

**Николай Бердяев. Я и мир объектов.
Опыт философии одиночества и общения. ***

Самый могущественный человек тот,
кто стоит на жизненном пути одиноко.

Генрик Ибсен

Будем любить друг друга, потому что любовь
от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога.

Первое послание *Ап. Иоанна*. Гл. 4. 7

РАЗМЫШЛЕНИЕ I

Трагедия философа и задачи философии

1. Философия между религией и наукой.

Борьба философии и религии. Философия и общество

Поистине трагично положение философа. Его почти никто не любит. На протяжении всей истории культуры обнаруживается вражда к философии, и притом с самых разнообразных сторон. Философия есть самая незащищенная сторона культуры. Постоянно подвергается сомнению самая возможность философии, и каждый философ принужден начинать свое дело с защиты философии и оправдания ее возможности и плодотворности. Философия подвергается нападению сверху и снизу, ей враждебна религия, и ей враждебна наука. Она совсем не пользуется тем, что называется общественным престижем. Философ совсем не производит впечатления человека, исполняющего "социальный заказ". В трех стадиях Огюста Конта философии отведено среднее, переходное место от религии к науке. Правда, Огюст Конт сам был философ и проповедовал позитивную, т. е. "научную", философию. Но эта научная философия обозначает выход из философской стадии в умственном развитии человечества и переход к стадии научной. Сиантизм отвергает первородность и самостоятельность философского познания, он окончательно ее подчиняет науке. Точка зрения Конта гораздо более вкоренилась в общее сознание, чем это кажется, если иметь в виду контизм или позитивизм в узком смысле этого слова. Наименование "философа" было очень популярно в эпоху французской просветительной философии XVIII века, но она вульгаризировала это наименование и не дала ни одного великого философа. Первое и самое сильное нападение философии пришлось выдержать со стороны религии, и это не прекращается и до сих пор, так как, вопреки О. Конту, религия есть вечная функция человеческого духа. Именно столкновение философии и религии и создает трагедию философа. Столкновение философии и науки менее трагично. Острота столкновения философии и религии определяется тем, что религия имеет свое познавательное выражение в теологии, свою познавательную зону. Философия всегда ставила и решала те же вопросы, которые ставила и решала теология. Поэтому теологи всегда утесняли

* Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. (Мыслители XX века). С. 230 – 316.

философов, нередко преследовали их и даже сжигали. Так было не только в христианском мире. Известна борьба арабских магометанских теологов против философии¹. Отравленный Сократ, сожженный Дж. Бруно, принужденный уехать в Голландию Декарт, отлученный от синагоги Спиноза свидетельствуют о преследованиях и мучениях, которые философии пришлось испытать от представителей религии. Философам приходилось защищаться тем, что они практиковали учение о двойной истине. Источник мучений и преследований лежит не в самой природе религии, а в ее социальной объективации. Потом это станет ясно. Основа религии есть откровение. Откровение само по себе не сталкивается с познанием. Откровение есть то, что открывается мне, познание есть то, что открываю я. Может ли сталкиваться то, что открываю я в познании, с тем, что открывается мне в религии? Фактически да, и это столкновение может стать трагическим для философа, ибо философ может быть верующим и признавать откровение. Но так бывает потому, что религия есть сложное социальное явление, в котором откровение Бога, т. е. чистый и первичный религиозный феномен, перемешивается с коллективной человеческой реакцией на это откровение, с человеческим использованием его для разнообразных интересов. Поэтому религия может быть социологически истолковываема². Откровение в чистом и первичном виде не есть познание и познавательных элементов в себе не содержит. Этот познавательный элемент привносится человеком, как реакция мысли на откровение. Не только философия, но и теология есть познавательный акт человека. Теология не есть откровение, она есть вполне человеческое, а не божественное. И теология не есть индивидуальная, а социально-организованная, коллективная познавательная реакция на откровение. Из этой организованной коллективности вытекает пафос ортодоксии. Тут и происходит столкновение между философией и теологией, между мыслью индивидуальной и мыслью коллективной. Познание не есть откровение. Но откровение может иметь огромное значение для познания. Откровение для философского познания есть опыт и факт. Трансцендентность откровения есть имманентная данность для философии. Философское познание — духовно-опытное. Интуиция философа есть опыт. Теология всегда заключает в себе какую-то философию, она есть философия, легализованная религиозным коллективом, и это особенно нужно сказать про теологию христианскую. Вся теология учителей церкви заключала в себе огромную дозу философии. Восточная патристика была проникнута платонизмом и без категорий греческой философии не в силах была бы выработать христианской догматики. Западная схоластика была проникнута аристотелизмом и без категорий аристотелевской философии не могла бы выработать даже католического учения об евхаристии (субстанции и акциденции). Лабертоньер не без основания говорит, что в средневековой схоластике не философия была служанкой теологии, а теология была служанкой философии, известного, конечно, рода

¹ См. Le Bon Carra de Vaux "Gazali".

² У Маркса, у Дюркгейма можно найти много социологически верного о религии.

философии. Это верно про Фому Аквината, у которого теология была целиком подчинена аристотелевской философии. Так создается очень сложное отношение между философией и теологией. Против свободы философского познания восстают именно философские элементы теологии, принявшие догматическую форму. Философия страдает от себя же, от догматизирования некоторых элементов философии и философии известного рода. Совершенно так же мешали свободному развитию науки quasi-научные элементы Библии, библейская астрономия, геология, биология, история, наука детства человечества, а не религиозное откровение Библии в чистом виде. Религиозное откровение может быть очищено от философских и научных элементов, создававших невыносимые конфликты. Но трагизм положения философа этим облегчается, но не устраняется, так как остаются религиозные притязания самой философии, так как познание ставит себе религиозные цели.

Великие философы в своем познании всегда стремились к возрождению души, философия была для них делом спасения. Таковы были индусские философы, Сократ, Платон, стоики, Плотин, Спиноза, Фихте, Гегель, Вл. Соловьев. Плотин был враждебен религии, которая учит спасению через посредника. Философская мудрость была для него делом непосредственного спасения. Между Богом философов и Богом Авраама, Исаака и Иакова всегда было не только различие, но и конфликт. Гегель в крайней форме выразил понимание философии, как высшей стадии по сравнению с религией. Философия постоянно боролась против народных религиозных верований, против мифологических элементов в религии, против традиции. Сократ пал жертвой этой борьбы. Философия начинает с борьбы против мифа, но кончается она тем, что приходит к мифу, как увенчанию философского познания. Так было у Платона, у которого познание через понятие переходит в познание через миф. Миф лежит и в основании немецкого идеализма, его можно открыть у Гегеля. Греческая философия хотела поставить жизнь человека в зависимость от разума, а не от судьбы¹. Религиозное сознание грека ставило жизнь человека в зависимость от судьбы. Греческая философия поставила ее в зависимость от разума. И это деяние греческой философии имело всемирно-историческое значение. Оно положило основание европейскому гуманизму. Никогда настоящий философ не откажется от того, чтобы ставить и решать вопросы, которыми занята и религия, которые теология считает своей монополией. В философии есть профетический элемент, и не случайно предлагают делить философию на научную и профетическую². Именно профетическая философия сталкивается с религией и теологией. Научная философия могла бы быть нейтральна. Настоящий, призванный философ хочет не только познания мира, но и изменения, улучшения, перерождения мира. Иначе и быть не может, если философия есть прежде всего учение о смысле человеческого существования, о человеческой

¹ См. *L. Brunschvicg* "Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale". Центральная идея греческой философии очень хорошо формулирована у Бруншвига.

судьбе. Философия всегда претендовала быть не только любовью к мудрости, но и мудростью. И отказ от мудрости есть отказ от философии, замена ее наукой³. Философ есть прежде всего познающий, но познание его целостно, оно охватывает все стороны человеческого существа и человеческого существования, оно неизбежно учит о путях осуществления смысла. Философы иногда опускались до грубого эмпиризма и материализма, но настоящему философу свойствен вкус к потустороннему, к трансцендированию за пределы мира, он не довольствуется посюсторонним. Философия всегда была прорывом из бессмысленного, эмпирического, принуждающего и насилующего нас со всех сторон мира к миру смысла, к миру потустороннему. Я даже думаю, что нелюбовь, брезгливость к окружающей эмпирической жизни порождает вкус к метафизике. Бытие философа, погруженность его в существование предшествует его познанию, и познание его совершается в бытии, есть совершающийся в его существовании акт. Философия не может начать с пустоты, с выключения философа из бытия, с лишения его всякого качества существования. Философу не удастся выведение бытия из познания, ему может удалиться лишь выведение познания из бытия. И трагедия философа разыгрывается внутри самого существования. Изначальная сопричастность философа к тайне бытия только и делает возможным познание бытия. Но религия есть жизнь в бытии, открывающая себя человеку. Как может освободиться от этого философ? Трагично то, что философия не может и не хочет внешне зависеть от религии и что она истощается, удаляется от бытия, отрываясь от религиозного опыта. Философия всегда, в сущности, питалась от религиозного источника. Вся досократовская философия связана с религиозной жизнью греков. Философия Платона связана с орфизмом и мистериями. Средневековая философия сознательно хотела быть христианской. Но религиозные основы можно найти у Декарта, Спинозы, Лейбница, Беркли и, конечно, в немецком идеализме. Я даже склонен думать, как ни парадоксально это на первый взгляд, что философия нового времени, и особенно немецкая философия, по своим темам и характеру мышления, более христианская, чем схоластическая средневековая философия. Средневековая схоластическая философия была греческой по основам мышления, аристотелевской или платоновской. Христианство не вошло еще внутрь мысли. В новое время, начиная с Декарта, христианство входит внутрь человеческой мысли и меняет проблематику. В центре становится человек, что есть результат совершенного христианством переворота. Греческая философия по основной своей тенденции направлена на объект, она объективная философия. Новая философия направлена на субъект, что есть результат совершенного христианством освобождения человека от власти природного мира объектов. Раскрывается проблема свободы, которая была закрыта для греческой философии. Это не значит, конечно, что немецкие философы были лучшие христиане, чем Фома Аквинат и схоластики, что

² См. *K. Jaspers* "Psychologie der Weltanschauungen".

³ См. *Husserl* "Philosophie als strenge Wissenschaft" (Logos. T. I).

их философия была вполне христианской. Лично Фома Аквинат был, конечно, более христианин, чем Кант, Фихте, Шеллинг или Гегель. Но его философия (не теология) возможна была и в мире нехристианском. Между тем как философия немецкого идеализма возможна лишь в мире христианском. Но вхождение христианства внутрь человеческой мысли и познания означает освобождение от внешнего авторитета церкви, от ограничений теологии. Философия делается более свободной именно потому, что разрывается связь христианства с определенными формами философии. Но теологи, представляющие религию на территории познания, не хотят признать этого освобождения христианского познания, не хотят признать того, что христианство делается имманентным человеческой мысли и познанию. Эта имманентность всегда беспокоит представителей религии. В действительности философия, как и наука, может иметь очищающее значение для религии, может освобождать ее от сращенности с элементами не религиозного характера, не связанными с откровением, элементами социального происхождения, закрепляющими отсталые формы знания, как и отсталые формы социальные. Философу предстояло вести героическую борьбу. И она тем более трудна была, что он встретился с врагом совершенно иным.

Философа не хотят признать свободным существом. Не успел он освободиться от подчинения религии, вернее, теологии и церковной власти, как потребовали его подчинения науке. Он освобождается от власти высшего и подчиняется власти низшего. Он сдавливается между двумя силами — религии и науки — и с трудом может дышать. Лишь краткие миги был свободен философ в своем философствовании, и в эти миги были обнаружены вершины философского творчества. Но философ есть существо всегда угрожаемое, не обеспеченное в своем самостоятельном существовании. По отношению к философу существует *ressentiment*¹. Даже университет приютил философа под тем условием, чтобы он поменьше обнаруживал свою философию, чтобы он побольше занимался чужой философией, историей философии. Не только религия, но и наука очень ревнива. У религии была своя познавательная, теологическая, конкурирующая с философией сфера. У науки тоже есть своя конкурирующая с философией, претендующая быть философской сфера. И в этой сфере происходит борьба против философии. Философия ограничивается в своей компетенции и, наконец, совсем упраздняется, ее заменяют универсальные притязания науки. Это и есть то, что называют сиантизмом. М. Шелер говорит, что "научная" философия есть восстание рабов, т. е. восстание низшего против высшего². Философия отказалась подчиниться религии и согласилась подчиниться науке. Шелер думает, что, подчинившись вере, философия стала бы господином наук. Необходимо подчеркнуть: подчинившись вере, а не теологии, не внешнему авторитету церкви, не религии, как социальному институту. Вера есть

¹ злоба, злопамятство (*φρ.*).

² См. *Max Scheler "Vom Ewigen im Menschen"*.

внутренний духовный опыт и духовная жизнь, есть возрождение души, и она не может поработать философию, она может лишь питать ее. Но в борьбе против религии авторитета, сжигавшей на костре за дерзновение познания, философия отпала от веры, как внутреннего просветления познания. Положение философа стало трагическое, да оно может быть трагическое по существу, не временно трагическое, а вечно трагическое. Трагично положение философа неверующего, и трагично положение философа верующего. Философ неверующий есть существо с очень суженным опытом и горизонтом, сознание его закрыто для целых миров. Философское познание его очень обеднено, он принимает собственные границы за границы бытия. Бестрагичность неверующего философа очень трагична. Свобода неверующего философа есть его рабство. Под верой же мы разумеем раскрытие сознания для иных миров, для смысла бытия. Но по-иному трагично положение верующего философа. Верующий философ тоже хочет быть свободным в своем познании. И он сталкивается с социальной объективацией своей веры (авторитет церковной иерархии, авторитет теологии, которая его держит под подозрением, ограничивает, обвиняет в ересь и преследует). Это есть вечное столкновение веры, как первичного феномена, как отношения к Богу, и веры, как вторичного феномена, как социальной объективации, как отношения к религиозному коллективу. Но глубочайший трагизм не в этом. Как и всякий глубокий трагизм жизни, он переживается философом, когда он стоит перед самим собой, а не перед другими. В свободном своем познании, не допускающем никаких внешних ограничений или запретов, философ не может забыть своей веры, забыть того, что в вере ему открылось. Перед нами стоит не внешняя проблема отношения его философии к другим, представляющим религию, а внутренняя проблема отношения его философского познания к его собственной вере, к его собственному духовному опыту, раскрывающему иные миры. Фома Аквинат решил этот вопрос через систему иерархических ступеней, в которой каждая ступень относительно самостоятельна и соподчинена высшей ступени¹. Философ познает так, как будто бы никакой веры нет. Христианский философ познает так, как познавал Аристотель. Но выше есть ступень теологии, которой в конечных вопросах философия иерархически соподчинена. Еще выше ступень мистического созерцания. Таким образом, томизм думает избавиться от всякого трагизма философа и философию. Столкновения между философским познанием и верой не существует. Философии представляется кажущаяся свобода, в действительности же она находится в совершенном рабстве, ибо известного рода философия догматизирована. Св. Бонавентура решал вопрос иначе, у него вера просветляет интеллект, изменяет его². Эта точка зрения представляется мне более верной. Но она тоже не знает трагедии философа, трагедии познания.

Ошибочно думать, что эмоция субъективна, а мышление объективно. Ошибочно думать,

¹ См. *Jacques Maritain*. "Distinguer pour unir ou les degrés du savoir"*. Это есть последнее слово современного томизма.

что познающий лишь через интеллект соприкасается с бытием, через эмоцию же остается в своем субъективном мире. Так думает томизм, так думает рационализм, так думала почти вся греческая философия, которая стремилась перейти от $\delta\acute{o}\xi\nu$ ³ к $\epsilon\lambda\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ ⁴, так думает большая часть философов. Это старый философский предрассудок, который ныне преодолевается. М. Шелер много сделал для его преодоления, как и вся Existenz-Philosophie⁵. В действительности можно было бы сказать и обратное. Человеческие эмоции в значительной степени социально-объективированы, совсем не субъективны. Лишь часть эмоциональной жизни субъективна и индивидуальна. Человеческое же мышление может быть очень субъективным и часто таким бывает. мышление бывает более индивидуально, чем эмоции, менее зависящим от социальной объективации, от социальных группировок, хотя тоже лишь частично. Да и смысл слов "субъективно" и "объективно" требует радикального пересмотра. Большой вопрос, субъективно ли или объективно познание истины? Во всяком случае, одно несомненно: философское познание есть духовный акт, в котором действует не только интеллект, но и совокупность духовных сил человека, его эмоциональное и волящее существо. Сейчас все более и более признают, что существует эмоциональное познание. Это утверждал Паскаль, это утверждает Шелер, на этом настаивает Кейзерлинг⁶. Предрассудок думать, что познание всегда рационально и что нерациональное не есть познание. Через чувства мы познаем гораздо больше, чем через интеллект. Замечательно, что познанию помогает не только любовь и симпатия, но иногда также ненависть и вражда. Сердце есть центральный орган целостного человеческого существа. Это есть прежде всего христианская истина. Вся оценочная сторона познания — эмоционально-сердечная. Оценке же принадлежит огромная роль в философском познании. Без оценки не познается Смысл. Познание Смысла прежде всего сердечное. В познание философском познает целостное существо человека. И потому в познание неизбежно привходит вера. Вера привходит во всякое философское познание, самое рационализированное. Она была у Декарта, у Спинозы, у Гегеля. И это одна из причин несостоятельности идеи "научной" философии. "Научная" философия есть философия лишенных философского дара и призвания. Она и выдумана для тех, кому философски нечего сказать. Она есть продукт демократизации, порождение демократического века, в котором философия утеснена. Так называемый сиантизм не в состоянии обосновать самого факта науки, самую возможность познания человека. Ибо постановка этой проблемы выводит за пределы науки. Для сиантизма все есть объект, самый субъект есть лишь один из объектов. Философия возможна лишь в том случае, если есть особый, отличный от научного, путь философского

² См. *E. Gilson* "La philosophie de Saint Bonaventure".

³ мнение, воззрение (*греч.*).

⁴ знание (*греч.*).

⁵ философия существования (*нем.*).

⁶ См. *Keyserling* "Méditations sudaméricaines".

познания. "Научная" философия есть отрицание философии, отрицание ее первородства¹.

Признание эмоционального познания, познания через чувство ценности, через симпатию и любовь не есть отрицание разума. Дело идет о восстановлении целостности самого разума, который в средние века, несмотря на интеллектуализм схоластики, был более целостен, так что интеллект часто обозначал дух. Философия должна не отрицать разум, а раскрыть противоречия разума и имманентно обнаружить границы его. В этом отношении учение Канта об антиномиях сохраняет свое руководящее значение. Но критерий истины не в разуме, не в интеллекте, а в целостном духе. Сердце и совесть остаются верховными органами для оценки и для познания смысла вещей. Философия не есть наука, не есть даже наука о сущностях, а есть творческое осознание духом смысла человеческого существования. Но это предполагает, что сам познающий философ несет в себе опыт о противоречиях человеческого существования и что самая трагедия философа есть путь познания. Философ, который не знает этой трагедии, обеднен и ущерблен в своем познании.

Философия может существовать лишь в том случае, если признается философская интуиция. И всякий значительный и подлинный философ имеет свою первородную интуицию. Но философская интуиция не из чего не выводима, она первична, в ней блеснул свет, освещающий весь процесс познания. Этой интуиции не могут заменить ни догматы религии, ни истины науки. Философское познание зависит от объема пережитого опыта, опыта всех противоречий человеческого существования, опыта трагического. Опыт человеческого существования в его полноте лежит в основе философии. В этом опыте нельзя отделить жизнь интеллектуальную от жизни эмоциональной и волевой. Разум автономен в отношении ко всякому внешнему авторитету, он автономен вовне. Но он не автономен внутри, не автономен в отношении к целостной жизни познающего философа, не отрезан от его эмоциональной и волевой жизни, от его любви и ненависти, от его оценок. Разум имеет свою онтологическую основу в бытии самого философа, в его внутреннем существовании, он зависит от веры или неверия философа. Разум меняется в зависимости от веры или неверия, от расширения или сужения сознания. Разум меняется от откровения. В этом отношении учение о католичности разума ошибочно². А priori³ подвижны и меняются. Откровение Бога и мира невидимых вещей не есть еще их познание.

Познание исходит от человека. Человек познает откровение Бога и невидимого мира. Но разум его иной, когда Бог ему открывается. Разум переживает потрясение, он внутренне меняется, он ясно видит свои противоречия и границы. Но в самом восприятии откровения всегда присутствует, хотя бы в зачаточном виде, какая-то философия. Откровение дает реальности, факты мистического порядка. Но познавательное отношение человека к этим реальностям и

¹ Гуссерль понимает под наукой то, что понимали греки, а не то, что понимают в XIX и XX вв. Поэтому он, в сущности, не сиантист.

² На католичности разума настаивают, например, такие теоретики науки, как Мейерсон. См. его "De l'explication dans les sciences".

фактам не есть самое откровение. Это уже есть та или иная философия. Нет человека, который был бы вполне свободен от философии, хотя бы примитивной, детской, наивной, бессознательной. Ибо каждый мыслит, говорит, употребляет понятия, категории или символы, мифы, совершает оценки. Самая детская вера связана с какой-то детской философией. Так, принятие библейской науки детства человечества без всякой критики предполагает пользование категориями мысли (например, творение во времени). Процесс познания не есть пассивное приятие вещей, не есть только действие объекта на субъект, оно неизбежно активно, оно есть осмысливание того, что приходит от объекта, оно всегда означает установление сходства и соизмеримости между познающим и познаваемым. И это прежде всего верно в отношении познания Бога. Познание есть гуманизация в глубоком, онтологическом смысле слова. Причем есть разные ступени этой гуманизации. Максимум гуманизации есть в религиозном познании. Это связано с тем, что человек есть образ и подобие Божье, а значит, и Бог заключает в себе образ и подобие человека, чистую человечность. Далее идет философское познание, которое есть также гуманизация, познание тайны бытия в человеке и через человека, познание смысла существования, соизмеримого с человеческим существованием, с человеческой судьбой. Минимум гуманизации происходит в научном познании, особенно в науках физико-математических¹. В современной физике мы видим дегуманизацию науки. Она как бы окончательно выходит из человеческого мира, даже из привычного человеку физического мира. Но физики не замечают, что самые успехи дегуманизированной физики ставят вопрос о силе человеческого познания. Самая эта сила человеческого познания, обнаруживаемая в головокружительных успехах физики, есть сила человека перед тайнами природы, есть гуманизация. Это приводит нас к тому, что познание, всякое познание погружено в человеческое существование и есть обнаружение человеческой силы, силы человека, как целостного существа, и сила эта обнаруживается и в самых противоречиях и конфликтах, в самой трагедии философа и философии. В познании действуют три начала: сам человек, Бог и природа. В познании взаимодействуют: человеческая культура, Божья благодать и природная необходимость. Трагедия философа в том, что одни хотят ограничить его познание от лица Божьей благодати, другие от лица природной необходимости. Это и есть конфликт философии с религией и наукой. Философ делает предметом своего познания Бога и природу, но его сфера есть по преимуществу сфера человеческого существования, человеческой судьбы, человеческого смысла. И он познает и Бога и природу в этой перспективе. Он неизбежно сталкивается с объективацией познания Бога и с объективацией познания природы, претендующей быть последней познавательной истиной. Он признает откровение и веру, но он не допускает натуралистического истолкования откровения и веры, как не допускает притязаний

³ из предшествующего (*лат.*); доопытное и независимое от опыта знание.

¹ Бруншвиц видит в математическом познании спиритуализацию.

универсального натурализма науки. В этом натурализме философ встречается в конце концов не с верой и не с наукой, а с философией же, но с философией низшей

стадии, подлежащей преодолению. В конфликте религии и философии правда на стороне религии, когда философия претендует заменить религию в деле спасения и достижения вечной жизни. Но в этом конфликте правда на стороне философии, когда она утверждает свое право на познание более высокое, тем то, которое давали наивные познавательные элементы религии. Тут философия может иметь очищающее значение для религии, освобождая ее от объективации и натурализации религиозных истин. Живой Бог, которому человек молится, есть Бог Авраама, Исаака и Иакова, а не Бог философов, не Абсолютное. Но проблема эта сложнее, чем казалась Паскалю, потому что Бог Авраама, Исаака и Иакова есть не только сущий живой, личный Бог, но также Бог первобытного пастушеского племени со всей ограниченностью его познания и его социальной жизни. Пробудившийся к познанию всегда переживает конфликт с дремлющими в традиционном быту. Философия не выносит стадности.

Философы всегда составляли небольшую группу в человечестве, их всегда было немного. И тем более поразительно, что их так не любят. Философию и философов не любят люди религии, теологи, иерархи церкви и простые верующие, не любят ученые и представители разных специальностей, не любят политики и социальные деятели, люди государственной власти, консерваторы и революционеры, не любят инженеры и техники, не любят артисты, не любят простые люди, обыватели. Казалось бы, философы люди самые безвластные, они не играют никакой роли в жизни государственной и хозяйственной. Но люди, уже власть имеющие или к власти стремящиеся, уже играющие роль в жизни государственной или хозяйственной или стремящиеся ее играть, чего-то не могут простить философам. Прежде всего не могут простить того, что философия кажется им ненужной, неоправданной, существующей лишь для немногих, пустой игрой мысли. Но остается непонятным, почему ненужная и непонятная игра мысли самой незначительной кучки людей вызывает такое недоброжелательство и почти негодование. Это психологически сложная проблема. Философия чужда большей части людей, и вместе с тем каждый человек, не сознавая этого, в каком-то смысле философ. Весь технический аппарат философии чужд большей части людей. Большая часть людей готова употреблять слово "философ" в насмешливом и порицательном смысле. Слово же "метафизика" в обыденной обывательской жизни почти ругательство. Из "метафизика" сделали смехотворную фигуру, и она действительно бывает смехотворной. Но каждый человек, хотя бы он этого не признавал, решает вопросы "метафизического" порядка. Вопросы математики или естествознания гораздо более чужды огромной массе людей, чем вопросы философские, которые, в сущности, ни одному человеку не чужды. И существует обывательская философия тех или иных социальных групп, классов, профессий, как существует обывательская политика. Человек, испытывающий

отвращение к философии и презирающий философов, обыкновенно имеет свою домашнюю философию. Ее имеет государственный деятель, революционер, специалист-ученый, инженер-техник. Они именно потому и считают ненужной философию. Мы должны констатировать социальную незащищенность философии и философа. Философия не выполняет непосредственных социальных заказов. Философ видит даже свое достоинство в том, чтобы стать выше предъявляемых ему социальных требований. Философия не социальна, философия персональна. Религия и наука, столь разные по своей природе и столь часто враждующие, социально защищены, они выполняют социальный заказ, за ними стоят коллективы, готовые их защищать.

