



СЕМЕН
ФРАНК

Семен Франк

Реальность и человек

«Основной мой тезис есть утверждение неразрывной связи между идеей Бога и идеей человека. Основной замысел книги есть преодоление того рокового раздора между двумя верами — верой в Бога и верой в человека, который столь характерен для европейской духовной жизни последних веков и есть главный источник ее слупы и трагизма».

Семен Франк

Реальность и человек

Текст предоставлен изд-вом

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=177270

Реальность и человек: АСТ, АСТ Москва, Хранитель; Москва; 2007

ISBN 5-17-040411-5, 5-9713-3948-6, 5-9762-1510-6

Аннотация

Франк Семен Людвигович – видный представитель русской религиозной философии конца XIX – первой половины XX века, 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
ГЛАВА I	6
1. ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ И ИДЕАЛЬНОЕ БЫТИЕ	6
2. РЕАЛЬНОСТЬ СУБЪЕКТА	15
3. РЕАЛЬНОСТЬ КАК ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ	20
4. ТРАНСЦЕНДИРОВАНИЕ. РЕАЛЬНОСТЬ КАК ОСНОВА МОЕГО БЫТИЯ	24
5. РЕАЛЬНОСТЬ КАК ВСЕОБЪЕМЛЮЩАЯ ПОЛНОТА И КАК ОСНОВА ОБЪЕКТИВНОЙ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ	29
ГЛАВА II	34
1. ПОЗНАНИЕ РЕАЛЬНОСТИ КАК КОНКРЕТНОЕ ОПИСАНИЕ И УМУДРЕННОЕ НЕВЕДЕНИЕ	34
2. РЕАЛЬНОСТЬ КАК ЕДИНСТВО ПРОТИВОПОЛОЖНОГО И КАК КОНКРЕТНОЕ ЕДИНСТВО МНОГООБРАЗИЯ	41
Конец ознакомительного фрагмента.	48

Семен Франк

Реальность и человек

Метафизика человеческого бытия

ПРЕДИСЛОВИЕ

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

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

Тезис этот в общем – несмотря на различия в его обосновании и формулировке – сходен с основной религиозно-философской интуицией Вл. Соловьева. Я должен, к стыду моему, признаться, что это сродство уяснилось мне самому только после того, как изложенное в книге построение окончательно сложилось во мне. Влияние на меня мировоззрения Вл. Соловьева было, очевидно, бессознательным. Но я охотно и с благодарностью признаю себя в этом смысле его последователем. Сознательно моя философская мысль определена – как это, может быть, известно читателю, знакомому с прежними моими работами, – платонизмом вообще и, в частности, влиянием двух величайших его представителей – Платона и Николая Кузанского. Многим я обязан знакомству с мистической литературой.

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

Я предвижу, что моя книга не удовлетворит ни один из двух лагерей, на которые распалась современная духовная жизнь. Философам и людям неверующей мысли она представится незаконным смешением независимой рациональной мысли с традиционной религиозной верой; богословы и люди просто верующие без размышления признают незаконной саму попытку свободного философского осмысления вопросов, единственный ответ на которые они находят в авторитете положительного откровения и традиционного церковного учения.

Отвержение углубленной, ориентированной на религиозном и метафизическом опыте философской мысли и предубеждение против нее характерно для обоих этих лагерей и для всей духовной атмосферы нашей эпохи. В ответ на это мне достаточно здесь просто сказать, что я следую классической традиции философии. Остается неоспоримым фактом, что во все эпохи расцвета духовной культуры – в афинском просвещении V–IV веков до Р. Х., на апогее средневековой культуры в XIII веке, в эпоху Ренессанса, в эпоху бурного роста научной мысли XVII века, в немецком идеализме конца XVIII и начала XIX века – философия одновременно была и независимой, и религиозной и именно в этой своей классической форме была и нужной всем мыслящим людям, и плодотворной. И, напротив, пренебрежительное и отрицательное отношение к самому замыслу философии осмыслить тайны бытия есть признак упадка духовной культуры. Как бы то ни было, – но кто, как говорил Гегель, «обречен быть философом» – того, при всей скромности, не смутит критика, основанная на непонимании или отвержении истинного существа философии.

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

С. Франк

Лондон, сентябрь 1949

ГЛАВА I

ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ И РЕАЛЬНОСТЬ

1. ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ И ИДЕАЛЬНОЕ БЫТИЕ

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

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

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

¹ Постигать причины вещей (лат.).

сти образует эмпирическую действительность – общий всем нам мир, с которым мы вынуждены считаться, как с чем-то, что фактически подлинно есть.

Ближайшее же размышление показывает, что эмпирическая действительность (или «мир») все же шире того, чем она кажется на первый взгляд. Она не исчерпывается совокупностью всего «внешнего» нам в смысле мира, окружающего нас в пространстве и данного нам чувственно или наглядно. Другими словами, она не исчерпывается тем, что мы называем материальным бытием. Непредвзятое наблюдение легко обнаруживает несостоятельность того часто захватывающего человеческую мысль заблуждения, называемого «материализмом», которое отождествляет опытно данное и в этом смысле подлинное бытие с бытием материальным, т. е. данным нашему взору в составе пространства. То, что не дано нам чувственно в составе пространственной картины бытия, чего мы не можем ни увидеть, ни услышать, ни ощупать и что мы называем явлениями «душевной жизни», дано нам с неменьшей опытной непосредственностью и объективностью, чем явления материального мира. Мы наталкиваемся на него как на некоторую подлинно сущую, независимую от нас реальность, совершенно так же, как мы наталкиваемся на камень или на стену; и часто оно само действует на нас, вторгается в нас как сила, с объективной реальностью которой мы не можем не считаться. Садизм, безумное властолюбие и мания величия Гитлера были для человечества недавно, к несчастью, эмпирической реальностью не менее объективной и гораздо более грозной и могущественной, чем ураган или землетрясение. Но то же самое применимо и к мелким, повседневным явлениям нашей жизни: упрямство или каприз человека, его враждебное отношение или антипатию к нам иногда гораздо труднее преодолеть, чем справиться с материальными препятствиями; и, с другой стороны, добросовестность, благожелательность, ровное, спокойное настроение окружающих нас людей есть часто большая опора нашей жизни, чем все материальные блага. Материальные и душевные явления – по крайней мере, в некоторых частях бытия неразрывно между собой сплетенные – совместно и с равным правом входят в состав «эмпирической действительности», того, что подлинно есть, т. е. что предстает нашему умственному взору как окружающая нас и в этом смысле «внешняя» реальность. На первый взгляд могло бы показаться, что, по крайней мере, наша собственная душевная жизнь, то, что совершается внутри нас самих, есть в качестве «внутренней», «субъективной» сферы нечто иное, уже выходящее за пределы «внешней», «объективной» действительности. Дальше мы увидим, что в таком мнении просвечивает, хотя и в искаженной форме, догадка о некоей весьма существенной истине. Однако ближайшим образом мы должны сказать: поскольку наша собственная душевная жизнь есть предмет нашего познания и наблюдения, она не в меньшей мере, чем все остальное, принадлежит к составу «эмпирической действительности». Чтобы усмотреть очевидность этого, нужно только отказаться от искусственного понятия «вне нас», как пространственной удаленности от нас или «внеположности», и брать его в единственно существенном смысле того, что есть «независимо от нас», т. е. в смысле бытия, независимого от нашего, направленного на него познавательного взора. Под этим общим углом зрения наша собственная душевная жизнь есть, очевидно, такая же объективная эмпирическая реальность, как все остальное; и психология (основной метод которой есть самонаблюдение) есть не в меньшей мере эмпирическая наука, чем все другие знания. Во всяком случае, в этом отношении нет никакой разницы между моей собственной и чужой душевной жизнью. Та и другая одинаково носят характер фактического бытия, иногда даже неустрашимого для нашей воли и во всяком случае независимого от нашего познающего взора. «Моя душевная жизнь», правда, «дана» и «предстоит» мне как-то иначе, более интимно и близко к моему «я» как познающему субъекту; но она все же есть не он сам, а то, что ему дано в опыте, что он констатирует как часть эмпирической действительности. Познавая мою душевную жизнь, я так же должен отличать то, что в ней подлинно опытно есть, от того, что я только воображаю или что мне кажется; и я так же могу

находить в ней нечто новое, доселе мне неизвестное. Этого уже достаточно, чтобы увидеть в ней составную часть того, что я называю «эмпирической действительностью», т. е. того, что «дано» мне в опыте как нечто подлинно сущее и лишь констатируемое мною.²

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

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

Уже давно и с неопровержимой убедительностью философская мысль достигла сознания, что «объективная действительность», кроме совокупности эмпирически данного ее материала, содержит в себе еще нечто иное – именно то, что образует его «форму». Это есть элемент, который называется «идеальным» и который открывается чисто умственному, «интеллектуальному» созерцанию. Кант показал, что пространство и все, что в составе опыта им определено, принадлежит не к конкретному материалу внешнего, чувственного опыта, а лишь присутствует в нем как бы сверх этого материала; и он показал также, что время, в составе которого мы вообще воспринимаем все опытно данное, также есть само не «материал» опыта, не то, что именно в нем дано, а условие опыта, то, *как*, в какой форме он дан. И, наконец, он показал, что целый ряд общих элементов и отношений, которые мы причисляем к составу действительности, как, например, «причина», «качество», «отношение», «вещь» (или «субстанция») и т. п., сами не «даны» в опыте на тот лад, на который дан его чувственный или вообще конкретный материал, а как-то по-иному присутствует в нем, образуя его «формы». Перечень этих «формальных» элементов бытия, намеченный Кантом, должен быть восполнен еще отношениями или формами чисто «логическими». Такие отношения, как тождество, различие, логическое подчинение (отношение между родом и видом), отношение основания и следствия, хотя на первый взгляд и кажутся принадлежащими не самим объектам, а нашей мысли о них и обычно в так называемой «формальной логике» излагаются как «законы мышления», – для непредвзятого восприятия объективной картины бытия также оказываются входящими в ее состав, принадлежащими к тому, что «подлинно есть».

