непроходимый дуализм Декартова учения: душа есть "субстанция мыслящая", тело — субстанция протяженная: а что может быть общего между мыслью и протяженностью? Но все наше изображение природы душевного бытия было как бы молчаливым опровержением Декартова понимания "души"; как справедливо говорит Лейбниц, Декарт смешал чистую мысль с живым субъектом или носителем ее, который сам отнюдь не тождествен ей, — и именно это мы старались подробно разъяснить. Нам нужно теперь лишь использовать итоги нашего исследования и хотя бы кратко проверить традиционное картезианское учение о теле, чтобы найти путь к преодолению пропасти между "душой" и "телом".

Бесспорно, конечно, что материя конкретно невозможна без протяженности. Но, с другой стороны, в настоящее время уже ни один физик не будет утверждать вместе с Декартом, что протяженность есть существо материи, как таковой, т. е. что пространство и материя тождественны. Напротив, как бы ни расходились взгляды на сущность материи, вся современная физика, конечно, вслед за Лейбницем отличает пространство как чисто геометрическую область от заполняющей его материи. Этого для нас достаточно. Ибо это значит, что материя, как таковая, сама по себе есть нечто иное, чем идеально-геометрическое начало протяженности или пространственности, хотя она и такова, что фактически неразрывно сочетается или слита с этим началом. Что же такое есть материя сама по себе? Здесь нам нет надобности искать исчерпывающего определения существа материи и разбираться в господствующих теориях материи. Для наших целей достаточно уяснить это существо с той его стороны, с которой оно отлично от душевного бытия. А это уже было нами намечено: мы видели, что материальное бытие есть бытие, всецело погруженное во время, бытие сменяющихся мигов, в отличие от невременной слитности душевного бытия. Но и погруженность во время — поскольку время есть идеально-математическое начало — есть (по аналогии с пространственностью) не внутреннее свойство самой материи, а лишь результат некоторого внутреннего его свойства, допускающего такую погруженность и прояв-

ляющегося в ней. Это свойство нельзя определить иначе, как признав его *абсолютной или предельной бесформенностью,* чистой *рассеянностью* или *разобщенностью,* в силу которой материя, как она дана в пространстве и времени, является по существу внеположностью, раздельностью или обособленностью единичных точек бытия. Материальным бытием — повторяем, каково бы ни было его внутреннее существо — мы называем ту сторону бытия, которою оно целиком вмещается в единичные миги времени, как и в единичные точки пространства, и потому необходимо разобщено и внеположно.

Нетрудно видеть, что эта природа материи, в которой состоит ее существенное отличие от слитности невременного или потенциально-сверхвременного единства душевной жизни, вместе с тем может рассматриваться *как максимум или последний предел бесформенной экстенсивности и потенциальности душевной жизни.* Невременность душевной жизни есть, как мы знаем, не строгое, актуальное единство сверхвременности, а лишь слитность, экстенсивное единство изменчивости, как бы промежуточное состояние между сверхвременностью и временной разобщенностью. Но и сверхпространственность душевной жизни такова, что отдельными своими моментами или сторонами — именно в лице чувственных ощущений или, по крайней мере, некоторых из них — душевная жизнь может быть пространственно локализована и обладать бесформенной протяженностью. Это своеобразное промежуточное состояние между чистым единством и чисто экстенсивным, внеположным многообразием может быть понято как единство (конечно, не производное, а первичное и коренное) этих двух сторон бытия. Вообразим себе теперь, что в душевной жизни ее высшая сторона — ее слитность, сверхвременность, актуальное единство — доведена до минимума, приблизилась к нулю (мы имеем тем более права на это гипотетическое уменьшение, что сама душевная жизнь, как таковая, основана на таком же ослаблении строгой актуальности и сверхвременности чистого духа). Тогда мы получим состояние, приближающееся к материальному бытию. Материальное бытие есть, таким образом, лишь *минимум* духовности, как этому учил Плотин и как это в настоящее время утверждает Бергсон. Поскольку существо душевного бытия есть не "чистая мысль", а непосредственная *жизнь* как взаимопроникнутость или для-себя-бытие слитно-бесформенного экстенсивного многообразия и поскольку материя есть не "пространственность", а лишь абсолютно экстенсивная бесформенность, основанная как бы на полной потере сверхвременного единства, — мнимая коренная разнородность между "мыслящей" и "протяженной" субстанцией преобразуется для нас в непрерывное единство, через усиление и ослабление момента слитности, невременности, актуального единства связующего между собой состояния душевного и телесного бытия[1]. Этим связь между

[1] Уяснение момента качественной однородности душевных и телесных явле-

душевными и телесными явлениями лишается всякой загадочности: это есть связь высших, более актуальных, объединенных, слитных проявлений бытия с его низшими, более потенциальными, разобщенными, бесформенно-экстенсивными проявлениями. И эта связь выражается, как мы видели, с одной стороны, в формирующем, целестремительном, актуализующем, как бы спасающем от власти внеположности и мгновенности влияния высшего состояния на низшее и, с другой стороны, в потенциализующем, деформирующем, втягивающем в чистую экстенсивность и разобщенность влиянии низшего состояния на высшее. Стихия душевной жизни, именно в качестве *стихии,* уже сама в себе заключает тот момент экстенсивности, бесформенности, пассивной потенциальности, который в его чистом, отрешенном виде образует существо материального мира. И, с другой стороны, телесный мир, будучи сам по себе, по своему субстрату, этой первоматерией чистой бесформенности и экстенсивности, неразрывно слит с моментом чистой духовности уже потому, что конкретно он дан в единстве с идеально-математической формой пространства и времени — единстве, в котором обнаруживается, что чистая материя есть лишь абстрактно-выделимая сторона, противостоящая обращенному на нее, озаряющему и оформляющему ее актуальному единству чистого духа. В основе двойственности между "душевным" и "телесным" бытием лежит то самое коренное единство *света и жизни,* актуальности и потенциальности, или идеальности и реальности, в котором мы раньше усмотрели существо самой душевной жизни.

Конкретная душевная жизнь человека вся протекает на почве этого двуединства душевного и телесного бытия. На каждом шагу обнаруживается, с одной стороны, противоборство между спонтанностью, свободной целестремительностью, сверхвременным единством его души и внеположностью, ограниченностью, пространственно-временной прикованностью его телесного бытия — противоборство, которое, в свою очередь, выражается как в форме активного самоопределения и формирующего влияния души на направление телесных процессов, так и в подчинении центрального единства души временному течению и пространственной ограниченности телесного бытия. И в каждом конкретном состоянии человеческой жизни обнаруживается, с другой стороны, не одно лишь внешнее соприкосновение, но и внутреннее единство душевной и телесной стороны человеческого бытия;

ний или связующего их единства имеет не только принципиально-онтологическое значение, но существенно и для чисто эмпирической психологии. Проницательный психолог Вильям Штерн показывает, как предвзятый дуализм мешал доселе психологии обратить внимание на область явлений, которые он метко уясняет под именем "психофизически нейтральных явлений". Таковы, например, черты телесно-душевной возбудимости, скорости и медленности процессов, подвижности и косности, стойкости и гибкости и т. п. — черты, чрезвычайно важные для характерологии и классификации типов личности. См. William Stern, "Differenzielle Psychologie"*.

в силу этого единства возможно вообще взаимодействие между этими двумя сторонами и та пластическая их взаимоприспособленность и внутренняя слитность, благодаря которой живой человек не составлен из двух раздельных половинок, а есть именно целостное существо, единая, душевно-телесная энтелехия, имеет единый "облик", уловляемый в том едином эстетическом впечатлении, которое говорит нам сразу и о телесном, и о душевном лике человека.

* * *

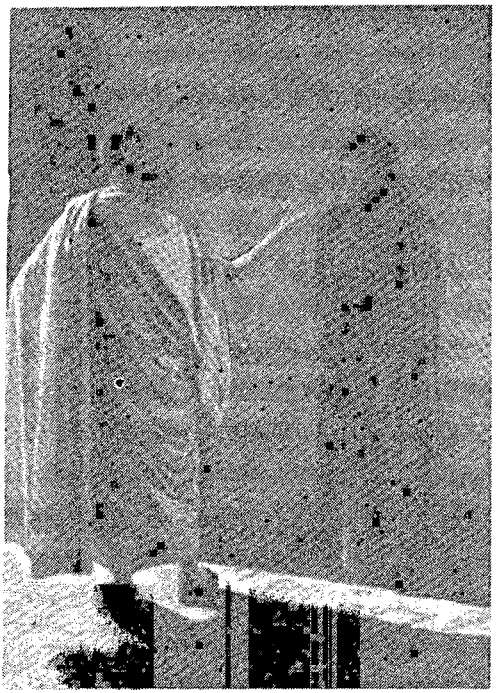
Рассмотрение соотношения между душой и телом, таким образом, оправдывает то понимание душевной жизни, которое было развито нами на всем протяжении нашего исследования. Конкретная душевная жизнь есть своеобразная промежуточная сфера бытия, как потенция, с одной стороны, слитая с актуальностью духовного бытия и идеального света разума и, с другой стороны, соприкасающаяся с внеположностью и пространственно-временной ограниченностью материального бытия. Пока душевная жизнь мыслится как некая замкнутая сущность, как комплекс логически определенных содержаний, реально отделимых от содержаний материального и всякого иного бытия, до тех пор понятие душевной жизни остается неосуществимым. Оно или охватывает все на свете, как это имеет место в субъективном идеализме, и потому теряет всякий определенный смысл или же — как в учении "функциональной" психологии — становится чисто абстрактным моментом. Но душевная жизнь не есть какая-либо замкнутая сфера определенных содержаний, противостоящая другим областям мира: взятая сама по себе, она вообще не есть *часть мира*. Она есть *все и ничто:* все — потому что она есть потенция ко всему, ничто — потому что она есть *только* потенция. В силу этого она, с одной стороны, есть лишь обнаружение бесконечной полноты и всеединства чистого Духа и всеобъемлющего изначала бытия и, с другой стороны, будучи *только* потенцией, может вмещаться в ограниченную часть телесно-предметного бытия и являться нам *малой частицей самого внешнего мира.* Так в душевной жизни необходимо слиты две ее стороны, и потому она предстоит нам с двух разных точек зрения, как бы в двух своих аспектах: изнутри, так, как она непосредственно переживается и есть в себе и для себя, она есть потенциальная бесконечность, некоторая безграничная вселенная или, вернее, неоформленная возможность быть такой вселенной; извне, в своем отношении к миру объективно-существующих вещей и процессов, она есть ограниченная в пространстве и времени реальность, определенная частица временного потока реальности.

Таким образом, чисто феноменологическое рассмотрение душевной жизни, основных характерных ее черт и ее отношения

к высшим и низшим областям бытия подводит нас к определению сущности душевной жизни, т. е. ее места в системе бытия как целого. Конкретная душевная жизнь как единство, или"душа" — под душой мы разумеем здесь, в завершающем итоге нашего исследования, именно конкретное единство центральной духовно-формирующей инстанции душевного бытия с формируемой ею стихией душевности, — есть своеобразное начало, промежуточное между временным потоком эмпирического телесно-предметного мира и актуальной сверхвременностью духовного бытия и в силу этой промежуточности соучаствующее в той и другой сфере бытия. Этим мы приближаемся к древнему, по существу платоновскому пониманию души как посредника между идеальным миром духовного бытия и чувственно-эмпирическим миром временной жизни. "Голова души, — говорит Плотин, — находится на небе, ноги ее — на земле"*, и в этом единстве, связующем необъятную бесконечность, полноту, актуальную прозрачность и единство абсолютного бытия с ограниченностью, темнотою, разобщенностью и изменчивостью эмпирического бытия, и состоит существо человеческой души.

РЕАЛЬНОСТЬ И ЧЕЛОВЕК

Метафизика человеческого бытия



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 святыни. Эти три главы имеют значение общефилософского 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* 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 беспрерывно 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 беспрерывной, 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 беспрерывно 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 услыхать, ни ощупать и что мы называем явлениями "душевной жизни", дано нам с не меньшей 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, покойное настроение окружающих нас людей есть часто бóльшая

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. что́ предстоит 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[1].

---

[1] 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*, 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

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 "душевными". 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, что́ 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 Кан-

---

"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.

том, 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 опытно 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 "здравого 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 "здравого 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[1]; 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

[1] 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").

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, не трудно "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"*. 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 конкрет-

но-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 неком 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, исходивший 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 замысла-

ми Бога. Это ни в малейшей мере не лишает их "объективности" в общем смысле подлинного бытия, а лишь указует, 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 непроизвольно протестует против попытки уложить все сущее в систему *объектов мысли,* понимаемую даже в самом широком смысле. И не трудно 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 увидать 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 предстоит нам извне как нечто отличное от нас самих, а как-то слито с самой нашей жизнью. И наша мысль рождается и дей-

ствует 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*. 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 наблюсти чего-либо иного, кроме ощущения"[1]. 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",

[1] *David Hume.* Treatise on Human Nature, I, part. IV, sect. 6**.

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*. 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, что́ 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 предстоит 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 со-

вершенно 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 предстоит 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* 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, неописуемый 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 дейст-

вительности — 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 неописуемой 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 влюб-

ленность 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 гибельное 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 "субъективности" или "субъективного" бытия. Под ними разумеется обычно одновременно и без отчетливого различения 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, различая, 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, — недаром 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"[1].

Это касается ближайшим образом того, что мы назвали "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 не применимо 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";

---

[1] Ниже, в другой связи, мы увидим, что есть совсем иные основания называть наши душевные переживания "субъективными". Но тогда это слово должно разуметься уже в совсем ином смысле, чем тот, который мы отвергли здесь.

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 самочувствование 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", внутрен-

нюю 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 отожествляли 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 "здравый 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 оп-

ределения не касаются внутреннего, конкретного, положительного содержания *самих реальных объектов;* эти "не" очевидно не суть что-либо, что мы могли бы увидать 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"[1].

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, сознавать 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

[1] Ennead. V, 8, 4; III, 2, 1. И во многих других местах*.

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 определимость 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 *соприналежу 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 выхождение за пределы моего "я" и пребывание внутри его 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" немыслимо. 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* всего этого хода мысли; ибо миг настоящего, будучи не чем иным, как идеальной гранью между прошлым и будущим, немыслим 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 чистому опыту. Само мое *"есмь"* есть не что иное, как

выхождение за пределы актуального, фактически непосредственно наличествующего бытия: я "есмь" 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 бóльшую 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"*: 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, немыслим 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***; 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'a*), 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, *что́ 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[1].

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.

---

[1] Подробное обоснование кратко изложенной здесь мысли см. в моей книге "Предмет знания", 1915.

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 сознаем 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 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 в своих ногах *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. Сознавать 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*. 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, вытекаю-

щей 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 избегнуть 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 бóльшей 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, — что́ 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"[1]. "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 Гете 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.

---

[1] См. мою книгу "Непостижимое" (Париж, 1938)*.

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[1]. 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*.

Это звучит на первый взгляд предельно убедительно. Но какая бы доля правды в этом ни заключалась, не трудно увидать, что, успокоившись на такой отрицательной установке, мы совсем не достигли бы твердой почвы здравой 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. 1, 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 определимых 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 отличении ее от всего иного тем самым *определяем* ее на тот же лад, как мы вообще определяем все определимое; 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).

---

[1] См. мою книгу "Предмет знания", 1915, часть I.

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 влиятельный 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 индусской 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, заключает 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 благости, 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"[1].

Применим теперь это соображение к занимающей нас общей проблеме реальности. В каком собственно смысле мы должны

[1] Myst. Theolog. 1, 2*.

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 отличение 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 немым, 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 исполь-

зования 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 — непроизвольных 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[1].

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*. 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

[1] Ср. меткое выражение этого у одного из величайших художников слова 19-го 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. Сергеенко, т. 1, 1910, стр. 118).

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 каковом, 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 рефлективному 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, здравой и ясной научной мысли, работающей с помощью простых отвлеченных различений 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 "здравый смысл"*. Именно *здравая*, т. е. адекватная своему предмету, философия необходимо должна выходить за пределы того, что принято называть "здравым 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[1]. 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 определимое, 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 ее, объемлется ею; в этом смысле реальность, имея все в себе, есть нечто, определимое только как *"это* и *иное"*. Но этим суждением мы, очевидно, не можем ограничиться; мы не можем считать его исчерпывающим определением реальности. Не толь-

[1] Точнее следовало бы сказать: определенность конституируется тем, что принцип тожества (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.

ко 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 Haarspalterei (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 улавли-

ваем 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 соприналежат 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 отожествляется 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 увидать 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[1]. Но мы и не растворяем ее в эмпирической картине мира, не отожествляем 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 А = А + В, как бы парадоксально это ни казалось с точки зрения обычной, логичес-

---

[1] Нетрудно было бы показать, что все попытки точного качественного определения абсолютного или реальности — все абстрактные ***"измы"*** в философии: "материализм", "спиритуализм", "волюнтаризм" 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.

ки математической формы нашей мысли (это имеет, впрочем, аналогию с давно уже установленным математиками положением, что в бесконечном целое 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 началом, 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 внутренней антагонистичности 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 большой 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[1]. "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,

---

[1] 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.

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" (πρώτη 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. Дальше 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 Божием" — 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, даже 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, непроизвольно 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 отожествлять 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 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, немыслимой сама множественность: она немыслима 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 суще-

ства 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, исконным, 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 беспрерывному 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 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 объективною 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 самих,* 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?[1]

---

[1] В дальнейшем мы отчасти воспроизводим мысли, более подробно развитые в книге "Непостижимое", гл. VII, 2*.

Наиболее меткое определение того, что называется *красотой* и что дано в эстетическом переживании, заключается в указании на присущий ей характер *выразительности*[1]. 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 определимых 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

---

[1] Это лучше всего выяснено Benedetto Croce в книге: "Estetica come scienza del'espressione e linguistica generale", 1902*.

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 принадлежа 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 не трудно 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[1].

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, сознаваемый 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 обезвреженью. 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 нашем опыте *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,

---

[1] "Wesen und Formen der Sympathie", 1923*.

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 возможен только в единственном числе; я *есмь* 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*. 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 биллиардных 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 гибельного 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 "объектированной", 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, презирающий 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, сознавая 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 древа; извне отделенный от других, соседних листьев, соприкасаясь с ними только случайно (например, при порыве ветра, колышащего и сближающего листья), я изнутри через ветви и ствол древа 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 сопринадлежит 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 во 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 *есмь 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 непроизвольный 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 сопринадлежностью 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 гибельного, — чем господствующее представление о замкнутости, изолированности человеческой души[1]. Мы уже видели выше, в иной связи, что

[1] Это представление психологически поддерживается только совершенно противоестественным индивидуализмом, обособленностью друг от друга людей

"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 непроизвольная и не чисто утилитарная встреча с другим человеческим существом. Ибо в качестве "ты" оно говорт 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 любым "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 безуча-

---

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.

стно 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 (очевидно, 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 самораскрывание состоит в том, что оно "говорит" нам о себе. Оно говорит даже, 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, Гете 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 связное многоединство личных сознаний, но в своем единстве это царство — для непосредственного опыта — лишено всеобъемлющего субъекта. Ре-

альность 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, и 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 удается 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 "требует" 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"*, 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 эм-

пирической 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, не-реальности 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"*.

Античная мысль, в лице Платона, выразила мысль о различии между подлинно-сущим (сущностно-сущем, ὄυτως ὄυ) 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[1]. 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.

---

[1] Учение о степенях реальности было, однако, возобновлено в системе английского философа Брэдли (Bradley, Appearance and Reality**).

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 неописуемому 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*, 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 отожествлен с абстрактным моментом становления, временно́го 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 Плотином 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 Плотина).

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[1]. С другой стороны, однако, реальность

[1] С необычайной, исчерпывающей глубиной и тонкостью мысли это соотношение изложено Плотином в работе "О свободе и воле Единого" (Ennead. VI, 9)*.

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 теологической активности (т. е. в творчестве) конец есть начало, следствие есть основание, действие есть причина; то, что уже есть, приходит к существованию"[1]. 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 изначала присущей реальности и образующей ее существо; мы стремимся стать сами вечной, завершенной, всеобъемлющей жиз-

[1] Logik, B. III*.

нью. Это стремление неосуществимо и находится на ложном пути, ибо содержит противоречие, поскольку оно замышлено 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, безосновность 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; сколько 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 преображающего 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 изначальным 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, изначаль-

ность, 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, что́ 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 "реаль-

ности", 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 разумеется 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 гибельному 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[1].

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 Авра-

---

[1] 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**.

ама, 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 (charité), 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, невидима 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 (charité); это невозможно, ибо принадлежит к другому — сверхприродному — порядку"[1].

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

Для Паскаля, таким образом, вера, открывающая человеческой душе живого Бога, осуществляется в совсем особом порядке, который он называет "сердцем" или "ordre de charité"**** 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 натурфило-

[1] Pascal, Pensées, ed. Brunschvicg, N 793**.

софии 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 разумеет 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 géométrique" 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 géométrique" — 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[1].

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 сопринадлежность к ней. Но к составу такого опыта, несомненно, принадлежит и религиозное сознание, данное в "опыте сердца". Будучи недоступными "чистому разуму" — esprit géométrique, 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 без-

---

[1] 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 Гете в его совершенно оригинальной теории знания. Познание, по Гете, достигает своей конечной цели, когда оно доходит до констатирования неких *"первоявлений"**; 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**.

условной разнородности областей веры и разума, "coeur" и "esprit"*: 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"**, — 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. Не трудно 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, который можно назвать *метафизическим опытом*. Сознаваемый в религиозном опыте как некое единичное конкретное существо, к которому мы стоим в личном субъективном отношении, Бог одновременно сознается как существо вечное, всеобъем-

лющее 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 разум-

ных" 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"***. 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 избегнуть 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[1]. 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 бóльшую 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 опорачивает, 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

---

[1] Образцова в этом отношении установка Бергсона в его книге: "Les deux sources de la morale et de la religion"*.

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 назвали "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 перводвигателя", 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 тому, как фундамент и опирающееся на него здание одинаково подчинены общим законам физики[1].

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" разуметь "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, отожествляющего 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 непо-

---

[1] 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.

средственной опытной встречи с Богом есть во всяком* 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, неправедности 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 позна-

нию, 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 встречей 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, *сверх-объективная* 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 наше-

му "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 сос-

таве 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 спасать нас от мира, эта сила должна быть в состоянии компенсировать страдания, причиняемые внешними бедствиями, более глубоким и полным удовлетворением исконных 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, сознавать 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 спасать 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[1].

Инстанция, к которой в нашей внутренней жизни мы стоим в этом нераздельно-двуедином 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

---

[1] В этой связи приходит на память знаменитый спор между *Fénélon 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 с значением объекта восхищения и безраздельной самоотдачи, что самые понятия "корысти" и "бескорыстия" становятся уже здесь неприменимыми, — имя этого отношения есть *любовь*.

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*? Так говорит в нас голос "здравого 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 обрящете; толцыте, 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. I, 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 удается найти безусловно прочную опору для себя в той реальности, которая называется "Бог". Tertium non datur*, 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*. 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 это элементарное и бесформенное сознание 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 лич-

ности 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, что́ *мы разумеем под идеей Бога.*

В этом искании не дадим себя снова сбить с пути столь привычным смешением 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 предстоит 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 из-

гнанником, 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 взращен 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 немыслим 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 мерилом, по сравнению с которым оно сознается 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 превосходя-

щей 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 увидал меня самого, я увидел бы Тебя" (viderim me — viderim te) (Августин)*. И в этом же — смысл слова, которое в своем сердце услыхал Паскаль среди своих борений: "Утешься: ты не мог бы искать Меня, если бы не нашел Меня"**. 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 ступени 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, что́ 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, что́ 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 назвали "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 самосущей внутренней реальности 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*, 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[1].