Философия социально беззащитна, за ней не стоят никакие коллективы. Философа никто не станет защищать. Даже экономическое положение его самое беззащитное. Философ должен в своем разуме, а не в разуме других раскрыть истину, раскрыть сверхчеловеческое и божественное. Он познает не через коллектив. В философе всегда есть что-то от Спинозы и от спинозовской судьбы. Социальная беззащитность философа и персоналистический характер его философии напоминают положение пророка и пророческое служение. Пророк также социально беззащитен и гораздо более гоним, чем философ, хотя он гораздо более философа обращен к судьбам общества и народа. Философия пророческого типа самая беззащитная и наименее признаваемая, наиболее обреченная на одиночество. Бесспорно, в философии есть традиция. Философ чувствует себя принадлежащим к философской семье. И есть разные философские семьи. Например, есть платоновская философская семья, есть . кантовская философская семья. Философская традиция может кристаллизироваться в национальной духовной культуре, она может образовать школу. Национальная философская традиция и школа могут защищать философа от нападений, укрывать его. Но это не относится к первоначальным философским интуициям, к зарождению философского познания, к философскому творчеству в собственном смысле слова. Академическая философия есть уже социальный феномен и может пользоваться социальной защитой. То же мы видим и в религиозной жизни. Основатели религий, пророки, апостолы, святые, мистики, оригинальные религиозные мыслители не защищены. Но религия принимает социализированные и объективированные формы, и тогда она имеет социальную защиту. Два положения может занимать человек в познании, как и во всяком творчестве. Или человек стоит перед тайной бытия и перед Богом. Тогда возникает первичное и оригинальное познание, настоящая философия. В этом положении человека ему дается интуиция и дается откровение. Но тогда же он и наименее социально защищен. Или человек стоит перед другими, перед обществом. Тогда и философское познание и религиозное откровение подвергаются социальному приспособлению и социальной объективации. Но тогда человек наиболее социально защищен. Эта социальная защищенность покупается нередко тем, что совесть и сознание искажаются социально полезной ложью. Человек

— актер перед другими, перед обществом. Познающий немного актер и тогда уже, когда пишет книги. Он играет роль в обществе, занимает положение в обществе. Актер зависит от других, от человеческого множества, но функция его социально защищена. Голос же познающего, который стоит лицом к лицу перед Богом, может быть совсем не услышан. Он подвергается нападению со стороны социализированной религии и социализированной науки. Но такова первородная философия и такова трагедия философа.

Возможны разнообразные классификации типов философии. Но через всю историю философской мысли проходит различие двух типов философии. Двойственность начал проникает всю философию, и эта двойственность видна в решении основных проблем философии. И нет видимого объективного принуждения в выборе этих разных типов. Выбор между этими двумя типами философских решений свидетельствует о личном характере философии. Два типа философии я бы предложил расположить по следующим проблемам: 1) примат свободы над бытием и примат бытия над свободой, это первое и самое главное; 2) примат экзистенциального субъекта над объективированным миром или примат объективированного мира над экзистенциальным субъектом; 3) дуализм

или монизм; 4) волюнтаризм или интеллектуализм; 5) динамизм или статизм; 6) творческий активизм или пассивная созерцательность; 7) персонализм или имперсонализм; 8) антропологизм или космоизм; 9) философия- духа или натурализм. Эти начала могут быть по-разному комбинированы в разных философских системах. Я решительно избираю философию, в которой утверждается примат свободы над бытием, примат экзистенциального субъекта над объективированным миром, дуализм, волюнтаризм, динамизм, творческий активизм, персонализм, антропологизм, философия духа. Дуализм свободы и необходимости, духа и природы, субъекта и объективации, личности и общества, индивидуального и общего для меня является основным и определяющим. Но это есть философия трагического. Трагическое вытекает из примата свободы над бытием. Только утверждение примата бытия над свободой бестрагично. Источник трагического для философского познания лежит в невозможности достигнуть бытия через объективацию и общения через социализацию, в вечном конфликте между "я" и "объектом": в возникающей отсюда проблеме одиночества, как проблеме познания, в одиночестве философа и в философском одиночестве, — чему и посвящена эта книга. Это связано также с различием между философией многопланно-сти человеческого существования и философией однотипности.

2. Философия личная и безличная, субъективная и объективная. Антропологизм я философии. Философия и жизнь

Киркегардт особенно настаивает на личном, субъективном характере философии, на жизненном присутствии философа во всяком философствовании. Он противопоставляет это Гегелю.

Иногда восстание его против Гегеля, против объективного мирового духа, против общего напоминает восстание Белинского, повлиявшего на диалектику Ивана Карамазова у Достоевского¹. Киркегардт был, конечно, гораздо более философ. Но я ставлю вопрос, может ли философия не быть личной и субъективной? Можно ли отождествлять истину с объективностью и безличностью? Следующая глава будет посвящена этому специально. Но необходимо начать с решительного разрыва между истиной и объективностью. Философия не может не быть личной, даже когда она стремится быть объективной. На всякой значительной философии лежит печать личности философа. Не только философия Бл. Августина, Паскаля, Шопенгауэра, Киркегардта, Ницше была личной. Не менее личной была философия Платона, Плотина, Спинозы, Фихте, Гегеля. Личный характер философии виден уже в выборе проблем, в выборе одного из двух типов философии, о которых речь была выше, в преобладающей интуиции, в распределении внимания, в объеме духовного опыта. Философия может быть лишь моей, хотя это не значит, что я замкнут в себе в моей философии. Настоящая философия, которой действительно что-то открывается, есть не та, которая исследует объекты, а та, которая мучится смыслом жизни и личной судьбы. Философия и начинается с размышления над моей судьбой. С этого начинается и "объективная", геометрическая философия Спинозы². Нельзя достаточно часто повторять, что познает не мировой дух или мировой разум, не безличный субъект или "сознание вообще", а "я", данный, конкретный человек, личность. И основная проблема познания есть проблема моего познания, личного, человеческого познания. Нужна не столько критика чистого разума, сколько критика конкретного, человеческого, индивидуального, личного разума. Всякое творческое мышление есть мышление личное, и личное совсем не означает тут замкнутое, ограниченное. Лучи света идут из одного источника, но воспринимаются они лично. Нельзя верить, когда философы говорят, что мышление их свободно от всякой эмоциональности. Самые "объективные" и самые "безличные" философы познают и через эмоции. Конечно, Декарт пришел к своему *cogito ergo sum*¹ и через эмоцию и пережил свое открытие с эмоциональным экстазом². То, что убедился он в своем существовании через мышление, совсем не значит, что он пришел к этому через чистое мышление. "Мышление" было тут для него страстной эмоцией. "Этика" Спинозы, несмотря на геометрический метод, насыщена эмоциями. *Amor Dei intellectualis*³ носит печать страстной эмоциональности. Самый "интеллектуализм" может быть личной эмоцией. Самая "объективность" может быть наименованием для личной страсти. Философия Гегеля в известном смысле не менее субъективна, чем философия Ницше. "Объективной" и безличной остается только философия совершенно не

¹ См. чрезвычайно интересную книгу "Социализм Белинского" под ред. Сакулина, в которой собраны письма Белинского к Боткину.

² См. *L. Rnmschvicg "Spinoza et ses contemporains"*.

¹ мыслю, следовательно существую (*лат.*).

² См. книгу Маритена "Le songe de Descartes".

³ Интеллектуальная любовь к Богу (*лат.*).

оригинальная и не творческая. Оригинальный, т. е. идущий из первоисточника, свет открывается субъективно, лично. Объективно, безлично открывается лишь вторичное, отраженное, потускневшее. Это не значит, конечно, что нужно стремиться к оригинальности, такое стремление было бы совсем не оригинально и означало бы ее отсутствие. Необходимо решительно порвать с теми предрассудками, что "личное" и "субъективное" означает замкнутость, неспособность к выходу в мировую ширь, противоположно приобщению к божественному. Наоборот, скорее "безличное" и "объективное" означает замкнутость и невозможность прорыва. "Личный" характер познания не следует смешивать с "эгоцентрическим" характером познания. "Эгоцентризм" есть замкнутость и безвыходность, удушье, помешательство на себе, первородный грех. "Личность" же есть путь к Богу, ибо только личность и есть образ и подобие Божье, Познает и философствует всегда личность. Философское познание всегда эмпирично в том смысле, что связано с пережитым опытом, с объемом и богатством этого опыта. В философии философствует живой человек, целостный человек. Личность и есть целостный человек. Философия лична и человечна. Человек не устраним из философии. Познающий философ погружен в бытие и существует до познания бытия и существования, и от этого зависит качество его познания. Он познает бытие, потому что сам есть бытие. Ограничен кругозор всякого философа, ему не дана полнота бытия, не дано воспринять полноту света. И это прежде всего определяет различия между философскими направлениями. Лишь отдельные лучи света падают в сознание, и философ видит первородное, ему открывшееся. Все остальное заполняется переработкой чужих мыслей, книжными восприятиями или совсем отсутствует. За всякой подлинной философией стоит мука о жизни, о смысле, о судьбе. И философия есть прежде всего учение о человеке, о целостном человеке и учение целостного человека. Это есть философское учение о человеке, а не биологическое, психологическое или социологическое учение о человеке.

Невозможно освободить философию от антропологизма и антропоцентризма, как часто пытались делать философы, желая преодолеть первородный грех эгоцентризма. Антропоцентризм ложен и греховен именно как эгоцентризм. Но призрачны и иллюзорны все попытки освободить философию от философа-человека и от основной для философии темы о человеке. Двойственность антропоцентризма в философии определяется тем, что в человеке скрыта загадка бытия, что человек есть образ и подобие высшего, божественного бытия и вместе с тем человек ограничен своей темой, уподобляет своему несовершенству всякое бытие и самое божественное бытие. И потому задача не в том, чтобы освободить философию от всякого антропологизма, а в том, чтобы очистить и возвысить этот антропологизм, раскрыть в философе-человеке образ высшего бытия, который в нем заключен. Философия не может быть автономной в том смысле, что не может быть независимой от целостного человека и его жизненного опыта, от погруженности познающего в бытие. Такая автономия философии есть погоня за призраком. Философия неизбежно

антропологична, но познает бытие в человеке и через человека. И весь вопрос в том, чтобы повысить качество этого антропологизма, чтобы раскрыть то, что я назвал бы "трансцендентальным человеком", которого нужно отличать от совсем не человеческого "трансцендентального сознания". Философия неизбежно антропологична еще в том смысле, что она не может быть оторвана от жизни, не может быть исключительно теоретической, она должна быть действием, и она связана с улучшением жизни, она неизбежно и практическая философия. К этому стремились великие философы, философы, не порвавшие с мудростью. Отвращение к обыденности, скуке, повторимости, уродству, неправде жизни этого мира вызывает или уход из этого мира в созерцание метафизическое и мистическое мира идей и мира божественного, иного мира, или творческое, активное изменение мира, создание нового мира. Настоящая, мудрая философия не может оставаться школьной академической философией. Положение философской элиты, оторванной от жизни, ложное и не может быть сохранено. Философия имеет практическую задачу. И неизбежно приближение языка философии к языку жизни. Философия связана с целостной жизнью духа, и она есть функция жизни духа. Она может узнать тайну бытия, лишь погружаясь в человеческую судьбу, лишь плача над ней, а не отвлекаясь от нее. Чисто кабинетная, книжная философия делается все более и более невозможной. Философия есть акт жизни. Метафизики в прошлом были не знающими жизни, людей и мира, уходящими в идеальный, идейный, отвлеченный мир. Поэтому фигура метафизика могла стать анекдотической и вызывающей насмешки. О нем думали, что он не знающий, а именно незнающий. Если метафизика возможна, то она должна стать знанием о жизни, о конкретной реальности, о человеке, о его судьбе. Она должна питаться живым опытом. Философы должны участвовать в творческом процессе жизни, в ее драматической борьбе. Маркс, который гордился тем, что его мирозерцание исходит от немецкого идеализма, от Фихте и Гегеля, высказал ту мысль, что отныне философия не может ограничиться познанием мира, она должна изменять мир, создавать новый мир. Отвлеченная, теоретическая мысль Фихте о том, что субъект создает мир, должна осуществляться на практике. Эта идея Маркса приобрела уродливую и карикатурную форму у марксистов и особенно у коммунистов и оказалась в противоестественной, нелепой связи с материализмом, который есть философия пассивности, а не активности. Но в идее этой есть большая доля истины. Ее совсем по-другому высказал у нас Н. Федоров, для которого философия проективна и должна изменять мир. Это, конечно, совсем не означает, что философия призвана исполнять социальные заказы общества. В этом случае сама философия была бы пассивна. Философия не должна зависеть от общества, но общество должно зависеть от философии. Была большая правда в переходе от философии Гегеля к философии Фейербаха, к философии антропологической. Это был неизбежный переход от универсального, общего духа к человеку. Это было искажено уклонением Фейербаха к материализму, который бессилён увидеть целостного,

конкретного человека. Но невозможно было остаться в гегелевской мистерии понятия, в диалектике универсального духа. Греческая философия считала, что философское познание есть познание общего, а не частного и индивидуального. Этим хотела она прорваться за движущийся чувственный мир множественности к миру идеальному. Но тут была и граница греческой мысли. Она не понимала индивидуального, не имела категории личности, как не знала свободы. Ограниченность греческой философии сообщилась и философии схоластической, которая была подавлена проблемой универсалий. Это продолжается, хотя и в ослабленной номинализмом форме, и в новой философии. Между тем, как опыт христианства, христианское откровение открыло совершенно новые перспективы. Раскрылась тайна личности и тайна свободы. То, что я называю философией личной, совсем не есть то, что в мысли нового времени называют субъективизмом, индивидуализмом, эмпиризмом, номинализмом и т. д. Категория общего, протизополагаемая категории индивидуального или частного, есть ложная категория и подлежит преодолению. Общего совсем не существует онтологически. Мы это увидим в рассмотрении проблемы личности и общества. Универсальное есть также индивидуальное, а не общее. Бог — универсален, но он есть индивидуальное, а не общее. Общее есть компромисс и заблуждение, возникающее на стадии апофатического познания, т. е. познания, идущего путем отрешения от всех понятий и определений, от всего конечного. Сфера "общего", враждебного личному и индивидуальному, есть сфера объективированного, социализированного обыденного мира, который не есть мир подлинный, божественный и существующий. Мы увидим, что "общее" имеет прежде всего социальный источник и подлежит социологическому объяснению. В "общем" человек одинок, одинок и философ. Личная философия есть прорыв через мир "общего" к подлинному существованию. Конечно, не "общее" имел в виду Спиноза, когда в *amor Dei intellectualis* хотел выйти из одиночества и достигнуть блаженства. "Личная" философия всегда хочет выйти в познании из одиночества за пределы личности.

РАЗМЫШЛЕНИЕ II

Субъект и объективация

1. Субъект познания и человек

Немецкий идеализм нанес удары объективизму греческой и схоластической философии, после которых он не может оправиться. Ошибочно думать, что немецкий идеализм, начиная с Канта, подверг сомнению бытие, он подверг сомнению наивно-реалистическое убеждение, что мир объектов есть бытие и бытие есть мир объектов. Это дело начал уже Декарт, но в докантовском рационализме проблема не была поставлена достаточно радикально. Центр тяжести был перенесен с объекта на субъект, и в субъекте начали искать разгадку бытия. Мир объективных, предметных реальностей есть мир вторичный, а не первичный, мир явлений. Кант

был прав в различении явления и вещи в себе, не прав был он только в том, что явлению он противопоставлял закрытую для опыта и познания вещь в себе, не прав в самом наименовании "вещь в себе". Была открыта активность субъекта. Теория познания строилась на противопоставлении субъекта и объекта¹. Но что такое субъект? В каком отношении находится субъект гносеологии к человеку, ко мне, как познающему? Немецкий идеализм подменил проблему человека, как познающего, проблемой субъекта, трансцендентального сознания (Кант), Я, не индивидуального и не человеческого Я (Фихте), мирового духа (Гегель). Поэтому познание перестало быть человеческим познанием, оно стало божественным познанием, познанием мирового разума или духа и познающий перестал быть человеком. Уже отсюда следовало, что философия не должна быть личной. Личная философия обвиняется в психологизме. Человек, человеческая личность, человеческое "я" целиком было отнесено к психологизму. И осталась основная неясность, каково же отношение между трансцендентальным сознанием, разумом, субъектом гносеологии и самим человеком, человеческой личностью. Ведь познает все-таки человек. Кант преодолевает скептицизм через свои аргументы для трансцендентального сознания, для гносеологического субъекта. Но помогает ли это познающему человеку? Как внедряется трансцендентальное сознание в индивидуальное человеческое сознание, как в нем оно обосновывает твердость познания? В терминах идеалистической гносеологии это есть отношение логического к психологическому. Основная ошибка в том, что человеческое отнесено к психологическому, что человеческое сознание признано психологическим сознанием, сознание же логическое и трансцендентальное не признается человеческим сознанием. Поэтому сам человек считается как бы препятствием для философского познания. Философию хотят освободить от "субъективистического присутствия человека". Также теологи говорят нередко, что человек мешает откровению, как будто бы не для человека существует откровение. Философия всегда была бессознательно антропологической и антропоцентрической. Философия должна бороться с психологизмом, но борьба с антропологизмом есть упразднение философии. Психологизм означает релятивизм. Но антропологизм совсем не означает непременно релятивизма. Проблема в том, что такое человек, какие познавательные возможности заложены в человеческой природе. Немецкий идеализм не поставил проблемы человека, в этом его главный дефект. И это связано с монистической тенденцией немецкого идеализма. Я не раз высказывал мысль о парадоксальной связи, существующей между великими немецкими идеалистами и Лютером. Это требует объяснения. Что общего между Фихте, Гегелем и Лютером? Все противоположно. Лютер анафематствовал разум, отрицал философию, признал человеческую природу разрушенной грехом. Совсем не похоже на Гегеля, который возвеличивал разум, обоготворял философию и имел очень ослабленное чувство

¹ См. *N. Hartmann "Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis"*. Н. Гартман порывает с кантианским идеализмом, но целиком остается в противопоставлении субъекта и объекта.

греха. Но духовные влияния гораздо более таинственны, подземны и парадоксальны. Лютер все приписывал благодати, действию Бога, ничего человеку, человеческой свободе¹. У него нет взаимодействия двух природ — божественной и человеческой. В немецком идеализме продолжается эта монистическая тенденция. Лютеровская благодать, как единственный источник всех благ, была секуляризована и применена к познанию. Трансцендентальное сознание, мировой разум, мировой дух и есть эта секуляризованная благодать, и она есть источник познания, а не человек. У Гегеля совершенно ясно, что познает сам Бог, божественный разум, божественный дух, а не человек. Таким образом, благодать, которая сначала истребляла философию, обращается на ее процветание и даже обоготворение. Вся проблема тут в том, что не признается действие двух природ. Субъект в высшей степени активен в немецком идеализме, он даже создает мир. Но активность субъекта не означает активности человека. Сам человек как будто бы ничего не привносит в познание. Да и творческая активность познания тут порождает мир, но в самом мире нет уже творческой активности познания. Проблема человеческой свободы (именно человеческой, а не божественной свободы), как привносящей что-то в акт познания, даже не поставлена. Несмотря на раздутую до крайности активность субъекта, человек пассивен, а не активен в познании, он лишь исполняет веления трансцендентального сознания. У Канта это еще не вполне ясно, он не пришел еще к монизму. Но это ясно у Фихте, Шеллинга первого периода, Гегеля. Так приходим мы к религиозным истокам и религиозным основаниям теории познания. Этого основания и истока нужно искать в идее Богочеловечества, т. е. взаимодействия двух природ, т. е. свободы, активности, творчества и человеческой природы. С этим связана и возможность личной, лично-человеческой философии. Сознание объективирует мир, оно первоначально активно в этой объективации, а потом пассивно в своей зависимости от объективированного мира. Но сознание может вновь проявлять активность в освобождении от власти объективированного мира. Слово "объект" не будет для меня означать, что познается нечто независимое от субъекта, а будет означать известное понимание познания и бытия. И "объективность" не будет для меня означать истинность, независимость от субъективных состояний, от отношений между людьми. "Объективация" не будет для меня также тождественна с обнаружением, выявлением и воплощением.

Казалось бы, что в экзистенциальной философии Гейдеггера и Ясперса должна была бы быть поставлена проблема человека². Ведь онтология Гейдеггера есть онтология человеческого существования. Поэтому забота, страх, власть обыденности (*das Man*), смерть, падшесть мира принадлежат для него к сфере онтологии, а не психологии. Так же у Ясперса пограничное положение человека (*Grenzsituation*) имеет метафизическое значение, равно как и проблема

¹ См. гениальную книгу Лютера "De servo arbitrio".

² См. *Heidegger* "Sein und Zeit" и *Jaspers*, три тома "Philosophie"*

коммуникации между "я". И все-таки у Гейдеггера и у Ясперса не поставлена по-настоящему проблема человека, у них нет философской антропологии, как основы всей философии. Они много дают для построения философского учения о человеке, но сами его не строят. Остается непонятным, что же такое человек, почему исключительно в его существовании и судьбе раскрывается структура бытия. Непонятно также, откуда берется сила познания у человека. Ясперс тем отличается от Гейдеггера, что мало верит в возможность объективной, наукообразной метафизики и онтологии и считает метафизику более субъективно личной, чтением символов. Он тонкий психолог. Но защищать субъективно-личный характер метафизики нужно совсем не вследствие скептицизма и маловерия, а потому, что это есть путь к высшему познанию. Все сводится к проблеме человека. Как это ни странно, но философы вообще мало ставили проблему человека. Это больше делала теология или философия явно религиозная. Интересную попытку преодолеть всякий антропоцентризм в познании представляет философия Бруншвига¹. Это — математический идеализм, восходящий к Платону. Антропоцентрична для Бруншвига философия, ориентированная биологически, философия же, ориентированная математически, совершенно бескорыстна и безотносительна к человеку. При этом истины математики более относятся к духовной жизни, чем проблема смысла жизни, которая еще свидетельствует о человеческой заинтересованности. Математическое познание есть спиритуализация. Философия должна окончательно освободиться от остатков христианского мифа о человеке, о центральности человека. Это пафос, родственник Спинозе, который боролся с грубыми формами антропоцентризма и антропоморфизма. Но вот что ясно. Проблема человека, как центра бытия, есть проблема христианская по преимуществу. И антропологическая философия есть христианская философия. Греческая философия не ставила во всей глубине и полноте проблемы человека. Она открыла разум в человеке, но сам человек не предстал ей еще во всей своей центральности и проблематичности. Человек находится в бытии и есть бытие до познания бытия. И возможность познания бытия определяется тем, *что* есть бытие самого человека. В составе его "я", бытийственном составе, есть то, что делает возможным познание. Трансцендентное есть, но оно совсем не "объективно" и не авторитарно, оно имманентно человеческому существованию. Первоначально не сознание, не субъект, противостоящий бытию, не ощущение и восприятие, как отдельные элементы, а целостный человек, человек, вкорененный в глубину бытия. Это не тот человек, который исследует психологию и социологию и который принадлежит объективированному миру, это человек, данный во внутреннем своем существовании. С эпохи Возрождения открывалась природа и была реабилитирована природа. Человек начал узнавать себя, как часть природы, и это даже показалось ему освобождением. Теперь настало время

¹ См. *Brunschvicg* "Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale", "Spinoza et ses contemporains" и "Les étapes de la philosophie mathématique".

открыть и реабилитировать человека не как часть природы и мира объективированного, а как бытие в себе, вне объектности и предметности, во внутреннем его существовании. Тогда и проблема познания будет поставлена вне противоположения субъекта и объекта, как противоположения познания и бытия.