Это усмотрение «идеальных» элементов бытия, впервые достигнутое Платоном и в новой философии особенно отчетливо выраженное Кантом, по существу совершенно неза-

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

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

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

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

«Мир», так мыслимый, может быть уже и шире. А именно, поскольку мы при этом мыслим субстанциальный субстрат мирового бытия как нечто необходимо данное нам в чувственной или наглядной форме, мир совпадает с тем, что мы называем «природой»; все подлинно сущее входит тогда в состав всеобъемлющего единства «природы»; такое воззрение называется «натурализмом». Мы можем, однако, мыслить объективную действительность

как некое мировое бытие, выходящее за пределы «природного мира». Объективная действительность, кроме своей чувственно или наглядно данной области, может включать в себя и область невидимого – такие объекты, как, например, Бог, ангелы, бестелесные духи или души и т. п. Как бы существенно ни отличался в других отношениях такой «супранатурализм» от только что упомянутого натурализма, он совпадает с ним по общему логическому типу представления о реальности. Оба мыслят мир как совокупность или систему конкретно сущих вещей или существ с их качествами и отношениями. Классический образец такого типа мысли, такого философского понимания реальности есть метафизика Аристотеля (и зависящая от нее система Фомы Аквинского). Именно этот тип мысли Кант разумел под именем «догматической метафизики». Все сущее укладывается здесь в некую общую картину вселенского бытия, т. е. всеобъемлющего единства конкретной объективной действительности. «Небесный» (или «сверхнебесный») мир метафизики – не только «перводвигатель» Аристотеля, но и Творец в христианской метафизике типа Фомы Аквинского – входит в состав некой единой универсальной «вселенной». Это видно уже из того, что он в ней занимает определенное место, – как это наглядно изображено в метафизической поэме Данте; и никакое дальнейшее уточнение или усложнение метафизической мысли не разрушает этой общей схемы. Повторяем: картина мира как всеобъемлющего систематического единства объективной действительности может быть уже или шире, проще или сложнее – это ничего не изменяет в общем представлении о бытии как некой законченной, умственно обозримой, всеобъемлющей системе объективно и конкретно сущих вещей или носителей бытия с их многообразными качествами и отношениями.

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

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

Сколь бы естественной ни казалась установка, для которой идеальные элементы суть не что иное, как некие свойства или отношения, входящие в состав того, что мы называем «объективной действительностью» или «миром» (в разъясненном выше общем смысле этого понятия), – в рассматриваемом соотношении есть все же нечто, вызывающее сомнения. Прежде всего: мы привыкли думать – и имеем для этого достаточные основания, – что все мировое бытие протекает во времени – имеет то общее свойство, что оно возникает, длится, изменяется, исчезает. Идеальные формы его, однако, обладают совершенно иным свойством – они сверхвременны или вневременны. Числовые и геометрические соотношения, общее начало закономерности или причинной связи между явлениями, соотношения тождества и различия, логической подчиненности и соподчиненности – все это не просто остается неизменным, длится навсегда, не может ни возникнуть, ни исчезнуть, – а с полной очевидностью воспринимается как находящееся *вне* времени, сущее в каком-то совершенно ином плане

или измерении бытия, чем все конкретное бытие мира. В силу того, что в состав таких вневременных отношений входят и отношения тождества и различия, распространяющиеся на *все* содержания бытия, последние сами имеют сторону, в которой они вневременны. Если я сосредоточиваю мою мысль на любом содержании как таковом, вне его участия во временном мировом бытии – например, мыслью «красный цвет», то я ясно усматриваю, что «краснота» как таковая есть нечто вечное; другими словами, она есть *нечто* или, еще иначе, она в каком-то смысле *есть*, совершенно независимо от того, что в составе конкретных вещей она может «вылинять», смениться другим цветом; и даже если бы на всем свете не осталось ни одной красной вещи, то то, что мы мыслим как «красноту», не изменилось бы как таковое, а сохраняло бы свою значимость. Но это значит, что идеальный момент бытия имеет как бы две стороны: с одной своей стороны, он входит в состав объективной действительности, «мира» и есть только формальный элемент мирового бытия; но он имеет и другую сторону, в которой он *есть* совершенно независимо от того, что он существует в составе «объективной действительности». Взятые в этом своем качестве или с этой стороны, идеальные содержания не входят сами как таковые, в состав «мира»; они суть как бы внемирный вечный резервуар образцов, из которого только черпается состав протекающего во времени конкретного эмпирического бытия. Это открытие Платона обладает такой очевидной убедительностью, что никакие сомнения и возражения не могут его поколебать. Если оно шокирует так называемый «здравый смысл», то только потому, что умственный взор «здравого смысла» заранее ограничен: под «бытием» он с самого начала привык понимать только бытие, протекающее во времени, локализованное в пространстве и времени, т. е. конкретное содержание опыта;³ за пределами последнего все остальное есть для него только субъективное измышление. Но именно это есть предвзятая предпосылка, отождествляющая «существование» как бытие конкретное, локализованное в пространстве и времени, с более широким и общим понятием «объективного» или «подлинного» бытия. В основе всякой критики платоновского усмотрения «мира идей» лежит чистое недоразумение. Как метко указал Н.О. Лосский, мысль, что *есть* «лошадь вообще», принимается за утверждение, что такая лошадь пасется где-то, на каком-то лугу; и очевидная нелепость такого утверждения принимается за убедительное опровержение платонизма. Это мнимопобедоносная аргументация по своей логической природе не отличается от заблуждения материализма. Когда умственный взор ограничен восприятием материальных вещей, нетрудно «доказать», что все сущее есть материя, – просто потому, что под «подлинно сущим» заранее понимается существующее по образцу материальной вещи, и потому все остальное содержание представляется только «субъективным измышлением». Но упрямое тавтологическое повторение произвольного допущения не есть доказательство. Точно так же из того, что идеально сущее *есть* на иной лад, чем конкретно существующие, локализованные в пространстве и времени «вещи», – именно есть в форме сверхпространственного и сверхвременного единства – по существу, никак не следует, что мы имели бы право отрицать подлинность его бытия.

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

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

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

Но еще с другой стороны можно обнаружить то же самое. «Объективная действительность» не исчерпывает собой всего бытия, всего «подлинно сущего», не только с той стороны, с которой она есть «действительность», т. е. бытие, подчиненное времени, но и с той стороны, с которой она есть именно *объективная* действительность, т. е. совокупность извне предстоящих нашей мысли объектов. Конечно, в известном общем смысле идеальные содержания столь же объективны, как и содержания эмпирические; мы только что видели, что они обладают такой же принудительностью для нас, как и последние. Однако объекты мысли, интеллектуального созерцания стоят в другом отношении к самой мысли, чем объекты чувственного или вообще конкретно-наглядного опыта. Предстоя субъекту, познающему взору как нечто данное и в этом смысле стоя вне самого субъекта познания и будучи именно его объектом, они находятся не вне самой мысли, а как-то внутри ее, объемлются ею. Стол, дом, камень или даже такие душевные явления, как зубная боль или чувство голода и жажды, суть нечто совершенно иное, чем мысль о них, познавательный взор, на них направленный. Но, например, математические и логические отношения и – тем самым – отвлеченно мыслимые общие содержания, будучи объектом мысли, вместе с тем как-то находятся внутри мысли, принадлежат к самой стихии мысли. Это наглядно выражается в том, что мы можем их иметь «с закрытыми глазами», как бы погруженные в некий внутренний мир нашей мысли. Само наименование их как «идеальных» содержаний носит отпечаток этого двойственного или как бы пограничного характера их бытия. «Идея» (в платоновском смысле) выражает какую-то реальность, что-то объективно-сущее; но идея означает, с другой стороны, некий продукт или явление самой нашей мысли. Именно отсюда – соблазн считать такие идеальные содержания чисто «субъективными» созданиями нашей мысли, отрицать за ними объективную значимость – их характер как составной элемент подлинного бытия. Отсюда же проистекает несостоятельная попытка Канта признать идеальные элементы «формами» нашего собственного сознания, которые мы извне налагаем на «саму реальность», тем искажая ее или заменяя ее саму ее субъективной картиной. В основе этого явно ошибочного мнения лежит плохо понятая, смешанная с ложными допущениями глубокая догадка о некоем подлинном соотношении. Стихия «мысли» (или «духа») к составу которой принадлежит «мир идей», сверхвременное идеальное бытие, есть не человеческий, фактически-психологический процесс мышления со всем, что в нем неизбежно «субъективно»; это есть именно универсальный элемент мысли или «идеальности» вообще, чуждый всякой субъективности, – нечто, что мы с некоторым приближением можем мыслить как некий универсальный разум. Но отношение *нашей*, человеческой, фактической мысли к этой общей идеальной стихии все же иное, чем ее отношение к «объектам», на которые мы только извне наталкиваемся. Мы сами живем в этой стихии и, по крайней мере отчасти, принадлежим к ней.