Только из этой иной сферы, возвышающейся над всем фактически данным, человек может почерпать 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-верховной, — их нераздельное и неслиянное двуединство. Где это равновесие окончательно нарушено и двуединство перестает быть основой человеческой жизни, там либо наступает умирание и омертвение человека как личности, либо совершается жуткий и таинственный акт самоубийства — акт, доступный только человеку; в нем внутренняя реальность человека, оторвав-

---

[1] Ср. различие между "интеллигибельным" 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")****.

шись 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 различение 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. Попытаемся 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 разумеется 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 во внутрь, — 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 безосновной 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 *есмь* 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 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 гибельно. Это не мешает, однако, признанию, что в ветхозаветном религиозном сознании этот мотив облекается в специфическую историческую форму, в которой он носит все же премущественно 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 Божием". *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[1].

В античном сознании отсутствует идея человека как твари, т. е. существа всецело производного и зависимого от породившей

[1] "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.

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 Божьим" (Ев. Иоан. I, 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, происходя 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[1]. 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 предопределенную 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

[1] Это тонко отметил англиканский богослов Charles Oman в своем превосходном исследовании "Grace and Personality"*

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 без-

грешным, "добрым по самой своей природе", и всемогущим, есть основное заблуждение и духовное заболевание нового времени (о чем тотчас же ниже); и в отношении его 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 преодоление своего природного существа и развитие 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 саморазложение[1]

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

[1] 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.

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[1]. 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.

---

[1] Изложению этого типа благочестия в его историческом развитии во Франции в XVI—XVII веках посвящен замечательный 8-томный (незаконченный) труд Henri Brémond "Histoire litteraire du sentiment religieux en France"*.

Нет надобности прослеживать 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 гибельной верой в начало, порабощающее 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 Божьим", — 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 кровожадной черни. Еще более убедительное обличение несостоятельности этой веры принесло наше время, когда под тонкой оболочкой просвещенного европейца человек обнаружил не только свою неукрощенную 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 оп-

ределенного 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 святыни, обожествляет некий природный элемент человеческого бытия. Он есть не чистое, циническое безверие, а, напротив, страстная, вдохновенная вера — невольное свидетельство того, что религиозный момент — мотив поклонения некой абсолютной ценности — есть неотъемлемое свойство самой человеческой природы[1].

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 volonté générale* 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**). 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

---

[1] 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.

воззрение "реальным гуманизмом". Человек должен стать не в идее только, а на самом деле в своей реальной жизни властелином своей судьбы[1]. 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

---

[1] 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 отрава, которою 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.

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[1]. 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 Борджия 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, превраще-

---

[1] Это, как известно, есть термин Достоевского, в котором он, предвосхищая Ницше, выразил (в "Бесах") этот тип мысли, противопоставив его христианской идее "Богочеловека".

нием его в слепую механизованную 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 обнару-

житься 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 неустранимость 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 замы-

сел 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[1].

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[2].

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, уже теперь и 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[3]. 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,

---

[1] Так формулирует это соотношение R. Niebuhr в своем проникнутом кальвинистическим духом, проницательном и тонком исследовании "The Nature and Destiny of Man"*. По интересному учению св. Бернарда (De gratia et libero arbitrio**), человеку присуще liberum arbitrium, но падший человек лишен liberum consilium и liberum complacitum. 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, Théologie mystique de St. Bernard. Paris, 1934.

[2] Учение Канта о сочетании в человеческой воле эмпирической необходимости с "интеллигибельной" свободой*** сочетает натуралистическое воззрение с тенденцией протестантской, определенной августинизмом, религиозной мысли.

[3] 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.

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 предопределенного 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 разумеет 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 непроизвольных физиологических процессов и действий своей жизни человек может только грешить. Таков смысл знаменитого non posse non peccare* Августина. Человек, как таковой, будучи рабом природы, не имеет в себе самом 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 индусского 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[1].

С другой стороны, если в этом отчетливо-рациональном отличении 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 последователь-

---

[1] 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.

ном 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, построяемого 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 превозмогающего 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"*. 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[1]. 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, хрис-

[1] 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.

тианское 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 индусской 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[1].

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 14—15 веков и отчетливо выражено у св. Терезы и св. François 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

---

[1] Образцы этих учений собраны в упомянутой уже книге H. Brémond, особенно т. VII, p. 48—59 и passim. Brémond называет это учение "le dogme fondamental de l'experience 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**.

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" (Эккарт). Точно так же св. Тереза говорит о "духе" или "центре" души и учит, что между "духом" и "душой" есть реальное различие. St. François de Sales называет это "вышее 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 façon surhumaine"). В ней благодать пребывает неизменно и незаметно для нас[1].

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)[2]. Мы берем исходной точкой нашего обсуждения этой темы формулировку, которую это соотношение нашло в особенно выразительных словах поэта Walt Whitman'a: "Я не могу понять этой тайны, но мое сознание повторяет мне, что я — двое: есть моя душа и есть я[3]*****.

---

[1] Traité de l'amour de Dieu, цит. Brémond, VIII, p. 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.

[2] Ср. также указанный этюд Вячеслава Иванова****.

[3] Brémond, l. c., p. 49—50.

Что может поразумеваться 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, выражаемом 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 неприложимы 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 укоренность 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 соотноше-

ние 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 сознавать 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, сознавать свою обязанность Ему повиноваться, т. е. иметь трансцендентное мерило своей жизни. То, что мы назвали 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, проистекая 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"[1]. 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 ко-

---

[1] 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.

тором находит свое единственное объяснение. Только синтез обеих установок — синтез сознания, что в моей глубине Бог есть все, а я — ничто или лишь пассивный восприемник 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 Эккарта 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 Эккарта, — 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". Сознавая 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 непроизвольных, 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, происходя и завися от него, все же "нетварно" в том специфическом смысле "безосновности", безусловной инородности Богу и раздельности 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[1]. 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 *инобытие* (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 Божием" 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

---

[1] У Максима Исповедника встречается формула: "Не избожествен человеческий дух".

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 метафизичес-

кому 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 Божием (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 восприемник и который не умышленно творится им, а непроизвольно 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 котором 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[1]. 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 объективному 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 *сущая 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 непроизвольным 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-непроизвольного момен-

---

[1] 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"

та 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 своеобразное отношение 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*. 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 самосознающегося 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 выполнеенения 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 восприемник 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 се-

рьезности 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[1].

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

[1] Ту же возможность — в отношении переживания красоты — отметил, как известно, Достоевский: "Тут дьявол с Богом борется, и поле битвы — сердца людей"**.

общественной и всемирно-исторической жизни. Что в человеческой жизни соучаствуют темные, злые, гибельные 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[1].

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

---

[1] 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).

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 самим 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 философ-

ской 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 формулированным 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 сталкивании 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, так же 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 сущему 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 религи-

озные, 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, напри-

мер, 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)[1].

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

---

[1] 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.

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, порабощающей 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 порабощающей 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*: 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 богородного 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 богородного 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[1]. Сознание греха как *не-должного,* 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 действенно 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** 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 су-

---

[1] 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, B. II*).

щества (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, само-

осуществления; 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, непроизвольных 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 проти-

воположным 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 бессилен 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 непроизвольные, 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, непроизвольные 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 психофизиологичес-

кий 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 непроизвольные 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 исступленно-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[1]. 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" (I Тим. 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

---

[1] Идея безосновности (Ungrund) выражена в гениальной мистике Якова Беме и использована Шеллингом в его учении о человеческой свободе (Das Wesen der menschlichen Freiheit*). Мое понимание расходится, однако, с учением Беме 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.

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 Беме, 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, непроизвольно 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 игралищем 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 моей 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 игралищем 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 замышлено 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" — игралища 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 "первоявление", "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 гибельная 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 греха[1]

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, построяющий 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

---

[1] 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.

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 гибельные для жизни последствия. Именно в этом смысле мирская, "чисто человечес-

кая" 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 "Божиим": 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, превозмогающего 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, действенной 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 неразличимо слито со злобой, ненавистью и местью и легко в них вырождается, бескорыстная борьба против проявлений зла, активное противоборство злу незаметно переливаются в греховное властолю-

бие, в гибельный 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 святыни 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 святыне, 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 Святыни. 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 неправедности, но, разрушая и портя жизнь, — есть зло-бедствие, 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 гибельных 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 инородной ей 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 прорастание в человеческой душе ее онтологической основы — святыни. 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 — *вклю-*

чая свободу греховной воли — есть незыблемая сфера, на которую не распространяется никакое внешне организационное принудительное вмешательство. Государство и право должны ограждать жизнь от гибельных 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 богородного 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)[1].

Государственная власть, будучи извне суверенной — в том сысле, 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 гибельных проявлений человеческой гордыни — демонизма в человеческом бытии. Оно становится тогда, по слову 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,

---

[1] 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.

— 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 отожествления самочинной, беззаконной 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 скрещения 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 непроизвольно 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 увидал 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, реципированной 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, впав 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 миросозерцании, 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 смешению мате-

матических 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[1]. Философская мысль еще ждет нового Декарта и Лейбница, чтобы подлинно осмыслить открывшиеся новые научные горизонты и подвести им философские итоги[2].

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 квант, 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 приспособ-

---

[1] 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.

[2] Единственный пока мыслитель, давший первый набросок философского осмысления достижений новейшего естествознания, есть A. Whitehead**. Характерно, что он мыслит свою космологию как "философию организма" и сочетает ее с платонизмом.

ленности и гармоническом сотрудничестве разных пород организмов[1]; 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[2].

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 лишенными 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 распадения 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 распадению и омертвению. 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

---

[1] См., напр.: *E. Becher.* Die fremddienliche Zweckmässigkeit*.
[2] *Henderson.* The Fitness of the Environment**.

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 неисчислимое множество раз вероятность, возможную при размере эйнштейновской вселенной[1]. Один из творцов теории вероятности, французский философ-математик Cournot, простейшим, даже профану доступным рассуждением показал, что для того, чтобы биллиардный шар под действием случайных ударов встал математически точно в центре биллиардного поля, недостаточно простой бесконечности числа ударов, возможной в течение линейной бесконечности времени, а нужно бесконечное число таких бесконечностей[2]. 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 мироустрояющий 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[3]. Элемент несогласованности, беспорядочности, слепоты в мировом устройстве выра-

---

[1] Lecomte de Nouy, La destinée humaine*.

[2] Так как центр этот определен скрещением двух координат, каждая из которых содержит в себе бесконечное число точек.

[3] Мысль, блестяще обоснованная, как известно, Бергсоном в его "Творческой эволюции".

жен 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 со-

гласованность 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 — отожествлять 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[1].

---

[1] 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.

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 Святыню необходимой основой 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 резиньированном* 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 оказывалось 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 миросозерцания — 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 сознана 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 миросозерцания 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, еще далеко превосходит покой, который был доступен античному сознанию. В последнем это чувство, в общем, никогда не могло до конца вытеснить меланхолически-резиньированного 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"[1]. 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 богосло-

[1] "Мысли тесно укладываются рядом, но факты жестоко сталкиваются в пространстве" (Шиллер).

вие — 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[1]. 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 жизнепонимание 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

---

[1] 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.

в не меньшее смятение, чем если бы отрицалось мое собственное существование. Если бы, взглянув в зеркало, я вдруг не увидал 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..."[1]

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 *бедст-*

[1] Henry Newman, Apologia pro vita sua*.

вие", и отожествление этого бедствия с первородным грехом есть уже дополнительное, осторожно формулированное умозаключение, едва ли не свидетельствующее о каком-то колебании мысли. При перечислении удручающих его черт мировой жизни Ньюман вперемежку 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-устроящего 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 ответственности за моральное зло, царящее в мире, и потому даже 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 Чингисхана 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 анормальную 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 бы-

тия-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 немыслимо 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 объ-

емлет, 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 сверхвременно; 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 *"есмь"* — образуют взаимопронизанное 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, вожделения и страсти, включая то, в чем мы усмотрели его одержимость демоническими силами, суть по своим внешним проявлениям или воспринимаемые извне, то благотворные и устроящие, 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, действенности, 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 сплошнос-

тью волнообразных лучей, заполняющих поле действия[1]. 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 Лейбницева 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* (élan 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 действенному 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,*

[1] Для обозначения этого единства "частицы" и "волны" английские физики придумали даже искусственное слово "wavicle".

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[1]. 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 αρχή) должно пониматься не как абстрактное наречие "вначале" в смысле "сначала", в "первую очередь", а совершенно конкретно: Бог сотворил мир *в начале,* т. е. в некоем первичном субстрате бытия[2].

---

[1] Это различение 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".

[2] "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".

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 — Гете, 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 чует 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"[1]. 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

---

[1] 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.

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[1]. 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

---

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

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[1]. 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*, — 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 дальней-

---

[1] Из современных мыслителей это подчеркивает A. Whitehead, который противопоставляет этой установке платоновскую мысль, что Бог действует на слепую стихию необходимости через "увещание", "убеждение" (persuasion), "призыв", реальная сила которого естественно ограничена.

шее 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 ли ходе 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, развертывающегося 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 производ-

ным 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, 5*), 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 всеблагого 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 выделен-

ное 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 непроизвольно-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 преображение 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 внутрен-

ним 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 — чует 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 распущенности 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 назвали "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 действенность — 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, обóжения мира, пока он не завершится тем обетованным идеальным состоянием, когда Бог будет "все во всем" и весь мир станет "царствием Божием", 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 веровать 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 тяжкой борьбы, исполненной драматических перипетий[1].

---

[1] 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 Гете, 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"*.

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 предопределенное 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 борение 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 борением 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 тяжко 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 misére d'un grand seigneur, d'un roi depossedé*), 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 неведомо, 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 благостный 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 Эккарт: "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 чуять 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 изначала, 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 гибельного заблуждения, заслуживает распространенное в новейшее время религиозно-философское учение, что Бог не есть от века во всей своей полноте и всем своем 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 чуять, 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 alles Drängen, alles Ringen
Ist ewige Ruh' im Gott dem Herrn[1].

[1] Гете: "И всякий напор стремления, и всякое борение есть вечный покой в Господе Боге"*.

ПРИЛОЖЕНИЕ

В. В. Зеньковский

УЧЕНИЕ С. Л. ФРАНКА О ЧЕЛОВЕКЕ

Одной из самых замечательных черт в философском творчестве С. Л. Франка является единство его построений. Это не значит, что в его философском творчестве не было развития или что у него нет если не противоречий, то несогласованностей. Диалектика в философском развитии Франка или, лучше сказать, в развитии его философских взглядов очень ясно выступает при сравнении, например, таких книг, как "Непостижимое", с одной стороны, и "Свет во тьме", с другой стороны. В учении о зле мы найдем у С. Л. Франка несколько вариантов в его понимании зла, тоже достаточно ярко свидетельствующих о его колебаниях в одну или другую крайность в разработке темы зла. И все же внутреннее единство, внутренняя цельность в системе С. Л. остается изумительной; создается невольное впечатление, что основные его идеи уже тогда заключали в себе in nuce все то, что нашло впоследствии свое полное выражение в отдельных его работах.

Для меня эта внутренняя цельность в движении мысли у Франка выступала с особой ясностью тогда, когда я заинтересовался его учением. Я давно знал его первую работу по философской антропологии ("Душа человека"), очень ценил ее, но она почему-то стояла в моем сознании отдельно от его первой книги по философии ("Предмет знания") — как бы вне связи со всей его системой. Заинтересовавшись в последние годы учением Франка о человеке (особенно в связи с его последней, увы, до сих пор не напечатанной книгой "Реальность и человек"), я вернулся к изучению ранней работы Франка "Душа человека" и был поражен глубоким единством основной концепции у Франка. Я не являюсь сторонником этой концепции, но с тем большей силой хотел бы я подчеркнуть внутреннюю законченность этой концепции, ее внутреннюю цельность.

Мое изложение учения Франка о человеке предполагает достаточное знакомство читателя с основными философскими идеями Франка; со своей стороны, могу отослать читателя к главе о Франке в моей книге "История русской философии" (т. II, с. 391—412).

* * *

1. Изложим сперва то, что составляет основное содержание книги "Душа человека". При сравнении ее с первой философской работой Франка "Предмет знания" она представляет опыт и проверку ее основных положений через приложение их к изучению души. Напомним, что в первой своей книге Франк различает три ступени познания — и соответственно этому три "слоя" в самом бытии. Так, знание эмпирическое, опирающееся на опыт, вводит нас в *поверхность* бытия, уловляемую в чувственном восприятии. *Знание* рациональное, восходящее к познанию идеальных начал, наводимых нами в бытии, связывает наше познание с этой идеальной сферой в нем. Но так как идеи, находимые нами в бытии, образуют некоторую "систему", единство которой само по себе является уже "металогическим", то мы должны, по Франку, позади чувственной оболочки бытия, позади ее идеальной сферы признать наличность третьей сферы в бытии.

Эта запредельная основа бытия есть "непостижимое" в нем, доступное, однако, нам в некоем "живом знании", и интуитивном вхождении в закрытую для чувственного знания основу реальности.

Такова в схематическом изложении "теория знания" у Франка. Что же дает она для изучения душевного бытия и что соответствует в душевном бытии указанным трем видам познания?

Вот что мы находим по этому поводу в книге "Душа человека":

В самом широком, ничего не предвосхищающем смысле под понятием души надо разуметь общую природу душевной жизни, читаем на первых страницах книги (с. 19). Франк отличает дальше это несколько расплывчатое понятие "душевной жизни" от понятия "сознания", в котором уже ясно можно различать, по Франку, три разные области: 1) "непосредственное переживание", совокупность чего и заполняет "душевную жизнь" (с. 91); 2) "предметное сознание" или познавательные акты, в которых мы можем с достаточной ясностью различать самые предметы познания и нашу устремленность к ним, что дает первичное различение "я" и "не я" (с. 62), и, наконец, 3) сознание как самосознание, как остановку на нашем "я". "Наше эмпирическое я, — говорит по этому поводу Франк, — не есть обособленная, высшая инстанция, хотя вместе с тем оно определенно отличается от душевной жизни вообще, — оно есть "ядро" душевной жизни, в котором общее душевное сознание как бы сгущается. Это центральное, наиболее светлое ядро... есть место, откуда ведется управление душевной жизнью, где как бы хранится направляющая энергия сознания" (с. 65). Отметим тут же, что "предметное сознание" и "самосознание" стоят ближе друг к другу как проявление "духовности" — в чем они и противостоят "душевной жизни вообще" (с. 69).

Остановимся на намеченном здесь различении, в высшей степени важном для понимания учения Франка о человеке. Прежде всего в душевной жизни, понятой в ее непосредственности, мы должны, по Франку (с. 91), видеть *"особую стихию", иррациональную по своей природе* (с. 71), но связанную ("как некий *придаток*") с предметным миром и с разумным предметным сознанием (с. 91). "Душевная жизнь, — говорит Франк, пользуясь словами Лотце, — есть именно то, за что она себя выдает в непосредственном переживании" (с. 56); "то, что делается в душевной жизни, — читаем в другом месте, — и *есть мы сами*" (с. 121). Это очень важный пункт в учении Франка, весь смысл которого откроется нам позже. Личность человека, однако, не исчерпывается тем, как она является сама себе в непосредственном переживании, — рядом с этим стоит иная сфера, которую можно назвать духовной, которая выводит нас уже за пределы личности. Вот любопытная формула Франка (с. 219): "То, что мы называем душевной жизнью, *эта стихия бесформенного* единства и потенциальной сверхвременности, есть по существу не что иное, как *потенция* духовного бытия, ослабленное, *деформированное и потенциализированное состояние духовного бытия*".

Последние слова очень важны как раз для того, чтобы усмотреть в душевной жизни, как она дана нам непосредственно, лишь *ослабленное раскрытие некоей запредельной основы.* Душевная жизнь, взятая в эмпирической ее данности, есть поэтому лишь *поверхность* — "слепая, иррациональная, хаотическая", по словам Франка (с. 50). За нею стоит, говорит дальше Франк (с. 56), нечто неизмеримо большее — во внешних рамках душевной жизни "скрытый мир великих, потенциально бесконечных, хаотических сил". Значит, "глубина" души тоже, как видим, хаотична, иррациональна, т. е. *не таит сама в себе разгадки своей сущности.*

То, что можно назвать в нас предметным сознанием, создающим различение "я" и "не я", тоже не вводит нас в эту глубину и не уясняет тайны личности, а скорее даже закрывает ее, связывая личность с внешним ("предметным") миром. Ключ к пониманию душевной стихии (совершенно параллельно тому, что можно сказать и о познании внешнего мира) лежит лишь в факте *единства* душевной жизни. Это единство *не есть функция самой душевной жизни,* а, наоборот, оно

есть "детерминирующая сила". Единство души есть поэтому "реальная действующая инстанция" в отношении духовной стихии, которая оказывается в этом смысле лишь "материалом", в котором и проявляет себя начало единства (с. 143).

Это основное единство души поэтому нельзя отождествлять с эмпирическим ("феноменологическим", с. 143) единством ее; в конкретной душевной стихии, в нашем конкретном, непосредственном переживании, в основе его мы находим начало сверхиндивидуальное, некий "луч света". Это есть "разум" в нас, который и есть "чистое я", т. е. я глубинное, с которым наше эмпирическое я слито в неразложимом единстве. Итак, в пределах конкретной, индивидуальной душевной стихии перед нами выступает сверхиндивидуальное начало, ее внеличный корень. И то, что оба "центра" (эмпирический и глубинный) находятся в неразложимом единстве, может быть объяснимо лишь тем, что "наше индивидуальное, чистое я своими последними корнями слито со сверхиндивидуальным, всеобъемлющим светом разума" (с. 172).

В последнем тезисе и заключена основная идея Франка о человеке. Эмпирический человек в своей глубине неисследуемо и неразложимо слит со сверхиндивидуальным началом в нем, с "абсолютной первоосновой душевной жизни".

Как предметный мир, в котором мы находим себя, есть лишь "частный отрезок необъятно великого, единого, общего для всех мира... и входит в состав всеединства бытия во всей его полноте" (с. 179), так и наша душевная жизнь, в ее эмпирической открытости для нас, носит в себе связь с абсолютной сферой, — "наше единичное я носит в себе связь с абсолютным корнем" (с. 191). Таким образом, "сама субстанция, сам корень нашего я... есть не что иное, как самоосуществляющаяся, творчески формирующая сила абсолютной идеи" (с. 198). Это непосредственное присутствие в нас глубочайшего абсолютного корня нашего я, замечает тут же Франк, есть основа человеческой религиозности: *"...самосознание и Богопознание здесь есть одно и то же"*. "Поэтому человеческая душа есть не что иное, как отдельное излучение абсолютной жизни, как таковой" (с. 211), — и в свете этого понятен и приведенный выше тезис, что душевная стихия есть "ослабленное, деформированное и потенциализированное состояние духовного бытия".

От всей этой концепции веет имперсонализмом, поскольку эмпирическая душевная жизнь есть лишь ослабленное индивидуализированное самораскрытие сверхиндивидуальной, абсолютной реальности. В этом не нужно видеть как бы низкой оценки у Франка начала личности, — источник имперсоналистической тенденции в другом — в общей идее всеединства у Франка.