Субъект гносеологии не есть бытие, он противостоит бытию. Человек же есть бытие. Человек, поскольку он выброшен в мир, поработен объектом и считает сам себя объектом. Но он также переживает свое бытие в самом себе, свою собственную судьбу. Только во втором смысле интересен для нас человек, когда мы ставим проблему познания. Тогда субъект имеет характер не субъективно психологический, а онтологический. Дух никогда не есть объект, дух всегда субъект, но субъект в более глубоком смысле, чем это утверждает гносеология. "Объективно" мне не может раскрыться смысл. Ничто "объективное" не имеет смысла, если не осмысленно в субъекте, в духе. Смысл раскрывается во мне, в человеке, и соизмерим со мной. Объективация смысла, когда он представляется данным извне, из объекта, носит социальный характер и всегда есть еще та или иная форма рабства духа. Гуссерль говорит, что истина — в стоянии существования перед бытием. Но он же утверждает, что сознание не есть субъективное переживание, которое должно отражать бытие. Для него в сознании раскрывается бытие. Это значит, что субъект познания есть уже бытие и, как бытие, стоит перед миром. Киркегардт утверждает обратное тому, что утверждает большая часть гносеологов, — субъективность есть истина и действительность. И он, конечно, прав в том смысле, что критерий истины не может быть в объекте, он — в субъекте, в моем сознании и совести. Объективация критерия истины обыкновенно означает, что он перекладывается в чужое сознание и совесть, что не уменьшает, а увеличивает трудность. Приобщение к истине всегда, конечно, означает выход из эгоцентрической замкнутости. Познание и есть преодоление эгоцентризма, оно — лично, но не эгоцентрично. Эгоизм и эгоцентризм происходят от "я", а не от личности. Жертвовать можно только "я", личность же нужно реализовать. Переход от "я" к Богу, что и есть окончательное преодоление греха эгоцентризма, есть переход с другими, но не через других. Другие не могут быть источником моего отношения к Богу. Лишь во вторичном плане, т. е. в социальной объективации, это представляется иначе. Безнадежно построить теорию познания, которая сама не была бы уже познанием. Нельзя сделать познание объектом своего исследования без того, чтобы исследователь сам совершал познавательный акт. Всегда и везде объективация, которая производится в срединном пути сознания и которая подчиняет себе сознание, есть нечто вторичное, первичная же действительность и первичное познание лежит до этой объективации или после этой объективации. Человек был превращен в субъект гносеологический лишь по отношению к объекту, к объективированному миру и для этой объективации. Вне же этой объективации, вне стояния перед бытием, превратившимся в объект, субъект есть человек, личность, живое существо, само находящееся в недрах бытия. Истина в

субъекте, но не в субъекте, противопоставляющем себя объективации и потому выделяющем себя из бытия, а в субъекте, как существующем. В объективном, вещном мире не может быть критерия и источника истины. Интеллектуализм (греческий и схоластический) означает пассивное понимание субъекта, который принимает бытие через интеллект, через мысль. Таким образом, продукты мысли легко принимаются за бытие, ибо мысль всегда активна и не может быть зеркалом. Моя мысль первоначально чувствует себя стоящей как бы перед хаосом. Но она должна быть ясной и светоносной во тьме, должна вносить смысл в бессмыслицу. Когда я познаю тьму и бессмыслицу, то я вношу свет и смысл. Познание по существу активно, ибо активен человек. В гносеологическом противопоставлении познания и бытия невозможно допустить, что познание лишь пассивно отражает бытие, целиком определяется бытием, как миром сотворенным. В познании привносится что-то от свободной активности. Познание не есть лишь отражение, оно есть творческое преобразование. И это нужно понимать не так, как понимал Кант или Фихте. Для них субъект (трансцендентальное сознание, Я) как бы создает мир, но в нем нет элемента человеческой свободы, нет ничего человеческого. Сам человек при этом не активен познавательно в создании субъектом мира. В действительности мир не сотворен субъектом, мир сотворен Богом, но он не закончен, окончание передано человеку. И человек во все должен вносить свою творческую свободу и в самом познании продолжать миротворение. Мир не входит в меня пассивно.

Предстоящий мир зависит от моего внимания и воображения, от интенции моего сознания (эта интенция определяется изнутри, а не извне). Это значит, что предстоящий мир зависит от субъекта, как человека, как бытия, как существующего. Это значит, что познание есть отношение бытия к бытию, творческий акт в бытии. Все различно из субъекта и из объекта, из духа и из природы, из личности и из общества. Это разные миры, и нет мира абсолютной объективности, есть лишь разные ступени объективации. Абсолютное же не в объективации, оно в ином плане, в плане необъективированного духа и необъективированного существования. Познающий человек защищается от подавляющего многообразия мира, открываясь для одного и закрываясь для другого, часто презирая и осуждая то, что для него закрывается. Познающий человек постоянно себя трансцендирует¹. Познающий не вмещает полноты, и потому познание частично. Путь к полноте есть путь творчества. Творческая активность человека есть и в объективации, например в изумительном изобретении математики, она еще более есть в преодолении объективации, в метафизике, прорывающейся к сущему и существующему. Но сознание, как верно говорит Ренувье, есть лишь отношение, и потому не может быть абсолютного сознания. Мы еще вернемся к проблеме, как в познании человек прибавляет что-то от своей свободы. Это есть проблема активности и пассивности в познании. Загадкой и тайной в теории познания остается, как это

¹ О трансцендировании говорит *Зиммель* в "Lebensanschauung" и *Ясперс* в цитированной "Philosophie".

объект, материальный и иррациональный, отражается в качестве познания в субъекте, не материальном и разумном. Эта проблема неразрешима, если под познанием понимать отражение объекта в субъекте, если бытие считать объектом, а субъект считать стоящим вне бытия.

2. Экзистенциальный субъект и объективация. Познание и бытие.

Раскрытие существования в субъекте. Объективация и проблема иррационального

Гносеологическое противопоставление субъекта и объекта приводит к тому, что и субъект не оказывается бытием, и объект не оказывается бытием. Бытие исчезает и недоступно познанию. Противоположение познания бытию означает выключение познания из бытия. Познающий не есть бытие, ему лишь противостоит бытие, как объект его познания. Но так как познающий не приобщен к тайне бытия и не находится в нем, то бытие стоит перед ним, как совершенно ему чуждое. Объективированное и есть чуждое. Об объектах образуют понятия, но к объектам не может быть приобщения, того, что Леви-Брюль называет *participation*². В объекте нельзя схватить неповторимо индивидуального, можно схватить лишь общее и потому всегда остается отчужденность. Объективированное бытие не есть уже бытие, оно препарировано субъектом для целей познания. Отчужденность от субъекта и оказывается наиболее соответствующей его познавательной структуре. Познание есть отчуждение. Но это отчуждение производится самим субъектом, самим познающим. Познающий субъект лишен всякого внутреннего существования, не имеет точки опоры в бытии, он существует лишь в отношении производимой им объективации. Акт познания не есть событие с бытием и в бытии происходящее, акт познания совершенно внебытийственен, он имеет логическую природу, но не имеет никакой психологической природы. Так разыгрывается трагедия познания, раскрытая немецкой идеалистической гносеологией и достигшая предельного выражения в неокантианских течениях. Впрочем, противопоставление познания бытию, выделение субъекта из бытия есть старая философская традиция. Послекантовская немецкая философия имеет то огромное преимущество, что объективация, как производимая познающим субъектом, в ней критически осознана, между тем как в докантовской философии, особенно в философии схоластической, она принимается наивно-реалистически. Продукты мысли, продукты объективации субъект принимает за реальность, за бытие в себе. На этом была основана вся натуралистическая метафизика с ее учением о субстанциях и об объективной иерархии бытия. Кант и немецкий идеализм — великое событие в истории человеческого самосознания и событие освобождающее. Раскрываются пути к освобождению от давящей и порабащающей власти объектного мира. Критическое осознание объективации есть уже освобождение от ее власти, которая всегда означала наивное принятие объектного мира, как извне

² См. *L. Lévy-Bruhl "Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures"*.

навязанного. После дела, совершенного Кантом и немецкими идеалистами¹, нет уже *возврата* к старой метафизике субстанциального типа, которая искала бытие в объекте. Отныне бытие можно искать только в субъекте. Но это означает признание бытийственности самого субъекта, т. е. внутреннего существования. Пришедшие после Канта Фихте, Шеллинг, Гегель строили метафизику через субъект, а не через извне данный объект. Но у них произошло объективирование субъекта, в субъекте не оказалось внутреннего существования. Отсюда их крайняя универсалистическая тенденция, их непонимание проблемы личности, проблемы человека. Их субъект совсем не человек, совсем не личность. Философия Гегеля, прошедшая через Канта и Фихте, обернулась новым объективным рационализмом, хотя в ней есть и иррациональные элементы². Нынешний путь преодоления трагедии идеализма лежит не в возврате к старым, докантовским реалистическим метафизическим системам, а в движении вперед к тому, что сейчас называют *Existenz Philosophie*. Киркегардт первый выразил идею экзистенциальной философии в борьбе против гегелевского универсализма; гегелевского мирового духа, подавляющего индивидуальное. В сущности, мысль Киркегардта нельзя назвать особенно новой и она очень проста³. Философия Киркегардта была криком боли от пережитой им жизненной трагедии⁴. И он настаивал на экзистенциальности самого познающего субъекта, на изначальной погруженности его в тайну существования. Только такая философия и имеет цену, которая выражает эту экзистенциальность субъекта. Философы слишком забывают, что сам познающий философ — существующий и что его существование выражается в его философии. Сам Киркегардт так не выражался, но можно сказать, что философ, как существующий, находится вне объективации, т. е. находится в бытии. Сам субъект есть бытие и приобщен к тайне бытия. Экзистенциальными философами были Бл. Августин, Паскаль, отчасти Шопенгауэр и уже во вторую половину XIX века, конечно, Ницше и Достоевский, который тоже может быть признан философом. Киркегардт одно из самых ярких выражений экзистенциальной философии. Сам я давно уже, в книге, написанной более 20 лет тому назад, по-своему определял экзистенциальную философию, которая для меня сама есть "что-то", т. е. обнаружение бытия, существования, в отличие от философии, которая есть "о чем-то", об объекте, хотя я и не употреблял термина "экзистенциальный"¹. Это и значит, что в моем понимании экзистенциальная философия есть познание вне объективации, к чему приближается понимание Ясперса. Тайна существования, конкретного бытия исчезает в объекте, в процессе объективации. Отождествление "объективного" и "реального" есть величайшее заблуждение. Думают, что познавать — значит объективировать, т. е. делать чуждым,

¹ Предшественниками Канта были, конечно, Декарт и Беркли.

² См. *R. Kroner "Von Kant bis Hegel"*.

³ См. особенно *S. Kierkegaard "Philosophische Brocken"*. Два тома.

⁴ Такой же характер независимо от Киркегардта носит экзистенциальная философия Л. Шестова, которая, в сущности, есть самоотрицание философии.

¹ См. мою старую книгу "Философия свободы".

но подлинно познавать — значит делать близким, т. е. субъективировать, относить к существованию, раскрывающемуся в субъекте, как существующем. Натуралистическое, объективно-предметное понятие бытия должно быть отвергнуто и заменено существованием, существующим, сущим. Феноменологию и можно понимать, как науку о пережитом по ту сторону объекта. Общение с людьми, с животными, с растениями, с минералами не есть объективация, и тут раскрывается возможность иных путей познания.

В современной философии особенно Гейдеггер и Ясперс являются представителями экзистенциальной философии. Гейдеггер делает основное различие между существованием в себе и существованием, выброшенным в мир, которое есть *Dasein*². Бытие в мире, *Dasein*, подчинено заботе, страху, овременению, *das Man* (обыденности). Трагизм смерти, определяемой конечностью бытия, притупляется обыденностью *Dasein* и усиливается, когда существование возвращается к себе. *Existenz*³ есть бытие, к которому *Dasein* имеет то или иное отношение. *Dasein* есть существование в мире. *Seiende*⁴ я сам, мое. Сущность *Dasein* в *Existenz*. Огромное значение у Гейдеггера имеет *In-der-welt-sein*, выброшенность в *Dasein*. Это и есть падшее бытие. Субстанция человека для него есть существование. Важно существование бытия, а не только сущность бытия. *Existenz* должно быть дано преобладание над *Essenz*⁵. Гейдеггер создает философию экзистенций, а не философию эссенций. *Dasein* в мире открывается Гейдеггеру, как забота, и оно страшно. Страх и есть сам мир. Быть в мире есть уже падение. *Dasein* падает в *das Man*. Падение есть онтологическая структура *Dasein*. Совесть зовет *Dasein* из покинутости в *das Man*. *Dasein* есть виновность. Забота, характеризующая *Dasein*, есть ничтожество. Но непонятно, откуда у Гейдеггера раздается голос совести. Гейдеггер антиплатоник. У него нет духа. И его пессимистическая философия есть не столько философия *Existenz*, сколько философия *Dasein*. Его онтология есть онтология ничто, которое ничто-ствует. Он совсем не раскрывает, что такое существование, не выброшенное в мир. Но философия Гейдеггера, стремящаяся быть *Existenz-Philosophie*, занята совсем другими проблемами, чем те проблемы, которыми обыкновенно была занята философия, — заботой, страхом, обыденностью, падшестью, смертью и т. п. И это проблемы онтологии, а не психологии. Теми же проблемами занят Ясперс, более мне близкий, чем Гейдеггер¹. Он более говорит о пограничном положении человека, о проблеме коммуникации между "я". Ясперс решительно настаивает на том, что я сам как существование есть иное, чем мировое бытие, я сам не объект для себя. Существование не есть объект². Это у Ясперса яснее

² См. его "Sein und Zeit".

³ Существование (нем.).

⁴ Существующее, сущее (нем.).

⁵ Сущность (нем.).

¹ См. *Karl Jaspers*. Erster Band, Philosophische Weltorientierung; zweiter Band, Existenzerhellung; dritter Band, Metaphysik.

² Очень близок к этому *Gabriel Marcel*. См. его "Journal métaphysique", особенно приложение, которое прямо трактует вопрос об объективации.

выражено, чем у Гейдеггера. Мое экзистенциальное "я" у Ясперса трансцендентно времени, оно отличается от эмпирического "я". Существование во времени более времени. Центральна у Ясперса идея трансцендирования. Метафизика для него не есть наука, это — функция языка, которая делает понятным трансцендентное в сознании существования. Поэтому он придает огромное значение *chiffre*, символам. Нужно читать писание законов. Философия существования Гейдеггера и Ясперса, самая интересная в современной мысли, ставит человека перед бездной, и потому она трагична и пессимистична. Вся почти новая философия, философия Декарта, Спинозы, Лейбница, Канта, неокантианцев, позитивистов, находилась в зависимости от развития наук, от научных открытий, в ней был сильный натуралистический элемент. Философия существования преодолевает натурализм в философии, это ее несомненная и огромная заслуга. Но философия Гейдеггера и Ясперса находится в зависимости от Киркегардта, и этим ослабляется ее оригинальность. Как понимал *Existenz-Philosophie* сам Киркегардт?

Киркегардт говорит: "*Das Existieren* интересно для *Existierenden*"³ Он всегда подчеркивает конфликт между существованием и мышлением, логикой. Мое существование не в пространстве, а во времени. Это утверждает и Бергсон. Существование есть движение, логика же неподвижна. Мыслитель может себя мыслить, разрушая свое существование. Происходит борьба между отвлеченной мыслью и существованием. Существование есть противоречие. Нет опосредствования существования. Существовать — значит быть внутренне в себе. Частное глубже общего. Существование не в вечной мысли, а в тоске, отчаянии, трепетании, недовольстве. Это направлено против философской традиции платонизма. Противоречие богаче тождества. Объективное мышление не имеет тайны, субъективное же имеет. Существование — в становлении. Может быть логическая система, но не может быть системы бытия. Объективно говорят о вещах, субъективно же говорят о субъекте и субъективности. Интерес к объективной истине субъективен. Познающий — существующий. Это центральная мысль Киркегардта. Задача субъективного мышления — показать себя в своем существовании. Христианство парадокса, которое проповедует Киркегардт, есть разрыв с имманентизмом. Внутреннее для него не имманентное. Феномен для него означает открывающееся. Но открывается трансцендентное. Уместно припомнить различие, которое Н. Лосский делает между имманентным сознанию и имманентным субъекту сознания. Между Киркегардтом и Гейдеггером и Ясперсом есть все-таки существенное различие. Киркегардт хочет, чтобы сама философия была существованием, а не философией существования. Гейдеггер и Ясперс строят философию о существовании. Они все-таки остаются в академических философских традициях, хотят выработать философские категории о существовании, превратить заботу, страх смерти в философские категории, особенно Гейдеггер. Философская попытка Гейдеггера вырваться из тисков рационализованного и

³ См. "*Philosophische Brocken*" (существовать интересно для существующих — *нем.*).

объективизированного познания очень, конечно, замечательна и во многом новаторская. Но понятиями и категориями можно познавать лишь Dasein, лишь существование, выброшенное в мир, т. е. объективированное или совершенно отвлеченное и пустое бытие. Понятие всегда бывает об объекте. Самое же существование в себе, т. е. первичное бытие, можно познавать лишь фантазией, символом, мифом. Это в большей степени сознает Ясперс, чем Гейдеггер. В объективации и выработке понятий об объектах, в сущности, гипостазируются категории самой мысли и потому познаются эссенции, субстанции, вещи, сам Бог превращается в вещь. Не объективированное познание есть познание существования, познание личное и личным. Поэтому у Гейдеггера сильнее то, что он говорит о Dasein, чем то, что он говорит об Existenz. Для него объективация есть падение, но он сам производит объективацию. Existenz-Philosophie есть *Ontologie der Existenz*¹. Но эта онтология не может строиться, как всякая другая, не может оперировать обычными понятиями и категориями. Понятие есть всегда "о чем-то", а не "что-то", в понятии нет существования. Вл. Соловьев делал интересное различие между бытием и сущим. Бытие — эта мысль есть. Сущее — я есмь. Происходит гипостазирование предикатов. Бытие есть предикат. Но сущее не может быть предикатом, в этом смысле оно не есть бытие². Вл. Соловьев как будто бы хотел прорваться к конкретному существованию за абстрактным бытием. С этой точки зрения он критиковал немецкий идеализм. Но его философия не есть философия существования, он остается в тисках рационалистической метафизики, он не обнаруживает себя в своей философии, как существующего, он обнаруживает себя существующим только в поэзии. *Но экзистенциальное суждение не есть только суждение о существующем, но и суждение существующего.* Существование нельзя вывести из суждения. Бытие есть уже логизация и объективация, первично же существование. Так, феноменология Гуссерля, к которой формально примыкает Гейдеггер, не есть философия экзистенциальная. Для Гуссерля реальные объекты непосредственно существуют в сущностях. Очевидность не есть психическое состояние, но есть присутствие самого предмета. Феноменология есть описание чистого сознания и видение сущностей (Wesenheiten)³. Но видение сущностей не раскрывает тайны существования. Также философия Н. Гартмана с его трансобъективным не есть экзистенциальная философия. Хотя ценно у него, что он понимает отношения между субъектом и объектом, как онтологические⁴. Его диалектика субъекта и объекта, во всяком случае, очень интересна. Более приближался к экзистенциальной философии Дильтей, когда он исследовал не элементы и атомы психической жизни, а ее целость и образы⁵. Теперь перехожу по существу к своему пониманию

¹ Онтология существования (нем.).

² См.: Вл. Соловьев. "Критика отвлеченных начал" и "Философские начала цельного знания".

³ См. Levinas "La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl".

⁴ См. его "Metaphysik der Erkenntnis".

⁵ См.: Dilthey "Einleitung in die Geisteswissenschaften" и "Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens".

экзистенциального субъекта и объективации.

Вся безвыходность теории познания, которая противопоставляет субъект объекту, познание — бытию, в том, что она изымает субъект из бытия и объективирует бытие. Субъект не есть бытие, он не экзистенциален, а бытие есть объект, т. е. объективация этого самого не экзистенциального, не бытийственного субъекта. На этом пути приходят к безвыходной трагедии познания. Познание совершается в какой-то внебытийственной сфере. Старая наивно-реалистическая теория познания была не лучше, потому что она некритически принимала объективацию за самое бытие, за первореальность. Но после критики познания, после дела Канта, теория познания должна перейти в следующую стадию и признать, что познание есть познание бытия бытием, что познающий субъект сам есть бытие, а не только противостоит бытию, как своему объекту. Это и значит признать субъект экзистенциальным. И эта его экзистенциальность есть один из путей к раскрытию тайны бытия, как существования. Это значит, что познание не противостоит бытию, а совершается внутри бытия и с бытием, оно есть просветление бытия. Идея "просвещения" (просветления) — верная идея, но она была вульгаризирована и искажена в XVIII веке. Акт познания есть экзистенциальный акт. Бытие остается отвлеченным определением. Существование же конкретно, Гегель чувствовал потребность перейти от бытия, которое в своей абстрактности равно небытию, к конкретному бытию, к существованию, которое у него есть единство бытия и небытия. Единство бытия и небытия он называет *Dasein*¹. Это имеет смысл иной, чем у Гейдеггера. Но все-таки перед Гегелем стояла проблема конкретного познания, и он пытался вырваться из противоположения субъекта и объекта. Он утверждал онтологический характер логики. Как возможно соотношение между субъектом и объектом, если субъект стоит вне бытия, а бытие для него объект? Это основная проблема. Ее пытались решить, утверждая тождество мышления и бытия, субъекта и объекта. Этим возвращается мышлению, субъекту онтологическое достоинство. Но что такое познание, не решается. Мало сказать, что мышление есть бытие, нужно еще сказать, что означает мышление внутри бытия, нужно определить, является ли познание творческим актом в бытии, т. е. самовозгорением света в бытии, переходом от тьмы к свету. Познание не только проливает свет на бытие, не только есть свет о бытии, но оно есть свет в бытии, *внутри* бытия. А это значит, что не бытие имманентно познанию, а *познание имманентно бытию*². Предположение о тождестве бытия и мышления не считается с иррациональностью бытия, оно имеет дело с рационализированным уже бытием. Но в бытии есть темная основа. Мышление не тождественно с этой темной основой, оно должно осветить ее, познание должно породить в ней свет. Мое познание стоит перед темной бездной в бытии, но само оно должно быть светлым и ясным. Познание имманентно бытию, но оно есть происходящее внутри бытия и с бытием

¹ См. *Hegel* "Encyclopaedia der philosophischen Wissenschaften". Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein.

трансцендирование, прорыв в большую глубину и за пределы всякой данности. Познание что-то прибавляет, а не отражает. За всяким данным бытием есть бытие более глубокое. Переход к более глубокому бытию есть трансцендирование. Понятие трансцендентного, статическое и мертвое, нужно заменить трансцендированием. Зиммель верно говорит о трансцендировании, как свойстве жизни³. Интенциональность сознания у Гуссерля может быть истолкована, как трансцендирование субъекта. Но познание, как бытие, как совершающееся в бытии и с бытием, как трансцендирование бытия в бытии совершающееся, возможно лишь в том случае, если познающий субъект будет экзистенциальным, если его познание будет погружением в тайну существования, в глубину бытия, а не отражением бытия объективированного. Причастность познающего к существованию предшествует его познанию, мой экзистенциальный опыт до моего познания. Поэтому познание есть припоминание. Сомнение в реальности видимого, объективного, предметного мира есть начало философии. Она проходит через критику реализма. Но критика познания не может остановиться на стадии идеализма, она может перейти к большей глубине, к существованию, находящемуся вне объективации, вне противоположения субъекта и объекта, вне мира предметно-видимого. Не вещь в себе, которая есть лишь порождение познания, предельное понятие мысли, находится по ту сторону, не вещи, не предметные реальности раскрываются познанию, а первожизнь, существующее и существование. Если слову "существование" отдадут предпочтение перед словом "жизнь", то только потому, что жизнь — категория биологическая, как то мы видим у Ницше и Бергсона, а существование — категория онтологическая. Существование человека есть его пребывание в себе, в своем подлинном мире, а не в выброшенности в мир биологический и социальный. Философия существования в отличие от философии жизни (например, у Клагеса) есть философия онтологическая, а не биологическая. И она на вершине и на глубине связана с философией духа¹. Философия существования есть философия судьбы, философия внутренне-индивидуального и конкретно-универсального, но не общего, объективированного, не предметного и вещного. Философское мышление прежде всего должно интересоваться мыслящим субъектом, его существованием. Объективное мышление делает вид, что не интересуется этим. Поэтому оно объективирует субъективное, часто не замечая этого. Этим оно объективирует человеческое существование. Мы стоим перед основной проблемой, что такое объективация? Как вернуться от объективации к сущему, к существу, к существованию? Это есть вопрос о дальнейшей судьбе философии, о самой ее возможности.

Мир объективации есть мир падший, мир заколдованный, мир явлений, а не существующих существ. Объективация есть отчуждение и разобщение. Объективация есть возникновение "общества" и "общего", вместо "общения" и "общности", "царства кесаря", вместо

² К аналогичному результату приходит и Н. Гартман.

³ См. его "Lebensanschauung".

"царства Божьего". В объективации нет "приобщения". Смысл этого будет раскрыт в следующей главе. Объективация оставляет в одиночестве в познании, как и во всем, а вместе с тем принуждает к сцеплению и связанности с другими и с другим. Объективация есть утеря свободы духа, хотя она выражает события духа. Мир объективации не духовный мир. Мир сотворен был в порядке внутреннего существования и внутреннего общения и общности, в порядке духа. И он отпал от этого порядка в иной порядок, в порядок объективированный и принудительно социализированный. В объективированном мире нельзя уже искать тайны духовной жизни. Но нас сейчас интересует объективация как познание. Можно ли сказать, что объективированное познание само по себе дефектно и греховно и является источником падшести мира?² Это было бы большое недоразумение. Греховности, дефектности, падшести нужно всегда искать не в познании, а в самом бытии. Познание же лишь познает падшее

бытие под знаком падшести. Познание, как объективация, для которого закрыто внутреннее существование и духовный мир, есть все-таки познание, и в нем подлинно что-то открывается. Объективация есть внедрение в мир падший, в отчужденность и скованность. Но возможно познание этого падшего мира. Существуют ступени объективации в познании. Наиболее объективированным является научное познание отчужденного от внутреннего человеческого существования мира природы, познание физико-математических наук. Тут объект находится совершенно вне внутреннего существования субъекта. Это познание совершенно эксцентрично в отношении к человеку. Математика есть, конечно, сознание и победа духа, и потому она есть спиритуализация как всякое познание¹. Это познание обладает высокой ценностью, в нем отражается Логос, как и во всяком познании, но оно находится в тисках объективации, закрывающей внутреннюю тайну бытия. В этом смысле наука не онтологична, как то хочет сделать Мейерсон². Познание мира социального есть познание объективированное, но это другая ступень объективации, и с этой ступени может проливаться свет на весь процесс объективации, которая неизбежно есть социализация. Мы увидим, что *объективированное познание стоит под знаком общества и этим отличается от познания существования, которое стоит под знаком общения*. Объективированное познание всех ступеней отвлечено от экзистенциального субъекта, т. е. от человека. Экзистенциальный субъект находится в бытии, но не в объективированном бытии, он сам объективирует, вследствие своего пребывания в падшем мире. Но экзистенциальный субъект ни в коем случае не есть субъект биологический, психологический или социологический, как то представляется объективированному познанию. Натурализм есть порождение объективированного познания, которое придает себе универсальное значение. Натурализм имеет свою частичную

¹ См. мою "Философию свободного духа".