Как известно, сам Платон, исходивший из представления об «идеях» как о неких объективно, в себе самих сущих, пребывающих в «наднебесном месте» вечных образцах или

⁴ В вещах и до вещей (*лат.*).

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

К тому же выводу можно прийти еще с другой стороны и в более общей форме, т. е. независимо от проблемы реальности идеальных элементов знания. Что-то в нашей душе непроизвольно протестует против попытки уложить все сущее в систему *объектов мысли*, понимаемую даже в самом широком смысле. И нетрудно уловить, что именно вызывает этот протест. Мы чувствуем, что при этом утрачивается какая-то непосредственность в нашем восприятии реальности, что реальность заменяется здесь чем-то вроде ее зеркального отражения; при этом живое отношение к реальности, образующее само существо нашей жизни, подменяется каким-то искусственным, бесстрастным, педантическим отношением, которое мы называем «объективным» познанием. Нельзя, правда, отрицать, что установка, при которой реальность есть объект направленной на нее мысли – объект холодного, бесстрастного, интеллектуального созерцания, – обладает потенциальной универсальностью: ко всему в бытии можно встать в такое отношение – подобно тому как все на свете в принципе можно увидеть в зеркальном его отражении. Но из того, что зеркало может отражать все в видимом мире, совсем не следует, что мы обречены видеть все только в зеркальном отражении. Совершенно так же из возможности для той установки, которую мы можем назвать «предметным познанием», распространяться на все, нам опытно доступное, совсем не следует, что это есть единственно возможная установка.

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

⁵ Сначала жить, потом философствовать (лат.).

знание-мысль, не знание как итог бесстрастного внешнего наблюдения бытия, а знание, рождающееся в нас и вынашиваемое нами в глубине *жизненного* опыта, – знание, в котором как-то соучаствует все наше внутреннее существо. Мысль, в форме предметного познания, может только задним числом, производно накладываться на фундамент этого живого знания.

2. РЕАЛЬНОСТЬ СУБЪЕКТА

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

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

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

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

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

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

том, что здесь открывается. По первичному своему характеру это есть реальность, которая вообще не *предстоит* нам в роли объекта, на которую направлена мысль, – не есть нечто, с чем мы извне «встречаемся». Мы «имеем» ее в той совершенно особой форме, что сами *есмы* то, что мы имеем. Это есть реальность, *открывающаяся самой себе* – открывающаяся не в силу того, что кто-то другой на нее смотрит, а в силу того, что самое ее *бытие* есть непосредственное *бытие-для-себя, самопрозрачность*. Другими словами, эта реальность открывается нам в указанной выше форме *живого знания*.

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

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

в лице более глубинного и первичного начала «духа». Этот итог есть естественный вывод из открытия, что не «объект» – не то, что предстоит нашей мысли, – а, напротив, сам «субъект», в его непосредственной данности самому себе, есть откровение подлинного существа реальности. Как бы много спорного, смутного и неверного ни было в систематических построениях Канта и его преемников, возникших на основе этой первичной интуиции, навсегда ценным остается общий итог того поворота сознания – говоря словами Платона, «поворота глаз души» – *извне вовнутрь*, в силу которого существо реальности открывается не так, как она извне предстоит в качестве «объективной действительности», а так, как она есть и обнаруживается в живых глубинах самосознания.

Однако обычная, господствующая, так называемая «реалистическая» установка сознания настолько упорна, что она часто не сдается даже на самое очевидное обнаружение ее несостоятельности или ограниченности. Мысль, что все сущее, все, в каком-либо смысле заслуживающее имени реальности, в конце концов все же должно входить в состав «объективной действительности», – эта – по существу ошибочная – мысль находит себе легкое оправдание в том обстоятельстве, что, как уже указано выше, мы действительно *можем подвести* все под картину объективной действительности, смотреть на все под таким углом зрения, что оно включается в ее состав. Поэтому нет ничего легче и проще, как принять такую установку, при которой та внутренняя, первичная **сама себе раскрывающаяся реальность**, которую в разных формах открыли Августин, Декарт и Кант, сама явится нам как часть «объективного мира»; а именно, мы можем увидеть в ней не что иное, как сферу «душевной жизни человека» – тот маленький, субъективный «мирок», который каждый человек носит в самом себе, но который, очевидно, вместе со своим носителем входит в состав объективной действительности как несколько своеобразный и в общем малосущественный ее элемент, как некий ее «эпифеномен». Эти шаткие, в каком-то смысле призрачные маленькие мирки внутренней душевной жизни человека входят как некая производная и дополнительная деталь, именно как свойство некоторых организмов в состав объективного мира неорганической и органической материи. С этой точки зрения все, что усматривалось как нечто глубокое, таинственное, сверхмирное в недрах самосознания, сразу же испаряется, улетучивается, ибо вся эта сфера бытия оказывается частью, и притом несущественной частью, того же объективного мира. Так можно объяснить исторический парадокс внезапного крушения великих построений немецкого идеализма, – легкость, с которой философия Канта была истолкована позитивистически, как открытие субъективности, т. е. психологической обусловленности всех человеческих воззрений, или грандиозная метафизическая система идеализма Гегеля внезапно приняла облик материалистического антропологизма Фейербаха. Так вообще любая философская или религиозная интуиция, любое самообнаружение незримой первичной реальности в глубинах духа может для внешнего взора принять облик некой игры субъективных представлений в человеческой душе, которая сама есть лишь ничтожно малая частица объективного вселенского бытия.

Как бы легка и естественна ни была такая установка, но, кто раз имел живой опыт непосредственного внутреннего самораскрытия реальности, тот сразу же усмотрит ее искусственность и несостоятельность. Прежде всего, остается очевидным тот простой, уже отмеченный факт, что, включая все сущее в картину объективной действительности, мы все же имеем за ее пределами, по крайней мере, сам познающий взор, на нее направленный. И, с другой стороны и в соотносительной связи с этим, то, что мы имеем в качестве действительности при этой установке, есть не само существо реальности в ее живой конкретности и субстанциальной глубине, а лишь ее умственная *картина*, нечто вроде зеркального ее отражения. Зеркальное отражение дает нам точное воспроизведение материального содержания мира, но остается все же призрачным, ибо в нем исчезает та осязаемая массивность, которая образует само существо реальности как подлинного, самосущего бытия. И точно так

же в лучшей *nature morte*⁸ цвета, формы, размеры плодов могут быть теми же, что в природе, но осязаемость, вкус, аромат, сочность их – все, что мы имеем, вкушая плоды, – в ней отсутствуют (или разве только даны в форме каких-то косвенных намеков). Так и умственная картина бытия есть одно, а реальность, непосредственно переживаемая, сознаваемая и изнутри себя самой познаваемая, – совсем другое, хотя внешний состав того и другого может быть одинаковым. Такой именно подмен совершается, когда самораскрытие реальности во внутреннем опыте мы начинаем рассматривать извне, как «явление душевной жизни»: тогда сразу исчезает измерение глубины, неописуемый момент подлинности и значительности. Одно дело – изнутри переживать, например, радости, страдания, глубинные откровения любви, и совсем другое дело – психологически изучать, объективно наблюдать «душевное явление влюбленности»; иначе умудренному наукой Фаусту не пришлось бы тосковать о том, что, все объективное познав, он прошел мимо жизни, не вкусив и тем самым не познав ее подлинного таинственного существа. И даже отличая сам акт *переживания* живого опыта от его *познания*, от его озарения направленной на него мыслью, мы не должны упускать из виду, что это познание возможно в двух совершенно различных формах. Так, влюбленный может не только наслаждаться своей любовью, страдать от нее, переживать все связанные с ней волнения, но и думать о ней, пытаться «осмыслить», понять то, что с ним происходит. Но эта умственная ориентировка во внутренне переживаемом есть нечто *совсем иное*, чем равнодушное наблюдение посторонним лицом явления. Или, чтобы взять другой пример: одно дело – познавать общественную и политическую жизнь изнутри, соучаствуя в ней, испытывая ее волнение, имея ее живой опыт; и совсем другое дело – изучать ее так, как естествоиспытатель изучает жизнь муравейника. В первом случае живой опыт во всей своей жизненности, полноте, конкретности, изначальности непосредственно открывается мысли, *изнутри* познающей его; этой мысли открывается совсем иное измерение бытия, недоступное второму типу мысли, извне познающему только как бы внешнюю картину или поверхностный, наружный слой наличествующей здесь реальности.