2. Мы увидим дальше, как все эти построения Франка остались в силе для него до конца его дней. Некоторые новые идеи Франка о человеке мы находим, однако, в книге его "Духовные основы общества", где Франк развивает учение о включенности всякого "я" в "мы", которое есть "первичное единство многих субъектов" (Дух. осн. общества, с. 83). Мы утверждаем, пишет Франк (с. 93), что "мы" столь же первично, — не более, но и не менее, чем "я". "Мы" не есть просто множественное число от "я", не есть простая совокупность от многих я, а "единство я и ты" — и "это единство мы" внутренне присутствует в каждом я, есть внутренняя основа его жизни (с. 114). Общество с этой точки зрения есть всегда нечто большее, чем комплекс фактических человеческих сил (с. 146). И дальше. "Общество, — пишет Франк (с. 188), — со всей своей громоздкостью, механичностью и внешней тяжеловесностью творится и приводится в движение скрытой силой некоего первичного духовного организма, лежащего в его основе. Этот первичный духовный организм есть его богочеловечество, слитность человеческих душ в Боге".

3. К теме о человеке возвращается Франк в своей замечательной книге "Свет во тьме". Эта книга посвящена теме зла, которая давно уже тревожила Франка,

но нигде раньше не была так разработана, как здесь. Главное ударение в этой книге как раз и лежит на человеке — злые силы в человеке, их буйство по-новому освещают самую сущность человека. Конечно, и здесь Франк остается верен тому основному учению, которое он развивал раньше; он не сомневается в "укорененности человеческой жизни в свете Божественного Логоса" (с. 138). "Святое, — читаем в другом месте (с. 80), — сознается нами как нечто сродное таинственному сверхмирному существу того, что мы называем "я", нашей личности". Но Франк уже считается с "властью темных сил над человеком" (с. 46). "Божественному свету, — пишет Франк, — противится злая человеческая воля". "Власть греха или плоти, — думает теперь Франк (с. 176), — есть некий извечный факт, образующий неразрешимую для человеческой рациональной мысли тайну". Заключение Франка таково: "Дух зла искони таится в душе человека; он есть некая сверхчеловеческая сила, неодолимая никакими человеческими усилиями" (с. 38). Заключение это, в сущности, расшатывает ту идею всеединства, которая легла в основу всех построений Франка: раз существует "таинственная сила греха в мире" (с. 15), то отсюда вытекает тезис, ведущий к утверждению коренного дуализма не только в человеке, но и во всем мире, в бытии вообще, — ибо для системы всеединства мир и Абсолют неотделимы один от другого. Франк не боится это признать. "Бытие в самой своей природе антиномично", — пишет он (с. 29). Как связать это новое истолкование человека, грозящее разложением всей системы, с пониманием бытия как всеединства? Этот вопрос, естественно, возникает у читателя, когда он кончает книгу "Свет во тьме". Некоторый просвет мы находим в последней ненапечатанной книге Франка "Реальность и человек", где вся трудность проблемы снова переносится в общую тему бытия.

4. Общее учение о человеке, как его развивал Франк еще в книге "Душа человека", и в новой книге остается в силе. "Мое я, — говорит он здесь[1], — есть носитель некой самобытной, таинственной, сверхмирной реальности" (с. 32), т. е. имеет источник своего бытия в этой "сверхмирной реальности". "Мое собственное бытие, — читаем тут же (с. 45), — есть не что иное, как моя принадлежность к почве общего бытия". "Иметь самосознание, — говорит Франк (с. 49), — иметь себя как я — значит сознавать себя соучастником бесконечного, всеобъемлющего бытия". Возвращаясь к анализам, развитым в книге "Духовные основы общества", Франк приходит к замечательной формуле, открывающей новые перспективы для понимания души человека. "Сознание "мы", — пишет он (с. 98), — есть сознание, что я каким-то образом *существую за пределами* меня самого: в факте общения (с другими людьми) мы вступаем в связь с таинственными глубинами живой реальности". Социальный полюс в нашем сознании и связан преимущественно с биением пульса Реальности в отдельном человеке. Развивая эту глубокую тему, Франк пишет: "Мое истинное и глубочайшее я совпадает с моим соучастием в глубочайшем метафизическом слое "мы" (с. 106). Всякое "Ты" *сопринадлежит* к моему собственному бытию" (с. 105); "в качестве "ты" реальность говорит мне обо мне самом" (с. 107), и, поскольку "реальность, раскрывающаяся в нас, есть нечто безграничное, мы сознаем наше я как нечто абсолютное" (с. 104). Таким образом, "существо я состоит из сочетания абсолютности и относительности" (с. 109).

Все эти мысли развивают и углубляют основные идеи Франка о человеке. Но как же понимать тогда то темное начало в человеке, то начало греховности, о котором с такой силой Франк писал в книге "Свет во тьме"? Для системы Франка проблема греха есть проблема, можно сказать, роковая, поистине решающая. Чтобы уяснить себе новые построения Франка по этому вопросу, надо

[1] Цитаты взяты из рукописи.

углубиться в его учение о свободе в человске (чему посвящена особая глава в книге "Реальность и человек").

Свобода, по определению Франка, есть "стихия безосновной спонтанности". Что это значит? Вот первый комментарий, какой мы находим по этому поводу у Франка: "Поскольку личность, как *субъект сознания и воли,* утрачивает связь со своей глубочайшей основой, постольку момент потенциальности утрачивает свое единство с моментом актуальности (см. дальше. — *В. З.*) и является как "чистая потенциальность ко всему" (с. 266). Но прочтем еще дальнейший комментарий этого трудного пункта в системе Франка: "Что в человеческой жизни соучаствуют темные, злые, гибельные страсти, глубоко укорененные в его природе, — это есть простая эмпирическая очевидность" (с. 251). Но грех "*есть не итог человеческой свободы,* а, наоборот, итог и выражение его несвободы" (с. 261); поэтому, поскольку мы связываем все же грех с свободой, то, очевидно, "эта свобода (предполагаемая идеей греха) не есть подлинная свобода, которая есть самоосуществление личности человека" (264), — свобода, лежащая в основе греха, по существу, есть несвобода. Однако в состав "подлинной" свободы тоже ведь входит момент чистой потенциальности; поскольку эта потенциальность слита с актуальностью (т. е. с полной реальностью, с Богом), постольку перед нами "подлинная свобода"; поскольку же утрачивается связь с актуальностью, постольку в человеке начало свободы оказывается "чистой" потенциальностью — и только. И тогда-то и получают силу разные движения "стихийного динамизма нашей духовной жизни", говорит Франк (с. 268); в этих словах Франк возвращается даже терминологически к построению книги "Душа человека". Вот итог анализа у Франка (с. 270): "Внутреннее самобытие человека соприкасается с общей реальностью не только в той глубочайшей центральной точке человеческого существа, в которой он есть личность, в которой он связан с Богом. Напротив, человек соприкасается и со всей общей реальностью и подвержен ее воздействию и просачиванию ее сил со всех сторон".

Поэтому, как только ослабляется или парализуется связь личности с Богом, — "напор внутреннего динамизма *прорывает преграды, отделяющие личность от реальности,* — и безмерные, бесформенные силы стихии чистой потенциальности вливаются в человеческую душу, овладевают ею и как бы затопляют ее".

В этой формуле очень усложняется учение о человеке, поскольку Франк вводит новое для него различение Бога и реальности и поскольку человек оказывается связанным не только с Богом, но и с "общей реальностью". Как понять это?

В главе, посвященной учению о Боге, Франк с полной определенностью говорит: "Реальность *есть источник и зла и потому* не может быть отождествляема с Богом" (с. 132). "Бог не совпадает с реальностью", — утверждает дальше Франк (с. 139)[1], а отождествление понятий реальности и Бога составляет, по Франку, сущность пантеизма.

Добавим еще одну цитату, которая по-новому освещает метафизику Франка. "Реальность, — пишет он, — в отрешенности от истекающей от первоисточника Божественной основы, т. е. в качестве бесформенной динамической потенциальности, есть стихия темная, разрушительная, демоническая".

Франк сам связывает это построение с учением Беме — от которого Франк отходит лишь в том смысле, что "Ungrund", т. е. чистая безосновность, "не входит в существо Бога". По Франку, реальность становится "Ungrund" только в отрыве от Бога (с. 271).

Теперь нам понятно, что тема зла, тема греха отрывается у Франка от понятия личности и свободы, *что она переносится в самую глубину реальности.* В человеке грех связан с господством в нем "стихии чистой потенциальности",

---

[1] О несовпадении понятий Бога и реальности у Франка см. дальше.

которая и лишает человека свободы, удерживая его в отрыве от Бога, — ибо только с Богом человек и обретает себя как личность, обретает свою "подлинную" свободу. "Наряду с истинным духовным существом как личностью в человеке наличествует *мнимое* самочинное я" (с. 277). Франк признает этот дуализм подлинного и мнимого в человеке как основной факт нынешнего состояния бытия ("трагизм, страдания, — пишет он на с. 349, — обнаруживая раздор между духовным началом и слепотой мирских сил в нем, впервые открывают человеку его истинное существо"). Это соотношение между человеческой душой и демонической стихией, прорывающейся в нем, Франк считает не поддающимся рациональному осмыслению (с. 273). (Ср. также слова: "возможность первородного греха, т. е. отрыв от Бога, необъясним", с. 277.)

Но Франк возводит эту двойственность в человеке к коренной двойственности в самой реальности, о чем мы уже упоминали.

* * *

Мы изложили, хотя и очень кратко, основные идеи Франка в теме о человеке. Заслугой Франка здесь является прежде всего то, что он договорил до конца то, что дает система всеединства для понимания человека: учение о личности, как его понимает Франк, вскрывает все то, что вносит сюда принцип всеединства. Светлое начало в человеке — это сияние и действие в нем его абсолютной основы; греховное в нем — прорыв демонической стихии, присущей самой реальности. Коренной дуализм подлинного и мнимого, святыни и греха возводится, таким образом, всецело к дуализму в самой реальности... Так в обоих своих полюсах — света и тьмы, добра и греха — человек является лишь проводником света и тьмы, святыни и демонических стихий в самой реальности. В сущности, в человеке нет ничего от него самого.

Я думаю, что источник мотивов имперсонализма у Франка лежит именно в его всецелой погруженности в систему всеединства, роковые влияния которой от Плотина восходят через Скота Эриугены к Николаю Кузанскому. В русской философии основные начала всеединства впервые развил Вл. Соловьев, и если взять его предсмертный этюд "Теоретические основы философии", то уже здесь намечены основные линии той антропологии, которая соответствует системе всеединства. Только Франк договорил до конца, довел до предельной четкости учение о человеке в пределах системы всеединства, и в этом его громадная заслуга.

Но если и здесь тема о человеке разработана односторонне, то все же не только нельзя отказать построениям Франка в чрезвычайной цельности, но должно признать, что все основные проблемы христианской антропологии здесь затронуты и разработаны с исключительной глубиной. Роковое значение системы всеединства обнаруживается ведь всей той замечательной плеяде русских философов, которые от Владимира Соловьева до Флоренского и Булгакова пытались уложить в систему всеединства все основные темы человеческой мысли.

Философия Франка являет нам высшую точку в развитии этой системы всеединства, а его антропология есть лучшее и важнейшее, что сказано защитниками системы всеединства о человеке. Правда, концепция всеединства не вводит нас в обетованную землю христианской истины, но она *стоит уже на пороге ее*. Неоценимая заслуга Франка заключается здесь в том, что и в гносеологии, и в метафизике, и в антропологии, и в этике он выразил систему всеединства с предельной четкостью и силой.

С. Л. Франк. 1877—1950. Памяти Семена Людвиговича Франка. Мюнхен, 1954. С. 76—83

С. Л. ФРАНК

Строго говоря, Франк не был в такой степени типичной фигурой Ренессанса, какими были Бердяев и о. С. Булгаков. Если мотивы религиозного обновления оказались и у него доминирующими, то не менее сильна была во Франке стихия чистой философии. Подобно Н. Лосскому, Франк начал строить свое учение с гносеологического оправдания. Несмотря на то что он отдавал более чем солидную дань философской публицистике, в своих капитальных трудах он полон пафоса системности. Во Франке была классическая строгость мысли и метода, склонность проводить тончайшие умозрительные различия; богословские, экзистенциальные и культуроведческие мотивы, владеющие творчеством Булгакова, Бердяева или В. Иванова, не были чужды Франку, но они были закованы у него в тяжелую философскую броню. Франк не так волнует нас, как Бердяев, не так возносит к богословским высотам, как Булгаков, он скорее погружает нас в ясные глубины своей мысли; Франк умел живо чувствовать современность и болеть ее проблемами, но это не мешало ему созерцать бытие "под знаком вечности", по-новому освещать традиционные и вечные проблемы. В этом отношении можно провести параллель между ролью Тютчева в нашей поэзии и ролью Франка в нашей философии — для обоих характерна погруженность в вечное и зоркость к временному и современному.

Семен Людвигович Франк родился в 1877 году в интеллигентной еврейской семье (сын врача, внук раввина). Еще будучи гимназистом, он увлекся марксизмом и стал членом марксистского кружка. Окончив гимназию, он поступил на юридический факультет Московского университета. В 1899 году он был, на короткое время, арестован и лишен прав проживать в университетских городах. В том же году Франк уехал за границу, где продолжал свои занятия в Гейдельберге и Мюнхене. В 1900 году он написал свой первый труд "Теория ценности Маркса", где подверг экономическое учение Маркса обстоятельной критике. Философская эволюция Франка шла, как и у большинства представителей Ренессанса, от марксизма к идеализму. В 1902 году в получившем широкую известность сборнике "Проблемы идеализма" Франк напечатал свой первый философский этюд "Фр. Ницше и этика любви к дальнему", где дан вдумчивый и интересный анализ этики Ницше и где Франк стремится найти положительное зерно в философском творчестве Ницше. Столь же вдумчиво и блестяще написаны дальнейшие этюды Франка (о прагматизме, о Гете и пр.). Все же на основании этих статей еще трудно было предсказать, что автор их явится одним из самых выдающихся русских философов и что именно Франку суждено будет дать едва ли не самый совершенный философский синтез, который когда-либо удавался русской мысли.

В 1906 году Франк, при участии Струве, издавал журнал "Свобода и культура", где он стоял на позициях либерализма, защищая свободу и культуру как от правительственной бюрократии, так и от неумеренных увлечений левого крыла нашей интеллигенции, готовой принести в жертву свободу и культуру ради одержимости идеей социальной справедливости. В этом журнале принимали участие также Бердяев и Булгаков.

В 1907 году Франк принял деятельное участие в знаменитом сборнике "Вехи". Он написал для этого сборника одну из лучших статей, "Этика нигилизма", где обвинял русскую интеллигенцию в "аре лигиозном морализме", оборачивающемся на практике "культурным нигилизмом". Вследствие подобного умонастроения, писал Франк, из русского интеллигента вырабатывается тип "воинствующего монаха нигилистической религии земного благополучия".

Как бы то ни было, в последующие годы Франку удалось преодолеть соблазн ухода в философскую публицистику, хотя бы самого высшего стиля. Вскоре Франк начинает писать свою магистерскую диссертацию, вышедшую в 1915 году под названием "Предмет знания". В этой книге, одном из лучших произведений русской гносеологической мысли, впервые развернулось во всю мощь необычайное философское дарование Франка.

В 1918 году выходит в свет новая книга Франка, которую он представил на соискание степени доктора философии: "Душа человека". По обстоятельствам смутного времени защита этой диссертации не могла состояться. Сама книга, ставшая теперь библиографической редкостью, содержит целую систему "философской психологии".

С 1917 по 1921 год Франк занимал кафедру философии в Саратове, а затем — в Москве. В 1922 году, совместно с другими русскими учеными, Франк высылается советской властью за границу и поселяется в Берлине. В течение двадцатых годов Франк издает ряд новых книг, из которых особенно отметим "Духовные основы общества", "Основы марксизма", "Введение в философию" и "Крушение кумиров". С 1930 по 1937 год он читает лекции в Берлинском университете. Когда преследование евреев приняло в Германии серьезные размеры, Франк вынужден был уехать во Францию, а затем в 1945 году в Англию. В 1939 году выходит в свет лучшая из его книг, подводящая итог всему его философскому развитию, — "Непостижимое" и в 1950 году — "Свет во тьме" (система этики). Скончался Франк в декабре 1950 года в Лондоне.

Гносеологический фундамент философии Франка был заложен им в книге "Предмет знания".

Основная мысль книги проста и в то же время необычайно плодотворна. Это — мысль о полноте, неисчерпаемости и абсолютном единстве бытия. Франк следует здесь, по его собственному признанию, соловьевскому учению о "всеединстве", обосновывая, однако, свою концепцию всеединства с большей солидностью, последовательностью и логическим совершенством, чем Вл. Соловьев. Самое интересное, что он приходит к усмотрению "трансрациональности" бытия на основании чрезвычайно рационального построения, а именно путем логического анализа суждений.

Так, всякое определенное А можно мыслить лишь в его соотнесенности с каким-то не-А. Но сама соотнесенность А и не-А предполагает, что оба они (А и не-А) являются членами некоего объемлющего единства, которое должно мыслиться сверхопределенным, "трансфинитным". Это искомое единство не вмещается в рамки логической системы именно потому, что оно есть то, что является условием возможности системности. Как таковое, оно с необходимостью "мета-логично", точнее, оно есть "металогическое единство", или "Всеединство". Строго говоря, Всеединство не может вмещаться в двухмерные рамки рационального, будучи как бы "бытием третьего измерения". Оно не может быть предметом мышления, ибо оно "сверхпредметно".

Всякое индивидуальное бытие укоренено во Всеединстве. "Творческое безусловное бытие есть темное материнское лоно, в котором впервые зарождается и из которого берется все то, что мы зовем предметным миром".

Главная заслуга Франка заключается в тех гносеологических выводах, которые он делает из своей философии Всеединства. Хорошо показывая, вслед за Лосским, неудовлетворительность идеализма, растворяющего бытие в сознании, Франк принимает интуитивизм Лосского как единственную теорию познания, радикально преодолевающую гносеологический идеализм учения об интуитивном строении знания. Только эта теория, добавляет Франк, дает радикальный выход из тупика замкнутости сознания в самом себе, в который философская мысль была заведена Кантом, Юмом и их последователями.

* * *

Влияние Лосского на Франка совершенно несомненно и засвидетельствовано собственным признанием философа. Тем более непонятно, почему такой выдающийся историк русской философии, как о. В. Зеньковский, пытается в своей книге умалить значение этого влияния, почти умалчивая о нем. Это тем более непонятно, что Франк глубоко своеобразно истолковал интуитивизм, сделав из него выводы, значительно отличавшиеся от выводов Н. Лосского. Признать факт этого влияния — отнюдь не значит причислять Франка к эпигонам. Достаточно вспомнить, что Шеллинг непонятен без Фихте и Гегель — без Шеллинга, что отнюдь не снижает самобытности мысли каждого из членов великой троицы немецкого идеализма.

Говоря конкретно, из тезиса Лосского об органической сочетанности субъекта и объекта в акте знания (т. е. из тезиса о "гносеологической координации") Франк делает вывод, что оба члена знания, субъект и предмет, должны мыслиться и существуют на фоне некоего объемлющего их единства. А это значит, что сознание не противостоит бытию, но включено в бытие. Сознанию противостоит лишь "предметный" мир — область "объективируемого", в то время как подлинное бытие (или "сущее", по терминологии Вл. Соловьева) не знает раздвоения на субъект и предмет.

Поэтому Франк отличает "предметное" знание действительности и "абстрактное" знание логических связей между элементами действительности — от "живого знания", достигаемого через сверхрациональное, онтологическое слияние с предметом, сопереживание бытия. Иначе говоря, предметом эмпирического знания является действительность, "пластическая и гибкая, никогда не равная самой себе". Предметом идеального знания является вневременный мир идей, пронизывающий как внешний, так и внутренний мир. Идеальное знание приводит в единство и в систему данные опыта, однако это единство рационально и статично и, как таковое, есть лишь "бледный намек" на металогическое Всеединство, открывающееся в "живом знании".

Было бы ошибкой толковать систему Франка в том смысле, что отвлеченное знание предметного мира — субъективно и что лишь в постижении Всеединства мы имеем дело с интуитивным познанием. По Франку, предметное знание не менее объективно, чем "металогическое", только оно (предметное, отвлеченное знание) направлено на поверхность вещей, на застывшее, мертвое бытие, а не на его сокровенную глубину. Но эта застывшая поверхность бытия существует объективно, а не как продукт познавательной конструкции, — и в этом Франк остался верен основному замыслу интуитивизма.

"Предмет знания" Франка, наряду с "Обоснованием интуитивизма" Лосского, — лучшее произведение русской гносеологической литературы. Мало того, эта работа представляет также ценнейший вклад в мировую философскую мысль.

Когда в 1921 году Н. Гартман выпустил свою лучшую книгу "Основы метафизики познания", в которой он обосновал новую дисциплину — "Метафизику знания", то он повторил в ней главные аргументы С. Франка. Вопрос о влиянии Франка на Гартмана остается открытым, но, принимая во внимание, что Гартман учился незадолго до войны в Петербургском университете, влияние это можно считать весьма вероятным.

Ведущая западная гносеологическая мысль развивалась в начале XX века в направлении онтологизма (например, зарождавшаяся тогда феноменология Гуссерля). Следует заметить, что в этом отношении русская гносеологическая мысль на голову впереди западной, — и главным образом именно благодаря Лосскому и Франку. В свое время Масарик и некоторые другие зарубежные русоведы упрекали русскую мысль в отсутствии критического, гносеологического

духа. Творчество Лосского и Франка опровергает это ложное утверждение. Русская гносеологическая мысль XX века осуществила то, что пытался осуществить в свое время Вл. Соловьев, — дать "теоретические основы цельного знания", вывести философскую мысль из тупика имманентности, в который она зашла, следуя по пути Канта и Юма.

* * *

Если в "Предмете знания" Франк подошел вплотную к метафизике Всеединства, то в "Непостижимом" — произведении, написанном им 25 лет спустя, на склоне его дней, — он дает глубинно задуманную и с редким мастерством выполненную систему Всеединства. Можно сказать, что в "Непостижимом" Франк собирает обильную жатву с плодов "черновой работы", проделанной им в "Предмете знания". В частности, литературное мастерство Франка, проявившееся и в "Предмете знания", и особенно в его философских этюдах, развернулось здесь во всей зрелости и выразительной силе.

В качестве "мотто" к книге Франк взял цитату из любимого своего мыслителя, Николая Кузанского, влияние которого наиболее определило собой его творчество: "Непостижимое постигается посредством его непостижения". И во всей книге Франк живо дает нам почувствовать, что "познаваемый мир со всех сторон окружен для нас темной бездной непостижимого". "Неведомое и запредельное, — говорит Франк, — дано нам именно в этом своем характере неизвестности и неданности с такой же очевидностью и первичностью, как содержание непосредственного опыта".

Едва ли не самое значительное в книге — это новое во всей философской литературе и чрезвычайно ценное различение, проводимое им между "Непостижимым для нас" (кантовской "вещью в себе") и "Непостижимым в его самобытии". Путем углубленного и тончайшего анализа Франк показывает, что на дне всех пластов бытия — внешнего мира, мира самосознания и вневременного мира идей — лежит неизбывный иррациональный остаток окружающей нас и в нас сущей тайны бытия. Считать эту исконную таинственность бытия следствием нашей ограниченной способности восприятия — значит упростить проблему, значит низвести тайну на степень неразрешимой шарады, значит точно очертить область постижимого, за которым человеческому разуму нечего искать (путь Канта). Парадоксальным образом, тогда, под предлогом "непостижимости" абсолютного бытия, рассудок с тем большим рвением выхолостит все глубинное из предметного мира, вложит его в прокрустово ложе своих категорий. Но Франк показывает нам, что Непостижимое пронизывает собой всю реальность, что Непостижимое везде свидетельствует о себе и просвечивает через все предметы с определенной очевидностью, в качестве "явной тайны".