² Это утверждает Шестов.

¹ Это есть центральная мысль Бруншвига.

² См. цитированную книгу Мейерсона.

правоту на известной ступени объективации. Но всегда есть ложь универсальный метафизический натурализм. Объективированный натурализм всегда представляет себе всякое бытие по образу материального. Он существует и в теологии и там даже играет определяющую роль. Тогда Бог представляется объектом и познается по аналогии с вещами и предметами природного мира. Но мое существование может соприкасаться с существованием Бога только потому, что Он не есть объект и не принадлежит объективированному миру, и потому только я Ему могу принадлежать. Познание философское всегда включает в себе элементы объективации, но оно стремится быть необъективированным познанием, иначе оно не могло бы искать внутреннего смысла бытия. Раскрытие смысла материи есть дух. Натуралистическая метафизика, оперировавшая с субстанциями, была объективацией философского познания. Она пыталась быть эксцентричной в отношении человеческого существования. Происходила объективация Бога, духа, души, смысла и т. п. Вот этой объективированной натуралистической философии наступает конец. Смысл моего существования не может быть найден в этом мире, он может быть лишь в ином мире, не в природно-объективированном мире. Великие философы всегда это признавали, хотя бы выражали это в форме еще натуралистической метафизики, например Спиноза, Сократ, Бл. Августин, Декарт обращались внутрь "я", к субъекту. Кант более всех приблизился к своеобразной философии существования, сделав различие между порядком природы и порядком свободы. Внутреннее существование находится в порядке свободы, а не в порядке природы. Кант очень помогает сокрушать старый рационализм, натурализм, наивный объективизм и реализм. Но к новой экзистенциальной философии он не пришел. Его феноменализм ошибочен. Уже Плотин пытался преодолеть объекты и вещи и увидеть за ними свободу¹. Преодоление объективированного натурализма в философии есть вместе с тем преодоление метафизики понятий, ибо понятие образуется об объектах, образование понятий есть объективация. Это есть также преодоление той ошибочной мысли, что мышление может быть отделено от эмоций. Познание через понятия не есть познание бытия в себе. Познание объективированное означает рационализацию иррационального бытия². Только символы и образы приближают к тайне бытия³. Никакие понятия об объективированном мире не раскрывают ценностей жизни, смысла жизни. Тайна существования, в которой раскрывается смысл, есть совпадение подлежащего и сказуемого. "Я" есмь, другое "я" есть. Бог есть. Божий мир есть. Царство существующего есть царство индивидуального, в нем нет общего, нет абстрагирования. И это раскрывается в субъекте, в экзистенциальном субъекте, а не в объекте. Бог действует в субъекте, а не в объекте. Объективированный мир есть безбожный и бесчеловечный мир. Объективация Бога есть превращение Его в безбожную и бесчеловечную вещь. Царство культуры есть еще царство

¹ См. *E. Bréhier* "La philosophie de Plotin".

² Виндельбанд и Риккерт это понимают, но ошибочно, ищут для философии выхода в нормативизме.

объективации, хотя за ней скрыт творческий экзистенциальный субъект. Поэтому культура не есть последнее. Культуру ждет конец и страшный суд. Даже эстетическое восприятие предмета есть еще объективация, не есть то соединение с предметом, при котором предмета уже нет, как объекта. Культура есть иная ступень объективации, чем природа и даже чем общество. Но она находится под властью общества, которое есть объективация по преимуществу. В ней творческий акт человека протягивается вниз и подчиняется закону⁴. Объективация на всех своих ступенях есть царство закона, а не царство благодати. В этом ее религиозное оправдание. Но и сама религия, как явление социальное, есть объективация, и, конечно, объективация есть теология. Смысл религиозной жизни человечества в прорыве за царство объективации, за царство закона, за царство необходимости общества и природы. Но религия историческая всегда объективируется и социализируется. И тогда она подпадает под власть необходимости. Тогда религия рационализируется. Тогда религия создает не общение, а общество, тогда она подчинена государству, тогда ее можно объяснять социологически. Поэтому религия не последнее, не есть самое откровение, не есть существование человека в Боге⁵. Пророческое начало в религии есть прорыв в царстве объективации. Церковь есть объективация и общество. Но Церковь есть также общение и внутреннее существование. В этом трудность проблемы. Это разрезывает всю человеческую жизнь, разрезывает и все человеческое познание. Познание есть объективация, и познание есть осознание объективации, оно выводит из царства объективации к царству духа и смысла. Дуализм есть основная истина философии, но дуализм этот не есть последняя онтологическая истина.

Познание часто отождествляется с рационализацией. И рационализация занимает большое место в познании. Но всякая рационализация не есть только объективация, т. е. отчуждение, но есть также достижение "общего", вместо "общения" и приобщения. Много раз указывали на то, что от рационального познания ускользает индивидуальное. Мы видели уже, что объективация есть разобщение. Но это разобщение утверждается в общем. Познание ставит проблему иррационального и неизбежно упирается в проблему иррационального. Немецкая философия с особенной остротой ставила проблему иррационального и была попыткой рационального познания иррационального. На иррациональную тайну должен быть брошен свет разума. В этом своем великом деле разум совсем не обязательно должен действовать рационализирующе. Разум не есть только *ratio*¹, в разуме есть также Логос. Признание границы разума во встрече с иррациональностью бытия, парадоксальности и противоречивости перед тайной бытия есть показатель не только слабости разума и познания, но также и их силы. И наибольшая слабость разума обнаруживается именно в рационализации, ибо рационализм не в силах

³ Лучше других это понимает Ясперс.

⁴ См. мою книгу "Смысл творчества".

⁵ В этом отношении есть много верного у К. Барта.

¹ разум, рассудок (*лат.*).

трансцендентировать, в рационализме разум не в силах перейти за собственные границы, возвыситься над собой. Между тем как в этом трансцендентировании вся сила разума, высшее достижение познания — *docta ignorantia*², апофатическое познание. В познании неизбежно есть не только имманентный, но и трансцендентный элемент. Но самое трансцендирование — имманентно познанию, есть познавательный акт. Объективация есть рационализация в том смысле, что она продукты мысли (например, субстанции, универсалии и т. п.) принимает за реальности. В объективации и рационализации мысль не трансцендирует к иррациональному и индивидуальному, т. е. к существованию и существующему. И важнее всего установить два типа познания — познания как объективации, как рационализации, не трансцендирующей границ разума и достигающей лишь общего, и познания как бытия и существования, в котором разум трансцендирует к иррациональному и индивидуальному, как общения и приобщения. Эти два типа познания всегда существуют в истории человеческой мысли. Познание может быть рассматриваемо в двух разных перспективах — в перспективах общества, сообщения в общем, т. е. объективации, и в перспективах общения, т. е. приобщения к существованию, погружения в индивидуальное. Это и есть главная моя тема. Объективированное познание, не желающее знать экзистенциального субъекта, есть всегда социализация познания, и мы увидим, что его общеобязательность носит характер социальный и зависит от степени общности. Социология познания должна быть еще создана³. Но социологию тут нужно понимать совсем не так, как ее понимает позитивизм. Наоборот, эта социология есть метафизическая дисциплина, она ставит проблему общества, общности и общения, как предельную проблему бытия. Бытие есть или общение и приобщение, или общество и сообщение. Идея совершенной рационализации и социализации всех сфер жизни через науку есть ложная и совершенно антихристианская идея. Тут наука понимается, как сиантизм, как универсализация известных ступеней и форм познания, имеющих лишь частичное

значение. Невозможно достижение единства, монизма на почве наукообразного знания и организованных форм общества. Это означало бы достижение единства вне тайны человеческого существования или в существовании, окончательно выброшенном в мир, окончательно объективированном и отчужденном. Достижение окончательного единства, разрешающего все противоречия и антиномии человеческой мысли и человеческого общения, достижимо лишь апофатически, как апофатическое познание Абсолютного, или общение в Боге и царстве Божьем. По сию сторону при катафатическом мышлении о Боге, при жизни в объективированном обществе остается дуализм, борьба двух начал, противоречие, трагизм. Вся проблема в том, мыслимо ли достижение окончательного единства, гармонии, общности лишь на высшей ступени, что есть

² См. *Cardinal Nicolaus von Cusa* "Von der Wissenschaft des Nichtwissens".

³ См. *M. Scheler* "Die Wissenschaft und die Gesellschaft". Probleme einer Soziologie des Wissens. Книга эта

апофатика, или оно мыслимо и на низших ступенях, что есть катафатика, как утверждает рационализм, позитивизм, сиантизм, коммунизм. Тут проблема познания и проблема общества тесно связаны. Маркс прав был, когда это утверждал. До сих пор философия не обращала достаточного внимания на связь проблемы познания с проблемой общества, со ступенями общения, или делала это в форме социологического позитивизма и исторического материализма, придавая социологии значение универсальной науки. Но проблему социологии познания нужно поднять на высшую метафизическую ступень. Познание связано со ступенями сознания, ступени же сознания связаны со ступенями общности. Познание есть расширение нашей общности. Подлинная же общность достижима лишь внутри подлинного существования, т. е. как общение, а не только как объективированное общество. Общение принадлежит к царству духа, а не к царству природы. И в нем познание приобретает иной характер. Человек иначе относится к другому человеку, если он знает его внутреннее существование, знает его, как "я" или как "ты", а не как объект. В этой перспективе и общность познания иная. Философия в сущности всегда имеет дело с человеком в его внутреннем существовании и потому должна познавать с точки зрения человека. Открывающиеся нам вещи и объекты не раскрывают нам смысла, смысл сообразен с познающим субъектом, он лежит в существовании. Поэтому познание смысла находится вне рационализации как объективации. Познание раскрывается из недр бытия и причастно существованию. Но в бытии падшем происходит объективация, в которой закрывается существование. Для знания существование начинает раскрываться снизу, а не сверху, — у Маркса, как голод, экономика, у Фрейда, как похоть, пол, глубже у Гейдеггера, как забота и страх. Сверху существование раскрывается, как дух. Величайшая тайна познания в том, что возможно познание материальных вещей и предметов, когда познание по природе своей не материально. Эта проблема стояла перед Фомой Аквинатом как проблема интеллек-ции. Но проблема разрешима, только если признать, что познание бытийственно, что в нем просветляется тьма бытия, что оно способно мир объективированный взять внутрь духа. Вера в непреложность законов природы, восходящая к греческой геометрии, есть вера в разум, заложенный в природе, т. е. в духовность природы. Но тут духовность объективируется и нас давит. Эта объективированная духовность должна быть взята внутрь нашего существования и понята как судьба нашего существования. "Законы природы" есть лишь судьба человека. Употребляя выражение "экзистенциальный субъект", мы употребляем еще гносеологическую терминологию. Это не окончательная терминология. Окончательная экзистенциальность достигается лишь тогда, когда субъект превращается в человеческую личность. Экзистенциальная философия есть персоналистическая философия. Познает человеческая личность, и мы стоим перед вопросом, есть ли познание ее творческий акт и предполагает ли оно ее свободу.

3. Познание и свобода.

Активность мысли и творческий характер познания.

Познание активное и пассивное.

Познание теоретическое и практическое

Невозможно допустить совершенной пассивности субъекта в познании. Субъект не может быть зеркалом, отражающим объект. Объект не может входить в субъекта, как входят в растворенную дверь комнаты. Такого рода реализм не может быть последовательным, он не может быть до конца проведен. Если бы субъект был совершенно пассивен в познании и познание было бы пассивным отражением объекта, если бы активность принадлежала только объекту, то было бы непонятно, как материальный предмет в качестве объекта превращается в субъекте в познание, т. е. в событие интеллектуальное и духовное. Субъект уже потому активен в познании, что он обладает способностью самый материальный предмет превратить в интеллектуальное событие. Познание открывает смысл за бессмыслицей, порядок за беспорядком, космос за хаосом. И это связано с активностью мысли. Познание не может означать дублирование действительности. Такое дублирование было бы бессмысленно и ненужно. Познание что-то прибавляет к действительности, через него нарастает смысл в мире. Познание носит творческий и организующий характер, в нем человек овладевает хаосом и тьмой. Познание подчиняет мир человеку и теоретически и практически, подчиняет человеческому творчеству и труду. Познающий субъект активен в двух разных направлениях. Он активен в объективации, объективация создана субъектом. Это одна из ориентации субъекта в мире, находящемся во тьме. В мире падшем субъект ориентируется через объективацию. В ней не раскрывается тайна существования, но в ней субъект подчиняет себе мир. Вся техника есть по преимуществу результат этого объективированного познания. Именно потому, что происходит объективация, нельзя говорить о пассивном вторжении объекта в субъект. Поэтому мир объективации не есть "объективный мир", как это часто говорят. Это не значит, что это не реальный мир, это мир известной степени реальности и известное состояние бытия. Но опознание всякого бытия есть активность творческого субъекта, есть взаимодействие познающего и познаваемого. Другой путь ориентации субъекта в мире есть путь экзистенциальной философии. На этом пути не происходит объективации, тут субъект-человек познает не объект, а раскрывающееся существование человека и через человека существование мира и Бога. Этот путь познания также активный и творческий, но активность и творчество тут иные. Именно на этом пути бросается свет и на мир объективированный. Именно на этом пути раскрывается смысл, смысл существования человека и мира через существование Бога. Но всякое раскрытие смысла есть активность духа, активность целостного, а не разодранного разума. Познание существования есть нарастание света и смысла в существовании, есть просветление бытия и, следовательно, возрождение бытия, обогащение его не

бывшим еще. Творчески-активный характер познания иной в науках о духе и иной в науках о природе¹. В науках о природе активность познания выражается в объективации и в подчинении познания математике. В науках о духе активность познания выражается в прорыве к смыслу существования. Джемс верно говорит, что познание есть акт, а не результат. Познание есть деятельность духа, а дух есть акт. Дух активен и тогда, когда он отрешается от мира в созерцании, и тогда, когда он преображает мир. Это две формы творческой активности духа. Активность духа предполагает, что он укрепил себя в созерцании, вкоренил себя в вечности, но и самое созерцание предполагает творческую активность духа. У Плотина душа организует низшее, потому что она содержит высшее. Созерцание также не есть пассивное отражение бытия. Мы никак не можем мыслить объекта познания и познавательного созерцания как обладающего исключительной активностью. Когда Бог делается объектом, он перестает быть активным. Активен лишь субъект. И Бог активен, как субъект. Ибо активен дух, дух же есть субъект, а не объект, он раскрывается в субъекте. Не случайно связывают знание с магией. Наука родилась из магии. Знанию присущ характер овладения, мужественной активности. Современная техника есть современная магия, как первобытная магия была первобытной техникой. Но магия есть активность через объективацию, она предполагает отчуждение и овладение, она носит натуралистический характер. Этим она отличается от мистики, которая носит характер духовный, и от религии, которая есть не овладение, а почитание и благоговение. Но религия тоже знает свои формы объективации. Человек есть и *homo sapiens* и *homo faber*². Проблема творческой активности знания приводит нас к постановке проблемы интуиции и творчества. Есть ли интуиция, как высшая форма познания, — творчество или интуиция есть пассивное приятие? Теория интуиции в современной философии у Гуссерля, у Бергсона, у Лосского признает пассивность интуиции³. У Гуссерля интуиция есть видение сущностей (*Wesenheiten*), которые познающий, отрешенный от своего человеческого, как бы впускает в себя. У Бергсона активным является именно познание, фабрикующее пространственный мир (соответствует тому, что я называю объективацией), интуитивное же проникновение в *durée*⁴ пассивно. Также у Лосского через интуицию реальности непосредственно входят в познание (критическое восстановление наивного реализма). Я же думаю, что интуиция активна, а не пассивна, она есть по преимуществу творчество в познании и предполагает творческое вдохновение и подъем. Даже интуиция в науках о природе носит творческий характер, в науках же о духе еще более. Интуиция есть творчество смысла, активное осмысливание, прорыв смысла в тьму, свет, блеснувший во тьме. Греческая мысль склонна была считать мысль пассивной в отношении к объективному идейному миру, и пассивная теория интуиции остается в

¹ Об этом различии см. особенно цитированную книгу Дильтея.

² Об этом различии см. особенно цитированную книгу Дильтея.

³ См. Я. Лосский. "Об интуитивизме", а также книги Гуссерля и Бергсона.

⁴ длительность (*фр.*).

пределах греческой мысли. Такова была и схоластика. Хотя у Бергсона интуиция оказывается пассивной, но он остро различает познание, погруженное в активный творческий процесс, и познание остывших реальностей, в которых творческий процесс прекратился⁵. Творческий акт познающего, как пребывающего в бытии и существовании, есть динамика жизни в бытии и существовании, есть что-то новое в нем, а не о нем. Познание есть ценность, которой в бытии еще не было до познания. Это все готовы признать, и это говорит о творчески-активном характере познания. Но откуда берется эта активность, почему возможно через познание это увеличение света и ценности в бытии? Творческая активность познания предполагает в экзистенциальном субъекте свободу, без элемента которой непонятно познание.

Познание имеет творчески активный характер потому, что экзистенциальный субъект привносит в познание элемент свободы, не детерминированный никаким объектом, не детерминированный познаваемым бытием, свободы добытийственной, примордиальной. В познании свобода сочетается с Логосом. Логос от Бога, свобода же из бездны, предшествующей бытию. Познание не есть только отражение бытия во мне, как познающем, оно неизбежно есть также творческая реакция моей просветленной свободы на бытие, а значит, изменение бытия. В познании свобода просветляется Логосом. В познании свобода связана не только с Логосом, но и с Эросом. Познание, совершенно оторванное от любви, превращается в волю к господству, и в нем есть демония. Без любви все превращается в демонию, даже вера, как и без свободы все превращается в демонию. Можно сказать, что познание имеет космогонический характер. В познании, конечно, должно быть великое послушание реальности и зоркий взгляд на реальность. Это есть нравственный пафос в познании истины, присущий настоящим ученым. Но познание есть также преображение реальности через привнесенный элемент свободы, принявшей Логос. Познание имеет брачный, муже-женственный характер, оно есть встреча и воссоединение двух, овладение женственной стихии мужественным смыслом. Так как в познание привходит элемент добытийственной свободы, то можно сказать, что познание имеет иррациональную основу. К пониманию этой тайны иррациональной основы рационального познания ближе всего подошли немецкие метафизики, получившие прививку Я. Беме. Активный и творческий характер познания выражается в том, что оно есть гуманизация, очеловечение бытия в разной степени. По крайней мере, гуманизацией является катафатическое познание, не только хорошей, но иногда и дурной гуманизацией. Лишь на вершинах познания апофатического нет уже гуманизации, но тогда происходит преодоление тварности человека и обожение. Признание того, что в познание привходит элемент свободы экзистенциального субъекта, означает тип философии, утверждающей примат свободы над бытием. Эта метафизика означает волюнтаризм в отличие от интеллектуализма, хотя слово "волюнтаризм" условно, так как не существует отвлеченного

⁵ См. новую прекрасную книгу о Бергсоне: *Jankélévitch. "Bergson"*.

элемента воли. Интеллектуализм, все равно аристотелевский или платоновский, неизбежно означает отрицание элемента свободы в познании, а следовательно, и творческого характера познания. В системе интеллектуализма все идет сверху вниз и детерминируется, объективное разумное бытие целиком детерминирует познание, определяет познавательный путь субъекта. Интеллектуализм должен прийти к отрицанию экзистенциального субъекта, погруженности его в тайну существования. Экзистенциальность связана с свободой субъекта. Но этот примат свободы над бытием, экзистенциального субъекта над объектом неизбежно порождает и трагизм самого познания, который непонятен для интеллектуализма. Чистый интеллектуализм не может объяснить лжи и заблуждения, для него истина с необходимостью открывается. Декарт для объяснения возможности заблуждения должен был обратиться к воле и свободе, но в нем все же преобладал интеллектуализм. Элемент свободы в познании есть не только источник его творческого характера, но и источник блужданий и заблуждений, источник непреодолимых противоречий, которые победимы лишь в порядке благодати. Мы говорим, что познание носит творческий характер. Но отношение творящего к творимому не есть каузальное отношение. Иначе была бы не свобода, а необходимость. Но степень свободы и степень необходимости разная в разных типах познания. Это зависит от первоначальной открытости и закрытости экзистенциального субъекта иерархическим ступеням бытия. Структура сознания не неизменна, она подвижна¹. Познание объективированного природного мира в большей степени находится под знаком необходимости, чем познание метафизическое, направленное на необъективированное существование и на дух. В нем свобода действовала раньше, в обращении к этому миру, который есть мир падший. Активный характер научного познания объективированного природного мира выражается прежде всего в практическом, техническом воздействии на природу. Но в ученом, делающем открытие, неизбежно действует свобода. Дух организует материю, и по нисходящим ступеням от духа к материи происходит ущемление его свободы. Поэтому нужно говорить о разных ступенях свободы, о метаморфозах самой свободы. То, что на высших ступенях есть творческое вдохновение, само себя оправдывающее, на низших ступенях, более близких к материи, есть труд. И проблема труда есть очень важная не социальная только и моральная, но и познавательная проблема. Отношение между формами познания и формами труда есть проблема социологии познания². Homo sapiens есть также homo faber, познающий есть также активно действующий и трудящийся. Познание есть творчество, таковы его истоки и его вершины. Но познание есть также труд. Познание связано с социальными формами труда. В этом Маркс прав, хотя он исказил эту истину своим материализмом. Он не понимал, что труд имеет духовные основы, и есть духовный, а не материальный феномен. Именно через экзистенциальность субъекта

¹ См. мою книгу "Философия свободного духа".

² Многое можно найти у М. Шелера и у Зиммеля "Soziologie".

познание связано с трудом, с жизненной активностью. Это указывает на ненормальное положение философии и науки, отделившихся от жизненного процесса в отвлеченно академические, кабинетные, чисто книжные сферы. Это не может не исказить познания. Философское познание было искажено удаленностью от жизни, от целостного существования. Эту проблему ставил у нас Н. Федоров. Познающий как субъект экзистенциальный неизбежно соединяет в себе мысль и волю, созерцание и труд, теорию и практику. Экзистенциальная философия есть философия не только теоретическая, но и практическая. И она должна исследовать соотношения между познанием и общностью людей, раскрыть социальный характер логической обязательности. Основная проблема этой книги есть проблема отношений между познанием в перспективах объективированного общества и познанием в перспективах экзистенциального общения.

4. Ступени общности в познании.

Угасание вечно, объектного мира и раскрытие тайны существования

Познание бесспорно имеет социальный характер, и этот социальный характер недостаточно еще выявлен теорией познания. Познание есть сообщение между людьми, установление связи и взаимного понимания. Познание есть выход из состояния замкнутости, из погруженности в себя. Через познание преодолевается разрыв мира, связанный с пространством и временем. В условиях нашего мира именно в познании я переношусь в далекое прошлое и на противоположный конец мира. Познание устанавливает связи между тем, что разорвано и отчуждено. И есть разные ступени этой связи и этой преодоленности разрыва, устанавливаемых познанием. То, что называют общеобязательностью (Allgemeingültigkeit) познания, имеет социальную природу. И самая логика, через которую устанавливается сообщение в мышлении и познании, носит социальный характер. Логизация мышления, подчинение его логическим законам, есть вместе с тем и социализация его. Первоначальная познавательная интуиция глубоко лична, в ней человек стоит перед тайной бытия. Но результаты познания социальны, они для общества и для сообщения между людьми. Уже опубликование научного открытия, написание книги имеет социальную природу сообщения между людьми. И ступени сообщения, достигаемого познанием, зависят от ступеней общности между людьми. Мы уже говорили, что объективация в познании есть вместе с тем социализация. Эта объективация познания носит разный характер в разных социальных группировках. Разные социальные группировки, в зависимости от различия своей социальной структуры, по-разному выражают объективность и общеобязательность результатов познания. Научное познание было до сих пор по преимуществу сознанием группы ученых, академиков. Но результаты научного познания, особенно в так называемых точных, физико-математических науках, приобрели характер универсальной обязательности, они служат для

сообщения между всеми людьми, людьми даже совершенно разобщенными между собою. Через научное познание, например, познание математическое и естественнонаучное, происходит универсальное сообщение между людьми, но не происходит общения. Это познание предполагает лишь низшую ступень общности между людьми. Люди совершенно разной духовности, разных религиозных верований, разных социальных классов, разных национальностей и культур могут сообщаться между собой на почве истин математики и физики. Наука со своей общеобязательностью есть познание объективированного и социализированного мира, в котором сообщение достигается при разобщенности людей, она предполагает минимальную общность людей. Результаты познания, способные быть сообщенными, всегда означают достижение какой-то общности между людьми, прежде всего общности в символике языка¹. Но эта ступень общности может быть при разобщенности. Особенная проблема социологии познания есть проблема рассмотрения познания в двух перспективах — в перспективе общества и в перспективе персонального общения. Познание в перспективе общества знает наиболее универсальную общеобязательность, наиболее широкий круг сообщения, но не знает внутреннего существования и общения. Познание в перспективе общения знает приобщенность к тайне существования, к духу, как ее вершине, но оно не обладает универсальной общеобязательностью, не служит таким средством сообщения. Уже истина философского познания предполагает гораздо большую ступень духовной общности, чем истины физико-математические. Истины же религиозные предполагают максимальную степень духовной общности. Со стороны эти истины представляются совсем "субъективными", не доказуемыми, не убедительными, не помогающими универсальной сообщаемости людей. Между тем как внутри духовной общности, внутри того, что называют "церковью", религиозные истины наиболее универсальны, более универсальны, чем истины математические. Но они предполагают веру и единство верующих. В эпоху максимальной социальной объективации христианства, например в средние века, образовалась общность христианского человечества, для которого истины христианства были совершенно универсальными. Тогда, наоборот, истины научные не были еще социализированы и представлялись совершенно неубедительными и даже возмущающими. В разные эпохи это бывает по-разному. В нашу эпоху оказываются максимально объективированными и социализированными результаты научного познания и связанная с ними сообщаемость людей носит универсальный характер. Истины же религиозного порядка представляются "субъективными", хотя нужно помнить всю условность этой терминологии. В сообщаемости сознаний существуют разные ступени общности. И достижение универсальной общности в условиях нашего мира связано с максимальной объективацией и социализацией. Но это и есть универсальная общность для мира падшего, находящегося в состоянии греховной разобщенности.