Не нужно давать сбивать себя с толку общим соображением, что всякая мысль, всякое познание есть направленность субъекта на объект. Это верно в общей форме, но объект и сама направленность на него могут быть даны нам в двух совершенно различных формах. Надо различать между *отчужденным от нас* объектом, лишь извне (не в пространственном, а в чисто гносеологическом смысле) предстоящим нашему познавательному взору, и объектом, пребывающим внутри нашей духовной жизни и изнутри нам открывающимся. Как выше, при упоминании идеальных объектов, мы отметили реальность, живущую в стихии самой нашей мысли и по типу бытия принадлежащую к элементу внутренней *жизни*, так что субъект и объект познания, отвлеченно различимые, пребывают в одной и той же сфере бытия. Немецкий философ, исследователь духовной жизни Dilthey метко различил эти два типа познания и понимания, обозначив их двумя разными словами – «Begreifen» (отвлеченное разумение) и «Verstehen» (сочувственное понимание). Именно потому, что живое знание открывает нам глубинное измерение бытия, недоступное объективному, предметному познанию, совершенно безнадежна попытка охватить бытие в его целокупности, понять его до конца, оставаясь в пределах познания «объективной действительности» и строя «систему онтологии».

Современный «экзистенциализм» – при всех недостатках и всей ограниченности его господствующей формы как общеполитического учения – имеет ту заслугу, что он снова (впервые – если не считать Паскаля – в лице его основателя Kierkegaard'a) обратил внимание, что «Existenz», непосредственное конкретное для-себя-бытие человека есть нечто совсем иное, более глубокое и первичное, чем душевная жизнь как область объективного

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

психологического познания, и есть вообще реальность, которой совсем не замечают, мимо которой проходят философы, стремящиеся до конца познать бытие в форме объективного его созерцания. Это непосредственное, первичное самобытие есть реальность, в лице которой человек выходит за пределы «мира» – в широком общем смысле всей объективной действительности – и открывает совершенно новое измерение бытия – то измерение, в котором он наталкивается на его последние глубины и непосредственно имеет их в себе.

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

3. РЕАЛЬНОСТЬ КАК ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ

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

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

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

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

обнаружение внутренней реальности моего «я». Сфера этой внутренней реальности образует то, что часто называют «духовной жизнью» в отличие от «душевной жизни». Моя духовная жизнь непосредственно доступна только мне одному, ибо она и есть содержание моего «я»; она не может быть извне объективно наблюдаема; как увидим дальше, для того чтобы другой человек ее познал, требуется совершенно особый, своеобразный акт познания, не имеющий ничего общего с холодным наблюдением меня как объекта, как элемента внешней действительности. И лишь производным образом на основе такого специфического опыта моя духовная жизнь, как все вообще, может стать объектом мысли.

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

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

щийся и почти незаметный спутник моей внешней жизни, а имеет конкретную полноту и субстанциальную глубину, в силу которой оно есть носитель некой самобытной, скрытой от взоров мира, таинственной и совершенно своеобразной – именно *сверхмирной реальности*. Первый и классический образец такого открытия содержится в том месте «Confessiones» Августина, которое мы упомянули выше.

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

Это возражение или сомнение содержит две разные мысли, обе ошибочные. Одна из них опровергается легко, простым дополнительным разъяснением уже сказанного выше. Другая требует особого, более подробного обсуждения, которое может повести нас вперед. Оставаясь пока в пределах нашего общего допущения, что намеченная первичная реальность есть реальность внутренней жизни субъекта, мы должны раз навсегда покончить с совершенно явным, но все же весьма распространенным двусмыслием, присущим обычному употреблению слов «субъективность» или «субъективное бытие». Под ними разумеется обычно одновременно и без отчетливого различия и нечто, выразимое словами «иллюзорность», «мнимость», «призрачность», – и все вообще, что относится к сфере бытия *субъекта*. Но это – две совершенно разные вещи, и было бы целесообразно употреблять для их обозначения два разных слова, делая различие, например, между «субъективным» и «субъектным». Когда какое-нибудь представление ошибочно принимается за знак или удостоверение явления, относящегося к *внешнему* объективному миру, мы называем его «субъективным» в смысле его иллюзорности. Иллюзорно, т. е. ошибочно, никогда не само явление как таковое; такое сочетание понятий было бы просто бессмысленно. Ошибочно только его *толкование* – суждение, к которому оно подает повод. Звон в ушах может быть ошибочно принят за восприятие звонка в дверь; содержание сна может быть спутано с событием во внешней, всеми одинаково воспринимаемой, связанной устойчивой действительности. Уяснив такое заблуждение, мы называем соответствующее явление «только субъективным». Это, очевидно, не мешает ему как таковому – т. е. вне притязания быть знаком внешней действительности – быть реальным не в меньшей мере, чем последняя. «Звон в ушах» есть нечто иное, чем звонок в дверь. Но сам по себе он есть бесспорная, полновесная реальность; если он длителен, то он есть болезнь, подлежащая лечению. Содержание сна не входит в состав внешней действительности; но оно есть реальное событие в жизни человека, иногда более важное, чем иные события его внешней жизни, – недаром психоаналитики заняты изучением снов. «Субъективное», точнее, «субъектное» бытие не менее реально, чем бытие внешнеобъективное; именно поэтому, как уже указано выше, становясь предметом наблюдения и познания, оно само входит в состав «объективной действительности», и не может быть

и речи о том, чтобы называть его «призрачным», «иллюзорным», смотреть на него как на некое «псевдобытие».⁹

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

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

4. ТРАНСЦЕНДИРОВАНИЕ. РЕАЛЬНОСТЬ КАК ОСНОВА МОЕГО БЫТИЯ

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

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

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

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

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

Но именно это воззрение в корне несостоятельно. Психологически оно есть продукт какой-то духовной слепоты, овладевшей нашим временем, какого-то паралича здорового, нормального жизненного чувства. Мы стоим здесь на решающем, поворотном пункте нашего размышления. Взор, не ослепленный внешнею видимостью и ходячими понятиями, наталкивается именно здесь на самую существенную, основоположную черту той области бытия, которую, в отличие от объективной действительности, мы называли первичной реальностью. Мы отождествляли доселе эту реальность с бытием субъекта, с «моей внутренней жизнью». Но это бытие субъекта, эта изнутри мне открывающаяся *моя* жизнь, хотя и есть ближайший, наиболее явно и непосредственно мне данный слой первичной реальности, но *отнюдь* ее не исчерпывает. Дело в том, что этот слой по самому своему существу *немыслим иначе как в связи с чем-то иным, ему запредельным*. Мы привыкли в составе объективной действительности фиксировать отдельные объекты отдельных, в себе самих утвержденных носителей бытия (все равно, телесного или душевного) — то, что традиционная философия называет «субстанциями»; и эту отдельность «здравый смысл» воспринимает как нечто, далее неразложимое, как первичный факт самодовлеющего, в себе самом утвержденного бытия всего единичного. Но даже в пределах чисто позитивного научного анализа объективной действительности наша мысль, считаясь с фактами пространственных и временных отношений, причинной связи и взаимодействия, творческой активности, общей закономерности и пр., вынуждена в известной мере разрывать эту схему, усматривать ее поверхностность и открывать некий общий фон или общую почву бытия, некую внутреннюю его взаимосвязанность — мыслить множественность отдельных элементов как некую переплетающуюся или взаимно пронизанную множественность, т. е. как множественность в составе некоего, ее объемлющего и пронизывающего единства. Чем более в новейшей физике стирается отчетливое различие между «материей» и «силой», чем более в силу этого укрепляется сознание, что «место» тела в каком-то смысле совпадает с местом его действия и механическая физика сменяется «физикой поля», — тем более обнаруживается несостоятельность старого популярного представления об обособленном бытии отдельных частиц материи в определенных, различных для каждой из них местах. Когда же мы без проверки прилагаем эту старую, привычную, популярную схему внешней объективной действительности к совершенно инородной области первичного, изнутри открывающегося бытия, ее несостоятельность, при

некотором углублении внимания, становится совершенно очевидной. Дело в том, что этой первичной реальности по самому ее существу присущ момент *трансцендирования*, выхода за пределы себя как чего-то ограниченного. Все значение этого момента, как и многообразие его форм, может быть учтено только дальше. Здесь надлежит отметить лишь общий его характер, определяющий эту реальность со стороны общего ее объема и тем самым — ее общего смысла.

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

То же соотношение может быть выражено еще иначе. В отношении к объективной действительности мы привыкли рассматривать всякое отрицание и выражаемое им различие не как входящее в состав самого конкретного объективного содержания, а лишь как некое формальное орудие нашей мысли. Когда мы говорим, что лошадь — не жвачное животное или что кит — не рыба, то представляется очевидным, что эти отрицательные определения не касаются внутреннего, конкретного, положительного содержания *самых реальных объектов*; эти «не» очевидно не суть что-либо, что мы могли бы увидеть в *самой* лошади, в *самом* ките. Эта установка практически правильна, но только потому, что сами объекты здесь *производны* от уже состоявшегося их различения и потому имеют его как бы *позади себя* и только поэтому не имеют его *в себе*: ясно, что вне различения и расчленения мы не имели бы самой картины объективной действительности. Напротив, первичная, самораскрывающаяся реальность, не будучи объектом мысли, имеет *все в самой себе*. Ее расчлененность есть ее собственная имманентная структура; но это значит, что она сама не может открываться нам иначе как в форме всеобъемлющего единства; всякая ее часть обнаруживается именно как часть объемлющего ее целого, так что *то, что находится вне ее, не в меньшей мере конституирует ее существо, чем то, что принадлежит к ней самой*. Это соотношение отчетливо выразил уже Плотин, гениальный античный истолкователь интуитивно воспринимаемой через глубины духа первичной реальности: «В здешнем мире... каждая часть есть только часть, там же (в идеальном мире, т. е. в том, что мы называем реальностью) все отдельное истекает всегда из целого и есть одновременно и часть, и целое; оно предносится как часть, но обнаруживается как целое острому взору... там часть представляет целое, и все близко друг другу и неотделимо одно от другого, и ничто не становится только „иным“, отчужденным от всего остального».¹⁰