Даже слово "Всеединство", примененное к "Непостижимому", есть лишь бледный перевод с непереводимого оригинала.

По существу, Всеединое Непостижимое Франка есть абсолютное Божество апофатического (отрицательного) богословия, — то "Ничто", в котором Фауст надеялся найти "Все". Во всей философской литературе (кроме разве Плотина и Николая Кузанского) мы не найдем такого глубинного анализа "категорий Непостижимого" (если можно так выразиться), как в книге Франка.

Непостижимое Всеединство есть не только то, что было, есть и будет. Оно есть скорее "источник бытия", чем само "готовое" или "имеющее быть" бытие. Выражаясь в условных терминах Франка, оно не только "трансдефинитно", но и "трансфинитно", хотя само оно лежит совсем в другом измерении, чем антиномия конечности и бесконечности. Так, было бы упрощением мыслить себе отношение Всеединства к мировым определенностям как отношение целого к частям, хотя в категории целого угадывается что-то о Всеединстве.

Абсолютное Непостижимое есть больше, чем бытие. Оно есть "потенциальность" и "свобода". Оно есть то, что порождает бытие: Франк употребляет слово "мочь" (в качестве существительного) для выражения сущей потенции бытия.

Эта потенциальность, или "сущая мочь бытия", совпадает, по существу, с тем, что мы называем свободой, которую Франк характеризует как "последнюю, сокровенную глубину человеческой личности". Именно через свободу совершается переход "мóчи" в "действительность". Именно в свободе дана живая связь между первоисточником бытия и "готовым" бытием. "Через момент свободы как раз и совершается трансрациональное слияние или сплетение трансцендентного и имманентного начал".

Итак, свобода, по Франку, "трансрациональна" (хотя и не иррациональна), ибо она есть наиболее явное проявление Непостижимого в мире самосознания. В связи с этим он намечает интересное преодоление детерминизма. Детерминизм означает "определенность одной определенности другой определенностью" (например, определенность личности средой). Но если глубина личности есть самость, как "внутреннее обнаружение Непостижимого", то мы получаем "определенность определенности неопределенностью", т. е. так называемую свободу воли. Подобно Бергсону, Франк утверждает свободу ценой признания ее иррациональности (в концепции Франка — трансрациональности).

В конце книги Франк ставит радикальный вопрос о взаимоотношении между внешним, "предметным" миром и миром самосознания. Каждый человек живет в двух мирах — "публичном", "объективном", и в своем, внутреннем. Отсюда невольно рождается сомнение в объективном значении психической жизни, столь "призрачной" по сравнению с солидной реальностью внешнего мира.

Франк преодолевает это сомнение путем указания на то, что душа человеческая есть "микрокосм", в котором за "поверхностным миром сознания", "соотнесенным" с предметным миром, разверзается темная глубина "подсознательной" реальности, — темная глубина человеческой "самости", не тождественной с субъектом сознания, ибо познавательная функция — "самый безличный аспект личного бытия". Здесь Франк по-новому излагает идеи, положенные им в основу "Души человека".

Мир самосознания с его глубинным субъектом — "самостью" — дан нам в форме "я есмь". Иначе говоря, самость есть самое явное обнаружение "самобытия" как категориальной формы "Непостижимого". Можем ли мы на этом основании, спрашивает Франк, отождествить абсолютное бытие с нашей собственной самостью? Есть ли наша самость то самое Абсолютное, которое обнаружило себя на дне и в основе предметного бытия? Ответ Франка на этот вопрос раскрывает нам высший синтез его системы. Если руководиться принципом тождества, говорит он, то между Абсолютным как основой предметного бытия и нашей самостью нельзя усмотреть сущностного единства. Рационализм не в силах преодолеть дуализма "я" и "не-я".

Однако, продолжает он, в сфере абсолютного бытия мы должны возвыситься над принципом тождества и искать лишь "металогическое подобие". "Непостижимое", пишет он, никогда не самотождественно, в каждый момент и во всех своих конкретных проявлениях оно является чем-то абсолютно новым, единственным и неповторимым. Поэтому нельзя свести единство самосознания ко Всеединству, лежащему в основе внешнего мира, но нельзя и, наоборот, сводить Всеединство к самости. Иначе говоря, единство самосознания и предметного мира "абсолютно и трансрационально", и оно возможно лишь в форме "монодуализма". "Я есмь и не есмь абсолютное". Мистическое усмотрение того, что "я во всем", должно быть дополнено мистическим усмотрением того, что "всё во мне".

Показывая рациональную неразрешимость традиционных философских проблем и антиномий и оправдывая этим самым частичную законность скептицизма,

Франк показывает далее, что традиционные антиномии свободы и необходимости, трансцендентности и имманентности и т. д. могут быть разрешены лишь в свете "антиномического монодуализма", т. е. разрешения антиномий в усмотрении их металогического единства.

Сфера Непостижимого (понятие "сфера" имеет здесь, конечно, только метафорическое значение) есть, таким образом, сфера "совпадения противоположностей", в связи с чем Франк и вводит термины "монодуализм" и "двуединство".

В свете этой высшей интуиции всеединства всякое взаимоисключающее "или—или" превращается во всеобъемлющее и всеприемлющее "и это — и то".

Иначе говоря, в свете "металогического единства" все противоречия жизни и бытия разрешаются в высшем всеприемлющем синтезе. Вслед за Николаем Кузанским Франк называет такое металогическое знание "умудренным неведением" (неведением — ибо по отношению к рациональному сознанию высшая мудрость подобна "неведению"; "умудренным" — потому что оно проистекает не от недостатка, а от полноты знания).

Подобно Флоренскому и Бердяеву, Франк — "антиномист": он считает, что путь к истине ведет через антиномии. Антиномизм, намеченный еще Кантом, пустил глубокие корни в новой русской философии. Этому "антиномизму" противостоит учение о Логосе как "целостном разуме", развитое братьями Сергеем и Евгением Трубецкими, Н. Лосским, В. Эрном и другими.

* * *

В свете этого же "антиномического монодуализма" Франк подходит к философии религии (самый подзаголовок его книги носит заглавие "Онтологическое введение в философию религии").

В своей последней глубине, говорит он, "Непостижимое" есть "Божество", "Святыня". Как и для Мейстера Экхарта, для Франка "Божество" глубже, чем личный Бог, который "немыслим без отношения к тому, что есть Его творение". Личный Бог положительного Откровения рождается из неисследимой глубины "Божества", которое должно мыслиться как "самобытие", без отношения к чему-то другому, так как и это другое должно находить свое основание в самом Божестве. Но если мы сосредоточимся только на этом "отрицательном" знании Божества, то мы потеряем из виду живую связь между Ним и миром, между Богом и человеком. Антиномия человеческого и божественного должна быть пережита, по Франку, в полной силе, перед тем как будет найден высший синтез. Если Богу нет никакого дела до страданий Им сотворенного (точнее, по Франку, из Него родившегося) мира, то такой Бог будет подобен "метафизическому чудовищу". Если, с другой стороны, человеческое "я" утверждает себя вне отношения к Абсолютному, оно становится одержимым ненасытной жаждой самоутверждения. Так индивидуальность становится для себя "фиктивным, абсолютным, псевдобожеством", из него возникает борьба всех против всех — "адская мука земного существования".

Однако Франк отказывается принять традиционную "теодицею" (учение об оправдании Бога за мировое зло) ссылкой на человеческую свободу, ибо свобода есть источник как добра, так и зла. Он договаривается даже до утверждения, что "проблема теодицеи абсолютно неразрешима рационально". Мало того, "объяснить зло" значило бы, по Франку, "оправдать зло", что противоречит сущности зла как того, что абсолютно "не должно быть". По Франку, зло можно лишь описать, а не объяснить; этот отказ от разрешения проблемы теодицеи — может быть, главной философской проблемы вообще, — в высшей степени характерен для той метафизической позиции, которую утверждает Франк. Неспособность объяснить источник зла является Немезидой всех монистических систем, всякого пантеизма. И, хотя система Франка слишком глубока и утонченна, чтобы ее

можно было окрестить традиционным термином "пантеизм", она разделяет некоторые недостатки, присущие пантеизму хотя бы самой утонченной формы.

Логически рассуждая, Франк мог бы попытаться разрешить проблему теодицеи в духе того, как он разрешает основные антиномии: признать, что Божество находится "по ту сторону добра и зла" и что в свете металогического Единства самая противоположность эта "снимается" в усмотрении "высшей гармонии". Но тогда мы вправе признать тень Достоевского, с его аргументом о "неискупленной слезинке умученного ребенка" и о том, что человек вправе отказаться принять эту внешнюю гармонию.

Очевидно, Франк был слишком этически чутким мыслителем, чтобы домыслиться до Божества, которое находится "по ту сторону добра и зла".

Поэтому в проблеме теодицеи всегда предельно ясная и последовательная мысль Франка как-то обрывается, словно мыслитель не хотел встретиться с этой проблемой лицом к лицу. В ряде высказываний Франк склоняется к идее Якова Бёме о "темной природе в Боге", возлагая, таким образом, ответственность за зло если не на Бога, то на то, что содержится в Боге. "Место безусловного перворождения зла есть то место реальности, где она, рождаясь в Боге и будучи в Боге, перестает быть Богом". И сще тут же: "Зло зарождается из несказанной бездны, которая лежит как бы на пороге между Богом и не-Богом".

В жизненном опыте, пишет он далее, эта пропасть дана мне как мое собственное "я", как бездонная глубина, которая и соединяет меня с Богом, и отделяет меня от Него.

Как мы видим и как это уже отмечено о. В. Зеньковским и Н. Лосским, не только разрешение, но и постановка проблемы теодицеи явно не удалась Франку. Ибо, как тонко замечает Н. Лосский, проблема теодицеи неразрешима рационально, по Франку, совсем в ином смысле, чем тот, в каком он утверждает рациональную неразрешимость (и трансрациональную разрешимость) основных философских антиномий. Так, проблема зла оказывается у Франка не "трансрациональной", а "иррациональной", несмотря на то что в иррационализме Франк справедливо видит "обратную сторону рационализма" и даже "преждевременное банкротство философской мысли".

Имея в виду несовершенства земной действительности и явное присутствие зла в мире, Франк признает, что Всеединство здесь "надтреснуто", но, прибавляет он, эта надтреснутость существует "только в земном плане". Так же как отпадение от Божества действительно "только в человеческом аспекте". В божественном аспекте Всеединство остается навеки нерушимым, ибо все его нарушения непосредственно заполняются положительным бытием, истекающим из самого первоисточника.

Таким образом, отказываясь хотя бы "трансрационально" наметить путь разрешения проблемы зла, Франк остается верен до конца своему замыслу метафизики Всеединства.

Более углубленный анализ Франковой концепции Всеединства показал бы, что в ней проведено чересчур тесное сближение мира с Богом. О. В. Зеньковский справедливо указывает на то, что у Франка отсутствует фактически идея творения. Сам Франк говорит, что его учение о происхождении мира из глубин Всеединства есть "нечто среднее между эманацией и творением". Такой анализ показал бы также, что, хотя Франк является защитником свободы и очень удачно применяет свою сверхкатегорию сверхрационального для решения этой проблемы, свобода эта совпадает у него, в конце концов, с божественной ("трансрациональной") необходимостью. Если Франк прав в том, что зло владеет человеческой душой через одержимости, что нас влечет ко злу "бездна хаоса", то он недостаточно объясняет, почему мы все-таки сполна ответственны за творимое нами зло. Конечно, Франк мог бы повторить тут, что "объяснить зло — значит

оправдать его", но он упускает из виду, что не всякое объяснение есть оправдание. "Понять — простить" есть ложный тезис, приемлемый лишь с детерминистской точки зрения, которая неприемлема для Франка.

Если все конечные объяснения упираются в бездонную тайну (и Франк, как никто, умел раскрыть исконную таинственность бытия), то в данном случае Франк преждевременно ссылается на тайну, не пытаясь даже укоренить ее в "трансрациональном" двуединстве. Зло оказывается у него скорее "иррациональным", чем "трансрациональным".

В частности, не случайно, что наиболее глубокая форма зла — восстание твари против Творца — как-то не вмещается в здание метафизики Всеединства.

Как бы то ни было, даже в проблеме зла, наименее удачно поставленной, по нашему мнению, Франком, можно найти редкие по силе и глубине, проникновенные страницы.

* * *

Если в "Непостижимом" Франк выступает как просвещенный и умудренный гностик, то в "Свете во тьме" он вплотную поставил себя лицом к лицу с этической проблемой во всей ее императивности. Метафизические позиции Франка остались здесь, формально говоря, прежними. Но в "Свете во тьме" налицо явная перестановка метафизических ударений. Не высказанная в его творчестве антиномия между гнозисом и этикой решается здесь в *пользу этики.*

В основу замысла "Света во тьме" положены слова Евангелиста: "И свет во тьме светит, и тьма не объяла его". В этих словах Франк справедливо видит основную загадку, основное нравственное противоречие всей нашей жизни: между явным нравственно-религиозным превосходством света над тьмой — с одной, и упорством и видимой мощью сил тьмы, с другой стороны. Франк указывает на внутреннюю антиномичность слов Евангелиста, давая вышеприведенному тексту такую формулировку: "Свет во тьме светит, и тьма противостоит свету, не будучи в силах поглотить его, но и не рассеиваясь перед ним". Евангелист исходит, говорит далее Франк, из дуалистического, а потому трагического представления о противоборстве между силами света и силами тьмы. И далее он в изумительно четких выражениях вскрывает трагическую метафизику, скрывающуюся за словами Евангелиста: В этих словах "описывается ненормальное, противоестественное состояние мирового бытия. Метафизически всемогущий и победоносный по своему существу свет... который есть обнаружение самого Господа Бога и поэтому "просвещает" всякого человека... эмпирически оказывается в мире в состоянии безвыходного противоборства с тьмой... Это есть величайший парадокс, нечто, что, в сущности, нельзя понять и "объяснить", но что необходимо констатировать именно в этой его непонятности и противоестественности"... Бытие в самой основе антиномично, логически объяснить эту тайну нельзя, это значило бы оправдать упорство тьмы, здесь допустимо и возможно только такое толкование зла, которое было бы не его оправданием, а, наоборот, его обличением.

Если и в "Непостижимом" Франк говорит об иррациональной "надтреснутости" Всеединства в земном плане, то в "Свете во тьме" он говорит уже о "противоестественном состоянии мирового бытия", "метафизически невозможном". "Всемогущий, божественный свет оказывается в эмпирическом бытии мира все же не всемогущим, поскольку ему противится злая человеческая воля. Метафизически невозможное — ограниченность силы в мире божественного начала света — оказывается эмпирически-реальным".

Трудно было бы лучше сформулировать всю загадочность власти тьмы и всю имманентную трагичность мирового бытия, чем в вышеприведенном отрывке. Перед этой, метафизически описанной, трагедией блекнут все утрированно-трагические упражнения современных экзистенциалистов.

Единственно возможный здесь выход и единственно оправданная теодицея заключается в указании на сияющий образ Христа, сошедшего в мир, чтобы принять на себя грехи мира и спасти мир от зла. "Мир во зле лежит... Но мужайтесь, ибо Я победил мир". Только свободное нисхождение Божества в отпавший мир — кенозис — может объяснить факт, что "Святыня", при всем своем метафизическом могуществе, выступает в составе мира только как одна из сил. Здесь совершается, продолжает Франк, какой-то кенозис, какое-то внешнее снижение и самоопустошение высших сил, явление и действие божественного начала в земном, в "рабьем" виде.

Важно подчеркнуть, что попытка такого, метафизического, осмысления кенозиса была дана Франком именно в последнем его труде, где в фокусе его внимания стала загадка повреждения Всеединства в земном плане. Если раньше Франк пытался осмыслить зло с точки зрения "металогического единства", то теперь он становится на точку зрения "мира", точнее, "света, объятого тьмой". Мысль философа, возносившаяся прежде в металогическое Всеединство, нисходит на этот раз к трагедии земного существования. В своем основном замысле система Всеединства не потерпела при этом крушения, но перспектива отношения между Всеединством и "миром" претерпела при этом существенные модификации в процессе дальнейшего углубления философа в темную мистерию зла. Между абсолютным совершенством Царства Божьего и трагедией земного существования разверзлась пропасть, прежде, по-видимому, представлявшаяся философу легко заполнимой из ресурсов Всеединства. Недаром в "Свете во тьме" он бросает замечание, что свет не мог просветить душу Иуды, т. е. что иррациональная, темная свобода может с внешним успехом противиться божественному свету.

Во всей этике Франка так, как она изложена в "Свете во тьме", меньше гнозиса и больше исполненности духом подлинно христианской мистики. Франк строит здесь свою этику, исходя из Откровения, лишь дополняя ее своим гнозисом.

Он по-прежнему учит, что наш мир укоренен в Абсолютном. Но наш мир уже оказывается не сопричастным вечности и сам подлежит преодолению. Если в мире всемогущество Божие остается до времени незримым, сочетаясь с еще не преодоленной эмпирической силой тьмы, то сама форма бытия, которую мы называем миром, внутренне шатка и некогда должна быть преодолена.

Поэтому "в мировом бытии не дано никаких гарантий для торжества начал добра и разума". Борьба между добром и злом вековечна. Мало того, так как "весь мир во зле лежит" и зло имманентно присуще миру и человеческой природе, то "борьба против него имеет смысл совершенно независимо от веры в победу над ним". Иными словами, Франк готов дать религиозную санкцию "автономной этике".

Зло сопринадлежит к сущности мирового бытия, и полное и окончательное преодоление зла возможно лишь путем радикального преодоления самого "мира" — вот вывод, к которому приходит Франк в своей диалектике зла. Всякое мировое бытие неизбежно несовершенно — в этом мысль Франка невольно приближается к теодицее Лейбница. Франк остается верен своему утверждению, что "объяснить зло — значит оправдать зло" и что описание зла должно быть одновременно его обличением, а не оправданием. Но сказать, что зло неизбежно присутствует в составе "мира", — значит именно "оправдать" зло в мире (если держаться прежних предпосылок Франка).

Однако это противоречие в мысли Франка — только мнимое, ибо оно не учитывает той "монодуалистической" позиции, на которой стоит мыслитель.

Франк преодолевает эту антиномию различием между "совершенствованием" мира и его "спасением". Спасение мира возможно лишь через "обóжение" мира и человека — через преодоление самой формы мирового бытия. Спасение мира возможно лишь актом божественной благодати, и самое большее, что может тут

сделать человек, — быть возможно лучшим "проводником" благодатных божественных сил. В этом — высшая цель земного бытия, и в обещании конечного преодоления зла (и тем самым мира) заключается метафизический смысл "благой вести".

Но это отнюдь не снимает задачи совершенствования мира — создания в нем таких условий, при которых зло было бы сведено к минимуму. Хотя и эта задача осуществима в конечном счете действием благодатных сил, но здесь предоставляется широкое поле для самодеятельности человеческой воли. Цель спасения — озарение тьмы светом, цель совершенствования — возможно большее ограждение света от окружающей его тьмы.

В наше время эти две задачи нередко смешиваются. Возможное совершенствование мира подменяется стремлением к метафизически невозможному силами человеческими "спасению". Так возникает "ересь утопизма", составляющая проклятие нашей эпохи. Природа самого заблуждения, говорит Франк, заключается в замысле "спасти мир" мерами закона, т. е. установлением некоего идеального, принудительно осуществляемого порядка. Но спасти мир принудительно невозможно, так как лишь просветленная свобода может явиться "проводником" сил благодати. Поэтому все утописты переносят на закон, в лучшем случае на моральное принуждение, ту функцию спасения, которую, по существу дела, способна осуществить только свободная сила Божией благодати. И так как задача сущностного спасения наталкивается на сопротивление человеческой природы, то в тщетной попытке осуществления этой задачи приходится прибегать к жестоким и деспотическим мерам. Попытка построить новый, идеальный мир наталкивается на препятствие в лице реально существующего мира, отсюда вытекает стремление уничтожить старый мир. В результате задача положительного построения нового мира на практике подменяется задачей разрушения, что приводит к господству в мире "адских сил". В наше время национал-социализм и большевизм особенно явили собой примеры этой стихии разрушения. В этом и заключается злая диалектика "ереси утопизма".

Но если "спасение мира" неосуществимо силами человеческими и приводит лишь к новому приумножению сил зла, то задача его совершенствования — вполне по силам человеческим. Высшая этическая идея такого "совершенствования" — это идеальный образ мира, вложенный в него Творцом. Здесь этика Франка становится "онтологической" и даже "софийной", хотя он и не употребляет этого термина.

Положительная, священная основа мирового бытия, говорит он, присутствует и действует в нем конкретно в форме некоей гармонии, согласованности отдельных частей, коротко говоря, в форме порядка или строя — того, что античная мысль разумела под непереводимым словом "космос": тот комплекс нормирующих начал, который человеческая мысль воспринимает как "естественное право" или как закон мировой жизни, установленный самим Богом. Отсюда вытекает, продолжает Франк, обязанность блюсти эти начала, пока не кончится самое время.

Задача совершенствования есть, таким образом, задача "блюдения" богоустановленных начал и совпадает поэтому с задачей "сохранения мира". На этой мысли, вполне выдержанной в духе франковского "онтологизма", особенно настаивает мыслитель. По его мысли, то, что кажется нам "прогрессом", на самом деле есть не что иное, как "восстановление" неких утерянных давно положительных начал. "Всякое совершенствование мира есть... борьба против каких-то разрушений и бедствий, вносимых в жизнь грехом"... Всякая объективно оправданная реформа есть некое восстановление, возрождение, некий возврат к нормальному, исконному, естественному порядку жизни — к "образу мира", понимаемому как совокупность вечных устоев бытия. В лице устоев выражен сам

замысел творения — богоутвержденный неизменный корректив факта грехопадения, совокупность начал и форм, охраняющих бытие от разрушительных сил.

Далее, Франк особенно обращает внимание на то, что в задаче сохранения мира нужна огромная напряженная энергия, чтобы поддерживать жизнь в стационарном состоянии. Мы стоим перед таинственной силой греха в мире. Враг, с которым нам приходится бороться, не есть случайный, внешний враг. Это есть внутренний враг, таящийся в глубине нашего сердца. Именно поэтому задача простого сохранения жизни приобретает первостепенное значение. Окончательная победа здесь невозможна — дай Бог оградить мир от разрушительных сил.

Нельзя было бы ярче и убедительнее выразить принципы и дух "онтологической", "софийной" этики, каковой является этика Франка.

Намеченная выше антиномия между "резиньяцией" и необходимостью нравственного действия в мире находит, таким образом, свое разрешение: Франк исполнен "резиньяции" по отношению к невыполнимой задаче "сущностного спасения" мира, но он призывает в то же время к нравственной активности в деле "сохранения положительных начал" в мире и сохранению богозадуманного "образа мира", пока не прейдет сам "образ мира".