¹ См. *Delacroix* "La langage et la pensée".

Падшесть и греховная разобщенность тут лежат не в объективации научного познания, а в самом состоянии бытия. Научное же познание со своей объективацией есть положительная ценность. Она аналогична достижению юридической обязательности для мира разобщенного. То, что мы называем философией существования, которая раскрывает мир необъективированный, не достигает в познании универсальной общеобязательности. То, что не связано с объективацией, не может представляться "объективным", оно представляется "субъективным". "Субъективное" же не есть неистинное или ложное, — наоборот, оно может быть максимально истинным, но оно не представляется универсально общеобязательным для сообщения между людьми. То, что предполагает духовную общность, общение, может быть плохим путем сообщения между людьми. Это есть один из основных парадоксов познания в мире падшем. Насильственные сообщения между людьми, преодолевающие пространство и время, построены при помощи познания объективированного, не предполагающего общности, при помощи математики, а не познания духа и самого человеческого существования. Правда, то, что называют религией, и означает связь, служило и сообщению, а не только общению между людьми, организовывало жизнь общества. Но так было потому, что истины откровения были объективированы и социализированы и поставлены под знаком общества. Религиозные сообщения устанавливались без настоящей общности¹. Только в жизни духа исчезает объективация. И истины, в ней раскрывающиеся, совсем не представляются общеобязательными. Существуют разные ступени объективации — в мире неорганическом, в мире органическом, в мире социальном¹. Интересно отметить, что, хотя объективация, по существу, есть социализация, но в познании социальном достигается меньшая общеобязательность, чем в познании естественнонаучном. И это определяется тем, что социальное познание было связано с социальным положением людей, с их принадлежностью к той или иной социальной группе, с ее психологической ограниченностью. Характер социального познания очень зависит от социальных группировок. И потому познание физико-математическое в гораздо большей степени достигает общеобязательности и социализированности, чем познание социальное. Даже классовая теория марксизма с большим трудом раскрывает классовый характер физико-математического познания и с большой легкостью раскрывает его в познании социальном. Нужно признать, что для конкретной теории познания познание связано с социальными отношениями людей, она неизбежно есть и социология познания. Социология познания проливает свет даже на религиозное познание. Церковь есть также социологическая категория и возможна церковная гносеология, как форма социологии познания. Но вся теория объективированного и социализированного познания, социализированного в разных ступенях общности, от общности

¹ См. мою книгу "О назначении человека" и *Бергсона* "Les deux sources de la morale et de la religion".

¹ Возможно экзистенциальное познание мира социального. Так, открытие Маркса о капитализме как социальных отношениях людей имеет экзистенциальный характер. Но материализм Маркса есть крайняя форма объективации.

узких социальных группировок до общности универсальной, настоящее освещение получает лишь в перспективе философии существования, в перспективе экзистенциального субъекта, а не в перспективе предметного, вещного объекта. Раскрытие тайны существования, как тайны активного духа в глубине и на вершинах, отличного от всякой объективированной природы, есть угасание объективированного, вещного, уплотненного и отяжелевшего, лишь социально общеобязательного мира. Ту же проблему нужно рассматривать в перспективах соотношений между одиночеством "я" и обществом.

РАЗМЫШЛЕНИЕ III

Я, одиночество и общество

1. Я и одиночество. Одиночество и социальность

"Я" — изначально, ни из чего не выводимо и ни к чему не сводимо. Когда я говорю "я", я не высказываю и не предполагаю никакого философского учения. "Я" не есть субстанция метафизики и религии. Ошибочность *cogito ergo sum* в том, что Декарт хотел из чего-то вывести существование "я", вывести из мышления. В действительности, не я существую потому, что мыслю, а я мыслю потому, что существую. Не "я" мыслю, следовательно, существую, а "я" существую, окруженный темной бесконечностью, и, следовательно, мыслю. "Я" прежде всего существующий. "Я" принадлежу к порядку существования. Необъективированное "я" экзистенциально есть свобода. Амиель верно говорит, что глубина "я" не может объективироваться². "Я" не принадлежу, именно "я" не принадлежу к миру объективированному. Объективированное "я" уже не "я". "Я" принадлежит не к природе, а к существованию. "Я" изначально и первично¹. Сознание ему лишь присуще, как и бессознательное. Первично "я", погруженное в существование, а совсем не сознание, как думают многие философы. Начинать с сознания, значит уже начинать с какой-то ступени объективации. Когда Мен де Бيران говорит, что сознание усилия есть начало "я", личности, он говорит о чем-то очень важном, но не самом первичном². Сознание себя есть творчество себя³. Это верно. Но это предполагает, что есть что-то более первичное, чем сознание. Возникновение сознания есть очень важное событие в судьбе "я". Сознание разделяет и делает одиноким и оно же делает усилие соединить и преодолеть одиночество. "Я" есть свобода, примордиальная свобода, и вместе с тем острое ощущение "я" сопровождается ощущением рабства и зависимости от "не-я". Первоначально "я" есть все, и все есть "я", и лишь позже открывается "не-я", и от этого ощущения "я" получает особую остроту и мучительность. Различие, которое делают между *je* и *moi*, между *anima* и *animus*, есть уже

² См. *Amiel* "Fragments d'un journal intime".

¹ См. *Chevalier* "Bergson".

² См. "Journal intime de Maine de Biran".

³ См. *La Lavette* "La conscience de soi".

вторичное и оно связано с духовным ростом "я"⁴. Путь лежит от недифференцированного единства "я" с миром через дуализм "я" и "не-я" к конкретному единству всякого "я" с "ты" при сохранении преобразенного множества.

Философия начинается с "я", а не с объекта, она начинается с сомнения в объекте. Философ не есть человек коллективного родового сознания и потому он не может начинать с объективации "я" в коллективном сознании. Люди жили прежде в ограниченном небольшом пространстве, и это давало им уют, предохраняло от чувства одиночества. Теперь люди вообще начинают жить во вселенной, в мировом пространстве с мировым горизонтом, и это обостряет чувство одиночества и покинутости. Но философ есть человек, который всегда жил во вселенной, всегда с мировым горизонтом, он не знает тесного круга, и потому философ изначально одинок, так же одинок, как пророк, хотя по-другому одинок. Философ преодолевает свое одиночество не через жизнь в коллективном сознании, а через познание. Это будет наша основная проблема. "Я" характеризуется антиномически изменением неизменного. Изменение "я" во времени, актуализация "я" предполагает субъект изменения, предполагает, что тот, кто меняется, остается, пребывает. "Я" постоянно двойится, оно меняет свои личины, но оно остается единым и единственным. "Я" может быть более узким и более широким и в каждом есть более узкое и более широкое "я". Можно сказать, что "я" есть единство во всех изменениях, вневременный центр, не определяющийся извне. Изменения "я" могут определяться извне, но самое "я" не может определяться извне, из "не-я", оно определяется изнутри и активно реагирует на всякое действие извне. Оно и есть то, что определяется изнутри. Всякое "я" походит на всякое другое "я" потому, что оно есть "я", но оно есть "я" только потому, что оно не походит ни на какое другое "я". "Я" есть особый мир существования, предполагающий других, но не похожий на других и не отождествляющийся с ними. Я называю "я" лишь не социализированное, т. е. не объективированное "я". Мое существование, существование "я", предшествует моей внедренности в мир. Но существование "я" предполагает существование другого

и других. Сознание "я" есть неизбежно сознание других "я", оно метафизически социально. Существование человека, взятого как чистое существование "я", предполагает существование других людей, мира. Бога. Абсолютное уединение "я" от всякого другого, от всякого "ты" есть самоистребление. "Я" перестает существовать, когда внутри существования ему не дано существование его другого, ты. Амиель верно говорит, что феноменология моего "я" есть окно к тайне мира¹. "Я" Фихте не есть "я", потому что оно не индивидуально, оно универсально и не знает другого "я", не знает "ты", а лишь "не-я". "Я" познает себя, как продукт собственной активности. Но эта активность возможна лишь в том случае, если существует не только это

⁴ См. *Henri Bremond* "Prière et poésie".

¹ См. его "Fragments d'un journal intime".

активное "я", но и другое и другие. Я говорю сейчас не о существовании объектов для "я", это совсем другая проблема. Я говорю о существовании не объекта, а другого "я" и других "я", о существовании "ты". Об этом будет еще впереди. В мое "я" входит не только моя душа, но и мое тело. Дуализм и параллелизм души и тела совершенно бесплодная теория. Мое тело принадлежит не только миру объективированному, но и порядку внутреннего существования. Также и тело другого, не только душа другого. Внутреннее существование моего "я" и "я" другого не зависит от выброшенности в мир, в нем обнаруживается другой порядок бытия. Проблема "я" и его отношения и к другому "я" и к объекту только и ставится в этом ином порядке бытия, чем тот, который мы называем жизнью мира. Поразительно, что в самоощущение и в особенности в самосознание "я" входит боль, раненость, разрыв и раздвоение. Эта боль связана с тем, что некоторые называют "пограничным положением человека" (Зиммель, Тиллих, Ясперс). "Я" выброшено в мир, находится в мире, подвергается влиянию мира и вместе с тем принадлежит не только миру. Моя жизнь трансцендирует себя². Но это трансцендирование делает мучительным и болезненным мое существование, поскольку "я" остаюсь в мире. "Я" только и существует, поскольку оно себя трансцендирует. Оно перестает существовать, оставаясь в себе безвыходным. Это и есть основная тайна "я". "Я" имеет свое существование лишь поскольку оно не объективируется и не социализируется в мире. Но "я" имеет свое существование лишь поскольку "я" трансцендирует себя, во внутреннем существовании своем выходит к другому и другим, к "ты", к другому человеку, к Божьему миру. Нет ничего противнее и разрушительнее, чем когда "я" эгоцентрически погружено в себя и свои состояния, забыв о других, о мире, о множественном и целом, т. е. не трансцендирует себя. Это свойство истерических женщин. Только лирический поэт может превратить это уродливое состояние в состояние прекрасное. Но поэтическое творчество есть уже трансцендирование. Основная проблема "я", которая бросает свет на все его существование, есть проблема одиночества, которая так мало исследована философски. Между тем как сама проблема познания может быть рассмотрена в перспективе проблемы одиночества и его преодоления и отсюда может быть добыт внутренний свет.

"Я" переживает жгучее, острое чувство одиночества. Чтобы не быть одиноким, нужно сказать "мы", а не "я". Через момент одиночества рождается личность, самосознание личности. Одиночество не свойственно первоначально массе человечества, которое живет в коллективном, родовом быте. Но выход личности из родового быта сопровождается чувством одиночества. "Я" одинок и в этом остром и мучительном чувстве одиночества переживаю свою личность, свою особенность, свою единственность, неповторимость, свое несходство ни с кем и ни с чем на свете. Когда "я" переживаю свое одиночество в особенно острой и крайней форме, то все мне кажется чужим и чуждым. "Я" не у себя на родине, не на родине своего духа, в чужом мне мире.

² См. цитированную книгу Зиммеля.

Орфическое понимание происхождения души отражает эту чуждость души мира, в который она послана.

И долго на свете томилась она,
Желанием чудным полна,
И звуков небес заменить не могли
Ей скучные песни земли.

"Я" не у себя дома, не в мире моего собственного существования. И люди воспринимаются мной, как принадлежащие к другому, чуждому, не моему миру. Мир и люди для меня объекты, принадлежат к объективированному миру, с которым я не только связан, но к которому я прикован. Объективированный мир никогда не выводит меня из одиночества. И когда Бог становится объектом, то и Бог не выводит меня из одиночества. "Я" перед объектом, перед всяким объектом, как бы оно ни было с ним связано, всегда одиноко. Это основная истина. В своем одиночестве, в своем существовании в самом себе я не только остро переживаю и сознаю свою личность, свою особенность и единственность, но я также тоскую по выходе из одиночества, тоскую по общению не с объектом, а с другим, с ты, с мы. "Я" жаждет войти из замкнутости в другое "я" и боится этого, защищается от встречи, которая может быть встречей с объектом. Человек имеет священное право на одиночество и на охранение своей интимной жизни. Ошибочно было бы думать, что одиночество есть солипсизм. Наоборот, одиночество непременно предполагает существование другого и других, чуждого, объективированного мира. "Я" одиноко не столько в своем собственном существовании, сколько перед другими и среди других, в чуждом мне мире. Невозможно мыслить одиночество абсолютное, одиночество — относительно, оно соотносительно с существованием других и другого. Абсолютное одиночество есть ад и небытие, его нельзя мыслить положительно, его можно мыслить лишь отрицательно. Относительное же одиночество не есть только болезнь и стоит оно под знаком не только отрицательным. Оно может стоять и под знаком положительным, может означать более высокое состояние "я", возвышающееся над общим, родовым, объективированным миром. Одиночество может быть отпадением не от Бога и Божьего мира, а от социальной обыденности, которая сама есть мир падший. Оно может означать рост души. "Я" отпадает от социальной обыденности и хочет перейти к более глубокому и подлинному существованию, оно периодически возвращается к социальной обыденности и вновь впадает в одиночество. Киркегардт говорит, что Абсолютное есть то, что разъединяет, а не соединяет. Это верно, если иметь тут в виду разъединение и соединение в мире социальной обыденности. Пространство и время нашего объективированного мира есть источник одиночества и вместе с тем призрачного преодоления одиночества. Люди разъединяются между собой пространством и временем и они соединяются в пространстве и времени не в подлинном существовании, не в подлинном общении, а в объектности, в социальной

обыденности. Передвижение в пространстве и времени имеет для "я" основное значение. Выход из данного пространства и времени есть как

бы выход из зафиксированного, стабилизированного одиночества. Но одиночество всегда предполагает потребность в общении, тоску по общению. Когда "я" сознаю себя личностью и хочу осуществить в себе личность, то "я" сознаю невозможность остаться замкнутым в себе и вместе с тем сознаю всю трудность выхода из себя в другое и другого. Одиночество в известном смысле слова есть явление социальное. Одиночество есть всегда сознание связанности с инобытием, с чуждым бытием. И самое мучительное одиночество есть одиночество в обществе. Такое социальное одиночество и есть одиночество по преимуществу. Одиночество возможно именно в мире и обществе. Это и есть одиночество в мире объектов, в объективированном мире. Выход в "не-я", в мир, в объект совсем не означает преодоления одиночества. Одинокий постоянно совершает такой выход в объект, ежедневно пробует его совершить и от этого одиночество только усиливается, а не ослабляется. Это основная истина, что никакой объект не ослабляет одиночества. Одиночество преодолевается лишь в плане существования, оно преодолевается не встречей с "не-я", а встречей с "ты", которое тоже есть "я", не встречей с объектом, а встречей с субъектом. После того как "я" выпало из первоначального коллективного быта и пережило боль сознания, раздвоения, одиночества, оно не может обрести цельности, гармонии, общности с другими через возврат к объективированному коллективному быту. Нужно выйти из мира объектов. Никакое отношение к объектам не есть общность и общение. Одиночество есть противоречие. Киркегардт говорит, что трагическое есть страдающее противоречие, комическое же есть нестрадающее противоречие. Одиночество есть трагическое. Но я хочу преодолеть трагическое и вместе с тем постольку сознаю непреодолимость трагического. Это значит, что я переживаю еще одно страдающее противоречие, противоречие между непреодолимостью трагического, непреодолимостью противоречия и неизбежностью его преодолеть. "Я" пытается преодолеть одиночество на многих путях, на путях познания, в жизни пола и любви, дружбы, в жизни социальной, в моральных актах, на путях искусства и т. д. Неверно было бы сказать, что одиночество на этих путях совершенно не преодолевается, но нельзя также сказать, что оно окончательно преодолевается. Ибо на всех путях происходит объективация, и "я" встречается не с "я", не с "ты" во внутреннем общении, а с объектом, с обществом. Одиночество не есть явление однородное и однокачественное. Существуют разные формы и ступени одиночества. Примечательно, что спор, борьба и даже ненависть есть социальное явление, часто преодолевающее и ослабляющее одиночество. Но после этого одиночество делается еще сильнее. Одиночество переживается так же, как нетюнятость, как неверная отраженность в другом. "Я" имеет глубокую потребность быть верно отраженным в другом, получить подтверждение и утверждение своего "я" в другом, жаждет быть услышанным и увиденным. Нарциссизм есть более

глубокое явление, чем думают, он связан с существом "я". "Я" смотрит в зеркало и хочет увидеть свое отражение в воде, чтобы подтвердить свое существование в другом. В действительности "я" хочет отразиться не в зеркале, не в воде, а в другом "я", в "ты", в общении. "Я" жаждет, чтобы какое-либо другое "я" в мире, какой-либо друг (не объект) окончательно его признал, утвердил, увидел его в красоте, услышал, отразил. В этом глубокий смысл любви. Нарциссизм есть неудача любви, отражение в объекте, при котором субъект остается в самом себе, не выходит из самого себя. Поразительно, что объект и есть то, что оставляет субъекта в самом себе, не выводит его в другого.

Поэтому объективность и есть крайняя форма субъективности. Жажда познания есть жажда преодоления одиночества. Познание есть выход из себя в другое и других, необычайное расширение "я" и его сознания, победа над разделением пространства и времени. Но познание объективированное не есть настоящий выход из одиночества, ибо никакой объект не выводит из одиночества. Объект всегда чужд "я", и перед объектом "я" остается в себе. Трагические противоречия "я" не преодолеваются никакой объективацией, ни объективированным познанием, ни объективированной природой, ни объективированным обществом. Лишь то познание действительно преодолевает одиночество, которое построено в перспективе общения, а не в перспективе общества. В перспективе общества познание социализировано, и его общеобязательность носит социальный характер, есть "достижение общего", а не общности. Одиночество онтологически есть выражение тоски по Богу, по Богу, как субъекту, а не объекту, как "ты", а не как "оно"¹. Бог и есть преодоление одиночества, обретение близости и родственности, смысла, соизмеримого с моим существованием. То, чему я только могу принадлежать и довериться абсолютно, отдаться без остатка, и есть Бог и только Бог. Но Бог не есть для меня объект. Объективация и социализация моего отношения к Богу делает для меня Бога внешним авторитетом.

Можно было бы сказать, что одиночество существует лишь субъективно, а не в онтологическом порядке бытия. Но то, что существует лишь субъективно, преодолимо лишь существующим и затрагивающим глубину бытия. Бытие ведь раскрывается "субъективно", а не "объективно". Отношение "я" к миру двоякое. С одной стороны, это переживание одиночества, чуждости миру, переживание своего прихода в этот мир из совсем иного мира. С другой стороны, "я" раскрывает всю историю мира, как свой собственный глубинный слой. Все со "мною" происходит, все есть "моя судьба"². То мне все представляется чуждым и далеким, то все представляется происходящим со мной самим. Но и происходящее со мной самим может мне быть чуждо. Так, общество есть для меня объект, социальность есть объективация. Общество не

¹ См. *Martin Buber* "Ich und Du".

² См. мою книгу "Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы".

экзистенциально, и жизнь в нем, выброшенность в него есть чуждое во мне самом и не решает вопроса о преодолении одиночества. Но тот факт, что я выброшен в социальную обыденность, имеет огромное значение для судьбы "я", есть факт его внутреннего существования.

Выброшенность "я" в социальную обыденность есть его падшесть. Но эта падшесть есть событие в его существовании. "Общество" есть судьба "я" в этом мире разобщенности. В известном смысле можно сказать, что "общество" находится в "я". Карус говорит, что сознание связано с частным, индивидуальным, бессознательное же с общим, сверхиндивидуальным³. Это верно в том смысле, что в бессознательном слое "я" заключает в себе всю историю мира и общества, все то, что сознанию представляется чуждым и далеким. В сознании "я" раскрывает в себе лишь частичное содержание. "Я", отпавшее от глубины своего существования в объективированное общество, должно защищаться от общества, как от врага. Человек защищает свое "я" в обществе, играя ту или иную роль, в которой он не таков, каков он в себе⁴. Социальное положение "я" всегда есть разыгрывание той или иной роли, роли царя, аристократа, буржуа, светского человека, отца семейства, чиновника, революционера, артиста и т. п. и т. п. "Я" в социальной обыденности, в обществе, как объективации, совсем не то, что в своем внутреннем существовании. (Это основной мотив художественного творчества Л. Толстого.) И потому так трудно добраться до подлинного человеческого "я", снять с "я" покровы¹. Человек всегда театрален в социальном плане. В этой театральности он подражает тому, что принято в данном социальном положении². И он сам с трудом добирается до собственного "я", если слишком вошел в роль. В этом смысле театральность есть один из путей объективации. Человек живет во многих мирах и играет в них разную роль, поразному себя в них объективирует. Это хорошо показывает Зиммель. Поразительнее всего, что "я" представляется чуждым и вызывает чувство одиночества то, что им же объективировано, что есть отчуждение "я" от самого себя. "Я" как бы само полагает чуждость себе. Для проблемы одиночества "я" большой интерес представляет романтизм в истории европейского духа. Романтизм есть результат пережитого одиночества, т. е. разрыва субъективного и объективного, выпадение "я" из объективного иерархического порядка, который представлялся вечным. Романтизм есть всегда уже результат раздвоения, пережитого отчуждения от объективного иерархического порядка, от космоса Фомы Аквината и Данте. "Я" романтическое есть уже "я" после разрыва субъекта и объекта, после отрицания принадлежности "я" к объективному порядку вещей. Этот разрыв подготовлен и астрономической системой Коперника, и философией Декарта, и реформацией Лютера, — новыми научными идеями о космосе, новыми философскими идеями об активности "я" в познании, новыми религиозными идеями о свободе религиозной совести, о

³ См. *Bernoulli* "Die Psychologie von Karl Gustav Carus".

⁴ См. *N. Evreinoff* "Le théâtre dans la vie".

¹ Карлейль в "Sartor Resartus" дает замечательную философию одежды.

² См. *G. Tarde* "Les lois de l'imitation".

свободе христианина. Романтические последствия этого изменения сознания сказались не сразу, они явились вторичным и третичным результатом этого процесса. После того как "объективный" мир стал чуждым для "субъекта", перестал быть иерархическим космосом, в котором "субъект" органически пребывал и чувствовал уют, в "субъективном" мире начал искать человек выхода из одиночества и покинутости, искать близости и родственности. Это привело к развитию эмоциональной жизни. Космизм романтиков, их пантеистическое космическое чувство воссозданы из "субъекта", космос романтиков не дан в "объективности", как космос средневековый, в мысли схоластики. Именно "субъективное" романтическое отношение к природе и ведет к слиянию с природой, "объективное" же отношение к природе к такому слиянию не вело, оно было иерархизировано. Романтическое "я" переживало одиночество и романтическое "я" сливалось с космосом. Романтизм не находил выхода, но он был существенным моментом в освобождении от власти объективированного и социализированного мира над "я". Романтизм раскрывал перед "я" бесконечность, освобождал "я" от прикованности к конечному, к определенному месту в иерархическом порядке. Слабость романтизма была в том, что он, освобождая "я" от власти "объективности", раскрывая творческую силу и фантазию "я", совсем не способствовал самосознанию личности, выковыванию личности. Романтическое мировоззрение не есть персоналистическое мировоззрение. Романтическая индивидуальность не есть личность. "Я" теряется в космической бесконечности, растворяется в ней. Исчезает твердая его реальность. Эмоциональная жизнь, впервые, может быть, развернувшись, захлестывает все содержание "я". Познание подчиняется творческой фантазии. Романтизм может принимать формы и крайнего оптимизма, веры в безгрешность человеческой природы и слияния с жизнью космоса, и крайнего пессимизма, одиночества "я", несчастья и трагизма человеческой участи. Но романтический пессимизм означает не сознание греховности человеческой природы, а именно сознание несчастья человека, безвыходного трагизма бытия. Романтизм есть изменение горизонта. В детстве самые малые пространства — угол, комната, коридор, карета, дерево представляются огромным и таинственным миром. В сознании взрослых при страшном расширении горизонта это чувство таинственного ослабляется и даже исчезает. Вселенная представляется менее таинственной, чем темный угол или коридор в детском сознании. Романтизм вновь настаивает на таинственности мира, он есть новое изменение горизонта. Но романтический горизонт не может сохраниться, он связан с потерей личности перед космической бесконечностью, перед океаном эмоциональности. "Я" должно преодолеть одиночество и не через объективацию, не через подчинение вновь миру объектов, и не через романтическую субъективность, а через обретение духовности в своем внутреннем существовании, через укрепление личности, которая и выходит из себя и остается личностью.

Можно установить четыре типа соотношений между одиночеством "я" и социальностью.