Нет, казалось бы, ничего более «отдельного», более утвержденного в самом себе, чем то, что я называю моим «я», моим собственным бытием. И в этом впечатлении есть своя бесспорная правда: бытие, которое я называю «моим», конституируется тем, что имеет свой особый *центр*, и попытка его отрицания, признания его иллюзией (например, в индусской философии или в так называемой «ассоциированной» психологии XIX века) явно идет напе-

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

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

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

Это конкретно обнаруживается во всем, что принадлежит к интимно-личной жизни человека, т. е., согласно нашей терминологии, к духовной жизни как миру внутренней реальности. Так, другие люди для меня суть непосредственно части внешней мне объективной действительности, которую я отчетливо различаю от моего «я». Но, когда я вступаю с ними в отношение интимной любви или дружбы, то я «имею» их на иной лад, чем я «имею», например, деньги, платье или мебель. Ибо само *отношение* любви или дружбы *изнутри* обогащает меня, пронизывает внутреннее существо моего «я», живет *во мне*. Конкретная реальность моего собственного бытия неотделима от него; при разрыве отношения или смерти близкого человека мы сознаем радикальное изменение нашего собственного внутреннего бытия. Таково же отношение личности, например, к родине. Я не только имею родину как мое естественное внешнее окружение и среду моей деятельности; в лице родного языка, на котором я говорю и мыслю, нравственных понятий, привычного быта, характерного национального духовного склада, родина живет *во мне самом*; национальность есть определяющий элемент *моего собственного существа*. То же соотношение обнаруживается во внутреннем, духовном развитии личности через образование, т. е. через впитывание в себя новых знаний, впечатлений, влияний художников и мыслителей. «Образование» во внешнем смысле есть простое знание данных внешнего мира; но подлинное образование есть такое интимное обладание духовной реальностью, выходящей за пределы моего «я», которое означает *внутреннее* овладение ею, включение ее в состав моей личной жизни.

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

5. РЕАЛЬНОСТЬ КАК ВСЕОБЪЕМЛЯЮЩАЯ ПОЛНОТА И КАК ОСНОВА ОБЪЕКТИВНОЙ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ

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

Распространенное воззрение видит в том, что мы называем «я», сферу чистой имманентности, некую актуально в своей полноте непосредственно наличествующую в опыте реальность, и усматривает именно в этом его принципиальное отличие от всего иного, от «не-я», которое есть уже нечто трансцендентное, лишь как-то косвенно мною достигаемое или мне доступное. На этом воззрении основана мысль Декарта, выраженная в формуле «*cogito ergo sum*», как и вообще убеждение в непосредственной очевидности установки субъективного идеализма и в трудности его преодоления и обоснования реализма. Но как бы это ни казалось парадоксальным на первый взгляд, это воззрение есть чистая иллюзия. Дело в том, что то, что мы называем «я», – самобытие субъекта – в строгом смысле слова совсем не есть чистая имманентность, т. е. не наличествует актуально в опыте в своей полноте. Ибо под «я» мы разумеем *времяобъемлющее единство личности* – некоего носителя реальности, который пребывает на всем временном протяжении нашей жизни, объемля прошлое, настоящее и будущее; вне единства, объемлющего поток времени, идущий из прошлого через настоящее в будущее, «я» немислимо. Но из всего этого потока только миг настоящего есть подлинно имманентная, актуально наличествующая реальность; прошлое и будущее одинаково суть отсутствующее, не-данное актуально, запредельное. Если мы хотим ограничиться только подлинно имманентным, самому себе данным бытием, мы должны признать таковым только *миг настоящего*. Мы должны были бы исповедовать не субъективный идеализм или «солипсизм», а только «моментанизм». Но это есть явное *reductio ad absurdum*¹¹ всего этого хода мысли; ибо миг настоящего, будучи не чем иным, как идеальной гранью между прошлым и будущим, немислим иначе как в связи с последними. Миг настоящего, будучи гранью между тем, чего *уже* нет, и тем, чего *еще* нет, не мог бы сам *быть*, поскольку мы хотим целиком исключить из мысли прошлое и будущее и приписать этому «нет» абсолютное значение; этим мы были бы доведены до очевидно абсурдного положения: «ничего нет». Отсюда очевидно, что само мнимо имманентное бытие «я» *конституируется моментом трансцендирования*, – именно трансцендирования в прошлое и будущее – моментом непосредственного обладания запредельным чистым опытом. Само мое «*есмы*» есть не что иное, как выходение за пределы актуального, фактически непосредственно наличествующего бытия: я «*есмы*» только потому, что *имею* нечто удаленное от актуального бытия настоящего момента, – я даже не могу сказать «*моего* актуального бытия», ибо без того, чтобы я имел нечто иное, я сам не *был бы* и потому не мог бы ничего назвать «моим».

Но если так, если сам момент «я» и «мое» впервые конституируется трансцендированием, то он не имеет никакого приоритета перед моментом «не-я»; «субъективный идеализм» никак не может обосновать свое притязание на бóльшую очевидность, чем та, которая присуща реализму. Вернемся еще раз к только что развитому ходу мысли. То, что мы имеем в указанном предельном минимуме подлинно имманентного бытия – в миге настоящего, – отныне уже никак не может быть определено как «*мое* представление», «*моя* идея», ибо, как

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

только что указано, с отрицанием прошлого и будущего исчезает и «я», а с ним и всякий смысл понятия «моего». Этот минимум имел бы отныне совсем иное *качество*, чем бытие субъекта; он был бы нейтральным «нечто», и вместо *cogito ergo sum* исходной, подлинно имманентной точкой оказалось бы только «*aliquid (hic et nunc) est*»:¹² это «*aliquid*» было бы не субъективным и не объективным, а совершенно *нейтральным бытием вообще*, лишенным всякого определения его специфической сферы. Но так как миг, как мы видели, немислим иначе как в форме грани между прошлым и будущим, т. е. в неразрывной связи с ними, то это прошлое и будущее также не могли бы быть «моими», а были бы *прошлым и будущим вообще* – т. е. всей безграничной всеобъемлющей полнотой времени. Это значит: с той самой непосредственностью – описанной непосредственностью трансцендирования, обладания запредельным, – с которой в лице *моего* прошлого и будущего я имею мое «я», мое собственное бытие, я имею также *всеобъемлющую полноту бытия вообще*. В обоих случаях – в обоих измерениях бытия – запредельное, отсутствующее в имманентном опыте, находится в нашем непосредственном обладании – самоочевидно не меньше, чем «имманентное». (На это впервые указал уже один из древнейших мыслителей, Парменид: «Воззри, как отсутствующее все же прочно присутствует для ума».)

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

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

Но и эта формулировка, и это разрешение загадки предполагают само *понятие* «объективной действительности»; в состав же этого понятия входит не только признак бытия вне меня, но и гораздо более существенный признак бытия *независимо* от меня: «объек-

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

¹³ Бытие или сущее (*лат.*).

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

тивно» есть то, что есть *там* и *тогда*, где и когда я его не воспринимаю, и мое сознание совсем не направлено на него. Но откуда я знаю это и как вообще возможна подобная идея? Если знать – значит воспринимать, видеть, иметь через посредство сознания, направленного на объект, – или, иначе говоря, если объективно *быть* – значит открываться познавательному взору, то эта идея предполагает что-то невозможное: чтобы знать, что есть что-то там и тогда, где и когда я его не воспринимаю, надо было бы иметь какую-то волшебную способность *видеть не глядя*. Толстой рассказывает в «Детстве и отрочестве», что мальчиком он мучился сомнением, ведут ли себя вещи в отсутствие человека или за его спиной так же, как в его присутствии, и не имеют ли они свою потаенную жизнь, которую они себе позволяют, когда на них не смотрят; и он пытался, так сказать, поймать вещи *in flagranti*, внезапно оборачиваясь; но это, очевидно, было бесполезно, потому что под его взором вещи могли сразу снова принимать свое обычное обличие. Откуда и как я знаю, например, что то, что находится позади меня, за моим затылком, продолжает существовать, когда я его не вижу? Откуда вообще берется наша уверенность, что объективная действительность есть то связанное, закономерное, устойчивое целое, которое как таковое мы никогда не видим, ибо то, что мы реально видим, есть только отрывочные бесформенные ее части, сменяющиеся при каждом повороте глаза или головы? Легко было бы показать – и это показал Юм, – что никакими косвенными умозаключениями мы не можем достигнуть этой идеи объективной, независимой от нас действительности, ибо все они ее уже предполагают и на нее опираются. Если бы «объективная действительность» была первичным, ни к чему иному не сводимым самоутвержденным бытием, если бы мы не имели иной связи с ней, кроме познавательного взора, на нее направленного, то она была бы идеей не только недоказуемой, но и просто недоступной нам.

