СЕМЕН
ФРАНК

Семен Франк

Непостижимое

«Непостижимое» не есть «мочь»,
в которой «все кошки серы»...
Непостижимое есть, напротив,
тот непреступный свет,
на которого... вытекает сама
«дневная», обобщенная
жизнь мира...
Непостижимое постигается
через постижение его
непостижимости. Где утрачено
это основополагающее для всей
нашей жизни, оживляющее всю
нашу жизнь сознание, там жизнь
становится бессмысленным,
слепым прозябанием.

Семен Франк Непостижимое

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

Аннотация

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

Содержание

ПРЕДИСЛОВИЕ	4
ВСТУПЛЕНИЕ	6
Часть первая	14
Глава I	14
1. Предмет знания как неизвестное и неданное	14
2. Неведомое как непостижимое для нас	22
Глава II	28
1. Металогичность бытия	29
2. Момент иррациональности	34
а. Иррациональное как субстрат и основа металогической конкретности	34
б. Индивидуальность	37
с. Трансфинитность реальности	39
d. Становление	41
е. Потенциальность и свобода	43
Глава III	49
1. «Действительность»	49
2. Идеальное бытие	55
Конец ознакомительного фрагмента.	63

Семен Франк

Непостижимое

Онтологическое введение в философию религии

Attingitur inattingibile inattingibiliter¹
Николай Кузанский

Посвящается моей жене

ПРЕДИСЛОВИЕ

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

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

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

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

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

² Вечная философия (*лат.*).

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

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

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

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

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

ВСТУПЛЕНИЕ

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

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

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

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

³ См.: Кант, III, 86–92.

⁴ См.: Исх. 29: 16; 64: 8.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰ у Франка – «постольку», явная опечатка.

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

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

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

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

Часть первая

НЕПОСТИЖИМОЕ В СФЕРЕ ПРЕДМЕТНОГО ЗНАНИЯ¹²

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

Гуссейн ал-Галладж¹³

Глава I

НЕПОСТИЖИМОЕ ДЛЯ НАС

1. Предмет знания как неизвестное и неданное

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

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

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

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

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

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

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

¹⁴ Точнее – окончании.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁰ По определению (*лат.*).

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

2. Неведомое как непостижимое для нас

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Глава II

НЕПОСТИЖИМОЕ ПО СУЩЕСТВУ В ПРЕДМЕТНОМ БЫТИИ

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

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

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

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

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

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

1. Металогичность бытия

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Момент иррациональности

а. Иррациональное как субстрат и основа металогической конкретности

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

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

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

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

³³ Первая материя (*лат.*).

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

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

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

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

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

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

в. Индивидуальность

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

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

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

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

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

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

с. Трансфинитность реальности

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

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

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

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

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

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

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

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

d. Становление

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

³⁷ Ср. «Предмет знания», гл. X.

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

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

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

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

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

⁴² Плотин. Эннеады, III, 7, 11.

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

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

е. Потенциальность и свобода

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

⁴³ См.: Платон. Тимей, 37d.

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

⁴⁵ Платон. Тимей, 28a.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Глава III

НЕПОСТИЖИМОЕ КАК БЕЗУСЛОВНОЕ БЫТИЕ И РЕАЛЬНОСТЬ

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

1. «Действительность»

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Идеальное бытие

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶² Переход в другой род (*греч.*).

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

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

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

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

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

⁶³ В книге: *«раскрылось»*.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.