1) Человек не одинок и социален. Это самый элементарный и распространенный тип. В этом типе "я" вполне приспособлено к социальной среде. Сознание наиболее объективировано и социализировано. "Я" не пережило еще разрыва и одиночества. "Я" чувствует себя дома в социальной обыденности, может занять в ней высокое положение и даже быть в ней великим человеком. Но преобладают в этом типе люди подражательные, не оригинальные, средние, живущие "общим", превратившимся в наследственную традицию, причем безразлично, будет ли эта традиция консервативная, либеральная или революционная. 2) Человек не одинок и не социален. В этом случае "я" тоже приспособлено к социальной среде, находится в соответствии и гармонии с жизнью коллективной, сознание социализировано, но "я" не имеет социальных интересов, не проявляет социальной активности, равнодушно к судьбам общества и народа. Это очень распространенный бытовой тип. В нем нет конфликта, так же как его нет и в первом типе. Этот тип распространен в эпохи установившейся социальной жизни, и он очень затруднен в эпохи революционные, в эпохи переломов. 3) Человек одинок и не социален. Это тип не приспособленный или очень мало приспособленный к социальной среде, переживающий конфликты, не гармонический. Сознание в этом типе в малой степени социализировано. Этот тип не склонен делать революцию против окружающего социального коллектива, что означало бы социальный интерес и взволнованность, он просто уединяется от социальной среды, уходит от нее, отвлекает от нее свою духовную жизнь и свое творчество. Таким бывает лирический поэт, одинокий мыслитель, беспочвенный эстет. Люди этого типа часто переживают одиночество небольшими группами элиты. Они легко идут на компромиссы с социальной средой, когда этого требует их существование. Это определяется тем, что они в этой области обыкновенно не имеют никаких верований и убеждений. Они готовы быть консервативны в эпохи консервативные и революционны в эпохи революционные, хотя они равнодушны и к консерватизму и к революционности. Это не борцы, не инициаторы. 4) Наконец, человек может быть одинок и социален. Это случай, который на первый взгляд может

показаться странным. Как соединимо одиночество с социальностью? Но это есть пророческий тип. Ветхозаветные пророки дают его вечные прообразы. Но этот пророческий тип возможен и совсем не в религиозной сфере. Такими бывают творческие инициаторы, новаторы, реформаторы, революционеры духа. Этот пророческий тип переживает конфликт с религиозным или социальным коллективом, он никогда не находится в гармонии с социальной средой, с общественным мнением.» Пророк, как известно, не признан, он побивается камнями. Пророк в сфере религиозной обычно находится в конфликте с священником, с жрецом, выразителем религиозного коллектива. Пророк переживает острое одиночество и покинутость, он может подвергаться преследованию всего окружающего мира. Но менее всего можно сказать, что пророческий тип не социален. Наоборот, он всегда обращен к судьбам народа и общества, к

истории, к своему личному будущему и будущему мировому. Он обличает народ и общество, судит его, но всегда поглощен судьбой этого народа и общества. Профетический тип обращен не к своему личному спасению, не к своим личным переживаниям и состояниям, а к Царству Божьему, к совершенству человечества и даже всего космоса. Тип этот раскрывается не только в религиозной сфере, он проявляется и в жизни социальной, и в познании, где тоже есть профетический элемент, и в искусстве. Установка этих четырех типов, конечно, относительна, как всякая классификация, и соотношение между ними нужно понимать динамически, а не статически. Первые два типа могут быть определены как гармонические в отношении к окружающей среде, вторые же два типа как конфликтные. Очень важно понять, что эта гармония с окружающей средой вполне распространяется и на средний тип революционера в социальной области, так как его сознание может быть вполне социализировано и он не переживает конфликтов, связанных с одиночеством. Проблема одиночества представляется мне основной философской проблемой, с ней связаны проблемы "я", личности, общества, общения, познания. В предельной же своей постановке проблема одиночества есть проблема смерти. Прохождение через смерть есть прохождение через абсолютное одиночество, через разрыв со всеми. Смерть есть разрыв со всей сферой бытия, прекращение всех связей и общений, абсолютное уединение. Смерть в общении, в связях с другим и с другими не была бы смертью. Смерть и значит, что больше ни с чем нет связей и общений, что одиночество стало абсолютным. Сообщение человека с миром объективированным в смерти прекращается. Но проблема смерти в том, есть ли это одиночество окончательное и вечное, или это есть момент в судьбе человека, в судьбе мира, в судьбе Бога. Вся жизнь человека должна быть подготовлением таких связей и общений с другими людьми, с космосом и Богом, которые преодолевают абсолютное одиночество смерти. Смерть в сущности не есть совершенное уничтожение "я" (легче "мир" уничтожить, чем "я"), а есть момент совершенного его уединения, т. е. разрыв всех связей и общений, выпадение из Божьего мира. И весь парадокс смерти в том, что это уединение, разрыв и выпадение есть результат выброшенности существования в падший мир, в объективацию, в социальную обыденность. Связи, установленные в объективации, неотвратимо ведут к смерти. Это приводит нас к проблеме соотношения между "я" и объектом, между "я" и "ты", к проблеме сообщения между "я".

2. Я, ты, мы и оно. Я и объект.

Сообщения между "я"

Еврейский религиозный философ Мартин Бубер в своей замечательной книге "Ich und Du" устанавливает основное различие между Ichsein, Dusein и Essein, я, ты и оно¹. Первичное для него отношение между "я" и "ты" есть отношение между человеком и Богом. Это отношение

¹ См. *Martin Buber "Ich und Du"*.

диалогическое или диалектическое. "Я" и "ты" стоят друг перед другом лицом к лицу. "Ты" не есть объект, не есть предмет для "я". Когда "ты" превращается в объект, то становится *Essein*, оно. Если сопоставить мою терминологию с терминологией М. Бубера, то можно сказать, что *Essein*, оно есть результат объективации. Все объективированное есть *Essein*. Бог превращается в *Essein*, когда он объективируется. "Ты" Исчезает, нет более встреч лицом к лицу. "Он" есть "оно", когда "он" не есть "ты". Никакое "ты" не есть для меня объект. Но все может быть превращено в объект, и этот процесс мы видим в религиозной жизни. Объект есть оно, *Es* по терминологии Бубера. Природа и общество, поскольку они объективированы, превращены для нас в *Essein*. Когда же мы встречаемся в природе с "ты", мир объективированный исчезает и раскрывается мир существования. Бубер верно говорит, что "я" не существует без отношения к другому, как "ты". Но для Бубера отношения "я" и "ты" есть отношения человека и Бога, есть проблема библейская. Он не ставит вопроса об отношении между человеческими "я", отношении "я" и "ты", как отношении человека к человеку, о человеческом множестве. У него совсем не поставлена проблема социальной метафизики, проблема о "мы". Существует не только "я", "ты" и "оно", но также и "мы". "Мы" может превратиться в "оно", и это происходит в процессе социализации, как процессе объективации. Это, например, происходит с соборностью в церкви, как социальном институте. Объективированное "мы" есть социальный коллектив, извне данный всякому "я". Но существует "мы", как внутренняя общность и общение между "я", в котором всякий есть "ты", а не "оно". Общество есть "оно", а не "мы", оно объективировано, в нем каждый есть объект, в нем нет другого, как друга, ибо друг не есть объект. В обществе есть нации, классы, сословия, партии, граждане, товарищи, начальство, чины, но нет "я" и "ты", есть "мы" лишь как отвлеченная от конкретной личности социализация. Когда "я" поставлено перед обществом, оно нигде не встречается с "ты". Общество, как объект, всегда есть *Essein*. Но ведь есть иное общение между "я", вхождение всякого "я" в "мы". "Мы" не есть "оно", не есть объект для "я", "мы" не дано извне "я". "Мы" есть содержание и качество жизни "я", ибо всякое "я" предполагает не только отношение к "ты", но и отношение к человеческому множеству. С этим ведь связана идея церкви, взятой в ее онтологической чистоте, церкви не объективированной и не социализированной, принадлежащей к экзистенциальному порядку. Но церковь тоже может быть превращена в "оно", в *Essein*, и тогда экзистенциальность "мы" исчезает. Существование раскрывается не только в "я", но и в "ты", и в "мы". Оно никогда не раскрывается лишь в "оно", в объекте. Фрейд, несмотря на его философскую наивность, иногда приближающуюся к материализму, делает различие между "я" и "оно", *Ich und Es*, *Moi et Soi*². В человеке есть безликий слой "оно", которое может оказаться сильнее "я". *Das Man* Гейдеггера отчасти соответствует *Essein* Бубера¹. Это и есть то, что я

² См. *Freud* *Essais de psychanalyse*. III. *Le Moi et Soi*.

¹ См. цитированную книгу *Гейдеггера*.

называю миром объективации (не тождественной, конечно, с проблемой социального вообще). Мир Dasein у Гейдеггера есть Mitwelt, мир сосуществования с другими. Но проблема метафизической социологии у Гейдеггера не поставлена и не углублена. Уже больше можно найти у Ясперса². Преднаходимы не только "я" и "ты", но и "мы"³. "Я" первичнее, но, когда я говорю "я", я уже говорю и полагаю "ты" и "мы". В этом смысле "я" дана социальность, как его внутреннее существование. Нужно делать радикальное различие между "ты" или "мы" и "не-я". "Ты" и "мы" — экзистенциальны, "не-я" же есть объективация. "Ты" может быть другим "я", и "мы" может быть его собственным содержанием. Но "не-я" всегда враждебно "я", всегда есть сопротивление и препятствие. "Я" раскрывается "не-я" в лучшем случае, как половина, другая половина бытия, а не как множество других "я", подобных его собственному "я". Это и понятно, так как "не-я" есть объект, а не "ты", в мире "не-я" никакого "я" не раскрывается. Проблема "я", "ты", "мы" и "оно" до сих пор почти не ставилась в философии, это не была ее проблема. Но ставилась проблема реальности чужого "я" и познания чужого "я". Дана ли нам реальность другого "я" и познаем ли мы его? Старая теория, что мы непосредственно воспринимаем лишь тело другого, о душевной же жизни заключаем лишь по аналогии, совершенно ложна и сейчас отвергнута. В действительности мы очень плохо знаем тело другого, совсем не знаем, что в нем происходит, и воспринимаем лишь поверхность его, душевную же жизнь другого знаем лучше, непосредственно воспринимаем ее и проникаем в нее. Невозможно отрицать интуицию душевной жизни другого "я". Не может быть интуиции другого существа и существования, как объекта, но есть интуиция другого существа и существования, как "я" и как "ты". Перед объектом "я" всегда одинок и не выхожу из себя, но перед другим "я", которое для меня есть "ты", я выхожу из одиночества и вступаю в общение. Интуиция душевной жизни другого "я" есть общение с ним. Восприятие лица другого, выражения его глаз совсем не есть восприятие его души, его глубины⁴. Через глаза, жесты, слова мы узнаем душу человека гораздо лучше, чем его тело. Мы даже узнаем и воспринимаем жизнь другого не только через то, что он открывает, но и через то, что он скрывает. Этим методом познания другого через то, что он скрывает, даже очень злоупотребляют в наше время. Это связано с открытием бессознательного. Психоанализ Фрейда свидетельствует, конечно, о возможности познания душевной жизни другого, именно душевной, а не физиологической жизни, так как libido, сексуальность в этом направлении относится именно к душевной, а не физической жизни. Но ошибочно думать, что одним аналитическим методом можно глубоко познать внутреннюю жизнь другого, т. е. познать его истинное "я". Когда вы делаете "я" объектом познания, то оно не познается в своей глубине. Есть непосредственное восприятие чужой души, и восприятие это по преимуществу эмоциональное, симпатическое, эротическое. Но остается тайна другого "я", в кото-

² См. цитированную книгу Ясперса "Philosophie".

³ См. книгу С. Франка "Духовные основы общества".

рую невозможно проникнуть. Существование этой тайны часто смешивается с полной невозможностью восприятия душевной жизни другого

"я", что есть ошибка. Проблема сообщения (Kommunikation) между "я" есть одна из основных проблем философии, хотя ей не было до сих пор уделено достаточно внимания¹. Необходимо делать различие между сообщением и приобщением. Приобщение — реалистично, есть проникновение в первореальность. Сообщение же в значительной степени символично, оно предполагает символизацию, знаки, во мне подаваемые о внутреннем. Символизация сообщений и есть то, что прорывается в мир объективированный, т. е. разобщенный, из внутреннего порядка существования. Наше познание, наше искусство полно этой символизации сообщений. Символизация свидетельствует о разобщенности, но она устанавливает сообщения в этой разобщенности. Мы знаем внутреннюю жизнь другого "я" в значительной степени по символам и знакам. Сообщения, которые устанавливаются в человеческом обществе, всегда основаны на разобщенности, на закрытии тайны внутреннего существования, и потому они могут носить лишь символически-знаковый характер. Привычки, обычай, подражательность, вежливость, любезность в сообщениях носят такой символически-знаковый характер. Все сообщения в жизни государства носят условно-знаковый характер и никакого общения между "я" не предполагают. Такой условно-знаковый характер носят особенно все сообщения денежные, которые есть крайняя форма объективации. Но "я" не довольствуется сообщениями с другими "я" в обществе и государстве, в социальных институтах, сообщениями через условные знаки оно стремится к *общению* с другими "я", к выходу в подлинное существование. Все условные сообщения относятся к миру объективации, есть сообщения с объектами. Прорыв же к общению есть прорыв за объективацию к действительному существованию. Символизация сообщений связана с разными степенями объективации. Общение предполагает обоюдность. Невозможно общение с одной стороны. Неразделенная любовь не есть общение. В общении активен не только "я", но и "ты". С объектом возможно лишь символическое сообщение, и оно не требует обоюдности. Общение возможно лишь с "я", которое для меня есть "ты" и требует обоюдности, т. е. активности "ты". Общение возможно лишь в плане существования, а не в плане объективации. Сообщения с объектами оставляют "я" одиноким. Одиночество преодолевается лишь в общении между "я", общении между личностями, между "я" и "ты", не в объективированном обществе, а в "мы".

Сознание по природе своей социально, предполагает со-общение, со-человеков, других. Но сознание часто мешает общению, и оно-то и оставляет человека в одиночестве. Ибо сознание было социализировано, т. е. приспособлено к символическим сообщениям в обществе, а не к реальному общению в действительном существовании. Сознание социализированное определяется

⁴ См. интересную книгу *Max Picard "Das Menschengesicht"*.

¹ Эту проблему ставит Ясперс во II т. "Existenzerhellung" своей "Philosophie".

социальной обыденностью. В мистическом экстазе снимаются грани сознания и исчезают препятствия для слияния. И человек жаждет иногда погасить сознание, чтобы утолить тоску по общению. Социальная обыденность с ее границами и нормами угасает и в Сверхличном экстазе и в личной творческой оригинальности. Личное, оригинальное, близкое к первоисточнику мышление совсем не есть отрицание общности и общения, но есть отрицание зависимости мышления от социальной обыденности, от объективированного общества. Личное мышление отрицает не общность, а общее. Ясперс верно говорит, что "я" не существует без коммуникаций с другими, без диалогической борьбы¹. Когда "я" превратилось в гносеологического субъекта, то мир уже объективирован, и возможно лишь обязательное познавательное сообщение без общности, сообщение на "общем", а не на общности. Превращение всего в объект есть, конечно, рационализация. "Я" более раскрывается в жизни эмоциональной. Эмоциональная жизнь менее объективирована в познавательном смысле, хотя эмоции тоже бывают социализированы и тем тоже закрывается внутренняя жизнь "я". Но познание-общение, в котором "я" проникает в другое "я", есть познание эмоциональное. Ошибочно думать, что общение, преодолевающее одиночество, возможно лишь человека с человеком, лишь для человеческой дружбы. Оно возможно с миром животным, даже растительным и минеральным, которые имеют свое внутреннее существование. Дружба возможна с природой, с океаном, с горой, с лесом, с полем, с рекой. Так было у Св. Франциска. Самый поразительный пример настоящего общения, преодолевающего одиночество, есть общение человеческого "я" с собаками, которые являются настоящими друзьями, часто лучшими, чем другие люди. В этой точке совершается примирение человека с отчужденной, объективированной природой, в природе человек встречает не объект», а субъекта, друга. Отношение человека к собакам имеет метафизическое значение, ибо здесь происходит прорыв через объекты к подлинному существованию. Известно, что для Фрейда "я" делает себя объектом *libido*. Это есть нарциссизм, который, как я говорил уже, ставит глубокую проблему. Нарциссизм есть раздвоение, поэтому "я" для самого себя становится объектом, т. е. объективируется. "Я" для самого себя принадлежит к объективированному миру. Преодоление нарциссизма в том, чтобы "я" искало отражения в другом "я", а не в самом себе. Нарциссизм есть явление, существующее и в сфере познания. У Фрейда глубочайший инстинкт "я" есть инстинкт смерти, потому что он не знает тайны общения, тайны выхода "я" в "ты" и в "мы"². Инстинкт сексуальный сам по себе не приводит к общению и к проникновению в другое "я", в нем есть элемент демонический и истребляющий. Сексуальный инстинкт и ввергает в объективированный и социализированный мир, приковывает к нему. И по сравнению с сексуальным инстинктом инстинкт смерти представляется Фрейду более глубоким, он не знает ничего третьего. Выход из социальной обыденности,

¹ См. выше цитированный том Ясперса "Existenzerhellung".

² См. цитированную книгу Фрейда.

разъединенной и скованной, через экстатическое приобщение к сверхличному, коллективному разрешает проблему одиночества снятием личности, отрицанием личности. Маска в античных религиозных культах, например в дионисизме, означала преодоление партикуляризма и приобщение к божественному. Но остается проблема приобщения "я" к "я", личности к личности, как преодоление одиночества. Это есть проблема любви, любви эротической и любви-дружбы, ибо любовь неразрывно связана с личностью и есть выход "я" в другое "я", а не выход в безличность, в коллективное "оно". Но "я" не есть еще личность. "Я" должно стать личностью. И общение между "я", "ты" и "мы" помогает "я" стать личностью. Личность укрепляется в общении, в выходе из себя в другого. Скрытность "я" есть одно из выражений уединения, одиночества. Скрытность есть защита "я" от объективированного и социализированного мира. "Я" хотело бы раскрыться "ты"; но вместо "ты" встречает объекты и охраняет от их грубого прикосновения глубину своего "я".

Одиночество есть момент самосознания личности, но оно должно быть преодолено. Оно не может быть преодолено объективацией, которая создает мир безличный. Но о проблеме личности речь будет впереди.

3. Одиночество и познание. Трансцендирование. Познание как общение

. Одиночество и пол. Одиночество и религия

Есть ли познание преодоление одиночества? Бесспорно, познание есть выход из себя, выход из данного пространства и данного времени в другое время и другое пространство, познание есть выход в другое, преодоление уединенности и раздельности. Познание есть один из выходов из одиночества, выход к другому "я", к миру, к Богу. Познающий выходит из состояния замкнутости, не остается лишь в самом себе и с собой. Это представляется несомненным. Познание носит социальный характер, оно служит сообщениям между людьми. Мы говорили уже о социальном характере логической общности, социальном характере логического аппарата познания. Несомненен социальный характер понятий, норм и законов, как и социальный характер языка¹. Язык есть самое могущественное орудие образования общества и сообщения между людьми. Но язык связан с мышлением, с образованием понятий, через которые устанавливается мыслительная общность между людьми. Имена заключают в себе настоящую социальную магию². Познание как результат, как достижение зависит от степени общности между людьми, от социальных группировок людей и их трудовой кооперации, от преодоления одиночества. Но тут мы встречаемся со всей сложностью проблемы соотношений между одиночеством и познанием. Социальный характер познания означает достижение сообщения между людьми, но совсем еще не означает непременно достижения общения между людьми, т. е. онтологического преодоления одиночества. Социализация познания есть объективация познания. Но мы видели уже, что

¹ Много верного об этом можно найти у социологов, у Дюркгейма и Лей-Брюля.

² Гундольф очень хорошо говорит о магии, заключенной в имени Цезаря. См. его книгу "Caesar".

объективация в познании закрывает тайну существования, в которой только и может быть преодолено одиночество и установлено общение. Познание можно рассматривать в двух разных перспективах — в перспективе общества, социализации, объективации и в перспективе общения, внутреннего существования, дружбы со всяким "ты". Действительное преодоление одиночества через познание возможно лишь во второй перспективе познания. Познание имеет два смысла. Первичный смысл познания означает отношение познающего к бытию. В нем может быть преодолено одиночество через приобщение познающего к бытию как тайне существования. Второй смысл познания означает отношение познающего к другим, к человеческому множеству, к обществу, и в нем хотят преодолеть одиночество через социализацию. Но этот второй тип преодоления одиночества через социализацию означает выброшенность человеческого "я" в объективированный мир, и в нем преодоление одиночества остается поверхностным, сопровождается притуплением самочувствия и самосознания "я". Истинное преодоление одиночества и достижение общения есть переход от "я" к "ты" в любви, в дружбе, а не к объекту. Это вполне применимо и к познанию. Когда в познании происходит выход "я" в объект, то одиночество по-настоящему не преодолевается. Общество не может уничтожить одиночества "я", это в силах сделать только "ты", только общение в "мы", а не в обществе. Познание как объективация всегда имеет дело с "общим", оно вырабатывает абстракцию, оно поднимается до универсалий. Но в этом общем, в этих универсалиях исчезает индивидуальное, единичное, личное. В познании же как общении, как выходе в "ты" универсальный результат познания как раз и приобщает к индивидуальному, единичному, личному. Индивидуальное утверждается в конкретном универсальном, но не в абстрактном общем. Когда универсальное и общее угнетает и уничтожает частное и единичное, то одиночество преодолевается через полное снятие "я", а значит, и "ты", которое есть другое "я". Но познание, как философия существования, всегда имеет дело с "я" и "ты", оно — персоналистично. Ставится проблема о персоналистическом преодолении одиночества, а не о преодолении его в безлично-общем. Освобождение познания от власти общества, т. е. от социализированной логической общности, сделало бы мышление сверхлогическим. Преодоление одиночества всегда есть трансцендирование "я", трансцендирование ! в мышлении, трансцендирование в эмоции. Но трансцендирование к объекту и общему одно значит, трансцендирование же к "ты", к другому "я", к внутреннему существованию всегда другое значит. То преодоление одиночества и замкнутости "я" в познании, которое совершается через объективацию, социализацию и выработку "общего", выработку понятий, устанавливающих сообщение, имеет положительное значение и ценность, но оно совершается в мире падшем, разъединенном и скованном. И в этом "общем" объективированного познания есть просвет Логоса, но это происходит в затемненной среде, отражает рабство человеческого "я". Познание приводит к непреодолимым противоречиям и антиномиям. Проблема

познания как преодоления одиночества и достижения общения, проблема времени, проблема личности порождают противоречия. Эти противоречия призрачно снимаются в объективации, в действительности же усиливаются. Преодоление всех этих противоречий, которые становятся иногда невыносимыми, имеет лишь одно имя — Бог. Бог и значит, что есть *coincidentia oppositorum*¹. Познание имеет брачный характер, оно предполагает двух, оно не может определяться объектом и не может быть созданием субъекта. Одиночество "я" преодолевается, когда в познании совершается настоящий брак, брак по любви. Но брак невозможен с общим, брак возможен лишь с другим "я", с "ты". Брачность познания есть теандризм познания. В познании есть элемент человеческий и элемент божественный. Объективация в познании, как будто бы, ведет к исчезновению и человеческого и божественного элемента, к замене его элементом безлично-общим. И вся проблема в том, чтобы прорваться через этот безлично-общий элемент к брачному персонализму в познании. Не находя на путях познания преодоления одиночества, "я" ищет этого преодоления на других путях. Под познанием я понимаю тут не только познание ученых и философов, которое чуждо большинству людей, но и познание обыденное, житейское, которое находится под властью "общего" и под знаком подражательности и социальной обыденности.

Один из главных источников одиночества человека лежит в поле. Человек есть существо половое, т. е. половинчатое, разорванное, не целостное, томящееся по восполнению. Пол вносит глубокий надрыв в "я", которое бисексуально. "Я" целостное и полное было бы мужественным, андрогинным. Преодоление одиночества в общении есть прежде всего преодоление одиночества полового, выход из уединения пола, соединение в половой целостности. Самый факт существования пола есть уединение, одиночество и томление, желание выхода в другого. Но физическое соединение полов, прекращающее физическое томление, само по себе одиночества еще не преодолевает, после него одиночество может сделаться более острым. Соединение полов может тоже быть выпадением "я" в мир объективированный. Поскольку жизнь пола есть природный процесс, она принадлежит миру объективированному. Результат жизни пола социализируется в браке и семье. Жизнь пола, как факт биологический и факт социальный, означает выброшенность существования "я" в объективированный мир. Но в объективированном мире одиночество не преодолевается, оно лишь притупляется. Биологическое соединение полов и социальное их соединение в институте семьи не являются окончательным преодолением одиночества и человеческого томления, хотя могут ослаблять и притуплять чувство одиночества. Существует настоящий демонизм пола. Этот демонизм проявляется и в загнанности пола внутрь и в его проявлениях вовне. В демонизме пола есть истребительность и смертоносность. Великая надежда человека на преодоление одиночества связана с любовью и дружбой. Любовь и есть

¹ Гениальное определение Бога у Николая Кузанского.

преодоление одиночества, выход из себя в другого, отражение другого в себе и себя в другом. Любовь и есть общение персоналистическое по преимуществу, общение личности с личностью. Для любви безличной, ни на какой индивидуальный образ не направленной, нужно было бы другое название. "Стеклянная любовь", — говорит Розанов. Искажение христианства давало этому повод. Дружба также персоналистична, и в ней есть эротический элемент. Существует глубокая и неразрывная связь между личностью и любовью. "Я" превращается в личность через любовь. Только в любви и есть целостное соединение одного с другим и преодоление одиночества. И в познании преодолевается одиночество, когда оно есть любовь. Но надломленность и демония пола переносятся и в любовь. Когда человеческое существование выбрасывается в объективированный мир, то любовь в нем трагична и связана со смертью. Мир объективированный не принимает подлинной любви, не любит ее, он знает лишь биологическую и социальную сторону любви. Любовь не хочет знать законов объективированного мира. Она преодолевает одиночество за пределами объективированного мира, и потому она так связана со смертью. И тут мы видим ту же двойственность, что и повсюду. Сообщение между полами может реализовать себя в обществе, в социальных институтах. Тогда происходит объективация и не достигается подлинное общение, а следовательно, не преодолевается одиночество. Но возможно соединение полов и в любви, в общении, а не в обществе, и тогда одиночество преодолевается. Но это соединение трагично по своей судьбе в мире объективированном и таинственно связано со смертью. Дуализм непреодолим в пределах нашего мира. И с этим дуализмом связано трансцендирование как принцип подлинной жизни, выход за ее пределы, к тому, что выше ее. Любовь есть трансцендирование. Жгучее чувство человеческого одиночества и покинутости делает неизбежным трансцендирование, выход из себя в другого, искание общения и соединения, которого нет в холодном мире объектов. Но метафизическая тайна пола так велика и глубока, что половое одиночество и томление не преодолевается до конца и в любви, в любви,

например, Тристана и Изольды. В любящих есть демонический элемент вражды.