Подобно Бергсону, хотя глубоко по-своему, Франк проводит мысль "о двух источниках морали и религии". Он стоит в своей этике на почве относительного дуализма. Заметим при этом, что если в "Предмете знания" и, особенно, в "Непостижимом" в термине "монодуализм" ударение падало скорее на "моно", то в этике ударение падает на "дуализм". Ибо этика мистической резиньяции, которая вытекала бы логически из системы Всеединства, свела бы на нет этический пафос. В этом отношении, повторяем, "Свет во тьме" обнаруживает некую эволюцию взглядов Франка — победу этоса над гнозисом.

Этика совершенствования и этика спасения лежат как бы в двух разных измерениях. Цель закона — упорядочение, "совершенствование" жизни. Цель спасения — обóжение человека, приобщение его Царству Божиему как реальности, пробивающемуся и сквозь тьму мира сего в образе "Света во тьме". "Благая весть" — радостное утверждение богосыновства человека... В этом потрясающем и ошеломляющем открытии, что Царство Божие, доселе только предмет упоительной, но робкой мечты, уже реально и неотъемлемо находится в нашем обладании как детей и наследников Отца небесного, заключается подлинное содержание благой вести. "Если ты в мире — бесприютный, нищий, гонимый скиталец, то только потому, что ты покинул свою родину и забыл о ней. Оглянись, вспомни о ней — и все, чего ты тщетно ищешь, окажется сразу в твоем обладании... сам Царь этой родины твоей души есть твой родной Отец, и Он полон любви к тебе".

Франк справедливо замечает при этом, что, вопреки всем распространенным взглядам, благая весть возвещает не ничтожество и слабость человека, а, напротив, его вечное аристократическое достоинство. Поэтому, продолжает он, все притязания позднейшего гуманизма имеют своим первоисточником благовесть о богосыновстве человека, и в последнем лежит их единственное объективное основание.

Потому Франк приемлет гуманистическую этику только в таком ее, теогуманистическом, толковании. Гуманистическая этика права, поскольку она утверждает достоинство и самоценность личности. Она становится опасным заблуждением, поскольку она забывает о "небесной родине" человека и начинает утверждать ценность человека в его отрыве от Царства Божия.

В русской религиозной философии, идущей от Вл. Соловьева, такая "теогуманистическая" этика чрезвычайно распространена, и этика Франка является в этом плане одной из ценных разновидностей ее.

Особенно ценны в этой связи мысли Франка о смысле современного кризиса. Он правильно замечает, что обычное противопоставление веры и неверия недо-

статочно идет в глубину, что нравственный водораздел лежит между "скорбным" и "циническим" неверием, т. е. между желанием верить, не находящим себе предмета, и между отсутствием самой воли к вере. В скорбном неверии содержится чувство "Святыни", хотя только субъективно, в циническом — самое это ощущение вытравлено из сердца. Циническое неверие легко переходит в "заявление своеволия" и развязывает демонические силы, в то время как скорбное неверие (вера без упования) таит в себе потенции подлинной веры.

В этом усмотрении "Святыни" как ценностного содержания веры Франк как бы утверждает самостоятельность нравственного опыта, его относительную независимость от умозрения. Без наличия "Святыни" самая вера легко превращается в фанатическую одержимость. С другой стороны, "с опытом Святыни непосредственно связан опыт некоего великого царства святости как реальности... более полный и глубокий религиозный опыт содержит в себе сознание абсолютной мощи этой Святыни, несмотря на ее эмпирическую ограниченную силу".

* * *

Мы не можем в этом очерке отметить все философские заслуги Франка. В каждой своей книге он умел, проводя в сущности одну и ту же идею, по-новому развивать ее и по-новому освещать традиционные философские вопросы. Но нельзя пройти мимо его социальной философии, которой посвящена лучшая после "Предмета знания" и "Непостижимого" книга Франка — "Духовные основы общества".

Интересно, что сам Франк отрекался в последние годы своей жизни от этой книги и не дал согласия на ее переиздание, по причинам, о которых будет скоро сказано ниже. Но, как бы то ни было, книга эта содержит в высшей степени интересное и оригинальное учение о строении общества.

В духе органического мировоззрения он считает общество не суммой индивидов, а органическим целым высшего порядка. Внешняя сфера социальности ("общественность"), всегда более или менее механическая, основывается на солидарной первичной слитности индивидуальных "я" во всеобъемлющем "мы". Самое сознание "я" возникает при встрече и общении с "ты" (начиная от встречи пары глаз и кончая любовью). Этот дуализм "я" и "ты" преодолевается в сознании "мы" как целостного социального единства. Сознание "мы" живет в каждом любовном общении, в сознании принадлежности к семье, к нации, наконец, ко всему человечеству. Сознание "мы", по Франку, глубже сознания "я", которое возникло генетически позже. Сознание "мы", равно как встреча "я" и "ты" в высшем единстве, — первичного религиозного происхождения. Иначе говоря, в социальном "мы" Франк видит непосредственное отражение Всеединства в социальной жизни. Деспотизм и анархия есть, по Франку, две крайние формы извращения социальной жизни, извращения, проистекающие из атеизма и идолатрии той или иной формы. В этом смысле религия и церковь — основа всякой социальной жизни, и торжество атеизма приводит неизбежно к гибели данного общества.

В "Непостижимом" Франк значительно углубляет свою социальную философию, давая, так сказать, мистическую метафизику социальной жизни как сферы, в которой раскрывается особый исторически-социальный аспект Всеединства.

Социальная философия Франка органически связана с его целостной системой, и с этой точки зрения трудно понять, почему Франк отрекается от высказанного в "Духовных основах общества" как от "пережитой стадии мысли".

Вероятнее всего, Франк боялся, что из его примата соборного "мы" над индивидуальным "я", при малокритическом подходе, можно сделать выводы в духе коллективизма. Во всяком случае, в этом отталкивании Франка от одной из

лучших его книг нам видятся мотивы не столько философского, сколько психополитического порядка.

Вспомним, что Бердяев с еще большей резкостью отрекался от таких своих книг, как "Новое Средневековье", вероятно, в силу того же инстинктивного страха оказаться в чем-то схожим с фашизмом, хотя излишне говорить, насколько Бердяев и фашизм — вещи несовместные.

Мы не можем в этом очерке касаться всех книг и статей Франка. Скажем лишь, что даже небольшие статьи Франка всегда глубоки и поучительны. Такие, например, брошюрного типа книги, как "Введение в философию", "Наука и религия", "Основы марксизма", "Крушение кумиров" и др., — незаменимые пособия для всех, желающих серьезно изучать философию.

* * *

Подводя итоги, можно сказать, что в лице Франка русская философия принесла один из самых зрелых и драгоценных своих плодов. Наряду с Лосским и Бердяевым, занимая свое особое место, Франк должен быть признан крайне глубоким и оригинальным русским мыслителем. Онтология познания, развитая им в "Предмете знания", остается непреходящим вкладом не только в русскую, но и в мировую философскую мысль. Его "метафизика Всеединства" — философски самая значительная система Всеединства в русской философии. Тот высший синтез, который дан им в "Непостижимом", вряд ли под силу любому из современных философов. Именно в этой книге могучее философское дарование Франка, облеченное в литературно мастерскую и изысканную форму, показало себя во всей своей глубине и во всем своем из глубины просвечивающем блеске. После Плотина и Николая Кузанского вряд ли кто-нибудь из философов так предельно углубляется в проблему Непостижимого. Тот факт, что в постановке богословских тем, особенно проблемы зла, мысль Франка уперлась в тупик, ничуть не умаляет его огромных философских заслуг. У каждого философа имеется та "слепая" точка, на которой он терпит крушение. Подобные крушения всегда в высшей степени поучительны, ибо они проистекают не от дефектов или недодуманности, а от философской последовательности, от умственной смелости идти до конца по избранному пути.

Левицкий С. А. Очерки по истории русской философской и общественной мысли. Т. 2: Двадцатый век. Франкфурт-на-Майне, 1968. С. 98—118

ПРИМЕЧАНИЯ

В настоящее издание включены работы С. Л. Франка, основополагающие для понимания его взглядов на проблему человека и человеческого бытия в ее различных аспектах. "Душа человека" — книга, вышедшая в 1917 г. на родине философа (и с тех пор здесь не переиздававшаяся), явилась первой его работой, в которой он от анализа предметного знания, взаимоотношения сознания с внешней действительностью и глубинной реальностью, предпринятого им в книге "Предмет знания" (1915), обратился к внутреннему субъективному миру человека, к процессам, происходящим в его душевной жизни, во всей их сложности и многообразии. "Реальность и человек" (опубликована в 1956 г. за рубежом) — последнее, предсмертное произведение философа, в котором рассматриваются коренные основы человеческого бытия, сущность личности человека как особое измерение реальности. Этот труд как бы подытожил предшествующее творчество Франка, которое, как он сам отмечал, после "Предмета знания" протекало в трех основных направлениях: "психологии, социальной философии и философии религии" — представленных, помимо "Души человека", прежде всего в таких его работах, как "Смысл жизни" (1926), "Духовные основы общества" (1930), "Непостижимое" (1939), — и открыл еще одну область его интеллектуальных устремлений — философию человека, метафизическое осмысление его сущности. В общих чертах этот путь постижения человека и человеческой реальности можно обозначить принципом, который сформулировал высоко ценимый Франком Августин (по его определению, "гениальный психолог духовной жизни"): сначала надо углубиться в человека, чтобы затем подняться до высшей реальности. Для Августина такой реальностью был Бог. Франк, творческий путь которого отмечен глубоко пережитыми религиозными исканиями, тоже видел в Боге "верховную инстанцию человеческого бытия", однако он осмысливал ее в рамках внецерковной метафизики Богочеловечества. Излагая суть так называемого антропологического доказательства бытия Божьего, он писал: "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...*" Тем самым понятие личности, взятой в ее глубинных, сущностных основах, становится ключевым и для постижения реальности Абсолюта, органически вписываясь в развиваемую Франком философию всеединства. При этом человек у него предстает во всей своей противоречивости, роковой двойственности, пронизывающей его и индивидуальное, и социальное бытие. В посмертно изданной "Биографии П. Б. Струве" (Нью-Йорк, 1956) Франк писал, что Струве так охарактеризовал его труд "Непостижимое": "Эта книга останется". Эту же оценку можно отнести и к публикуемым здесь произведениям философа, которые не только являются важнейшими вехами в его творческой эволюции, но и, без сомнения, входят в золотой фонд русской философской литературы XX в.

Публикуемые в данном издании по зарубежным источникам тексты воспроизводятся без изменений. Исправлению подверглись лишь устаревшее правописание и буквенные опечатки. На опечатки, имеющие смысловой характер, неточности цитирования обращается внимание в примечаниях.

ДУША ЧЕЛОВЕКА

Опыт введения в философскую психологию

Публикуется по изданию: *Франк С. Л.* Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. 2-е изд. Париж: YMCA-Press, 1964.

Первое издание книги вышло в 1917 г. в Москве (изд. Г. А. Лемана и С. И. Сахарова) и в Петрограде (Записки историко-филологического факультета Петроградского университета. Ч. 138). К этому труду Франка по своему содержанию непосредственно примыкает небольшая его работа "О природе душевной жизни", подготовленная им к изданию в 1927 г., но опубликованная лишь после его смерти. В предисловии к ней Франк писал: "Ее назначение — дать популярное изложение того... нарастания принципиально нового, углубленного понимания душевной жизни, которое столь характерно для новейшего развития психологии. В этой книжке отчасти использованы соображения, более полно и углубленно развитые автором в его книге "Душа человека" (Москва, 1917), но приведены и совсем новые мысли и привлечен новый материал", при этом "приведены только те общие течения психологической науки, которые имеют наибольшее принципиальное значение для выработки нового общего понимания природы душевной жизни" (*Франк С. Л.* По ту сторону правого и левого: Сб. статей. Paris, 1972. С. 155).

С. 4.* "Сначала человек должен обратиться к самому себе, с тем чтобы затем, как бы сделав шаг, подняться и устремиться к Богу" *(лат.)*.

** по поводу себя (по личному вопросу) *(лат.)*.

С. 6.* *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. М., 1970. Т. 1. С. 75.

** *Лотце Р. Г.* Микрокосм. Идеи истории природы и истории человечества. 1856—1864. Т. 1—3; рус. пер. 1866—1867.

С. 11.* безответственная философия *(фр.)*.

** *Steiner R.* Die Geheimwissenschaft im Umrisse. Leipzig, 1910; в рус. пер. "Очерк тайноведения" (М., 1916).

С. 12.* Имеется в виду гл. 1 "Философия как творческий акт" книги Н. А. Бердяева "Смысл творчества", где, в частности, сказано: *"Философия ни в каком смысле не есть наука и ни в каком смысле не должна быть научной"* (*Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 264). Любопытно отметить, что в том же 1916 г., когда вышла книга Бердяева, была опубликована его статья-рецензия "Два типа миросозерцания (По поводу книги С. Л. Франка "Предмет знания")". В ней он писал: "Для С. Франка характерна его бескорыстная любовь к истине и преобладание пафоса утверждения над пафосом отрицания... С этими его свойствами, быть может, связан недостаток остроты темперамента. Нет резких противоположностей и обострений, многое сглаживается и представляется уж слишком ясным. Но есть положительный пафос философии, любовь к мудрости". И далее: "У Франка не только [не] решена, но и не поставлена гносеологическая и онтологическая проблема человека. Человек тонет во всеединстве. Образ человека, лик человека не восстает ни в системе знания, ни в системе бытия" (Вопросы философии и психологии. 1916. Кн. 134 (4). С. 302, 309). Как бы ответом на последнее замечание Бердяева можно считать публикуемые в настоящем издании книги Франка.

С. 18.* *Лотце Р. Г.* Основания психологии. Спб., 1884. С. 120.

С. 21.* В другом переводе: "Пренебрегать философией — значит истинно философствовать" (*Паскаль Б.* Мысли (о религии). М., 1905. С. 112).

С. 22.* последнее по счету, но не по важности *(англ.)*.

С. 29.* "Познай самого себя" *(греч.)*. Это изречение, по преданию, было высечено при входе в храм Аполлона в Дельфах, и его автором считался один из семи древнегреческих мудрецов VII—VI вв. до н. э. (чаще всего называют Хилона

из Лакедемона). Было взято на вооружение Сократом, который видел в самопознании (познании своей истинной сущности) путь к достижению правильной и счастливой жизни. Этический смысл изречения как важного правила практического разума подчеркивали многие последующие философы. См., например, у Б. Паскаля: "Познаем самих себя: пусть при этом мы не постигнем истины, зато наведем порядок в собственной жизни, а это для нас самое насущное дело" (Мысли, 66). Или у И. В. Гёте: "Обратившись к значительным словам *"познай самого себя"*, мы не должны толковать их в аскетическом смысле... Эти слова означают просто следующее: обращай некоторое внимание на самого себя, следи за собою, чтобы видеть, в какие отношения становишься ты к себе подобным и к миру. Для этого не нужно психологических истязаний. Каждый дельный человек знает и узнает из опыта, что это значит. Это добрый совет, который на практике приносит каждому величайшую пользу" (Максимы и размышления // Избр. филос. произв. М., 1964. С. 373—374). Глубинный философский смысл указанного изречения выделял В. С. Соловьев: "...Не менее загадочно и дельфийское изречение, так как предмет его предписания может быть понят не в одном, а по крайней мере в трех разных смыслах. "Познай самого себя" — значит ли это, что мы должны познавать себя как эмпирического субъекта, в своем темпераменте, характере и всяких психологических свойствах — общих, частных и особенных? Это очень полезно, но ведь это не философия. Или нам нужно познавать себя как субъекта логического, в тех формах мышления, под которые этот субъект подставляется как мыслящий, независимо от чего бы то ни было мыслимого? И это упражнение может быть полезно и занимательно; но то, что мы называем философией, не сводится и к формальной логике, как оно не сводится к эмпирической психологии. Дельфийское изречение... не могло внушать познания к себе как эмпирического хаоса, или как логической отвлеченности; оно должно было указывать на субъекта в третьем смысле, как истинно философского; он же определяется не в своей материальной пестроте и не в своей формальной пустоте, а в своем безусловном содержании, как становящийся разум самой истины. Следовательно, познай самого себя значит познай истину" ([Теоретическая философия] // Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 830—831).

С. 32.* Делювиальный — от геологического термина "делювий", обозначающего скопления на склонах гор и у подножия возвышенностей продуктов выветривания горных пород.

** *Гуссерль* Э. Логические исследования. Т. 1—2. 1900—1901; рус. пер. Т. 1. 1909.

С. 33.* В работе "О природе душевной жизни", характеризуя особенности функциональной психологии, Франк писал: "*Штумпф* показывает, что, кроме психических "явлений" в строгом смысле, т. е. содержаний переживаний (напр., ощущений), душевная жизнь содержит то, что в отличие от "явлений" можно назвать функциями. То, что мы называем, напр., восприятием, памятью, волей и т. д., носит, по существу, характер функций, т. е. некой работы, некоего делания сознания, напр. в актах воспринимания, припоминания, волевой устремленности и пр. Вслед за Штумпфом мюнхенский психолог *Пфендер* подробно развил программу нового понимания и новых задач психологии в своей книге "Введение в психологию". Одновременно с ним в России аналогичные идеи, в связи со своими гносеологическими учениями, развил Н. О. Лосский ("Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма") (*Франк С. Л.* По ту сторону правого и левого. С. 226). Упоминаемая Франком книга А. Пфендера вышла в 1904 г., книга Лосского — в 1903 г. Впоследствии Лосский так писал об отличии своих психологических представлений от взглядов Франка: "В книге *С. Франка* "Душа человека" прекрасно обрисован момент переживания, но он рассматривается в ней как признак *душевности*, т. е. принадлежности к области психического. Отличие моего взгляда состоит в том, что я отношу к области психического

и психоидного лишь такие проявления "я", которые оформлены одним лишь временем, т. е. не имеют пространственного оформления" (Ценность и бытие // Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 270).

С. 36.* См. книги Г. Шварца "Das Wahrnehmungsproblem vom Standpunkte des Physikers, des Physiologen und des Philosophen" ("Проблема восприятия с точки зрения физика, физиолога и философа") (1892) и "Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durceh die mechanische Methode" ("Переворот в гипотезах о восприятии с помощью механического метода") (1895).

С. 41.* *Овидий.* Метаморфозы, VII, 20 (в пер. С. В. Шервинского: "Благое вижу, хвалю, но к дурному влекусь").

С. 43.* для этой цели (для данного случая) *(лат.)*.

С. 45.* *Платон.* Государство, 518c-d. См. приводимое на с. 224 наст. изд. выражение Платона "поворот глаз души".

С. 54.* "Мыслю, следовательно, существую" *(лат.)*.

С. 56.* См., например, в книге В. С. Соловьева "Оправдание добра": "Тот факт, что человек прежде всего и по преимуществу стыдится самой сущности природной жизни, или коренного проявления природного бытия, прямо показывает его как существо сверхживотное и сверхприродное..." (Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 60).

С. 58.* Опечатка, следует читать: "оракулу".

С. 62.* мыслящее (сознающее) *(лат.)*.

С. 63.* противоречие в определении *(лат.)*.

С. 65.* *Эккерман И. П.* Разговоры с Гёте. М., 1981. С. 106.

С. 68.* Очевидно, "как сознание" или "как состояние сознания".

С. 69.* Речь идет о книге Э. Гартмана "Философия бессознательного" (1869); рус. пер. 1902.

С. 71.* *Спиноза Б.* Этика. Ч. 3, теорема 2 // Избр. произв.: В 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 459.

С. 76.* Из сочинения А. С. Пушкина "Сцена из "Фауста" (1825).

** В статье "О задачах познания Пушкина" Франк писал: "Пушкину слишком на слово поверили в его утверждение, что "поэзия, прости Господи, должна быть глуповатой". В этом суждении выражено, однако, лишь эстетическое отрицание тяжеловесного дидактизма в поэзии, переобремененности поэзии педантическими *рассуждениями*. "Рассуждений и теорий" в поэзии Пушкина действительно не найти; но размышлений, интуитивных мыслей — во всех психологических оттенках, начиная от отдельных блесток остроумия и кончая глубоким и тихим раздумьем... — в поэзии Пушкина бесконечно много" (*Франк С. Л.* Этюды о Пушкине. 3-е изд. Paris, 1987. С. 66—67).

*** "Пушкин, — писал Франк в упомянутой статье, — не только величайший русский поэт, но и истинно великий *мыслитель*". В статье "Светлая печаль" он назвал его "изумительной духовной реальностью" (Там же. С. 63, 127).

С. 79.* Двухтомный труд У. Джемса "Принципы психологии" был издан в Нью-Йорке в 1890 г. В 1892 г. он опубликовал его сокращенный вариант, неоднократно выходивший на русском языке.

С. 82.* В работе Франка "О природе душевной жизни" дается такая характеристика психологических взглядов И. Ф. Гербарта: Гербарт, "будучи сам метафизиком, в силу атомистического характера своих метафизических воззрений, содействовал пониманию душевной жизни как механического набора и взаимодействия отдельных замкнутых "элементов". По Гербарту, "душа" есть как бы пустое место, в котором только разыгрываются всякого рода столкновения, явления притяжения и отталкивания между "представлениями" как некими атомами душевной жизни" (*Франк С. Л.* По ту сторону правого и левого. С. 202). См. книгу Гербарта "Психология" (Спб., 1875).

** бахрома *(англ.)* — так переводит этот термин Франк (см. с. 86. наст. изд.). В издании: *Джемс В.* Научные основы психологии. Спб., 1902 — он передается

словом "ореол". Этим образным сравнением, писал редактор указанного издания Л. Е. Оболенский, "Джемс хочет сказать, что каждый предмет, являющийся в нашей мысли, не является в чистом своем виде, а окружен как бы ореолом, т. е. смутным сиянием", которое "состоит из смутного знания нами о различных отношениях данного образа или предмета с другими" (с. 124). Переводчик другого издания книги Джемса И. И. Лапшин обозначил "сознавание отношений, сопровождающее в виде деталей данный образ" термином "обертоны", к которому прибегал в ряде случаев и Джемс (harmony psychical) (*Джемс У.* Психология. Спб., 1896. С. 124; М., 1991. С. 71).

*** Этому термину, употреблявшемуся представителями вюрцбургской школы психологии мышления (О. Кюльпе, Н. Ах и др.), Франк давал такое разъяснение: "Обнаружилось, что явления мышления никаким образом нельзя свести ни к представлениям, ни к ощущениям, ни к каким-либо иным отдельным душевным явлениям. При всей трудности описания явлений мышления пришлось все же констатировать, что они лучше всего могут быть определены как некоторое общее "душевное состояние". Не то чтобы в нашем сознании совершалось или возникало при этом что-либо отдельное, напротив, наше сознание приходит, как целое, в особое "состояние" или "положение" (Bewusstseinslage). С особенной отчетливостью обнаружилось, что результат умственной работы, например, как кто решает поставленную задачу, понимает вопрос и отвечает на него, определяется не какими-либо отдельными "данными", а общим направлением сознания, его интересами, его тяготением в определенную сторону, его общими "определяющими тенденциями" (*Франк С. Л.* По ту сторону правого и левого. С. 205—206).

С. 86.* См. примечание к с 234.

С. 89.* См.: *Джемс У.* Психология. Гл. XI. "Поток сознания". М., 1991. С. 56—80. По мнению Франка, Джемс, который "может почитаться первым современным реформатором психологии", установил, что "если бы душевная жизнь была только совокупностью отдельных, замкнутых, самостоятельных душевных явлений, которые стояли бы только в закономерной внешней связи между собой, то каждое из них сознавало бы или знало бы только *само себя;* человек распался бы на множество маленьких сознаний, и душевной жизни как некоего цельного, прозрачного для самого себя единства (именно "личного сознания") совсем не существовало бы" (*Франк С. Л.* По ту сторону правого и левого. С. 202).