Но мы *именно и имеем такую связь*. Это есть не косвенная связь через посредство познающего, направленного вовне сознания, а совершенно непосредственная связь через соучастие в первичном бытии – в намеченном выше всеобъемлющем и всепронизывающем единстве первичной реальности. Так как мое собственное внутреннее бытие я с самого начала имею как часть и элемент всеобъемлющего бытия вообще, то я знаю с первичной очевидностью о бытии того, чего я не воспринимаю, что находится за (пространственными и временными) пределами мною воспринимаемого. Я не знаю, *что именно* есть там и тогда, где и когда я его не вижу, но я с очевидностью знаю, что там и тогда есть *что-то вообще*, *что-то* неизвестное мне. Я имею с абсолютной достоверностью то, что мне не дано, мне не *открывается* в воспринимающем опыте. Сама возможность «объективной действительности» как чего-то сущего, независимого от меня (т. е. от моего познавательного взора), конституируется ее *сопринадлежностью к той всеобъемлющей первичной реальности, которая пронизывает и мое собственное бытие и составляет его существо*. Мы объединены с этой объективной действительностью через как бы подземный слой этой первичной реальности. И только через посредство этой исконной онтологической связи становится возможным наше производное познавательное отношение к внешней нам объективной действительности.¹⁵

Мы легко можем уловить, в чем, собственно, источник этой объединяющей, связующей функции первичной реальности, в силу которой познающий субъект может вообще достигать свой объект (или знать, что достигнутое и воспринятое им обладает подлинно объективным независимым от субъекта бытием). Этот источник есть *сверхвременное единство реальности*. Если бы бытие во времени было единственной вообще доступной нам формой бытия, то у нас не могло бы быть никаких гарантий, что что-либо есть в момент, когда мы его не воспринимаем, т. е. что бытие объекта может длиться за пределами его восприятия, а

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

это значит, что мы не имели бы самого понятия объективного бытия. Мы его имеем только потому, что знаем, что всякое временное бытие – и наше, и внешнее нам – протекает на фоне всеобъемлющего сверхвременного единства бытия. В силу самоочевидного наличия этого сверхвременного единства бытия понятие «пустоты», «небытия» в абсолютном смысле становится невозможным; за пределами всего, чего достигает в каждый данный момент наш познавательный взор, неизменно-вечно *есть* полнота положительного содержания; поэтому, если какое-либо частное содержание исчезло во времени, это возможно только в той форме, что оно сменилось каким-то другим положительным содержанием.

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

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

значит не что иное, как сознать свою непосредственную, внутреннюю укорененность во всеобъемлющей первичной реальности.

Но тем самым очевидна несостоятельность и противоположной духовной установки, которая боится пути вглубь как бегства от общей всем объективной действительности в замкнутую сферу индивидуальной субъективности. Дело обстоит как раз наоборот. Только через углубление в эту первичную реальность мы находим впервые нашу подлинную, внутреннюю связь с объективной действительностью. Путь вглубь, в самого себя, есть не путь в какое-то темное, замкнутое подземелье, — это есть, напротив, путь, связующий нас с необозримым простором всего сущего, — примерно как спуск в подземную железную дорогу есть способ скорейшего и прямейшего достижения отдаленных частей огромного города. Аналогия эта, правда, неполная: «метро» имеет своим единственным назначением ускорение и упрощение нашей связи с отдаленными частями городской поверхности; углубление же в первичную реальность, соединяя нас со всем простором объективной действительности, имеет *кроме* этого утилитарного и производного своего назначения еще иную, более первичную и самодовлеющую и неизмеримо более важную ценность в нашей жизни: оно открывает нам нашу связь с *сверхмирной* основой бытия, бесконечно расширяя тем наш духовный горизонт, освобождая нас от обманчивой видимости нашей безусловной подчиненности «объективной действительности» как некоему подавляющему нас, всемогущему в отношении нас *fait accompli*.¹⁶ Внутренняя связь с первичной реальностью дарует нам и свободу от власти мира над нами, и возможность быть его *творческим* соучастником.

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

Через свое тело и плотскую жизнь, через внешний, наружный слой своей душевной жизни, определенный связью с телом, человек есть сам часть «объективной действительности», часть — и притом незначительная и подчиненная часть — «мира», в котором и из которого он рождается и в котором пребывает, отчасти пассивно определенный наследственностью, воспитанием, средой и всеми процессами и событиями этого окружающего его мира, отчасти активно в свою очередь строя и видоизменяя его. Через свои глубины — через ядро или корень своего бытия и в этом смысле через свое подлинное существо — он принадлежит к составу *сверхмирной* первичной реальности (в которой, как мы видели, укоренен и из которой в конечном счете проистекает и сам мир, сама «объективная действительность»). Человек есть, таким образом, двухприродное существо, и всякое учение о жизни, которое не учитывало бы одновременно этих *двух* сторон человеческого бытия, было бы неадекватно его подлинному существу. Но эта двойственность не есть чистый дуализм, простое сосуществование или даже противоборство двух разнородных начал. Она вместе с тем опирается на некое единство и пронизана им. Человек есть не просто двойственное, а *двуединое* существо: сосуществование и противоборство этих двух природ сочетается с некой их гармонией, с некой интимной их слитностью, и это единство должно быть так же учитано, как и двойственность. Соучастие в объективной действительности, принадлежность к «миру», непосредственно определенные нашей «плотской», душевно-телесной природой, вытекают одновременно и из сверхмирной, духовной нашей жизни и потому по меньшей мере находятся или могут находиться под ее контролем и руководством и в этом смысле быть самовыражением нашего сверхмирного существа. Структура нашего бытия сложна, антиномична, и всякое ее искусственное упрощение и схематизация искажают ее. Чтобы избежать этого, мы должны теперь более детально уяснить своеобразие того глубинного слоя бытия, который открылся нам в лице первичной реальности.

¹⁶ Совершившийся факт (*фр.*).

ГЛАВА II РЕАЛЬНОСТЬ И ЕЕ ПОЗНАНИЕ

1. ПОЗНАНИЕ РЕАЛЬНОСТИ КАК КОНКРЕТНОЕ ОПИСАНИЕ И УМУДРЕННОЕ НЕВЕДЕНИЕ

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

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

На первый взгляд кажется, что это есть задача неосуществимая и, так сказать, беспредметная. Всякое описание и определение, всякий логический анализ предполагает некоторое многообразие и состоит в его расчленении, в указании отличия одной части от другой и в усмотрении отношений между ними. Нечто абсолютно первичное и простое и вместе с тем всеобъемлющее можно иметь в опыте, но никак нельзя описать, выразить в словах, определить; можно знать *его*, но нельзя ничего знать *о нем* – кроме именно того, что оно нам дано, наличествует, есть. Таково, по-видимому, и свойство того, что мы наметили под именем «реальности». Подобно тому как мы хорошо знаем – знаем неизмеримо глубже, интимнее, чем все остальное, – что мы имеем в виду, когда мы говорим о нашем собственном существовании, и вместе с тем не в силах выразить это в словах и понятиях, описать содержание того, что мы при этом мыслим, – так же мы, достигнув во внутреннем опыте усмотрения того, что мы называли реальностью (в общем всеобъемлющем ее смысле), знаем, что такое есть эта общая почва и атмосфера, эта основа или этот фон нашего собственного бытия, и вместе с тем бессильны выразить это знание, определить его, анализировать его содержание. По самому существу дела это есть, казалось бы, некое немое, невыразимое знание; поскольку понимать, постигать – значит именно выразить в понятиях, т. е. установить отличие одного от другого и связь между ними, «объяснить» одно через указание его отношения к другому, – «реальность» по самому своему существу совпадает с «непостижимым».¹⁷ «Непостижимое», как это само собой ясно из только что сказанного, не значит, конечно, «неизвестное», «незнакомое», «скрытое». Оно, напротив, совершенно явственно, оставаясь таинственным только по своей необъяснимости, несводимости к чему-либо иному, по своей недоступности логически-анализирующей мысли. Оно есть то, что Гёте называл «явственной тайной» (*offenes Geheimnis*). Наше сознание, наш опыт шире сферы нашей мысли; мысль помогает нам ориентироваться в многообразии его содержания, но не распространяется на то предельное нечто, которое образует первичную основу и общее существо нашего опытного достояния. Это можно выразить еще иначе. Мы имеем в виду *что-то* и высказываем *о нем* или усматриваем в нем *что-то*; логически это есть различие между субъектом и предикатом суждения; и именно этой двойственностью между самой реальностью и ее

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

содержанием определено то, что наше знание имеет характер *суждения* – характер высказывания чего-то о чем-то.¹⁸ Отсюда, казалось бы, очевидно, что было бы логическим противоречием пытаться «узнать», «понять», «объяснить» саму реальность, само подлежащее (субъект) в его категориальном отличии от предиката. Ибо «узнать», «понять» – и значит не что иное, как усмотреть «содержания», присущие этой реальности, – усмотреть то, чем она «обладает» или носителем чего она является. Попытка «узнать» на этот же лад *саму* реальность – именно то, что образует само ее существо в *отличие* от присущих ей «содержаний», – оказывается как будто в корне несостоятельной, заключая в себе *contradictio in adjecto*.¹⁹

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

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

Августин употребляет это выражение в отношении идеи непостижимости Бога. Признавая Бога «непостижимым», мы тем самым определяем Его, приписываем Ему некоторое определенное качество, т. е. умаляем Его превосходящую разум полноту, подменяем Его сверхрациональное существо логически определенным – хотя и лишь отрицательно – понятием. Для уяснения нашей темы полезно продолжить эту аналогию рассмотрением существа так называемого «отрицательного богословия». Само собой разумеется, что мы берем здесь это направление только с его чисто логической стороны, в его аналогии с ходом занимающей нас общей мысли, так как на этой стадии нашего размышления мы еще далеки от всякого богословия и совсем не встретились с идеей Бога.