Окончательное преодоление одиночества можно мыслить в достижении целостного андрогинного образа. Но андрогинный образ означает преобразование природы. Несомненно одно — преодоление одиночества наиболее обострено в точке пола. Эта проблема исчезает для коммунизма.

Одиночество преодолевается окончательно растворением всякого "я" в жизни социального коллектива, в замене личного сознания сознанием коллективным. Существование "я" окончательно объективируется и внедряется в процесс социального строительства. Жизнь пола окончательно подчиняется социальному коллективу, социальному строительству. Отсюда значение евгеники, механизация и технизация пола, полное отрицание личной любви. Это есть система скотоводства, которой хотят окончательно заглушить тоску пола, связанное с ним одиночество. Экономика и техника убивают эротику. То же мы видим в германском расизме. Путем

объективации и социализации хотят разрешить проблему, которая как раз выводит нас за пределы всякой объективации и социализации, которая ставит нас перед экзистенциальным общением и соединением. Это не ново, у учителей церкви, в обыденном церковном сознании мы находим то же отрицание личной любви, то же понимание жизни пола как социального института. Пол одной своей стороной погружен в стихию рода и через нее погружается в мир объективации и социализации, но другой своей стороной он погружен во внутреннее существование "я" и он есть судьба человека, судьба личности вне мира объективации, но в трагическом столкновении с миром объективированным, в трагическом столкновении личности и общества. Совершенно так же нужно сказать, что воля к могуществу, воля к власти погружает человека в объективированный и социализированный мир, но она связана с судьбой человека в его внутреннем существовании. Могущество и власть не преодолевают одиночества, ибо могущество и власть возможны лишь над объектами. Отсюда трагическая судьба Юлия Цезаря или Наполеона.

Религия означает связь, и она может быть определена как преодоление одиночества, как выход из себя, из замкнутости, как обретение общности и родства. В этом ее сущность. Религия означает соединение с тайной бытия, с самим бытием. Но одиночество преодолевается не потому, что есть религия, религия есть лишь отношение, она вторична и преходяща. Мое одиночество преодолевается потому, что есть Бог. Бог и есть преодоление моего одиночества, обретение полноты и осмысленности моего существования. Часто забывают, что первичен Бог, а не религия, которая может даже заслонять Бога¹. В религии, как она раскрывается в истории, в жизни человеческого общества, отношение человека к Богу подвергается объективации и социализации. В религии объективированной и социализированной одиночество притупляется вследствие выброшенности "я" в объективированный и социализированный мир, хотя бы этот мир назывался церковью, но одиночество не преодолевается онтологически. Онтологически преодолевается одиночество лишь отношением моего "я" к Богу в порядке внутреннего существования, в первожизни, в церкви как общении, а не в церкви как обществе. И в жизни религиозной повторяется то же, что в познании, что в жизни пола, что во всем, та же двойственность, те же две перспективы — духа и природы, свободы и необходимости, объективации и существования или первожизни. Религия есть, конечно, социальный феномен, она уже вторична и объективирована, выброшена в мир. Но религия есть также откровение, есть голос Божий, есть воплощение Бога, и тогда она первична и не принадлежит к миру объектов, к миру социализированному¹. Но это не значит, что в этом случае религия есть лишь индивидуальное явление и достояние отдельных душ. Наоборот, религия непременно есть не только моя связь и соединение с Богом, но и моя связь и соединение с другими, с ближними, есть общение, общность, коммуни-он. Но это соединение и

¹ Это видит *К. Барт*, и это положительное у него. Особенно ценно его "*Der Römschrief*", а не его догматика.

¹ См. цитированную книгу *Бергсона*, в которой высказывается мысль, близкая к главной мысли моей книги

общение представляет другой порядок, чем общество, как объективация, в котором один для другого — объект, а не "ты", в котором даже Бог есть объект, а не "ты". Тайна христианства есть, конечно, тайна преодоления одиночества "я", преодоления в Христе-Богочеловеке и в Богочеловечестве, в теле Христовом. Но формальное исповедание христианской веры и формальная принадлежность к церкви одиночества не преодолевает. Преодоление одиночества может быть кажущимся и поверхностным, оно может совершаться не в глубине а означать выброшенность на поверхность. В социализированном христианстве любовь носила условно-знаковый, символический, а не реальный характер. Но по-настоящему преодолевает одиночество лишь реальная любовь, которая есть вершина жизни. Формальная принадлежность к христианским конфессиям означает лишь известную ступень объективации. Но "я", которое вышло из себя в объект, одиночества не преодолевает, оно ушло от себя во что-то другое, но реально, онтологически ни с чем не соединилось. Поэтому в религиозной, церковной жизни можно испытывать очень острое и жгучее, необычайно мучительное одиночество. Можно быть очень одиноким в приходе, со своими единоверцами, людьми той же конфессии, более одиноким, чем с людьми других верований и убеждений, и иметь с ними лишь объективированные отношения, видеть в них лишь объекты, не "ты". Это явление очень мучительное и даже трагическое, и оно свидетельствует о коренной двойственности религиозной жизни. Усиление духовности может означать усиление одиночества, ибо может сопровождаться разрывом социальных отношений объективированного мира. На путях восхождения неизбежны мучительные разрывы. Но окончательное преодоление одиночества происходит лишь в плане духовном, лишь в мистическом опыте, где все во мне и я во всем². Этот путь прямо противоположен пути объективации, которая устанавливает сообщения и связи при совершенной внеположности и чуждости, неродственности. Сообщения и связи между людьми и в христианстве слишком часто носят риторически-условный характер. Символика сообщений и связей может быть риторической. Вся жизнь человеческого общества покоится на такой подражательной риторике. Этому противоположен реализм духовных и мистических достижений. Конечно, и мистика может стать условной риторикой. Тогда и она означает объективацию, тогда и она притянута к социальной обыденности. Но не таков ее истинный смысл. Глубина человеческого существования, глубина моего существования духовна, она не принадлежит к объективному принудительному миру, не внедрена в него. И лишь в этой глубине преодолевается одиночество, которое может быть знаком этой глубины. Окончательная объективация снимает самую проблему одиночества. "Я" не чувствует себя одиноким, потому что оно сознает себя принадлежащим объектам, принадлежащим обществу. Но это меньше всего означает, что "я" преодолело

"О назначении человека".

² См. мою книгу "Философия свободного духа".

одинокость, хотя бы эта принадлежность объектам и обществу носила религиозный характер. Это есть состояние до возникновения одиночества, как обнаружения глубины, а не после него. В этом вся сложность проблемы одиночества во всех сферах — в жизни познания, в жизни пола, в жизни социальной, в жизни религиозной. Болезнь одиночества есть одна из основных проблем философии человеческого существования как философии человеческой судьбы. Другая проблема, не менее мучительная не ней связанная, есть болезнь времени.

РАЗМЫШЛЕНИЕ IV

Болезнь времени. Изменение и вечность

1. Парадокс времени. Его двойной смысл. Прошлого не было.

Преображение времени. Время и забота.

Время и творчество

Проблема времени есть основная проблема человеческого существования. И не случайно два наиболее значительных философа современной Европы — Бергсон и Гейдеггер — проблему времени поставили в центре своей философии¹. Для философии существования проблема времени ставится совершенно иначе, чем для философии математической и натуралистической. Для нее проблема времени есть проблема человеческой судьбы. Выработываемые математической философией понятия бесконечности, потенциальной и актуальной, понятия инфинитного, индефинитного, трансфинитного и т. д. имеют лишь косвенное значение для философии человеческого Существования². Судьба человеческого существования осуществляется во времени и стоит под знаком времени. Ошибочно наивно-реалистическое понимание времени как формы, в которую вставлено человеческое существование и которой определяются изменения. В действительности не изменение есть продукт времени, а время есть продукт изменения. Время есть потому, что есть активность, творчество, переход от небытия к бытию, но эта активность и творчество разорванные, не целостные, не в вечности. Время есть результат изменения происходящего в реальностях, в существах, в существованиях. Неверно, что изменение в реальностях обусловлено временем. Поэтому время преодолимо. Время падшее, время нашего мира есть результат падения, происшедшего внутри существования. Падшее время есть продукт объективации, когда все для всего стало объектом, внеположным, т. е. все стало разорванным, разобщенным и скованным, связанным. Нельзя сказать, что все вещи во времени. Это наивный взгляд. Время есть лишь состояние вещей. Иное состояние вещей приведет к угасанию времени. Двойственность времени, его двойственный смысл для человеческого существования связан с тем, что время есть результат творчества нового, небывшего и вместе с тем оно есть продукт разрыва, утери целостности, забота и страх. Бергсон раскрывает по преимуществу положительный смысл

¹ См. *Bergson*. "Essais sur les données immédiates de la conscience" и *Heidegger* "Sein und Zeit".

² См. *Bertrand Russell* "Introduction à la philosophie des mathématiques" и *Brunschvicg* "Les éiapes de la

времени, как *durée*, Гейдеггер же, по преимуществу отрицательный смысл его, как заботы. Одинаково можно было бы сказать, что время субъективно и объективно. Это значит, что время есть продукт объективации, происходящей с субъектом. Время не объективно в наивно-реалистическом смысле слова, потому что объективность есть продукт объективации. Объективация принимается за реальность, данную извне. То же и с временем. Гейдеггер видит онтологическую основу *Dasein*, т. е. существования выброшенного в мир, по моей терминологии, объективации, во временности. Для него забота овременяет бытие. Время есть смысл заботы. Но это есть лишь один из аспектов овременения. Овременяет не только забота и страх, овременяет также изменение, происходящее от активности и творчества нового, небывшего. Небывшее становится бывающим во времени. Философия Гейдеггера есть в сущности философия *Dasein*, а не философия *Existenz*, философия заботы, а не философия творчества, и потому для него раскрывается лишь один аспект времени. Отношение к будущему, т. е. изменению времени, определяется не только как забота, но также как творчество, не только как страх, но также как надежда. В этом двойной смысл времени. Страх связан с временем, но с временем связано также творчество. Двойственность времени, которую недостаточно видят Бергсон и Гейдеггер, выражается в том, что одинаково непереносимы и неизменность человеческой природы, отрицание вечно нового, творческого изменения, и ее постоянная изменяемость, отрицание вечного в человеческой природе. С этим связана самая структура личности, как сочетание неизменного и изменяемого. Время есть изменение в двух разных направлениях — в направлении повышения жизни и смерти. Время в той его части, которая именуется "будущим", есть страх и надежда, ужас и радость, забота и освобождение. Время есть парадокс, и понять его возможно только в его двойственности. Время не реально, призрачно, время есть суэта, отпадение от вечности. Так думает индусская философия, Парменид, платонизм, Экхарт. Время имеет онтологическое значение, через него раскрывается Смысл. Так думает христианство, и этим обосновывает динамизм истории. Так думает и динамический эволюционизм. Одни думают, что изменение призрачно и суето, что онтологически-реально лишь неизменное и бездвижное. Другие думают, что изменение реально, что через творчество и активность осуществляется новизна и прибыль, нарастает смысл бытия. Подлинная философия человеческого существования может держаться лишь второй точки зрения. Бл. Августин в своей Исповеди высказал замечательные мысли о времени. Он отлично понял парадоксальность времени и его кажущуюся призрачность. Время распадается на прошлое, настоящее и будущее. Но прошлого уже нет, будущего еще нет, а настоящее распадается на прошлое и будущее и неуловимо. Бл. Августин пришел к тому, что есть три времени — настоящее вещей прошлых, настоящее вещей настоящих и настоящее вещей будущих. Время есть как бы распавшаяся вечность, и в этой распавшейся

вечности неуловима ни одна из распавшихся частей, ни прошлое, ни настоящее, ни будущее. Человеческая судьба осуществляется в этой распавшейся вечности, в этой страшной реальности времени и вместе с тем призрачности прошлого, настоящего и будущего. Потому так превратна человеческая

судьба. Бергсон отличает время от *durée*. В *durée* для него раскрывается подлинное существование. Он отлично понимает двойственность мира. По моей терминологии мир объективированный, который и есть падение существования в "мир", для Бергсона есть мир пространственный. Но в действительности это также и мир оремененный, как думает Гейдеггер. Распавшаяся вечность превращается в объективированное время, в котором прошлое, настоящее и будущее разорваны. И необходимо вникнуть, что значит отношение к прошлому, настоящему и будущему для судьбы моего "я" в этой распавшейся вечности, превратившейся в объективированное время, что значит это изменение существования, которое то падает, то поднимается. Первый вопрос, перед которым мы стоим: реально ли прошлое, было ли прошлое и что значит прошлое для нашего существования?

Прошлого уже нет. Все, что в нем реально и бытийственно, входит в настоящее. Прошлое и будущее, как существующее, входит в состав настоящего. Вся прошлая история нашей жизни, вся прошлая история человечества входит в наше настоящее и лишь в этом качестве существует. В этом основной парадокс времени: моя судьба осуществляется во времени, разбитом на прошлое и будущее, время есть реализация судьбы, и вместе с тем прошлое и будущее, без которых нет реализации моей судьбы, существуют лишь в моем настоящем. Есть два прошлых: прошлое, которое было и которое исчезло, и прошлое, которое и сейчас для нас есть как составная часть нашего настоящего. Второе прошлое, существующее в памяти настоящего, есть уже совсем другое прошлое, прошлое преображенное и просветленное, относительно его мы совершили творческий акт, и лишь после этого творческого акта оно вошло в состав нашего настоящего. Воспоминание не есть сохранение или восстановление нашего прошлого, но всегда новое, всегда преображенное прошлое. Воспоминание имеет творческий характер. Парадокс времени в том, что, в сущности, прошлого в прошлом никогда не было, в прошлом существовало лишь настоящее, иное настоящее, прошлое же существует лишь в настоящем. Прошлое и настоящее имеют совершенно разное существование. Настоящее в прошлом по-иному существовало, чем существует прошлое в настоящем. К прошлому, к умершему и к умершим возможно двоякое отношение — или отношение консервативное, охраняющее прошлое и возвращающееся к нему, верное традиции, или активное и преображающее отношение к прошлому, вводящее прошлое в будущее и вечность, воскрешающее умершее и умерших. Только второе творческое отношение походит на то настоящее, которое было в прошлом, первое же консервативное отношение походит на нынешнее настоящее, живущее в прошлом. Проблема отношения настоящего и прошлого имеет двоякое

выражение. Как сделать бывшее, греховное, злое, мучительное бывшее не бывшим и как сделать дорогое нам, прекрасное, доброе бывшее, что умерло и перестало существовать, продолжающим существовать. Тут отношение к прошлому сплетено с отношением к будущему. Мы хотим увековечить дорогое нам и прекрасное настоящее, мы боимся, когда оно от нас уходит, печалимся его умиранию. Мы, наоборот, хотим исчезновения мучительного для нас и уродливого настоящего. Родное, дорогое нам, ценное настоящее должно было бы быть вечным, для него не должно было бы наступать то будущее, которое делало бы его прошлым. Будущее и делает настоящее прошлым, в этом смертоносная связь прошлого и будущего. Время есть болезнь, болезнь к смерти. И есть смертельная печаль в этой болезни, болезни времени. Течение времени безнадежно печально. Печален взгляд человека на уходящее время. Не случайно такой значительный и оригинальный писатель, как Пруст, сделал основной темой своего творчества уловление уходящего времени, восстановление прошлого в творческом художественном воспоминании. Он думал в конце своего творческого пути, что он вновь нашел и восстановил утраченное время и во втором томе своего "Le temps retrouvé"¹.

В чем болезнь и смертельная печаль времени? В невозможности пережить полноту и радость настоящего как достижения вечности, в невозможности в этом моменте настоящего, самом даже полноценном и радостном, освободиться от отравы прошлого и будущего, от печали о прошлом и от страха будущего. Радость мгновения не переживается, как полнота вечности, в ней есть отравленность стремительно мчащимся временем. Мгновение, как часть уходящего времени, несет в себе всю разорванность, всю мучительность времени, вечное разделение на прошлое и будущее. И лишь мгновение, как приобщение к вечности, имеет иное качество. Есть глубокая меланхолия в мысли о том, что все непрочно, все преходяще. Мысль о прошлом и мысль о будущем меланхоличны. Нельзя думать о будущем без меланхолии и даже без ужаса. Эта меланхолия и этот ужас проходят не в рефлексии о будущем, а исключительно в творческой активности настоящего, когда будущее открывается не как фатум и не как детерминация. Мы осуществляем свою судьбу, реализуем полноту личности во времени и мы ненавидим время, как разрыв и смерть. Карус говорит о прометеевском предвидящем начале и эпиметеевском вспоминающем начале. Но прометеевское начало есть не только предвидящее, это прежде всего героическое, творчески активное начало, и в нем побеждается меланхолия и ужас будущего, как необходимости и обреченности. Память есть глубочайшее онтологическое начало в человеке, которым связывается и держится единство личности. Но в падшем мире человек не мог бы существовать, если бы не было забвения, потери памяти в отношении к многому. Память обо всем, о прошлом и будущем разрушила бы человека, он не выдержал бы этой памяти. И забвение

¹ См. книгу *Eberhard Grisebach* "Gegenwart. Eine kritische Ethik". Гризбах, находящийся под влиянием Киркегардта и диалектической теологии, ставит проблему о "настоящем", но иначе, чем я.

приходит, как освобождение и облегчение. Человек постоянно хочет забыться, забыть о прошлом и будущем. Это ему плохо удается, удаются лишь короткие мгновения, но самая потребность в забвении свидетельствует о смертельной болезни времени. Есть люди прошлого, люди будущего, люди вечного. Большинство людей живет в тех или иных разорванных частях времени, и лишь немногие прорываются к вечности, т. е. преодолевают болезнь времени. Пророки обращены к будущему, но они прозревают его только потому, что они в духе преодолевают время, судят о времени из вечности. В духе меняется измерение времени, время угасает и наступает вечность. Очень распространено заблуждение, в силу которого прошлое принимается за вечное. В действительности в прошлом было вечное, была частичная приобщенность к вечности, и это вечное входит в настоящее и в будущее. Но в прошлом, в настоящем прошлом было много тленного, преходящего, дурного, гораздо больше, чем вечного. Оно может исчезнуть в преображенном воспоминании. Но консервативное сознание, идеализирующее в своем настоящем прошлое, принимает его за вечное. Также ошибочно сознание, которое думает, что в прошлом не было приобщения к вечности и что вечное раскроется лишь в будущем.

Прошлое и будущее, разорванные части большого времени, не имеют : преимущества в отношении к вечности. Священное находится внутри мгновения, приобщенного к вечности, а не в объективированных социальных образованиях прошлого и будущего. Будущее имеет то преимущество, что в отношении к нему раскрывается свобода, что оно может активно твориться. Это есть преодоление детерминизма, связанного с прошлым, в отношении к будущему. Но необходимо раскрыть свободу и в отношении к прошлому, т. е. возможность обращения времени¹. В религиозном сознании это есть проблема Воскресения. Это есть Проблема "философии общего дела" Н. Федорова. Это есть победа над смертоносностью времени. "Le temps retrouvé" может быть лишь победой над болезнью времени, не движением к прошлому или будущему. Выздоровевшее время есть вечность. И вся творческая активность, творящая новое, должна быть направлена не на будущее, которое предполагает заботу и страх и не преодолевает окончательно детерминизма, а к вечности. Это есть движение, обратное ускорению времени. Оно отличается и от ускорения времени, связанного с техникой, и от печали и меланхолии, связанной с пассивно-эмоциональным переживанием смертоносного времени. Это есть победа духа.

Онтологически нет прошлого, как нет и будущего, а есть лишь вечно творимое настоящее. Наше отношение к времени целиком меняется в зависимости от творчества. Если забота, по Гейдеггеру, овременяет бытие, то творчество может освободить его от власти времени. Продукты творчества протягиваются вниз и оказываются отнесенными к какому-нибудь отрезку времени — прошлому, настоящему или будущему. Но самый творческий взлет выходит из

¹ См. любопытную книгу *В. Муравьева* "Овладение временем", написанную под влиянием идей Н. Федорова.

времени и развременноет существование. Самое время и все происходящее во времени есть лишь проекция пережитого в мгновении, времени не принадлежащем. Будущее есть проекция вовне или пережитой заботы, как результата падшести мира, или творческого акта, протянутого в своих результатах к падшему миру. Проекция во времени, овременение, как и проекция в пространстве, опространствование существования есть объективация. Объективированный мир — временной и пространственный. И время во внутренней судьбе человеческого существования иное значит, чем в мире объективированном. Что человеческая судьба представляется зависящей от времени, это принадлежит вторичному плану. Первично, что время зависит от человеческой судьбы, от изменения и переживания событий в этой судьбе. Теологическое учение о сотворении мира во времени принадлежит уже объективации, оно не открывает первичной истины. Это наивно-реалистический взгляд. Не грехопадение произошло во времени, а время явилось результатом грехопадения. Миротворение есть антиномия для мысли. Мир не мог начаться во времени и мир не мог быть вечным. Антиномия эта, как все антиномии, порождается объективацией. Мы мыслим творение мира в объекте, в объективированном мире, в объективированном времени. Но когда мир вбирается во внутреннее существование, в дух, все представляется иначе. Тогда миротворение не представляется более подчиненным категории времени. Миротворение — вечно. Время есть падшест в судьбе мира. Но неверно было бы сказать, что только падшест. Время есть также продукт движения, активности, творчества, но ущербленных и притянутых вниз. Время принадлежит внутреннему плану существования, и когда оно мыслится объективированным, то есть лишь проекция вовне происходящего внутри. Величайшая трагедия человеческого существования порождается тем, что акт, совершенный в мгновении настоящего, связывает на будущее, на всю жизнь, может быть, на вечность. Это и есть ужас объективации совершенного акта, который сам по себе такой объективации не имеет в виду. С этим связана проблема обетов, обетов верности, обетов монашеских, обетов брачных, обетов в орденах и др. Это и есть проблема судьбы, проецированной в будущее. К этому мы еще вернемся. Переживание божественной полноты мгновения есть величайшая мечта человека и величайшее его достижение. Вся мудрость Гете, вся значительность его жизненной судьбы связана с этим его даром переживать полноту мгновения, с этой его способностью видеть божественное целое в самой малой части космической жизни. Так преодолевал он по-своему болезнь времени. Время для моего существования первичнее пространства, и пространство в моем существовании предполагает время. Поэтому научная теория о том, что время есть четвертое измерение пространства, не имеет метафизического значения. Ее значение остается лишь для мира объективации. Можно, конечно, сказать, что события предполагают четвертое измерение пространства, они не могут происходить в трех измерениях. Но для философии существования время, прежде всего, а затем и пространство есть порождение событий, актов в глубине бытия, до всякой объективации. Первичный акт не

предполагает ни времени, ни пространства, он порождает время и пространство. Совершенно так же первичный акт в человеческом существовании не предполагает детерминации причинной обусловленности. Всякая детерминация и всякое причинное отношение есть продукт объективации, они существуют лишь в мире объектов. В творящем субъекте нет детерминации и причинности. Об этом еще впереди. Мы увидим, что последняя проблема, связанная с временем, есть проблема смерти. Смерть несет с собой время, и смерть происходит во времени. Страх будущего есть прежде всего страх смерти. Смерть есть событие внутри самой жизни, и смерть есть конец жизни. Но смерть есть предельный результат объективации. Смерть есть событие во времени, в объекте, а не в субъекте и не в его внутреннем существовании, где она есть лишь момент внутренней судьбы в вечности. Прошлое со всеми умершими поколениями представляется нам не существующим, только когда оно воспринимается как объект и когда мы сами представляемся принадлежащими к объектам. Память есть знак, поданный из внутреннего существования, о том, что ни одно существо и ни одно существование не принадлежит лишь к миру объектов, но принадлежит к иному порядку. Предание есть борьба с властью времени, есть приобщение к тайне истории. Но возвращение прошлого и увековечение прошлого потому только, что оно было, менее всего означает победу над смертью, царящей в объективированном мире. Это означает власть времени. И самое страшное видение непобежденного царства времени, овремененного бытия есть видение вечного возвращения у Ницше.

2. Время и познание. Припоминание. Время, движение и изменение.

Ускорение времени и техника

Познание связано со временем. Оно есть выход из данного времени. Платон учил о познании как припоминании. Это значит, что познание есть победа над властью времени. Связь познания и времени видна на примере истории, которая есть наука о том, чего нет, что не принадлежит действительности, чего нельзя уже нигде встретить. История не только человека, но и всего мира есть наука о том, что было, но чего уже нет. Реальность предмета исторической науки определяется тем, что прошлое, которого нет, когда-то было. Возможность исторического познания определяется тем, что в настоящем остались следы прошлого, что что-то от прошлого есть составная часть настоящего. Но эти памятники прошлого, присутствующие в настоящем, совсем не есть то, что было. Тут нужно повторить то, что было сказано: прошлого в прошлом никогда не было. Реально-онтологическое отношение к прошлому связано с памятью и припоминанием. Память есть онтологическое сопротивление власти времени. Только память и знает внутреннюю тайну прошлого, она есть действие вечности во времени. Сознание "я" связано с памятью¹, и через память, через ее метафизическую глубину раскрывается, что вся история прошлого происходит со мной, в моем глубинном слое. К истории, как ко всему, возможно

¹ Об этом отлично говорит Бергсон.