С. 90.* Это описание Ф. М. Достоевский дает через главного героя романа "Идиот" князя Мышкина, которому он, по словам исследователя его творчества К. В. Мочульского, отдает "самое свое интимное и святое — свой экстаз и свою эпилепсию": "...в эпилептическом состоянии его была одна степень почти пред самым припадком... когда вдруг, среди грусти, душевного мрака, давления, мгновениями как бы воспламенялся его мозг и с необыкновенным порывом напрягались разом все жизненные силы его. Ощущение жизни, самосознания почти удесятерялось в эти мгновения, продолжавшиеся, как молния. Ум, сердце озарялись необыкновенным светом; все волнения, все сомнения его, все беспокойства как бы умиротворялись разом, разрешались в какое-то высшее спокойствие, полное ясной, гармоничной радости и надежды... Но эти моменты, эти проблески, были еще только предчувствием той окончательной секунды (никогда не более секунды), с которой начинался самый припадок. Эта секунда была, конечно, невыносима... В здоровом состоянии он часто говорил сам себе: что ведь все эти молнии и проблески высшего самоощущения и самосознания, а стало быть и "высшего бытия" не что иное, как болезнь, как нарушение нормального состояния, а если так, то это вовсе не высшее бытие, а, напротив, должно быть причислено к самому низшему. И, однако же, он все-таки дошел наконец до чрезвычайно парадоксального вывода: "Что же в том, что это болезнь?.. Какое до того дело, что это напряжение ненормальное, если самый результат, если минута

ощущения, припоминаемая и рассматриваемая уже в здоровом состоянии, оказывается в высшей степени гармонией, красотой, дает неслыханное и негаданное дотоле чувство полноты, меры, примирения и восторженного молитвенного слития с самым высшим синтезом жизни? "...Мгновения эти были именно одним только необыкновенным усилением самосознания, — если бы надо было выразить это состояние одним словом, — самосознания и в то же время самоощущения в высшей степени непосредственного. Если в ту секунду, т. е. в самый последний сознательный момент пред припадком, ему случалось успевать ясно и сознательно сказать себе: "Да, за этот момент можно отдать всю жизнь!" — то, конечно, этот момент сам по себе и стоил всей жизни..." В этот момент, — как говорил он однажды Рогожину... — мне как-то становится понятно необычайное слово о том, что *времени больше не будет*" (*Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1973. Т. 8. С. 187—188, 189). См. также воспоминания о Достоевском Н. Н. Страхова (*Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. Спб., 1883. т. 1. С. 213—214).

С. 97.* У. Джемс так объяснял суть этой теории: "...принято думать, что восприятие некоторого факта вызывает душевное волнение, называемое эмоцией, и что это психическое состояние приводит к изменениям в организме. Мой тезис, напротив, состоит в том, что *телесные изменения следуют непосредственно за восприятием волнующего факта и что наше переживание этих изменений по мере того как они происходят, и является эмоцией*" (*Джемс У.* Что такое эмоция? // Психология эмоций. М., 1984. С. 84).

С. 100.* Ссылка на сочинение Мен де Бирана "Очерк об основаниях психологии" (1812, полностью опубликовано в 1859).

С. 103.* преимущественно (в первую очередь) *(фр.)*.

** А. Бергсон считал, что специфику психической жизни характеризует длительность (durée), непрерывная изменчивость состояний, незаметно переходящих одно в другое (см. с. 107).

С. 107.* Речь идет о главном сочинении В. Штерна "Личность и вещь" (Т. 1—3. 1906, 1918, 1924).

** *Гёте И. В.* Фауст. Ч. 1 // Собр. соч.: В 10 т. М., 1976. Т. 2. С. 47.

*** сладостное безделье *(ит.)*.

С. 108.* Из стихотворения Ф. И. Тютчева (1830). В первой публикации оно называлось "Сны" (*курсив* Франка).

С. 115.* "Ты намереваешься толкнуть, и затолкают тебя" *(нем.)*; в переводе Б. Л. Пастернака: "Пихаешь в бок, сбивают с ног" (*Гёте И. В.* Собр. соч.: В 10 т. М., 1976. Т. 2. С. 158).

** чистая (гладкая) доска (нечто чистое, нетронутое) *(лат.)*.

С. 119.* Вопросы теории и психологии творчества. Харьков, 1916. Т. 7. С. 109—190.

** жизненный порыв *(фр.)* (термин А. Бергсона).

С. 121.* Платон различал три начала (части) души: вожделеющее, яростное и разумное, которым соответствуют добродетели: воздержанность, мужество, мудрость (см., например, диалог "Государство", 439b—441a, 580d—581b).

С. 125.* Из стихотворения И. В. Гёте "Тайны (фрагмент)", 191—192 (1784—1785).

С. 128.* Так Сократ называл "внутренний голос", который предостерегал его от неправильных поступков. О "демоне" Сократа см., например, в диалогах Платона "Апология Сократа" (31d), "Федр" (242c), "Теэтет" (151a).

С. 129.* Антология античной философии. М., 1969. Т. 1, ч. 1. С. 278 (свидетельство Стобея. Flor. 1, 180a).

** "Поелику во всей природе есть нечто составляющее материю предметов каждого рода, нечто такое, что в возможности заключает в себе все предметы, затем — причина и деятельная сила, всех их производящая... то необходимо, чтобы и в душе существовали эти различные стороны. И таков действительно ум:

он может стать всем и все произвести... Этот ум существует отдельно, не причастен страданию, прост, будучи по природе чистою силою. Потому что действующее всегда выше страдающего и основа выше вещества" (*Аристотель.* О душе. Кн. 3, гл. 5; см. также гл. 10).

С. 134.* Из поэмы А. С. Пушкина "Евгений Онегин". Гл. 1, строфа 12 (1823—1831).

С. 152.* См., например, сочинение Л. М. Лопатина "Психология" (М., 1902), в котором он, исходя из своих философских взглядов, называемых им конкретным спиритуализмом, развивает представления о единстве психических функций, в основе которого лежит душа как некая сверхвременная субстанция (монада).

** Эти взгляды представлены в главном сочинении Г. Тейхмюллера "Die wirkliche und scheinbare Welt" (1882); в рус. пер.: Действительный и кажущийся мир. Новое основание метафизики. Казань, 1913.

С. 157.* Из стихотворения Н. А. Некрасова "Внимая ужасам войны..." (1856).

С. 158.* Мф. 16:25.

С. 159.* См., например: *Эккерман И. П.* Разговоры с Гёте. М., 1981. С. 333.

С. 162.* "выйди за пределы себя самого" *(лат.)*.

** Ин. 14:6 (неточная цитата).

С. 165.* букв.: мост для ослов; камень преткновения *(лат.)*.

С. 166.* См.: *Лосский Н. О.* Обоснование интуитивизма. Гл. III, § 2, гл. X. Мир как органическое целое. Гл. II // Избранное. М., 1991. С. 77—86, 315, 345.

С. 167.* своеобразный (в своем роде) *(лат.)*.

** решающий пункт *(лат.)*.

С. 168.* Ср., например: "Всякая жизнь есть некое мышление, но одно более смутное, чем другое, как и жизнь... Жизнь тождественна с истиннейшим мышлением" (*Плотин.* Эннеады III, 8, 8 // Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1, ч. 1. С. 548).

С. 169.* свидетельство о бедности *(лат.)*.

С. 173.* Ср., например: *Лейбниц Г. В.* Соч.: В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 369.

С. 174.* Из комедии римского писателя Теренция (ок. 195/185—159 до н. э.) "Самоистязатель" (78) (*Теренций.* Комедии. М., 1988. С. 91).

** См. примечание к с. 330.

С. 195.* сохранять (длить) свое состояние *(лат.)*.

С. 197.* См.: *Бергсон А.* Опыт о непосредственных данных сознания // Собр. соч. М., 1992. Т. 1. С. 111. Указанная работа Бергсона (1889) была впервые переведена на русский язык в 1910 г. С. И. Гессеном под названием "Время и свобода воли".

** См.: *Лосский Н. О.* Мир как органическое целое. Гл. VII, § 3 // Избранное. М., 1991. С. 435—440.

С. 201.* *Карпов В. П.* Натурфилософия Аристотеля и ее значение в настоящее время. М., 1911.

С. 204.* *Stern W.* Differentielle Psychologie in ihren methodischen Grundlagen (Дифференциальная психология в ее методических основаниях), 1911; представляет собой переработанное издание книги "О психологии индивидуальных различий" (1900).

С. 206.* Плотин ссылается на диалог Платона "Федр", где говорится, что душа "голову свою скрывает в небесах" (*Плотин.* Эннеады V, 1, 10 // Избранные трактаты: В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 25). Суть этого высказывания передает, например, следующее рассуждение Плотина: "Всем этим бременеет душа, когда наполняется от божественного присутствия, ибо в Боге начало ее и конец, — начало потому, что она от него, а конец потому, что в нем ее благо, и вот почему лишь в общении с ним она становится такой, какой была изначально, тогда как обычная жизнь среди чувственных вещей для нее ниспадение, изгнание, потеря крыльев" (Эннеады VI, 9, 9 // Там же. Т. 2. С. 139).

Публикуется по изданию: *Франк С. Л.* Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Париж: YMCA-Press, 1956.

Франк закончил работу над книгой в 1949 г., и она была опубликована лишь после его смерти. Отрывок из нее под названием "Человек и Бог" Франк включил в составленную им антологию русской философской мысли, изданную также посмертно (см.: *Франк С. Л.* Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века. Антология. Washington; New York, 1965. С. 267—283).

С. 210.* постигать причины вещей *(лат.)*.

** Незадолго до смерти И. Ньютон сказал: "Я не знаю, что будут думать обо мне грядущие поколения; но я сам представляюсь себе ребенком, который на берегу океана нашел несколько выброшенных на сушу раковин [в другом переводе — камешков], тогда как сам океан во всей своей неизмеримости и неисследимости по-прежнему стоит перед его взором как великая неразгаданная тайна" (перевод Франка из книги "Непостижимое") (Соч. М., 1990. С. 213).

С. 212.* рациональное различение *(лат.)*.

С. 218.* в вещах и до вещей *(лат.)*. В наиболее развитой форме эти термины схоластики были представлены Фомой Аквинским, согласно которому универсалии, т. е. общие понятия, существуют "до вещей" (в божественном разуме, как идеи, прообразы вещей), "в вещах" (как их сущности) и "после вещей" (в человеческом разуме, в виде создаваемых им абстракций).

С. 221.* сначала жить, потом философствовать *(лат.)*.

** Цитируется главное сочинение Д. Юма "Трактат о человеческой природе" (1739—1740) (*Юм Д.* Соч.: В 2 т. М., 1966. Т. 1. С. 306).

С. 222* См. примечание к с. 54.

** В книге "Предмет знания" Франк писал: "Что именно *Августин,* а не *Декарт* является истинным творцом формулы cogito ergo sum, т. е. доказательства самодостоверности бытия личного сознания, — это может считаться общеизвестным; но историческое значение этого обстоятельства остается еще далеко не оцененным. А именно, *Августин,* опираясь на выработанное платонизмом представление о самоочевидности идеального бытия и о близости к нему человеческой души [ссылка на кн. VII "Исповеди"] и руководимый новым, возникшим на почве христианского сознания пониманием исключительной природы и ценности внутренней личной жизни, *переносит* на нее ту *самоочевидность,* которую платонизм усмотрел в единстве идеального бытия или абсолютной жизни" (Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Пг., 1915. С. 456). В книге "Смысл жизни" в подтверждение этой мысли Франк приводит следующие высказывания Августина: "...вне всякого воображения какого-либо образа и представления, мне абсолютно очевидно, что я есмь... Ведь если я заблуждаюсь, то я есмь; ибо кто не существует, тот не может заблуждаться... Но если мое бытие следует из того, что я заблуждаюсь, как могу я заблуждаться в том, что я есмь, раз для меня достоверно мое бытие из самого факта, что я заблуждаюсь? Следовательно, так как я в качестве заблуждающегося был бы, даже если бы заблуждался, то вне всякого сомнения я не заблуждаюсь в том, что ведаю себя существующим" (О граде Божием, XI, 26). "Всякий, постигающий, что он сомневается, сознает нечто истинное и уверен в том, что он постигает, т. е. уверен в чем-то истинном; итак, всякий сомневающийся, есть ли истина, имеет в себе нечто истинное, в чем он не сомневается, а нечто истинное не может быть таковым иначе, чем в силу Истины" (De vera religione — [Об истинной религии.] — С. 39) (Смысл жизни. Paris, 1926. С. 84, 85—86).

С. 225.* букв.: мертвая природа; натюрморт *(фр.)*.

С. 230.* "Исповедь" (точнее, "Исповеди") *(лат.)*.

С. 234.* См.: *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 361.

С. 236.* *Плотин.* Избранные трактаты: В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 97.

С. 239.* сведение к нелепости (абсурду) *(лат.)*.

С. 240.* нечто (что-нибудь) есть (здесь и теперь) *(лат.)*.

** Цитируется поэма Парменида "О природе" ([*Маковельский А. О.*]. Досократики. Казань, 1915. Ч. 2. С. 38).

*** бытие или сущее (*лат.*).

С. 241.* Речь идет об английских философах, представителях неореализма, Л. Т. Хобхаусе, Дж. Э. Муре и С. Александере, считавших, что объект, не будучи зависимым от сознания, может непосредственно входить в сознание (принцип "имманентности независимого").

** В повести "Отрочество" Л. Н. Толстой писал: "Но ни одним из всех философских направлений я не увлекался так, как скептицизмом, который одно время довел меня до состояния, близкого сумасшествию. Я воображал, что, кроме меня, никого и ничего не существует во всем мире, что предметы не предметы, а образы, являющиеся только тогда, когда я на них обращаю внимание, и что, как скоро я перестаю думать о них, образы эти тотчас же исчезают... Были минуты, что я, под влиянием этой *постоянной идеи,* доходил до такой степени сумасбродства, что иногда быстро оглядывался в противоположную сторону, надеясь, врасплох, застать пустоту (néant)" (Детство. Отрочество. Юность. М., 1978. С. 119—120).

С. 244.* совершившийся факт *(фр.)*.

С. 246.* В книге "Непостижимое", в которой, как писал Франк, представлены "последние итоги" его мысли "в направлении философии религии", он, рассматривая проблему непостижимого в самых различных ее аспектах (непостижимое в предметном мире, в собственном человеческом бытии, как трансрациональная основа единства этих миров), в общем плане характеризует его "как некую *реальность,* которая, по-видимому, лежит в каком-то совсем ином измерении бытия, чем предметный, логически постижимый, сходный с нашим обычным окружением мир. И притом это измерение бытия таково, что его содержания и проявления кажутся нам непонятным образом одновременно и бесконечно удаленными от нас и лежащими в самом интимном средоточии нашей личности. И когда мы сознаем это непостижимое, когда мы погружаемся в это измерение бытия, мы вдруг начинаем видеть другими глазами и привычный нам предметный мир, и нас самих: все знакомое, привычное, будничное как бы исчезает, все возрождается в новом, как бы преображенном облике, кажется наполненным новым, таинственным, внутренне-значительным содержанием" (Соч. М., 1990. С. 192).

С. 247*. См. примечание к с. 63.

С. 250.* Ссылка на один из трактатов Дионисия (или Псевдо-Дионисия) Ареопагита, излагающего основы мистического (апофатического) богословия (в рус. пер. "Таинственное богословие" // Христианское чтение. 1825. Ч. 20).

С. 252.* подобное лечится подобным *(лат.)*.

С. 253.* *Николай Кузанский.* Об ученом незнании // Соч.: В 2 т. М., 1979. Т. 1. С. 47—184.

С. 254.* Речь идет о книге Франка "La connaisance et l' être" ("Знание и бытие"), представляющей собой сокращенный перевод на французский язык его книги "Предмет знания".

С. 255.* Очевидно, следует читать: "то своеобразие".

С. 259.* Имеется в виду точка зрения А. Бергсона, согласно которой интеллект, в отличие от интуиции, предметом которой является жизнь как первичная реальность, имеет дело с материальными, пространственно расположенными вещами.

С. 264.* Опечатка, речь идет о § 2 "Красота" гл. VIII книги "Непостижимое".

С. 265.* Ссылка на книгу Б. Кроче "Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика" (1902; рус. пер. — Ч. 1. М., 1920).

С. 270.* Речь идет о книге М. Шелера "Сущность и формы симпатии" (1923), первоначально она вышла под названием "К феноменологии и теории чувств симпатии и о любви и ненависти" (1913). Основная мысль книги в том, что такие эмоциональные формы, как вчувствование, заражение (суггестия), идентификация, суть неподлинные формы симпатии и постижения другого. К подлинным относятся соучастие в жизни другого, не нарушающее особенностей его внутреннего мира, глубоко интимное и глубоко личностное общение с другим, не превращающее его в объект, не имеющее ничего общего с обезличивающим массовым общением. Франк ссылался на эту работу как на пример феноменологического (в отличие от эмпирического) описания душевных переживаний, показывающего, что "любовь есть чувство, в котором любящий направляется на центр личности любимого и, несмотря на эмпирические недостатки последнего, усматривает в нем нечто абсолютно ценное, дарующее смысл его собственной личности и т. п." (О природе душевной жизни // По ту сторону правого и левого. Paris, 1972. С. 228).

** См., например, статью Н. О. Лосского "Восприятие чужой душевной жизни" (Логос, 1914. Т. 1, вып. 2), а также его сборник "Основные вопросы гносеологии" (Пг., 1919).

С. 272.* совпадение противоположностей *(лат.)* (одно из основных понятий, употребляемых Николаем Кузанским).

С. 275.* См.: Антология античной философии. М., 1969. Т. 1, ч. 1. С. 551—552.

** Ин. 15:5; Рим. 12:5; 1 Кор. 12:12.

С. 280.* См. примечание к с. 65.

С. 284.* "Здесь я стою, я не могу иначе" *(нем.)*. Слова, произнесенные М. Лютером на заседании рейхстага в Вормсе 18 апреля 1521 г.: "Если я не буду убежден свидетельствами Писания и ясными доводами разума — ибо я не верю ни папе, ни соборам, поскольку очевидно, что зачастую они ошибались и противоречили самим себе, — то, говоря словами Писания, я восхищен в моей совести и уловлен в слово Божье... Поэтому я не могу и не хочу ни от чего отрекаться, ибо неправомерно и неправедно делать что-либо против совести. На том стою и не могу иначе" (см.: *Соловьев* Э. Непобежденный еретик. М., 1984. С. 161).

С. 285.* реальнейшее сущее (Бог) (*лат.*).

** Ссылка на сочинение Ф. Г. Брэдли "Appearance and Reality: a metaphysical essay" ("Видимость и реальность: метафизический очерк") (London, 1893).

С. 287.* вечная философия *(лат.)* — термин, употребляемый в схоластике (томизме) для обозначения непреходящей основы философии, входящей во все другие учения, начиная с древности, и получившей развитие в учении Фомы Аквинского.

** Эти взгляды, присущие теории эмерджентной эволюции, согласно которым пространство и время представляют собой принадлежащие самой реальности идеальные силы, порождающие весь спектр эмерджентных (несводимых к исходным причинам) качеств (материя, жизнь, сознание), развиты в главном труде С. Александера "Space, Time and Deity" ("Пространство, время и божество") (London, 1927. V. 1—2).

С. 288.* Речь идет о трактате Плотина "О воле и свободе Первоединого" (Избранные трактаты: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 97—126).

С. 289.* Опечатка, следует читать "в телеологической" (*Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. М., 1972. Т. 3. С. 201).

С. 293.* По свидетельству Цицерона (Учение академиков, II, 118, О природе богов, I, 11, 28), Ксенофан считал, что "все едино и неизменяемо, и это и есть бог,

никогда не рожденный, вечный, шаровидной формы". "Затем Ксенофан, приписав разум Вселенной, которую он, сверх того, считал бесконечной, признал ее богом" (Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1, ч. 1. С. 292—293).

** природа творящая и природа сотворенная *(лат.)*.

С. 294.* *Паскаль Б.* Мысли. М., 1995. С. 327. См. также "Мемориал" Паскаля (*Тарасов Б. Н.* Паскаль. М., 1979. С. 207—208).

** *Паскаль Б.* Мысли. С. 162—164.

*** "Сердце имеет свои доводы, которые отсутствуют у разума" *(фр.)* (см.: *Паскаль Б.* Мысли (о религии). М., 1905. С. 108, где эта фраза переведена так: "Сердце имеет свои законы, которых не знает разум").

**** порядок верующей любви *(фр.)*.

С. 296.* *Гёте И. В.* Избр. филос. произв. М., 1964. С. 137, 357.

** Речь идет о французском математике, экономисте и философе, одном из создателей теории вероятностей, А. О. Курно, авторе сочинений "Трактат о связи основных идей в науке и истории" (1861), "Материализм, витализм, рационализм" (1875) и др.

С. 297.* сердце и разум *(фр.)*.

** сверхприродное *(фр.)*.

С. 299.* Имеется в виду одно из основных течений китайской религиозной и философской мысли — даосизм.

** синтоизм (от "синто" — путь), религия, распространенная в Японии.

*** от лат. numen — божество, святыня, величие (см.: *Otto R.* Aufsätze das Numinose betreffend, 1923). См. также анализ этого понятия в книге Франка "Непостижимое" (Соч. М., 1990. С. 450).

С. 300.* Имеется в виду книга А. Бергсона "Два источника морали и религии" (1932).

С. 303.* По смыслу, "во всяком случае".

** Это сомнение нашло свое выражение в философской поэме Вольтера "О гибели Лиссабона (Проверка аксиомы "Все благо")" (1756), где есть такие строки: "О вы, чей разум лжет: "Все благо в жизни сей",/Спешите созерцать ужасные руины/...Посмеете ль сказать: так повелел закон, —/Ему сам Бог, благой и вольный, подчинен?/...Все может стать благим — вот наше упованье,/Все благо и теперь — вот вымысел людской!" (пер. А. С. Кочеткова).

С. 307.* *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Ч. 1, гл. "О новом кумире". М., 1990. С. 41. См. статью Франка "Фр. Ницше и этика "любви к дальнему" (Соч. М., 1990. С. 59—60).

С. 309.* Речь идет о полемике между французскими прелатами — Ф. Фенелоном, опубликовавшим книгу "Разъяснение максим святых о внутренней жизни" (1697), в которой защищал позицию квиетизма (фаталистического, безразличного отношения верующего к вопросу собственного спасения), и Ж. Б. Боссюэ, считавшим такую позицию несовместимой с церковными догматами. Полемика закончилась осуждением книги Фенелона римской курией.

** Мф. 10:39; 16:25.

С. 310.* желаемое , которое выдается за действительное *(англ.)*.

** Мф. 7:7.

С. 311.* третьего не дано *(лат.)*.

С. 312.* применительно к человеку *(лат.)* (доказательство, рассчитанное на чувства и личные свойства того, к кому оно обращено или о ком идет речь).

** "В действительном содержится не больше, чем только в возможном. Сто действительных талеров не содержат в себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров. В самом деле, так как возможные талеры означают понятие, а действительные талеры — предмет и его полагание само по себе, то в случае, если бы предмет содержал в себе больше, чем понятие, мое понятие не выражало бы всего предмета и, следовательно, не было бы адекватным ему" (*Кант И.* Соч.:

В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 522). См. об этом рассуждении Канта: *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. С. 174. Об аргументах Канта, направленных против онтологического доказательства бытия Бога, см. также в "Лекциях по философии религии" и "Лекциях о доказательстве бытия Бога" Гегеля (*Гегель Г. В. Ф.* Философия религии: В 2 т. М., 1977. Т. 2. С. 218—219, 485—486, 492).