«Отрицательное богословие» (творцом которого был, как известно, неведомый христианский мистик Востока, известный под именем Дионисия Ареопагита) утверждает, что мы достигаем понимания Бога или приближаемся к нему только через *отрицание*, в отношении Бога, всех качеств, известных нам из нашего знания «тварного» мира. А так как все наши понятия почерпаются из нашего земного опыта, то мы не можем вообще иметь никаких положительных определений существа Бога. Мы не знаем и не можем сказать, что такое есть Бог; мы знаем только, что Он не есть. Мы знаем только, что Он есть нечто абсолютно инородное всему, известному нам из опыта тварного бытия. Мы не только не вправе приме-

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

¹⁹ Противоречие в определении (*лат.*).

нять к Богу какие-либо пространственные или чувственно-наглядные представления – мы не вправе прилагать к нему даже такие духовные или абстрактные категории, как «благость» или «бытие» и т. п., ибо все эти понятия в их обычном смысле обременены их применением к земному, тварному бытию и потому неадекватны сверхмирному существу Бога.

Но что, собственно, мы имеем в виду, говоря, что мы знаем только, что не есть Бог, но не знаем, что Он есть? В нашем обычном, логически оформленном знании отрицание (поверх его дидактически-психологического значения как отвержения ложных мнений) имеет значение различения. Мы познаем или определяем что-либо, отличая его от чего-либо другого. Утвердительное и отрицательное суждение суть только разные логические формы, соотносительные моменты знания, как *определения*, т. е. как усмотрения некой определенности. Отсюда явствует, что отрицание в его обычном логическом смысле различения возможно только в отношении отдельных, частных содержаний, ибо означает выбор между ними. Но в таком случае какой вообще смысл имеет требование «отрицательного богословия» отвергать *все* вообще известные или мыслимые признаки в отношении Бога? Беря отрицание в его обычном логическом смысле, надо будет сказать: отрицание в отношении какого-либо объекта всех вообще доступных и мыслимых признаков делает его объект бессодержательным; отрицать *все* – значит просто *не утверждать ничего*; отрицательное богословие в этом его истолковании свелось бы просто к безусловному агностицизму в отношении Бога – к утверждению, что о Боге мы вообще ничего не можем знать.

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

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

Что такое отвержение в отношении Бога логической формы, в которой мы мыслим все остальное, обычное, «земное» содержание бытия, включает в себе какую-то долю истины, – это совершенно очевидно. Но надо отдать себе ясный отчет, в чем собственно заключается это отвержение и при каком условии оно может действительно довести до искомой цели.

Дело в том, что при обычном, не проверенном критически понимании смысла этого отвержения мы незаметно для нас самих впадаем в отмеченное выше противоречие. Мы можем теперь так формулировать его. *Отрицание* вообще есть момент, конституирующий *логическую форму знания* (как мы это видели выше: ибо отрицание есть способ определения одного, частного содержания в его отличии от всего другого). Прилагая отрицание к самой логической форме знания, мы, таким образом, впадаем в то противоречие, что *в самом акте этого отрицания* мы пользуемся той самой формой знания, которую мы отвергаем. Тотчас ниже мы уясним положительный, ценный методический смысл этого противоречия. Сейчас мы должны, однако, отметить то, что в нем несостоятельно.

Поскольку существо Бога мы пытаемся познать *только* через его *отрицательное* отношение ко всему земному опыту и самой его логической форме, мы невольно, вопреки основному нашему замыслу, вновь подчиняем его этой форме, превращаем его в что-то частное, ограниченное, имеющее все остальное вне себя. Ибо отрицание как таковое – к чему бы оно ни прилагалось – есть именно форма рационального, «земного» знания.

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

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

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

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

²⁰ Myst. Theolog. I, 2.

бое *понятие*, т. е. в отвлеченное частное содержание (которое есть всюду, где одно в обычном, *логическом* смысле *отличается* от другого).

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

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

Кроме этого общего способа описания сверхлогической природы реальности, в котором сочетание слов и понятий дает некое намекающее, непосредственно в отдельной мысли невыразимое познание конкретности, философия обладает еще особым, ей одной присущим способом преодоления ограниченности и неадекватности отвлеченного знания. А именно, направляя мысль *на саму логическую форму ее же самой*, т. е. обзревая как целое форму, объем и условия сферы логического рационального знания, мы можем познать ее *ограни-*

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

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

Таким образом, конкретный опыт реальности не обречен оставаться «немым», невыразимым. Будучи умственно достижим через «описание», т. е. через такое комбинирование понятий, при котором комплекс понятий в своем единстве дает намекающее знание самой реальности, опыт также косвенно выразим через потенцированную форму мысли, которую можно назвать *трансцендентальным мышлением*. В нем мысль, направляясь на саму себя и познавая *общую формальную* природу сферы бытия частных, логически определимых содержаниях, *тем самым* выходит за ее пределы и умственно овладевает запредельным ей конкретным существом реальности как таковой.

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

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

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

²² Подобное лечится подобным (лат.).

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

2. РЕАЛЬНОСТЬ КАК ЕДИНСТВО ПРОТИВОПОЛОЖНОГО И КАК КОНКРЕТНОЕ ЕДИНСТВО МНОГООБРАЗИЯ

Мы исходим из намеченного всем предшествующим основного общего отличия реальности от всякого частного определенного содержания. Последнее конституируется, как мы видели, отношением отрицания. Всякое отдельное определенное содержание есть некое «это»; и это свойство быть «этим» определяется тем, что оно отличается от «иного»; общее формальное существо всякого «это» состоит в том, что оно есть «это, а не иное» и немисливо вне этого отрицательного отношения к иному. Выражаясь на языке формальной логики, определенность конституируется законом противоречия.²³ Поэтому, в силу установленного выше принципа контраста между реальностью и логически определенным содержанием, первое и самое общее, что мы можем сказать о реальности, это – что она *не* есть нечто определенное, именно потому, что она есть всеобъемлющее сверхлогическое единство; все, что в отношении частного, логически определенного содержания есть «нечто иное», т. е. находящееся вне его, за его пределами, в отношении реальности находится внутри нее, объемлется ею; в этом смысле реальность, имея все в себе, есть нечто, определенное только как «это и иное». Но этим суждением мы, очевидно, не можем ограничиться; мы не можем считать его исчерпывающим определением реальности. Не только мы, как выше было указано, *противопоставляя* реальность частным, логически определенным содержаниям, *тем самым* невольно ограничиваем ее саму в частное определенное содержание. Но мы вместе с тем, с другой стороны, утратили бы всякий отчетливый смысл того, что мы разумеем под реальностью; оно расплылось бы в нечто совершенно бесформенное и бессодержательное: безграничное и неопределенное «все» есть *ничто*. Все наше рассуждение потеряло бы всякий смысл, если бы слово «реальность» не означало все же что-то определенное. Таким образом, то, что мы разумеем под реальностью, должно одновременно и выходить за пределы всего логически определенного, и все же быть чем-то определенным (очевидно, уже в каком-то ином, сверхлогическом смысле). Если своеобразие реальности состоит в том, что она всегда есть «это и иное», то это есть именно его *своеобразие*, которым она отличается от всего иного и в силу которого она, значит, на какой-то иной ступени бытия или в какой-то иной форме, сама есть «это, а не иное». Таким образом, уловить реальность в ее своеобразном сверхлогическом существе мы можем только в такой форме, которая, будучи выражена логически, принимает характер антиномистического знания, совпадения противоположностей, – в чем и состоит существо «умудренного неведения». Мы должны говорить «*совпадение*», а отнюдь не простое *совмещение противоположностей*. Простое совмещение разных и противоположных определений есть общеизвестное свойство всякого многообразия, поскольку мы синтетически подводим его под некое (внешнее ему) единство. Реальность же необходимо мыслить как некое первичное единство; поэтому совмещающиеся в нем противоположности совпадают.

Это соображение совсем не есть какое-то искусственное ухищрение абстрактной мысли, тягостное для законной потребности нашего ума мыслить ясно, просто и конкретно. Ибо только с помощью такой на первый взгляд чрезмерной и противоестественной утонченности мысли – того, что немцы называют *Haarspalterei* (расщепление волоса), – мы

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

достигаем подлинной конкретности мысли, т. е. преодоления неизбежной неадекватности абстрактного подхода к нашей теме.

А именно, очевидный вывод из сказанного состоит в том, что подлинно уловить искомую нами реальность мы можем, только охватив ее сразу единым умственным взором, в двух противоположных ее аспектах: и как нечто, *отличное* от всех частных, определенных содержаний, и как нечто, их объемлющее и пронизывающее. Но именно в этой двойственности и состоит подлинное своеобразие реальности, именно ее сверхлогичность. С одной стороны, реальность обнаруживается как тот несказанный *остаток*, то абсолютно простое «нечто», которое остается *за вычетом* всех ее частных содержаний, всего пестрого многообразия положительных качественных определений бытия; и с другой стороны, конкретное существо того, что мы намечаем и улавливаем как такой остаток, не есть нечто обособленное, что можно было бы мыслить отдельно от всех частных содержаний; оно есть именно носитель этих содержаний, оно само ими обладает, т. е. объемлет и пронизывает их, и в этом смысле они сопринадлежат к нему. И эти два разных смысла реальности суть лишь два неразрывно связанных между собой ее момента, в сочетании которых – сочетании, абстрактно-логически противоречивом, – и обнаруживается неразделимо-цельное, подлинно конкретное единство реальности как таковой.