С. 314.* Быт. 1:26—27.

С. 316.* См., например: *Августин.* Исповедь. Кн. 1, 2.

** *Паскаль Б.* Мысли (о религии). М., 1905. С. 203.

*** См., например: *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. С. 145.

С. 317.* *Августин.* Исповедь. Кн. 10, 27.

С. 320.* видовое отличие *(лат.)*.

** См.: *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 481.

*** См., например, работы З. Фрейда "Массовая психология и анализ человеческого "Я" (1921) и "Я" и "Оно" (1923), где рассматривается такая ступень внутри "Я", как "Сверх-Я" (или "Идеал-Я"), результат развития взаимоотношений индивида и вида, в этическом плане воплощение совести (или бессознательного чувства вины): "...всем тем, кто был поколеблен в своем этическом сознании и жаловался, что ведь должно же быть в человеке высшее существо! — мы отвечаем: конечно, и вот это и есть высшее существо — это "Идеал-Я" или "Сверх-Я"... В то время как "Я", в основном, является представителем внешнего мира, реальности, — "Сверх-Я" противостоит ему как поверенный внутреннего мира..." (*Фрейд З.* Избранное. London, 1969. Т. 1. С. 166).

С. 324.* См., например: *Плотин.* Избранные трактаты: В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 57—58; Т. 2. С. 63.

С. 326.* Святилище (в виде шатра), которое Бог потребовал сделать Моисею во время странствования израильтян через пустыню как место богослужения и место своего постоянного присутствия, "где буду открываться вам, чтобы говорить с тобою... и буду обитать среди сынов Израильских, и буду им Богом" (Исх. 29:42, 45).

С. 327.* "Меж возможных существ, которые дышат и ходят / Здесь, на нашей земле, человек наиболее жалок" (*Гомер.* Одиссея, XVIII, 130—131); в пер. В. А. Жуковского: "Все на земле изменяется, все скоротечно; всего же / Что ни цветет, ни живет на земле, человек скоротечней".

** *Пиндар.* VIII Пифийская ода, 95—97.

С. 328.* *Пелагианство* — течение в раннем христианстве, основанное монахом Пелагием (наст. имя Морган, ок. 360 — ок. 422), который выступал против принципа божественного предопределения, подчеркивал значение свободной воли человека, его личной веры для спасения и избавления от грехов. Августин, боровшийся с Пелагием, утверждал, что человек из-за порочности, греховности своей природы не в состоянии собственными усилиями достигнуть спасения и должен уповать на милость Бога (благодать). Пелагианство было осуждено на третьем вселенском соборе в Эфесе (431) (см. также с. 353—354).

** "Мы Его и род" (Деяния апостолов, 17:28). Цитата из поэмы "Файномена" древнегреческого поэта Арата Солойского (III в. до н. э.).

С. 329.* Ссылка на сочинение английского теолога Дж. В. Омана "Благодать и личность" (1917).

** *Семипелагианство* — смягченная форма пелагианства, которую протестантизм (прежде всего кальвинизм) отождествляет с католицизмом.

С. 330.* Название сочинения Ф. Ницше (1878).

С. 332.* *Франк С. Л.* Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. Париж, 1949. По проблематике является продолжением вышедшей

в 1930 г. в Париже его книги "Духовные основы общества. Введение в социальную философию".

С. 333.* Ссылка на труд аббата А. Бремона "Литературная история религиозного сознания во Франции" (11 т., 1916—1932).

** Имеется в виду учение Дж. Бруно о "героическом энтузиазме", чувстве любви к бесконечному, возвышающем человека над повседневностью и делающем его подобным божеству (см.: *Бруно Дж.* О героическом энтузиазме. М., 1953).

С. 334.* См., например: *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 271.

С. 335.* Эту мысль последовательно развивал Ж. Ж. Руссо (см.: *Руссо Ж. Ж.* Рассуждение о происхождении неравенства между людьми; Набросок ["О естественном состоянии"] // Трактаты. М., 1969. С. 63—65, 418).

С. 336.* общая воля *(фр.)*. Согласно Руссо, она формируется в результате самоограничения людьми своих прав в соответствии с общественным договором: "Каждый из нас передает в общее достояние и ставит под высшее руководство общей воле свою личность и все свои силы, и в результате для нас всех вместе каждый член превращается в нераздельную часть целого" (Об общественном договоре, или Принципы политического права // Трактаты. С. 161).

** Великое существо *(фр.)*. Эти идеи были развиты О. Контом в сочинении "Система позитивной политики" ("Système de politique positive...") (1851—1854. Т. 1—4).

С. 337.* "Религия — это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она — дух бездушных порядков. Религия есть *опиум* народа" (*Маркс К.* К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 415).

С. 338.* *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Ч. 3, гл. "О старых и новых скрижалях". М., 1990. С. 175.

С. 339.* Оценка Франком взглядов Ф. Ницше в этой работе свидетельствует о том, насколько далеко он отошел от своего отношения к Ницше, выраженного в его ранней статье "Фр. Ницше и этика "любви к дальнему", опубликованной в сборнике "Проблемы идеализма" (1902), в которой он оценивал позицию немецкого философа как "этический идеализм" (или "идеалистический радикализм"), включающий в себя "элементы реализма", и считал его идеалом идеал героической борьбы за независимость духа, в котором "как бы суммировано уважение ко всем духовным благам, любовь ко всем священным правам человеческой личности" (Соч. М., 1990. С. 63).

С. 342.* Имеется в виду одно из основных произведений представителя "диалектической теологии" Р. Нибура "Природа и судьба человека" (1941—1943. Т. 1—2).

** *Бернар Клервоский*. О благодати и свободе воли; liberum arbitrium — свобода выбора (решения) *(лат.)*; liberum consilium — свободное благоразумие (мудрость) *(лат.)*; liberum complacitum — свобода быть добродетельным (нравиться всем) *(лат.)*.

*** *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 481—484.

**** *Спиноза Б.* Избр. произв.: В 2 т. М., 1957. Т. 2. С. 592 (письмо Г. Г. Шуллеру, октябрь 1674).

С. 343.* "не быть в состоянии (не иметь силы) не грешить" *(лат.)*.

С. 345.* "жить без тебя не могу, не могу и с тобою" *(лат.)*.

С. 346.* За произнесенные в экстазе слова "Я есть Истина" (точнее "Я есть Истинный") средневековый исламский мистик Абу Абдаллах Хусейн ибн Мансур аль Халладж был казнен.

** Рим. 8:9; Колос. 3:11; 2 Кор. 13:5.

*** Цитируется главное сочинение Ангелуса Силезиуса "Херувимский странник" (1674).

С. 347.* *Докетизм* — направление в гностицизме, связанное с ранним христианством (II—III вв.), представители которого отрицали телесное воплощение Христа и считали его земное существование только кажущимся, призрачным.

Монофизитство — течение в христианстве, основанное константинопольским архимандритом Евтихием (V в.), согласно которому Христос обладает одной природой — божественной. Было осуждено Халкидонским вселенским собором (451), утвердившим догмат о нераздельности и неслиянности в Христе божественной и человеческой природы.

С. 348.* основополагающий догмат мистического опыта *(фр.)*.

** Этот этюд представляет собой переведенную на немецкий язык самим Вяч. Ивановым (в несколько расширенном варианте) его статью "Ты Еси" (Золотое руно. 1907. VII—IX). Составляя в 1947 г. антологию русской философской мысли, Франк включил в нее эту статью Иванова в своем собственном переводе с немецкого (*Франк С. Л.* Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века. Антология. Washington; New York, 1965. С. 183—193). См. также: *Иванов В.* Собр. соч. Брюссель, 1979. Т. 3. С. 269—293.

*** Речь идет о философах и теологах, виднейших представителях богословской школы, существовавшей в Париже в XII в. при Сен-Викторианском аббатстве, Гуго Сен-Викторском и Ришаре Сен-Викторском, создавших мистическое учение в духе средневекового платонизма.

С. 349.* Цитируется сочинение Тертуллиана "О свидетельстве души, христианки по природе".

** Это различение восходит к метафоре, приведенной апостолом Павлом в Послании к галатам, где Сарра отождествляется с вышним, небесным Иерусалимом, а Агарь — с нынешним, земным (4:22—27). Франциск Сальский придает указанной аналогии несколько иной оттенок.

*** Цитируется трактат Франциска Сальского "О Божьей любви" (1616).

**** В примечании к публикуемой Франком статье Вяч. Иванова "Anima" дается следующее разъяснение указанным терминам: "Anima ("душа") и Animus ("дух") — условные термины, обозначающие соответственно пассивную, женскую, и действенную, мужскую, стороны человеческой личности" (с. 183). В притче (параболе) П. Клоделя "Animus et Anima" (1925) рассказывается о браке между рассудком (духом) и душой и их отношениях к amant divin (букв.: божественный любовник), как бы олицетворяющим человеческое "Я" ("сам"), высшие силы которого пытается использовать в своих интересах Animus, отнимая их у Anima. У К. Г. Юнга указанные понятия обозначают архетипы коллективного бессознательного: Animus — олицетворенный мужской образ, содержащийся в бессознательном женщины, Anima — соответственно женский образ в бессознательном мужчины. В упомянутой статье Вяч. Иванов пишет: "Поскольку можно серьезно говорить о противоположности между Animus и Anima — как это делает Анри Бремон [Henry Brémond. Prière et Poésie, XII], усматривая в нем даже "Le dogme fondamental de la psychologie mystique" [основной догмат мистической психологии. — *фр.*], — о своеобразии их сожительства и всех его неровностях и кризисах, которые, оставляя в стороне соответствующие намеки в мистической литературе, подслушали и разгласили не только поэты, как Поль Клодель (впервые рассказавший притчу об "Animus и Anima"), но и ученые, как К. Г. Юнг, — то вряд ли удивит допущение, что экстатические состояния, предполагающие повышенную восприимчивость, надо рассматривать как действия женского начала нашего духовно-душевного существа... В такие мгновения Anima, по-видимому, убегает от опеки мужского "я", а последнее погружается в некоторого рода самозабвение... Из своего погруженного в сон облика сам Animus восстает перед восхищенной Anima в своем богозамышленном облике как Богочеловек... Мистическое переживание есть беззвучный, почти невыразимый словами — разве только словами "да" и "нет" — диалог души с Богом и потому отнюдь не просто

пассивное состояние, каким сам мистик нередко его описывает; оно сравнимо скорее с бракосочетанием, в котором все зависит от высказанного "да"... Но если ей [Anima] вместо страстно жданного предстоит чуждый гость, самовластно выдающий себя за спасителя, то... вскоре же вся сила ее жизни и самосознания рушится: она должна пасть жертвой демону богоборчества, овладевшему изменническим духом... От слишком умного Animus'a она спасается, прячась в свой исконный лабиринт — в лабиринт своей первоосновы — в безумие" (*Франк С. Л.* Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века. С. 184, 188, 190, 191—192, 193). Книга А. Бремона "Молитва и поэзия", на которую ссылается Иванов, вышла в 1927 г.

***** Ср. следующее место из "Песни о себе" (1855) (сб. "Листья травы") У. Уитмена: "Я верю в тебя, моя душа, но другое мое Я не должно перед тобой унижаться, / И ты не должна унижаться перед ним". Вот еще одно высказывание, характерное для Уитмена: "Я сказал, что душа не больше, чем тело,/ И я сказал, что тело не больше, чем душа,/ И никто, даже Бог, не выше, чем каждый из нас для себя" (*Уитмен У.* Избр. произв. М., 1970. С. 53, 99).

С. 3В64.* толпа непосвященных (чернь) *(лат.)*.

С. 367.* Из стихотворения А. С. Пушкина "19 октября" (1825).

** Слова Мити Карамазова из романа "Братья Карамазовы" (*Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1976. Т. 14. С. 100).

С. 369.* Мф. 5:48.

** Лк. 15:7.

С. 372.* В романе "Братья Карамазовы" Иван Карамазов говорит: "Для чего познавать это чертово добро и зло, когда это столько стоит?" (Т. 14. С. 220).

** *Бергсон А.* Опыт о непосредственных данных сознания // Собр. соч. М., 1992. Т. 1. С. 111—146.

С. 373.* "...Свобода состоит именно в том, чтобы в своем другом все же быть у самого себя, быть в зависимости только от самого себя, определять самого себя" (*Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. С. 124).

** В диалоге Платона "Протагор" Сократ говорит: "А разве не так обстоит дело, что никто не стремится добровольно ко злу или к тому, что он считает злом, и что, по-видимому, не в природе человека по собственной воле идти вместо блага на то, что считаешь злом?.." (358d).

С. 374.* *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4, ч. 2. С. 35.

С. 375.* то же через то же *(лат.)* (ошибка определения).

С. 376.* См.: *Зиммель Г.* Введение в науку о морали. 1892—1893. Т. 1—2.

** после события *(лат.)*.

С. 377.* См. об этом в книге "Непостижимое" Франка (Соч. М., 1990. С. 235).

** 2 Кор. 3:17.

С. 381.* Ссылка на сочинение Шеллинга "Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах" (1809); рус. пер. 1908. См. также: *Шеллинг Ф. В. Й.* Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 86—158.

** Из стихотворения Ф. И. Тютчева "О чем ты воешь, ветр ночной?" (1836).

С. 388.* 1 Кор. 15:28.

С. 398.* Ссылка на книгу Ж. Маритена "Размышления об интеллигенции и свойственной ей жизни" (1924).

** Речь идет об английском философе и математике А. Н. Уайтхеде, который в своих философских воззрениях, начиная с 20-х гг., придерживался своеобразного платонизма, считая мир в целом воплощением божественного опыта, в нем вечные, непреходящие объекты переходят из идеальной сферы в сферу действительных событий, носящих органический характер и являющихся предметом науки.

С. 399.* Полное название книги Э. Бехера — "Die fremddienliche Zweckmässigkeit der Pflanzengallen und die Hypothese eines überindividuellen

Seelenlebens" ("Целесообразность галлов растений в пользу других и гипотеза о сверхиндивидуальной душевной жизни") (1917). Анализ содержания книги см.: *Лосский Н. О.* Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 82.

** Ссылка на книгу Л. Дж. Хендерсона "Пригодность окружающей среды" (1913).

С. 400.* *Lecomte du Nouy P.* L'homme et sa destinée (Человек и его назначение) (1948).

С. 404.* от resignation — покорность, смирение, безропотность *(фр.)*.

** *"Все" — всеединство бытия, — взятое как единичное, и есть именно то, что мы разумеем под непосредственным самобытием.* Будучи в каком-то смысле всеобъемлющим, абсолютным, оно все же такое абсолютное, которое отделяется от всего остального и имеет его вне себя; оно как бы сжимается, уходит вовнутрь себя и именно в этой умаленной, стиснутой форме бытия — именно в качестве лишь *одного* среди многого иного — имеет себя, есть бытие-для-себя, или "самобытие". И каждое "самобытие" есть не только одно среди многого иного; оно есть вместе с тем само нечто абсолютно "иное", т. е. *единственное,* неповторимое и незаменимо своеобразное. Именно поэтому оно в известном смысле абсолютно одиноко, не может без остатка исчерпать, выразить, осуществить себя ни в каком обнаружении для другого, ни в каком общении; оно содержит в себе и есть нечто — именно самый момент *"самости",* — что все же остается всегда несказанно-немым *в себе* и *у себя самого.* Но именно в этом отношении оно опять-таки подобно и внутренне сродно самому Абсолютному — безусловно единственному; вот почему влечение человеческой души к Абсолютному, к Богу, есть — по меткому слову Плотина — бегство единственного (одинокого) к единственному (одинокому)" (*Франк С. Л.* Непостижимое // Соч. М., 1990. С. 334). См.: *Плотин.* Эннеады. VI, 9, 11, 51 // Избранные трактаты. М., 1994. Т. 2.

С. 408.* Цитируется сочинение Дж. Г. Ньюмена "Апология моей жизни" (1864).

С. 415.* Мф. 6:26, 28; Лк. 12:27; Рим. 8:21—22.

С. 416.* Первая часть (член) христианского Символа веры, утвержденного на Никейском (325) и Константинопольском (381) вселенских соборах.

С. 419.* колебание голоса *(лат.)*.

С. 420.* Откр. 21:5.

С. 422.* Опечатка, имеется в виду § 6 гл. II.

С. 426.* *Эккерман И. П.* Разговоры с Гёте. М., 1981. С. 641—642.

С. 427.* Ин. 16:33.

С. 428.* "нищета вельможи, короля, лишенного владений" *(фр.)*.

С. 429.* *Мейстер Экхарт.* Проповеди и рассуждения. М., 1912. С. 33—34 (репринт. изд. М., 1991).

** Мф. 5:4.

С. 430.* *Савелианство* — еретическое учение в раннем христианстве, представители которого Савелий и Праксей (кон. II — нач. III в.) выступали против догмата о Троице, считая, что ее ипостаси — лишь обозначение Бога-Отца в его различных проявлениях и что в лице Христа страдал сам Бог-Отец. Тертуллиан в трактате, направленном против Праксея ("Adversus Praxeam"), назвал эти взгляды патрипассионизмом (от лат. pater — отец и passio — страдание).

С. 431.* Из стихотворения И. В. Гёте "Когда в бескрайности природы...", включенного в цикл "Кроткие ксении" (Zahme Xenien, VI // Goethes sämtliche Werke: In 40 Bden. Stuttgart; Berlin, 1902. Bd. 4. S. 97); в пер. А. Ревича: "И мнится нам покоем в Боге/Вся мировая толчея" (*Гёте И. В.* Собр. соч.: В 10 т. М., 1975. Т. 1. С. 463).

Августин Аврелий (354—430), христианский церковный деятель, теолог, философ, писатель —4, 7, 141, 153, 162, 222—224, 230, 247, 248, 304, 316, 317, 328, 343, 344, 348, 349, 353, 359, 373, 393, 404—407, 417

Авраам, в Ветхом Завете патриарх, родоначальник еврейского народа — 293

Агарь, в Ветхом Завете служанка, наложница Авраама — 349

Александер Сэмюэл (1859—1938), английский философ — 241, 287

Амиель Анри (1821—1881), швейцарский франкоязычный писатель и философ — 8

Анаксагор (ок. 500—428 до н. э.), древнегреческий философ — 396

Ангел Силезский (Ангелус Силезиус) (наст. имя и фам. Иоганн Шеффлер) (1624—1677), немецкий теолог и поэт — 346

Аристотель (384—322 до н. э.), древнегреческий философ и ученый-энциклопедист — 7, 9, 90, 119, 129, 201, 210, 215, 216, 218, 260, 285, 287, 363, 377, 397, 413

Атватер (Атуотер, Этуотер) Вильбур Олайн (1844—1907), — американский естествоиспытатель — 194

Баадер Франц Ксавер фон (1765—1841), немецкий религиозный философ, естествоиспытатель, врач — 7, 386

Бёме Якоб (1575—1624), немецкий философ-мистик — 7, 108, 381, 382, *444*

Бергсон Анри (1859—1941), французский философ — 6, 36, 48, 82, 89, 101, 103, 107, 152, 189, 197—199, 203, 259, 287, 288, 300, 372, 400, 413, 420, *442, 448*

Бердяев Николай Александрович (1874—1948), философ — 12, *438, 443, 450*

Бернар Клервоский (1090—1153), французский теолог-мистик, аббат монастыря в Клерво — 342

Бетховен Людвиг ван (1770—1827), немецкий композитор, пианист, дирижер — 16, 407

Бехер Эрих (1882—1929), немецкий философ — 194, 399

Бокль Генри Томас (1821—1862), английский историк и социолог — 27

Борджиа (Борджиа) Цезарь (Чезаре) (ок. 1475—1507), итальянский политический и военный деятель — 339

Боссюэ Жак Бенинь (1627—1704), французский церковный деятель, теолог, писатель — 309

Боттичелли Сандро (наст. имя и фам. Алессандро Филипепи) (1445—1510), итальянский живописец флорентийской школы, представитель Раннего Возрождения — 164
Бремон Анри (1865—1933), аббат, французский историк и критик — 333, 348, 349
Брентано Франц (1838—1917), немецкий философ — 27, 28, 33
Бруно Джордано (1548—1600), итальянский философ и поэт, монах-доминиканец — 333, 398
Брэдли Фрэнсис Герберт (1846—1924), английский философ — 285, 293
Брюнсвик Леон (1869—1944), французский философ, издатель сочинений Б. Паскаля (с 1897) — 294
Бубер Мартин (Мардохай) (1878—1965), еврейский религиозный философ и писатель — 305, 407
Булгаков Сергей Николаевич (1871—1944), богослов, философ, экономист — *437, 438*

Валентин (ум. ок. 161), религиозный писатель и философ, видный представитель гностицизма, родом из Египта, жил в Риме — 402
Василид (1-я пол. II в.), александрийский религиозный писатель и философ, видный представитель гностицизма — 402
Вейнингер Отто (1880—1903), австрийский философ и писатель, покончил жизнь самоубийством — 16
Виндельбанд Вильгельм (1848—1915), немецкий философ — 27, 28
Вольтер (наст. имя и фам. Мари Франсуа Аруэ) (1694—1778), французский писатель и философ-просветитель — 303
Вордсворт Уильям (1770—1850), английский поэт-романтик — 415

Галилей Галилео (1564—1642), итальянский естествоиспытатель и мыслитель — 398
Галладж (аль-Галладж) (Абу Абдаллах Хусейн ибн Мансур аль-Халладж) (ум. 922), исламский мистик, представитель суфизма — 346, 384
Гарнак Адольф фон (1851—1930), немецкий протестантский теолог и историк — 404
Гартман Николай (1882—1950), немецкий философ — 373, *440*
Гартман Эдуард (1842—1906), немецкий философ — 69, 77
Геббель Кристиан Фридрих (1813—1863), немецкий драматург и теоретик драматического искусства — 8
Гегель Георг Вильгельм Фридрих (1770—1831), немецкий философ, создатель систематической теории диалектики — 6, 209, 224, 225, 273, 289, 290, 312, 316, 336, 356, 373, 398, 407, *440*
Гейдеггер — см. Хайдеггер
Гераклит (ок. 540/520 — ок. 480/460 до н. э.), древнегреческий философ — 9, 86, 129, 234, 258, 396
Гербарт Иоганн Фридрих (1776—1841), немецкий философ, психолог и педагог — 81
Герцен Александр Александрович (1839—1906), физиолог — 68
Гёте Иоганн Вольфганг (1749—1832), немецкий писатель, мыслитель, естествоиспытатель — 65, 125, 158, 246, 280, 296, 415, 426, 431, *438*
Гитлер (наст. фам. Шикльгрубер) Адольф (1889—1945), глава германского фашистского государства (с 1933 рейхсканцлер, с 1934 и президент) — 211, 409

Гомер, древнегреческий легендарный эпический поэт — 327, 400
Григорий Палама (1296—1359), византийский теолог и церковный деятель — 414
Гуго Сен-Викторский (ок. 1096—1141), средневековый философ и теолог, глава сен-викторской богословской школы в Париже — 348
Гуссерль Эдмунд (1859—1938), немецкий философ — 27, 32, 33, *440*