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

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

Обратная тенденция выражена в *позитивизме*. Для него характерно отрицание вообще реальности как чего-то своеобразного, как инстанции бытия, отличной от эмпирического многообразия явлений. Реальность здесь просто отождествляется с внешним целым всех частных содержаний бытия – т. е., согласно нашей терминологии, с эмпирической действительностью. Этой точки зрения склонны придерживаться большинство научных спе-

циалистов, поскольку они пытаются одновременно философствовать; но это направление нашло, как известно, поддержку и в соответствующих чисто философских построениях. Здесь реальность как бы расплывается, теряет всякую самостоятельность, перестает быть особой инстанцией бытия. (В промежутке между этими двумя течениями стоит агностицизм или феноменализм – направление мысли, которое, признавая, что реальность имеет какую-то особую, свою собственную сущность, считает ее, однако, непознаваемой и тем практически устраняет ее из сферы философской мысли. Но для наших целей мы можем оставить в стороне это промежуточное направление.)

В противоположность этим двум хотя и естественным, но все же искусственно упрощающим и тем искажающим тенденциям, приведенный выше абстрактный ход мысли позволяет нам увидеть подлинно конкретное существо реальности как таковой, фиксировать его ни с чем не сравнимое своеобразие на совершенно особый лад. Мы не противопоставляем ее логически частным, эмпирическим определениям, не обособляем ее от них, не ищем в ней особого, логически определимого качественного содержания. Не может быть и речи об ее качественном определении; ибо, будучи всем или основой всего, она не может быть чем-то частным, иметь особое качественное содержание.²⁴ Но мы и не растворяем ее в эмпирической картине мира, не отождествляем ее с простым внешним единством или целым всех частных ее содержаний. Мы постигаем ее своеобразие только через «умудренное неведение», т. е. через усмотрение ее *категориального* отличия от всякого частного положительного содержания знания. А это значит: мы познаем ее через усмотрение в ней антиномистического единства тождества и различия, полноты и отрешенности, в которой состоит его сверхлогическое (и потому логически неопределимое) существо. Если попытаться – поскольку это вообще возможно – свести это сверхлогическое соотношение к его простейшей абстрактно-символической формуле, то, обозначая реальность как А, а все остальное, т. е. все частные содержания, как В, нужно будет сказать, что $A = A + B$, как бы парадоксально это ни казалось с точки зрения обычной, логически математической формы нашей мысли (это имеет, впрочем, аналогию с давно уже установленным математиками положением, что в бесконечном целом может быть равновелико части). Еще иная формулировка того же соотношения будет положение, что *реальность есть всегда нечто большее, чем она сама*, как бы мы ни пытались ее фиксировать: будучи отрешенным, абсолютно своеобразным, инородным всему иному началу, она есть нечто большее, ибо объемлет и пронизывает и все остальное; и, будучи всеобъемлющим целым, она есть нечто большее, чем *только* целое, ибо имеет свою собственную природу, отличную от всего остального. Это сводится в конечном счете к отмеченному уже в 1-й главе *моменту трансцендирования*, выхождения за пределы себя самой, неотъемлемо присущему реальности.

Одно из наиболее существенных последствий этого сверхлогического, трансцендирующего существа реальности состоит в том, что она *ничего не исключает, ничего не делает невозможным* (кроме только идеи абсолютной замкнутости и обособленности единичного). В истории человеческой мысли были такие попытки – противоестественного – *абстрактно-логического* фиксирования реальности (или абсолютного) как всеобъемлющего единства, которые приводили к представлению о реальности как начале, поглощающем или растворяющем в себе всякое многообразие и все единичное: такова система Парменида, отрицающая реальность множественности и изменения, такова же в значительной мере система

²⁴ Нетрудно было бы показать, что все попытки точного качественного определения абсолютного или реальности – все абстрактные «измы» в философии «материализм», «спиритуализм», «волюнтаризм» и т. п. – достигают (мнимо) своей цели лишь посредством бессознательного незаконного расширения соответствующих понятий («материи», «духа», «воли» и пр.) *за пределы* их обычного значения, в силу которого они означают именно что-то определенное – а это значит: *частное*, конституируемое своим отличием от всего иного. Все, что претендует быть единственной всеобъемлющей основой всего, тем самым уже перестает быть чем-то определенным.

Спинозы. Ницше метко называл Парменида «железным» в отличие от «огненного» Гераклита. Выше, в иной связи, мы уподобили реальность твердой почве, на которой мы стоим и в которой укоренены. Эта аналогия имела свою полезность; но если взять ее в буквальном смысле, она становится превратной и искажающей подлинное соотношение. Почва, в которую мы целиком погружены, которая со всех сторон окружает и насквозь пронизывает нас, была бы почвой, в которой мы *погребены* и растворены, потеряв собственное существование. Уже гораздо более адекватен другой образ, которым мы также пользовались, — образ атмосферы. Атмосфера, в которую мы погружены, которая нас окружает и через наше дыхание проникает в нас, есть начало животворящее — стихия, через посредство которой мы питаем и поддерживаем именно наше индивидуальное существование и свободу самостоятельной жизни. Но и эта аналогия — как всякая аналогия, — конечно, «хромает»: ибо живой индивидуальный организм есть сам по себе нечто совсем иное, чем окружающая его и вдыхаемая им атмосфера; и если бы не было ничего, кроме «воздуха», индивидуальное бытие было бы так же немыслимо, как если бы все было сплошной окаменелостью или «железом». Но дело в том, что никакие вообще образы материального, пространственного мира, будучи образами *внеположного* бытия, по самому существу дела не адекватны сверхлогической природе реальности. В силу этого момента внеположности, образы материального или пространственного мира если и не суть (как думал Бергсон) *основание* абстрактно-логической мысли, то во всяком случае суть ее психологическая опорная точка, наводят мысль на путь логической фиксации. Здесь же, при уяснении сверхлогического существа реальности, нам скорее помогут образы душевной жизни. Как всеобъемлющее и всепроникающее единство личного самосознания не только не превращает нашей душевной жизни в сплошное однородное и неподвижное единство, не только не поглощает в себе многообразия, изменчивости и даже внутреннюю антагонистичность отдельных частных ее содержаний, но есть именно необходимое общее условие их осуществимости, — так и сверхлогическое единство реальности есть начало, порождающее многообразие всех единичных и частных реальностей; их живую подвижность, их подлинность как *самостоятельных реальностей*. Ибо реальность есть не экстенсивное целое, — не целое, лишь извне объединяющее все в себе, а единство, изнутри так проникающее свои части, что оно — в большей или меньшей мере — присутствует как целое, т. е. в своем подлинном существе, в каждой из них. Именно на основе реальности как таковой все частное и единичное обретает свою собственную реальность. Ибо иметь свою собственную реальность и значит не что иное, как быть — в большей или меньшей мере — соучастником реальности как таковой, т. е. обретать ее первичность, ее самодовление и самоутвержденность. То, что мы называем «собственным», «самостоятельным» бытием есть не бытие изолированное, отрезанное от всего иного, безусловно замкнутое и утвержденное в самом себе; такое замкнутое и самоутвержденное бытие есть неосуществимая абстракция; ничего подобного не может вообще быть, и мы впадаем в эту иллюзию только в силу духовной слепоты.²⁵ «Самостоятельное» бытие есть бытие, соучаствующее в первичной реальности, утвержденное и укорененное в ней, — бытие, которое внутри себя самого открывает при-

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

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

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

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

Прямо противоположно этому, но так же отвлеченно и потому несостоятельно плюралистическое учение о бытии типа монадологии Лейбница. Реальность раздробляется здесь на бесконечное множество безусловно самостоятельных, обособленных, замкнутых в себе

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

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

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

Если бы реальность была чем-то *логически* противоположным этому характеру рациональной фиксированности, то углубление в нее уводило бы нас в сторону, прямо противопо-

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

Реальность есть, таким образом, единство ее самой и объективной действительности. В этом абстрактном и внешне неуклюжем положении мы достигаем опять вполне конкретного и практически существенного итога, который мы отчасти уже наметили в конце прошлой главы. Углубление в реальность – путь вглубь, непосредственно уводящий нас в совершенно инородное измерение бытия, как бы освобождающий нас от прикованности к эмпирической оболочке нашего существования в лице объективной действительности, – этот путь вглубь есть вместе с тем путь *вширь*. Уходя от внешнего соприкосновения с объективной действительностью как с чем-то нам извне противостоящим, мы в глубине приближаемся снова к ее *корням*, улавливаем ее внутреннее существо как нечто родственное нам и связанное с нами. Две возможные ограниченные установки – саморастворение в объективно сущем, потеря нашего собственного существа через включение себя самого в состав объективной действительности и подчинение ей, – и аскетическое мироотрицание, бегство от мира в замкнутые глубины внутреннего бытия – одинаково преодолеваются здесь приятием мира в его глубинном существе через утверждение себя в выходящих за пределы мира глубинах первичной реальности.

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.