Данте Алигьери (1265—1321), итальянский поэт, создатель итальянского литературного языка — 216
Декарт Рене (1596—1650), французский философ, математик, физик, физиолог — 47, 51, 54, 67, 202, 222—224, 227, 233, 235, 239, 241, 260, 296, 315, 398
Демокрит (ок. 470/460 — ок. 370 до н. э.), древнегреческий философ — 396
Джемс (Джеймс) Уильям (1842—1910), американский философ и психолог — 79, 82, 86, 89, 95, 97, 98, 103, 122, 125, 126, 139, 148
Джонс Руфус Мэтью (1863—1948), американский религиозный деятель и писатель, видный представитель движения квакеров, автор работ по христианской мистике — 348
Дильтей Вильгельм (1833—1911), немецкий историк культуры и философ — 27, 28, 226
Дионисий (Псевдо-Дионисий) *Ареопагит* (V — нач. VI в.), христианский мыслитель, теолог, трактаты которого написаны от имени Дионисия Ареопагита, по преданию, обращенного в христианство апостолом Павлом — 248, 348
Достоевский Федор Михайлович (1821—1881), писатель и мыслитель — 8, 9, 12, 90, 336, 339, 367, 372, 428, *444*
Дюга Людовик (1857—?), французский философ и психолог — 117

Жанэ (Жане) Пьер (1859—1947), французский психолог и психопатолог — 64, 66, 67, 117
Жильсон Этьен Анри (1884—1978), французский католический философ и историк средневековой философии — 342

Зенон из Китиона (ок. 333—264/262 до н. э.), древнегреческий философ, основатель стоицизма — 396
Зеньковский Василий Васильевич (1881—1962), философ, богослов, историк русской философии — *432, 440, 444*
Зиммель Георг (1858—1918), немецкий философ и социолог — 376

Ибсен Генрик (1828—1906), норвежский драматург — 8, 12
Иванов Вячеслав Иванович (1866—1949), поэт и теоретик символизма — 348, 349, *438*
Иисус Христос — 96, 294, 306, 327, 331, 345—348, 357, 368, 369, 392, 415, *446*
Иов, ветхозаветный праведник — 372
Ириней Лионский (ок. 130 — ок. 200), христианский церковный деятель, теолог, писатель, по преданию, погиб мученической смертью — 416
Исаак, в Ветхом Завете патриарх, сын Авраама — 294
Иуда, в Новом Завете апостол, предавший Иисуса Христа — *446*

Кальвин Жан (1509—1564), религиозный писатель, деятель Реформации в Швейцарии, основатель кальвинизма — 342
Кант Иммануил (1724—1804), немецкий философ и ученый, родоначальник немецкой классической философии — 15, 112, 126, 143, 175, 213—215, 219, 223—225, 256, 269, 280, 281, 291, 311, 320, 342, 368, 374, 395, 400, *439, 441, 443*
Карлейль Томас (1795—1881), английский историк, философ-моралист, публицист — 8
Карпентер Эдвард (1844—1929), английский писатель, социальный мыслитель, эстетик, сторонник антииндустриализма — 10, 12, 177, 180
Карпов Владимир Порфирьевич, историк античной философии и переводчик — 201
Катулл Гай Валерий (ок. 87 — ок. 54 до н. э.), римский поэт — 345
Киркегард (Киркегор, Кьеркегор), Сёрен (1813—1855), датский теолог, философ, писатель — 226, 322, 338, 384, 407
Клодель Поль (1868—1955), французский писатель — 349
Ключевский Василий Осипович (1841—1911), историк — 8
Конт Огюст (1798—1857), французский философ и социолог — 336
Кроче Бенедетто (1866—1952), итальянский философ, историк, литературовед, политический деятель — 265
Ксенофан (ок. 570 — после 478 до н. э.), древнегреческий философ и поэт — 293
Купер Джеймс Фенимор (1789—1851), американский писатель — 152
Курно Антуан Огюстен (1801—1877), французский математик, экономист, философ — 296, 400

Лампрехт Карл (1856—1915), немецкий историк, автор работ по методологии исторического исследования — 27
Ланге Карл Георг (1834—1900), датский психолог, физиолог, врач — 95, 97, 98, 125
Лаплас Пьер Симон (1749—1827), французский астроном, математик, физик — 36, 303, 395
Левицкий Сергей Александрович (1908—1983), философ и историк русской философии — *438, 450*
Лейбниц Готфрид Вильгельм (1646—1716), немецкий философ, математик, физик, юрист, историк, языковед, общественный деятель — 7, 53, 68, 84, 88, 154, 173, 202, 261, 398, 413, *446*
Леконт дю Нуй Пьер (1883—1947), французский биолог — 400
Липпс Теодор (1851—1914), немецкий философ, психолог, эстетик — 27, 270
Локк Джон (1632—1704), английский философ — 68, 241
Лопатин Лев Михайлович (1855—1920), философ и психолог — 152
Лосский Николай Онуфриевич (1870—1965), философ — 33, 166, 197, 217, 241, 270, *438—441, 444, 450*
Лотце Рудольф Герман (1817—1881), немецкий философ, врач, естествоиспытатель — 6, 18, 49, *433*
Лютер Мартин (1483—1546), немецкий религиозный реформатор, основатель немецкого протестантизма — 284, 342

Магомет (Мухаммед, Мохаммед) (ок. 570—632), глава первого

мусульманского государства (с 630), основатель ислама, в котором почитается как пророк — 418
Максим Исповедник (ок. 580—662), византийский теолог — 356
Маритен Жак (1882—1973), французский католический философ — 398
Маркион (ок. 85 — ок. 160), раннехристианский теолог, основатель гностической секты маркионитов — 402
Маркс Карл (1818—1883), немецкий мыслитель, создатель коммунистического учения, названного его именем — 333, 336, 337, 339, *438*
Масарик Томаш (1850—1937), чешский философ и социолог, президент Чехословакии (1918—1935) — *440*
Мейнонг Алексиус фон (1853—1920), австрийский философ и психолог — 27, 28
Метальников Сергей Иванович (1870—1946), биолог, сторонник витализма — 119
Метерлинк Морис (1862—1949), бельгийский франкоязычный поэт и драматург, представитель символизма — 12
Милль Джон Стюарт (1806—1873), английский философ, экономист, общественный деятель — 403
Молох, упоминающееся в Библии древнепалестинское божество, которому приносились человеческие жертвы — 337
Моммзен Теодор (1817—1903), немецкий историк — 8, 143
Мопассан Ги де (1850—1893), французский писатель — 8
Мор Томас (1478—1535), английский политический деятель и писатель, автор сочинения "Утопия" (1516) — 333
Мур Джордж Эдуард (1873—1958), английский философ и этик — 241
Мутье Франсуа, французский врач — 117
Мэн (Мен) *де Биран* Мари Франсуа Пьер (1766—1824), французский философ и политический деятель — 7, 100
Мюнстерберг Гуго (1863—1916), немецкий психолог и философ — 24
Мюнцер Томас (ок. 1490—1525), немецкий религиозный деятель, руководитель крестьянской войны (1524—1525), — 389

Навилль Жюль Эрнест (1816—1909), швейцарский религиозный философ, писатель, издатель сочинений Мен де Бирана (1859) — 100
Наполеон I Бонапарт (1769—1821), французский император (1804—1814, март—июнь 1815), основатель династии Бонапартов — 84, 152
Наторп Пауль (1854—1924), немецкий философ — 24
Нибур Рейнхольд (1892—1971), американский протестантский теолог и философ — 342
Никодим, в Новом Завете член синедриона, тайный последователь Христа — 357
Николай Кузанский (1401—1464), философ, теолог, ученый, церковно-политический деятель, кардинал (с 1448) — 208, 253, 333, *437, 441, 443, 450*
Ницше Фридрих (1844—1900), немецкий философ — 10, 12, 258, 307, 330, 333, 338, 339, 379, 393, *438*
Новалис (наст. имя и фам. Фридрих фон Харденберг) (1772—1801), немецкий поэт-романтик и философ — 16

Ньюман (Ньюмен) Джон Генри (1801—1890), английский церковный деятель, теолог, педагог, публицист — 407 — 409

Ньютон Исаак (1643—1727), английский математик, механик, астроном, физик, создатель классической механики — 195, 210, 398

Оман Джон Вуд (1860—1939), английский пресвитерианский теолог — 329

Отто Рудольф (1869—1937), немецкий протестантский теолог и философ, автор работ по истории и философии религии — 299

Павел, в Новом Завете апостол — 84, 275, 328, 346, 348, 373, 415

Парменид (ок. 544 — ок. 450 до н. э.), древнегреческий философ — 240, 258, 260, 287

Паскаль Блез (1623—1662), французский математик, физик, философ, писатель — 21, 226, 293—296, 298, 304, 310, 316, 406, 407, 410, 428

Пастер Луи (1822—1895), французский ученый-микробиолог и иммунолог — 44

Паттерсон Роберт Лит, английский историк философии, автор книги "Концепция Бога в философии Аквината" (1933) — 418

Пелагий (наст. имя Морган) (ок. 360 — ок. 422), церковный деятель из Британии, действовал в Риме, умер в Египте, основал осужденное официальной церковью течение в христианстве — пелагианство — 353

Пиндар (ок. 518—442/438 до н. э.), древнегреческий поэт-лирик — 327

Платон (428/427—348/347 до н. э.), древнегреческий философ — 7, 9, 45, 71, 121, 129, 141, 150, 152, 170, 191, 214, 217—219, 223, 224, 285, 287, 288, 327, 338, 377, 379, 396, 397, 404, 405, 411, 414

Плотин (204/205—270), древнегреческий философ, основатель неоплатонизма — 7, 148, 168, 173, 177, 203, 206, 208, 223, 236, 275, 288, 324, 348, 396, 404, *437, 441, 450*

Протей, в греческой мифологии морское божество, обладающее способностью менять свой облик — 267

Пушкин Александр Сергеевич (1799—1837), писатель — 76, 367

Пфендер Александр (1870—1941), немецкий психолог и филоософ — 27, 33

Рембрандт Харменс ван Рейн (1606—1669), голландский живописец, рисовальщик, офортист — 164

Риккерт Генрих (1863—1936), немецкий философ — 27, 28

Рихтер Иоганн Пауль Фридрих (псевд. Жан Поль) (1763—1825), немецкий писатель — 16

Ришар Сен-Викторский (ум. 1173), средневековый философ и теолог, видный представитель сен-викторской богословской школы в Париже — 348

Руссо Жан Жак (1712—1778), французский писатель и философ — 336

Сара (Сарра), в Ветхом Завете жена Авраама — 349

Сен-Мартен Луи Клод (1743—1803), французский философ-мистик — 7

Сергеенко Петр Алексеевич (1854—1930), писатель, биограф Л. Н. Толстого — 252
Сократ (ок. 470—399 до н. э.), древнегреческий философ — 22, 128, 314, 373, 396
Соловьев Владимир Сергеевич (1853—1900), философ, поэт, публицист, критик — 56, 177, 208, 334, 347, 414, *437, 439—441, 448*
Спенсер Герберт (1820—1903), английский философ и социолог — 50
Спиноза Бенедикт (Барух) (1632—1677), нидерландский философ — 71, 104, 258, 260, 293, 342, 343
Сталин (наст. фам. Джугашвили) Иосиф Виссарионович (1879—1953), руководитель КПСС и Советского государства — 409
Стелбинг Сьюзен, философ, автор работы "Философия и физики" (1944) — 398
Струве Петр Бернгардович (1870—1944), экономист, философ, историк, публицист, политический деятель — *438*

Тамерлан (Тимур) (1336—1405), среднеазиатский государственный деятель, полководец, эмир (с 1370) — 409
Тейхмюллер Густав (1832—1888), немецкий философ — 152
Тереза де Хесус (Тереза из Авилы) (1515—1582), испанская религиозная деятельница, автор мистических сочинений, основательница монастыря босоногих кармелиток — 348, 349
Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс (ок. 160 — после 220), христианский теолог и писатель — 348, 349
Толстой Лев Николаевич (1828—1910), писатель и мыслитель — 8, 12, 68, 241, 252, 361
Трубецкой Евгений Николаевич (1863—1920), философ, правовед, культуролог, публицист, общественный деятель — *443*
Трубецкой Сергей Николаевич (1862—1905), философ, публицист, общественный деятель — *443*
Тургенев Иван Сергеевич (1818—1883), писатель — 279
Тютчев Федор Иванович (1803—1873), поэт, публицист, дипломат — 39, 100, 108, 381, 415, *438*

Уайтхед Алфред Норт (1861—1947), англо-американский математик, логик, философ — 398, 419
Уитмен Уолт (1819—1892), американский поэт и публицист — 349, 354

Файе Эжен де (1860—1924), французский священник и ученый, автор книги "Гностики и гностицизм"— 402
Федерн, немецкий переводчик книги Э. Карпентера "The art of creation" ("Искусство творения") (1904) — 177
Фейербах Людвиг (1804—1872), немецкий философ — 225, 333, 336, 337
Фенелон Франсуа де Салиньяк де Ла Мот (1651—1715), французский церковный деятель, архиепископ, писатель, философ — 309
Фихте Иоганн Готлиб (1762—1814), немецкий философ и общественный деятель — 224, *440*
Флобер Гюстав (1821 — 1880), французский писатель — 8

Флоренский Павел Александрович (1882—1937), священник, философ, ученый, инженер — *437, 443*

Фома Аквинский (1225/1226—1274), средневековый философ и теолог, монах-доминиканец — 215, 216, 285, 287, 301, 302, 329, 330, 344, 354, 359, 372, 373, 377, 397, 398, 406, 407, 417, 418

Франк Семен Людвигович (1877—1950) — 5, 209, *432—450*

Франциск Ассизский (1181/1182—1226), итальянский религиозный проповедник и поэт, основатель ордена францисканцев — 125, 415

Франциск Сальский (1567—1622), религиозный проповедник и писатель, епископ Женевский, один из лидеров Контрреформации в Швейцарии — 333, 348, 349, 356

Фрейд Зигмунд (1856—1939), австрийский невропатолог, психиатр, психолог, основатель психоанализа — 64, 76, 117, 320, 396

Хайдеггер Мартин (1889—1976), немецкий философ — 234, 244

Хендерсон Лоуренс Джозеф (1878—1942), английский биохимик — 399

Хобхаус Леонард Трелони (1864—1929), английский философ, социолог, журналист — 241

Цезарь Гай Юлий (102/100—44 до н. э.), римский диктатор — 152

Циглер Теобальд (1846—1918), немецкий философ и педагог — 84, 95

Цицерон Марк Туллий (106—43 до н. э.), римский политический деятель, оратор, писатель — 152

Чингисхан (ок. 1155—1227), основатель и великий хан Монгольской империи (с 1206) — 409

Шварц Герман (1864—1951), немецкий психолог — 27, 36, 43

Шелер Макс (1874—1928), немецкий философ — 270

Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф (1775—1854), немецкий философ, представитель немецкой классической философии — 7, 16, 312, 381, *440*

Шиллер Иоганн Фридрих (1759—1805), немецкий поэт, драматург, теоретик искусства — 50, 406

Шопенгауэр Артур (1788—1860), немецкий философ — 119

Штейнер (Штайнер) Рудольф (1861—1925), немецкий философ-мистик, основатель антропософии — 11

Штерн Вильям (1871—1938), немецкий психолог и философ — 107, 204

Штирнер Макс (наст. имя и фам. Каспар Шмидт) (1806—1856), немецкий философ-младогегельянец, теоретик анархизма — 337, 338

Штумпф Карл (1848—1936), немецкий философ и психолог — 27, 33

Шульц Евгений Александрович, зоолог, сторонник витализма — 119

Эйнштейн Альберт (1879—1955), немецкий физик-теоретик, один из основателей современной физики, в 1933 г. эмигрировал в США — 400

Экхарт (Экхарт, Майстер Экхарт) Иоганн (ок. 1260—1327/1328), немецкий философ-мистик — 338, 348, 349, 352, 354, 429, *443*

Эккерман Иоганн Петер (1792—1854), личный секретарь И. В. Гёте — 426
Эпикур (341—270 до н. э.), древнегреческий философ — 396
Эразм Роттердамский (наст. имя и фам. Герхард Герхардс) (1469—1536), видный представитель северного Возрождения, ученый-гуманист, писатель, теолог — 333
Эренфельс Кристиан фон (1859—1932), австрийский философ и психолог — 28
Эриугена (Иоанн Скот Эриугена) (ок. 810 — после 877), средневековый философ, по происхождению ирландец — *437*
Эрн Владимир Францевич (1882—1917), философ — *443*

Юм Дэвид (1711—1776), английский философ, историк, экономист, публицист — 192, 221, 242, 269, *439, 441*
Юнг Карл Густав (1875—1961), швейцарский психолог и психиатр — 349
Юпитер, в римской мифологии верховный бог — 314

Составитель *В. М. Персонов*

СОДЕРЖАНИЕ

ДУША ЧЕЛОВЕКА

Опыт введения в философскую психологию[1]

Предисловие 4

Вступление
О ПОНЯТИИ И ЗАДАЧАХ ФИЛОСОФСКОЙ ПСИХОЛОГИИ 6

Наука о душе и эмпирическая психология ..... —
Религиозная интуиция и систематическое знание в учении о душе 9
Возможность опытного знания о душе 13
Предмет философской психологии 21
Философская психология в условиях современного философского развития 22
Заключение: задачи философской психологии 28

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ
СТИХИЯ ДУШЕВНОЙ ЖИЗНИ

Глава I
МИР ДУШЕВНОЙ ЖИЗНИ 31

Трудности отграничения душевной жизни от объективного бытия ..... —
Теория так называемой "функциональной психологии" и ее недостаточность 33
Душевная жизнь как стихия "переживания" 38
Душевная жизнь как особый мир и задачи опытного его познания 45
Заключение 50

Глава II
ДУШЕВНАЯ ЖИЗНЬ И СОЗНАНИЕ. ПОДСОЗНАТЕЛЬНОЕ 51

Три смысла понятия сознания: сознание как переживание, как предметное сознание и как самосознание ..... —
Отношение душевной жизни к сознанию 59
Факты подсознательной душевной жизни 62
Косвенные основания для допущения подсознательной душевной жизни 65
Подсознательное в свете чистого самонаблюдения 68
Чистое переживание как непосредственное бытие 72
Сознанность и сила переживания 75

[1] Названия параграфов книги "Душа человека" приводятся лишь здесь, они не даны автором в тексте. — *Ред.*

Глава III
ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ДУШЕВНОЙ ЖИЗНИ 78

Так называемая "непротяженность" душевной жизни и ее подлинный смысл: неизмеримость душевной жизни ..... —
Единство душевной жизни и его конкретный характер 81
Неограниченность душевной жизни 85
Невременность душевной жизни 88

Глава IV
СОСТАВ ДУШЕВНОЙ ЖИЗНИ 90

Методологические основы анализа состава душевной жизни ..... —
Единство ощущений и представлений с чувствами 94
Значение образов как зачатков предметного сознания 99
Волевая сторона душевной жизни: общий динамизм душевной жизни 100
Состав душевного динамизма: переживание изменчивости и момент первичных оценок-стремлений 102
Заключение 108

ЧАСТЬ ВТОРАЯ
КОНКРЕТНАЯ ДУШЕВНАЯ ЖИЗНЬ И ЕЕ ФОРМИРУЮЩИЕ СИЛЫ

Глава V
ДУША КАК ФОРМИРУЮЩЕЕ ЕДИНСТВО 110

Понятие души как формирующего начала душевной жизни ..... —
Первичная целестремительность душевной жизни и предполагаемое ею формирующее единство 113
Формирующее единство и стихия душевной жизни 118
Чувственно-эмоциональное и сверхчувственно-волевое начало души .. 121
Идеально-разумное или духовное формирующее единство 126
Раздельность формирующих инстанций душевной жизни и единство душевного бытия 130

Глава VI
ДУША КАК НОСИТЕЛЬ ЗНАНИЯ 136

Общая природа и условия возможности знания ..... —
Влияние душевной жизни на знание: ограниченность чувственного материала знания и ее значение 141
Формирующее действие внимания и предметный мирок человека 144
Природа и значение памяти 149
Индивидуальное сознание и его отношение к объективному бытию и знанию 153

Глава VII
ДУША КАК ЕДИНСТВО ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ 156

Непосредственное сознание абсолютного корня "я" и идеи бессмертия —
Слитность душевной жизни с абсолютным бытием и внутренняя духовная жизнь 159
Предметная сторона духовной жизни: проблема т. наз. "вчувствования" 163
Духовная жизнь как единство жизни и знания 167
Творчески-объективное значение личности как единства духовной жизни 170
Единичность, общность и индивидуальность душевного бытия 173
Духовная жизнь как форма и стадия сознания и ее общее значение 178

Глава VIII
ДУША И ТЕЛО 180

Значение психофизической проблемы ..... —
Влияние тела на предметное сознание и душевную жизнь 182
Пространственно-временная зависимость души от тела и пределы этой зависимости 184
Критика теории "психофизического параллелизма" 189
Подлинный характер взаимозависимости между душевной жизнью и телесными явлениями 191
Онтологическое объяснение природы и возможности этой взаимозависимости 198
Общее заключение 205

РЕАЛЬНОСТЬ И ЧЕЛОВЕК

Метафизика человеческого бытия

Предисловие 208

Глава I
ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ И РЕАЛЬНОСТЬ 210

1. Действительность и идеальное бытие ..... —
2. Реальность субъекта 221
3. Реальность как духовная жизнь 227
4. Трансцендирование. Реальность как основа моего бытия 232
5. Реальность как всеобъемлющая полнота и как основа объективной действительности 239

Глава II
РЕАЛЬНОСТЬ И ЕЕ ПОЗНАНИЕ 245

1. Познание реальности как конкретное описание и умудренное неведение ..... —
2. Реальность как единство противоположного и как конкретное единство многообразия 254
3. Красота. Реальность в эстетическом опыте 264
4. Реальность в опыте общения 269
5. Реальность в нравственном опыте 279
6. Реальность как жизнь. Единство актуальности и потенциальности ... 286

Глава III
ИДЕЯ И РЕАЛЬНОСТЬ БОГА 292

1. Разум и вера. Проблематика религиозного опыта ..... —
2. Бог как реальность в составе внутреннего опыта 301
3. Идея Бога и самоочевидность Его реальности 306

Глава IV
ЧЕЛОВЕК И БОГ 318

1. Двуединое существо человека и идея Богочеловечности ..... —
2. Идея безусловной трансцендентности Бога и ничтожества человека 324
3. Безрелигиозный гуманизм и его саморазложение 332
4. Антиномизм отношения между Богом и человеком 340
5. Двойственность человеческого духа. Нетварное начало человеческого существа 348
6. Творческая природа человека 359

Глава V
ГРЕХ И СВОБОДА 367
1. Проблематика греха и свободы ..... —
2. Свобода как стихия безосновной спонтанности. Существо греха и истинный смысл "первородного греха" 375
3. Две сферы человеческого бытия. Задача ограждения жизни от зла и задача преодоления греха 386
Глава VI
ЧЕЛОВЕК МЕЖДУ МИРОМ И БОГОМ 395
1. Степень и характер природного совершенства мира ..... —
2. Раздор между человеком и миром 404
3. Сродство между человеком и миром как проявлениями единой реальности 410
4. Мир и человек как творения Божии 416
5. Трагизм и гармония бытия 425
ПРИЛОЖЕНИЕ 432
В. В. Зеньковский. Учение С. Л. Франка о человеке ..... —
С. А. Левицкий. С. Л. Франк 438
ПРИМЕЧАНИЯ 451
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН 467