двойное отношение. История есть объективация, и историческая наука исследует прошлое, как объект. История оказывается так же отнесенной к объективному миру, как и природа. Но история принадлежит также миру внутреннего существования, она есть событие духа. И история, как внутреннее существование, познается через онтологическую память, через приобщение к прошлому в активном припоминании. Для этого прошлое я должен познавать, как мое собственное прошлое, как праисторию моего духа. Тогда прошлое становится составной частью моего настоящего, т. е. преодолевается разрыв времени. Познание есть припоминание, когда оно направлено на реальность, которая не дана в непосредственном чувственном опыте, т. е. не помещена в тот кусок разорванного времени, который мы называем настоящим. Но так как большая часть нашего познания не имеет своим источником непосредственный чувственный опыт, то оно связано с припоминанием, как активностью духа. И так как память есть первичный факт личности и с ней связано единство "я", то припоминающее сознание есть вбирание всего мира и всей истории во внутреннее существование моего "я". История мира, история прошлого памятна мне, если она со мной произошла. Познание не может быть результатом незнания и не могло из незнания родиться. Познание необъяснимо эволюционно. Познание предполагает существование изначального знания вне времени, изначальной древней науки, которая припоминается. Познание есть приобщение к Логосу. Но таков лишь один из аспектов познания — платонический. Есть другой аспект познания. Познание есть не только припоминание, познание есть творчество. И это опять связано с проблемой времени. Познание есть также изменение бытия, событие внутри бытия, его просветление. Познание прошлого есть парадокс, потому что прошлого нет, и это познание есть познание того, чего нет. Но будущего тоже нет. Познание, как изменение бытия, обращено к будущему, т. е. к тому, чего еще нет и чего, может быть, и совсем не будет. Будущего может и не быть. Если возможно познание несуществующего прошлого через внутреннее припоминание, то возможно познание несуществующего будущего через пророчество. Тайна всякого пророчества, взятого в более широком смысле, чем смысл собственно религиозный, есть тайна преодоления времени, прорыв к вечному настоящему. Но это настоящее не неподвижное, а движущееся, вечно творимое. Будущее также может быть объективировано, и тогда оно делается предметом предвидения, научного предвидения. Научное предвидение возможно лишь относительно объектов, оно целиком подчинено детерминации. Пророчество же есть проникновение в тайну существования. Пророчество есть проникновение в будущее, как приобщенное к моему существованию. Но это всегда есть выход из власти времени, приобщение к вечному настоящему. Когда это настоящее мыслится как неподвижное, то это означает его объективацию. В действительности существование всегда есть движение, изменение, творчество нового, но не в разорванном времени.

Парменид определил все учения, для которых сущность бытия неподвижна, и движение,

изменение призрачно. Это понимание перешло и в христианскую теологию в традиционное учение о Боге. В сущности, познание с этой точки зрения необъяснимо. Познание есть новизна в бытии, есть движение, изменение, творчество, оно свидетельствует о том, что бытие нельзя мыслить неподвижно, ибо познание есть событие в бытии, и познание есть изменение в нем. Победа над временем, как в познании, так и в других актах духа, совсем не есть переход к неподвижной, неизменной вневременности. Наш мир есть незаконченный мир, он продолжает твориться. Для познания внутреннего существования мира мир не эволюционирует, а творится. Эволюционное изменение мира есть уже что-то вторичное, это изменение всегда детерминировано. Эволюция принадлежит миру объективации. Внутреннее же существование знает творчество, а не эволюцию, знает свободу, а не детерминацию, акты духа, а не причинность природных процессов. Эволюция происходит во времени и находится во власти времени. Но первичные акты духа порождают самое время. Есть изменения не обусловленные временем, а обуславливающие время. Время с происходящей в нем детерминированной эволюцией есть лишь проекция, объективация творческих изменений, возникающих внутри существования. Время есть как бы выпадение из вечности, и вместе с тем время находится внутри вечности. Движение, изменение начинается не во времени, а в вечности. В вечности творится мир, но это творчество мира не есть детерминация. Детерминация возникает лишь в мире объективированном, вторичном. Объективированный мир находится во власти времени, времени, распавшемся на прошлое, настоящее и будущее, находится во власти того, чего в сущности нет. И в этом мире самая вечность представляется как бесконечность времени. Отсутствие конца во времени кажется бесконечным временем.

Объективированный мир связан с математическим временем и с математической бесконечностью. Математическое время измеряется числом, с ним связаны часы, календарь. Это иное время, чем время внутренней судьбы человека. Но судьба человека выброшена в мир и объективирована. Поэтому она подчинена математически делимому времени, подчинена часам, календарю. Только в духе угасает время, измеряемое числом. Двойственность времени особенно ясна в отношении к мгновению. Мгновение имеет два совершенно разных смысла. Мгновение есть математически малая часть времени, оно математически делимо, оно вставлено в течение времени от настоящего к будущему. Это один из аспектов мгновения настоящего, при котором нельзя дойти до мгновения неделимого и подчиненного уже числу. Но есть другой аспект. Есть мгновение, которое не принадлежит уже подчиненному числу, делимому времени, которое не распадается на прошлое и будущее, которое принадлежит вневременному настоящему, которое неделимо и входит в веч-

ность. Augenblick¹ у Киркегардта есть такое мгновение. Эта проблема приобретает особую

¹ мгновение (нем.).

остроту и интерес в нашу техническую эпоху. Для технической эпохи характерна скорость. Происходит бешеное ускорение времени. Жизнь человека подчинена этому ускоряющемуся времени. Каждое мгновение не имеет ценности и полноты в себе, на нем нельзя задержаться, оно должно быть как можно скорее заменено следующим мгновением. Каждое мгновение есть лишь средство для следующего за ним мгновения. Каждое мгновение бесконечно делимо, и в этой бесконечной делимости нельзя ухватить ничего ценного в себе. Техническая эпоха целиком устремлена к будущему, но это будущее целиком детерминировано процессом, происходящим во времени. "Я" не имеет времени сознать себя свободным творцом будущего. Оно уносится бешеным потоком времени. Это есть как бы новый эон времени. Скорость, созданная механизацией и машинизацией, разрушительна для "я", для его единства и внутренней сосредоточенности². Механизация и машинизация есть крайняя форма объективации человеческого существования, выбрасывания его вовне, в чуждый и холодный мир. Этот мир создан человеком, но человек не находит себя в нем. "Я" разлагается и дробится в ускоряющемся времени, оно также разлагается и дробится, как и самое время, как и каждое мгновение времени. У него не остается неразложимого настоящего полноценного мгновения. Цельность и единство "я" связаны с цельностью и единством неразложимого настоящего, полноценного мгновения, которое не есть уже средство для последующего мгновения. Но это значит, что цельность, единство и углубленность "я" предполагает созерцание. Полноценное, неразложимое мгновение есть мгновение созерцания, несогласного быть средством для последующего мгновения, приобщение к вечности. "Я" предполагает активность, без активности и творчества нет "я", это принадлежит к конституирующим его признакам. Но "я" предполагает также созерцание, без созерцания нет сосредоточенности, углубленности, цельности "я", оно выбрасывается вовне в своей активности и объективируется, т. е. отпадает от собственного существования. Созерцание так же необходимо для претворения "я" в личность, как и творческая активность. Существование моего "я" есть движение и изменение, активность и создание нового, не бывшего. Но оно есть также созерцание, углубление, сосредоточенность, выход из времени, погружение в мгновение. Без этой созерцательности "я" потерялось бы в космической бесконечности. Мое существование, выброшенное в мир, вступает в бесконечный космос, в движение всех частей мира, всюду воздействует на него бесконечность (не вечность), нигде нет покоя и изоляции. Эта зависимость моего существования от бесконечной космической жизни в XIX веке считалась обоснованием детерминизма. Современная наука и философия смотрят иначе. Они скорее склонны видеть в этом постоянном воздействии космической бесконечности, в этом движении всех частей мира источник индетерминации. Современная наука склоняется к тому, что называют статистическим

² См. мою статью "Человек и машина" в журнале "Путь", № 38.

пониманием законов природы, к признанию роли случая³. Судьба определяется случайностями, а не детерминируется законами природы. Но индетерминизм, к которому склоняется современная физика, готовый признать чуть ли не свободу воли атомов, нисколько не облегчает человеческой судьбы в мире. Этот индетерминизм может быть не менее роковым для человека, чем детерминизм. Закон относительности многое переворачивает в физической концепции мира и разрушает старый научный детерминизм. Но он еще более подтверждает печальность человеческого существования, выброшенного в объективированный мир. Болезнь времени, поразившая мир падший, подтверждается всеми современными научными, физико-математическими теориями о времени. Эта болезнь доводится до крайней напряженности технизацией и механизацией жизни. Понять же происходящее можно лишь изнутри философии человеческого существования.

4. Время и судьба. Время, свобода и детерминизм. Время и конец.

Время и бесконечность

Время связано с судьбой и внутренне воспринимается как судьба. Время в конце концов становится проблемой эсхатологической. Христианское мировоззрение, в отличие от мировоззрения индусского и греческого, признает смысл времени. Смысл времени есть смысл истории, истории моей и истории мировой. Существование — в вечности, но, как верно говорит Ясперс, время есть смысл существования. И время понятно лишь через человеческую судьбу. Христианство необычайно интенсифицировало время, сузило его в одной точке, из которой результаты всякого акта распространяются на всю вечность. Этой необычайной интенсификации времени противоположно учение о перевоплощении душ, в котором время разжижается и за всякое время отвечает время, а не вечность. Интенсификация времени означает возможность выхода внутри мгновения времени к вечности, к событиям, имеющим вечный, а не только временный смысл. Но ответственность на все времена, на вечность за совершенное и происходящее в каком-либо отрезке времени, хотя бы этим отрезком была вся наша жизнь от рождения до смерти, есть, конечно, несправедливость. В каждом отрезке времени, изолированном в себе, человек не имеет ни полноты опыта, ни знания, ни достаточной широты кругозора, которая делала бы его сознательно ответственным не на время, а на вечность. Ответственность на веки веков за один момент времени существует лишь в том случае, если этот момент не есть отрезок времени, а есть приобщение к вечности, выход из времени. Вечное не может быть вмещено человеком ни в каком отрезке времени, ибо оно означает выход из времени в вечность. Но тогда проблема ставится совершенно иначе. Представить себе судьбу человека, его эсхатологию в перспективе времени, переходящем в вечность, когда за один отрезок времени отвечают все времена, вечность, есть объективация человеческой судьбы, выбрасывание ее изнутри вовне, из

³ См. *Emil Borel "Le Hasard"*.

глубины на поверхность. Это есть натурализация эсхатологии. Такая объективация и натурализация свойственна традиционным эсхатологическим учениям. Время нужно для вечности не в перспективе объективации, которая знает лишь бесконечное время и не знает вневременной вечности, а в перспективе углубления времени внутрь вечности. Это углубление и происходит в мгновении, которое не есть уже отрезок времени и не может быть заменено следующим мгновением, т. е. качественно своеобразно и неразложимо. Но результат такого переживания мгновения не может быть объективирован в будущее время, в бесконечное время. Возможно два отношения к времени: переживание настоящего без всякой мысли и рефлексии о будущем и вечном и переживание настоящего как вечного. Первое отношение ко времени предполагает забвение, ослабление памяти, с которой связано существо личности. Забыться в мгновении — так определяется иногда это отношение к времени. При этом мгновение, в котором забываются, может совсем не обладать особенной ценностью, оно может, например, означать, что человек напился пьян или опьянен какой-либо страстью, менее всего вводящей в вечность. Второе отношение ко времени означает преодоление болезни времени, и оно вводит в вечность. Это не есть мгновение, в котором человек забывается, — наоборот, это есть мгновение, в котором переживается особенная полнота, в котором не забвение изолирует часть целого жизни, а память освещает целое жизни, которое обладает полноценностью. Страх и ужас будущего преодолевается легкомыслием и глубокомыслием. Переживание греха и зла в каком-либо отрезке времени не есть переживание полноты и не относимо к полноте человеческой судьбы, оно всегда есть переживание частичное и оторванное, всегда изолирует часть от целого. Но именно ввиду этой частичности и изолированности нет тут окончательного решения человеческой судьбы. Мгновение, в котором создается зло, остается во власти времени, оно не вводит в вечность, хотя бы эта вечность называлась адом. Прошлое и будущее представляются нам фатальными лишь потому, что мы объективируем время, что прошлое и будущее представляются нам объектами, которым мы соподчинены. Но онтологически не существует такого объективированного прошлого и будущего, оно "субъективно" и есть лишь составная часть внутреннего существования. Традиционное учение о рае и аде целиком находится во власти объективации.

Прошлое представляется нам детерминированным, и только о прошлом и можно говорить, что оно детерминировано. Но детерминированность прошлого есть объективация, выбрасывание вовне того, что совершается внутри. Когда внутренние акты объективируются, они представляются нам детерминированным рядом, эволюцией и пр. О будущем же совсем нельзя сказать, что оно детерминировано. Будущее может переживаться или как свобода, или как судьба. Судьба не есть детерминизм, в судьбу включена и моя свобода. Я говорил уже, что современная наука, современная физика с теорией квант и прерывности приходит к индетерминизму и к

отрицанию законов природы, как их понимали в XIX веке¹. В жизни огромную роль играет случай, который не может быть вставлен ни в какой детерминированный ряд. Случай гораздо более связан со свободой, чем законы природы². Случай переживает "я" или как свободу произвола, или как судьбу, фатум. Случайная встреча с каким-нибудь человеком, которая оставит влияние на всю жизнь, может переживаться как свобода, как фатум и как обнаружение высшего смысла, как знак из иного мира, но никогда не может переживаться как детерминизм. Так раскрывается связь времени со свободой. Этой связи не понимал детерминистический эволюционизм. Время есть потому, что есть изменение. Изменение же есть всегда акт, совершенный внутри бытия, который лишь в объективации представляется детерминированным рядом, эволюцией или инволюцией. Но есть ли изменение измена, измена вечности? Так иногда думают. Так думают особенно те, которые хотят сохранить веру в неизменный порядок природы и общества. Но такого неизменного порядка не существует, он есть лишь ступень объективации, которая может расплавиться и исчезнуть от совершенных творческих актов. Изменение не есть изменение вечности, т. е. по своему принципу не есть измена. Изменение относится не к вечному, а к прошлому времени, которое иллюзорно представляется вечным. Преображение мира, новое небо и новая земля, конечно, будут величайшим, радикальным изменением. И это ожидание свидетельствует о том, что никакого вечного порядка во времени не существует. Отношение личности ко времени есть парадокс, который связан с тем, что личность есть изменение, вечное творчество, задача, и вместе с тем личность неизменна, она пребывает в своем единстве, в своем единственном образе во всех изменениях. Поэтому личность связана со временем, она реализует себя во времени, ей нужно время, чтобы себя реализовать, и вместе с тем она не выносит времени, время ранит личность, как ранит всякая объектность. Изменение в существовании личности предполагает трансцендирование. Опыт трансцендентного внутри существования есть трансцендирование, а не извне данная объективная трансцендентность. Объективная трансцендентность существует лишь" во вторичном плане объективации, она не существует в плане первичном. Трансцендентное допустимо лишь как тайна, к которой я приобщаюсь в имманентном процессе жизни. Это приобщение есть трансцендирование. Для него лишь в объективации нужно время, внутри же существования трансцендирование погружено в вечность. Мы приближаемся к проблеме Апокалипсиса как проблеме времени.

Апокалипсис потому так трудно понять и потому так неудовлетворительны все попытки его истолкования, что он и есть откровение о парадоксе времени. Такова, впрочем, всякая эсхатология. Это есть столкновение времени и вечности, порождающее непреодолимые противоречия. Апокалипсис истолковывается в двух разных направлениях — в перспективах будущего,

¹ См. сборник "Continu et discontinu" в "Cahiers de la nouvelle journée" со статьями Chevalier, Louis de Broglie, Vialleton, E. Le Roy и др. См. также *Jevet*. "La structure des nouvelles théories physiques".

т. е. времени, и в перспективах вечности, т. е. вневременного и сверхвременного. Когда мы ставим проблему конца вещей, конца мира и конца человека, то спрашивается, наступит ли этот конец во времени, т. е. в будущем, или он означает рассмотрение всех вещей, судьбы мира и человека вне перспектив времени, т. е. вне будущего. Парадокс Апокалипсиса в отношении к времени может быть так выражен: наступит конец времени и времен, времени больше не будет, и этот конец наступит во времени, наступит в будущем. Поэтому все, что символически открывается в Апокалипсисе, — посюсторонне и потусторонне, в истории и за пределами истории, еще в нашем времени и в сверхвременном, в вечности. Невозможно выразить переход от времени к вечности, выразить конец времени. Конец времени отнесен к тому отрезку нашего разорванного времени, которое мы зовем будущим. В будущем будет конец времени. Но это невозможно мыслить непротиворечиво и последовательно. Конец времени есть также снятие всякого будущего, всякой перспективы будущего. То будущее, которое будет до наступления конца времени, есть еще объективированное привычное будущее нашего времени. Но ни в одной точке этого будущего нельзя мыслить срыва времени, перехода к сверхвременному, наступления конца времени. Конец времени будет уже не в будущем, не во времени, в ином плане. Перспектива будущего всегда есть объективация. Но невозможно мыслить конец времени как объективацию. Конец времени и есть конец объективации, переход к внутреннему существованию, к жизни духа. Для христианской эсхатологии создается непреодолимое затруднение, которое лишь затушевывается в догматической рационализации и объективации. Остается непонятной судьба человека после смерти до конца мира. Как согласовать конец и воскресение индивидуально-личное и конец и воскресение всего мира? Это есть все тот же основной парадокс времени, парадокс будущего, объективированного будущего. То, что мы называем вечной жизнью, совсем не есть будущая жизнь. Для Гейдеггера овременение бытия определяется заботой¹. Основа категории *Dasein* в конечности времени, в бытии к смерти. Забота есть бытие к смерти. Смерть есть бытие к концу. У Гейдеггера как будто нет другой перспективы для *Existenz*. Этим определяется глубокий пессимизм его философии. Он не знает вечности. Впрочем, вечности не знает и Бергсон, несмотря на оптимистический характер его философии, *durée* не есть вечность². Вечность противоположна и кошмару бесконечного времени, и кошмару конечного времени. Время, как мы уже говорили, есть отношение реальности к реальностям, и потому оно предполагает изменение реальностей и их отношений. Конец есть смерть. Смерть связана со временем и пространством. Но конец есть смерть именно потому, что время бесконечно. Если бы наступил конец времени, что противоположно конечности, то смерти больше бы не было. Есть две бесконечности — бесконечность как количество и сумма и бесконечность как качество. Целая бесконечность может

² См. *E. Boutroux* "De la contingence des lois de la nature".

¹ См. цитированную книгу *Гейдеггера*.

мыслиться как количество и сумма и может мыслиться как качество. Количественная бесконечность несет с собою смерть, она утверждает время без конца. Качественная бесконечность несет с собой победу над смертью, она утверждает конец времени, излечение от болезни времени. Некоторые философы, например Ренувье, считают совершенство конечным, бесконечность же несовершенством. Это античный взгляд. Он верен, если иметь в виду количественную бесконечность, но не верен, если иметь в виду качественную бесконечность. Вечность, которая есть качественная бесконечность, есть разрешение парадокса времени и излечение болезни времени. Но вечность означает выход из объективации. В мире объективированном раскрывается лишь количественная бесконечность, лишь делимое и суммируемое, т. е. математически измеримое время. Внутри существования не объективируемое время не имеет математического измерения. Интенсивность переживаний изменяет характер времени и по-иному его измеряет. Это каждый знает по своему опыту. Счастливые часов не наблюдают. Сильное страдание переживается как вечная адская мука. Каждый знает, как может удлиниться и укорачиваться время в зависимости от интенсивности жизни, от событий человеческого существования. Математическая измеримость времени теряет значение, и человеческое существование выходит из власти часов и календаря. Мы так держимся за наблюдение часов, потому что не очень счастливы и слишком часто несчастны. Также в творческом вдохновении время не измеряется математически. Это всегда значит, что вечность прорывается во время, вторгается в него и определяет его течение. Все, что не вечно, не от вечности и не для вечности, не имеет настоящей цены и должно исчезнуть, будущее несет ему смерть, конец во времени, противоположный концу времени. Время вне вечности и есть отпадение от вечности. И вместе с тем время есть момент вечности и потому только время и имеет смысл. Это есть обоюдоострый парадокс времени, который невозможно мыслить беспротиворечиво в категории времени.

Два вопроса мучат человека и одинаково важны для понимания всех остальных вопросов — происхождение, истоки, глубинная основа и будущее, исход, конец. Эти два вопроса неразрывно связаны со временем и свидетельствуют о том, что время есть внутренняя судьба человека, которая лишь представляется объективированной вовне. Но начало и конец, происхождение и исход выходят за пределы времени. Человеческое существование ниспало во время, и оно выходит из времени, оно во времени лишь в середине пути. Середина человеческого существования подвержена болезни времени, и эта болезнь к смерти. Поэтому время вызывает в нас чувство тоски и печали, тоски и печали в отношении к прошлому, тоски и печали в отношении к будущему. Ужас будущего переходит в ужас смерти, ужас смерти переходит в ужас ада. Но это всегда ужас перед судьбой во времени, перед отсутствием конца во времени, т. е. ужас безвыходной объективации, бесконечной объективации. Будущее страшно не как акт, а как

² См. недавно вышедшую книгу *A. Eggenpieler "Durée et instant"*.

объект, не как то, что мы творим, а как то, что с нами произойдет. Есть два переживания будущего — будущего как надежды и будущего как страха и ужаса. Каждый человек переживает свой личный Апокалипсис, к которому также относится основной парадокс времени и вечности, конечности и бесконечности. Апокалипсис этот есть откровение о реализации личности. И мы приходим к заключительной проблеме личности.

РАЗМЫШЛЕНИЕ V

Личность, общество и общение

1. *Я и личность. Индивидуум и личность.*

Личность и вещь. Личность и объект

Проблема личности есть основная проблема экзистенциальной философии¹. Я говорю "я" раньше, чем сознал себя личностью. "Я" первично и недифференцировано, оно не предполагает учения о личности. "Я" есть изначальная данность, личность же есть заданность. Я должен реализовать в себе личность, и эта реализация есть неустанная борьба. Сознание личности и реализация личности болезненны. Личность есть боль, и многие соглашаются на потерю в себе личности, так как не выносят этой боли. Самая идея ада связана с удержанием личности. Безличное бытие не знает ада. Личность не тождественна индивидууму². Индивидуум есть категория натуралистическая, биологическая. Не только животное или растение есть индивидуум, но и алмаз, стакан, карандаш. Личность же есть категория духовная, а не натуралистическая, она принадлежит плану духа, а не плану природы, она образуется прорывом духа в природу. Личности нет без работы духа над душевным и телесным составом человека. Человек может иметь яркую индивидуальность и не иметь личности. Есть очень одаренные люди, очень своеобразные, которые вместе с тем безличны, не способны к тому сопротивлению, к тому усилию, которое требует реализация личности. Мы говорим: у этого человека нет личности, но не можем сказать: у этого человека нет индивидуальности. Мен де Биран и Равессон учили о связи личности с усилием. Усилие же это связано с болью. Личность есть усилие, не определяемое внешней средой. Личность не есть природа, как Бог не есть природа. Одно с другим связано, ибо личность и есть образ и подобие Божье в человеке. Личность предполагает существование сверхличного. Личности нет, если нет ничего выше личности. Тогда личность лишается своего ценностного содержания, которое связано с сверхличным. Личность есть прежде всего смысловая категория, она есть обнаружение смысла существования. Между тем как индивидуум не предполагает непременно такого обнаружения смысла, такого раскрытия ценности. Личность совсем не есть

¹ Моя книга была уже окончательно приготовлена к печати, когда я познакомился с новой книгой Н. Гартмана "Das Problem des geistigen Seins". Первая часть этой книги называется "Der personale Geist". В книге очень много интересного, но моя точка зрения на объект и объективацию существенно отличается от точки зрения Н. Гартмана. С моей точки зрения, объективного духа не существует, дух никогда не есть объект.

² Ж. Маритен с точки зрения томизма делает различие между личностью как целым и индивидуумом как

субстанция. Понимание личности как субстанции есть натуралистическое понимание личности, и оно чуждо экзистенциальной философии. М. Шелер более правильно определяет личность как единство актов и возможность актов¹. Личность может быть определена как единство в многообразии, единство сложное, духовно-душевно-телесное. Отвлеченное духовное единство без сложного многообразия не есть личность. Личность целостна, в нее входит и дух, и душа, и тело. Тело также органически принадлежит образу личности, оно участвует и в познании, тело не есть материя. Личность есть также сохранение цельности и единства, сохранение все того же единого, неповторимого образа в постоянном изменении, творчестве и активности. Тождество и индивидуальность тела сохраняется при полном изменении материального состава. Личность предполагает существование темного, страстного, иррационального начала, способность к сильным эмоциям и аффектам и вместе с тем постоянную победу над этим началом. Личность имеет бессознательную основу, но предполагает обостренное самосознание, сознание единства в изменениях. Личность должна быть открыта ко всем веяниям космической и социальной жизни, ко всякому опыту, и вместе с тем она не должна, не может растворяться в космосе и обществе. Персонализм противоположен космическому и социальному пантеизму. Но вместе с тем человеческая личность имеет космическую основу и содержание. Личность не может быть частью в отношении к какому-либо целому, космическому или социальному, она обладает самоценностью, она не может быть обращена в средство. Это — этическая аксиома. Кант выразил тут вечную истину, но выразил ее чисто формально. С натуралистической точки зрения личность представляется очень малой, бесконечно малой частью природы, с социологической точки зрения она представляется очень малой частью общества². С точки зрения философии существования и философии духа личность нельзя понимать как частное и индивидуальное в противоположность общему и универсальному. Это противоположение, характерное для природной и социальной жизни, в личности снимается. Сверхличное конструирует личность, "общее" обосновывает в ней "частное", и никогда сверхличное и "общее" не делает личность и "частное" своим средством. В этом тайна существования личности, сопряжения в ней противоположностей. Неверен тот органический универсализм, для которого личность есть часть мира. При таком взгляде на самую личность устанавливается совсем не органический взгляд. Все органические теории общества — антиперсоналистичны и превращают личность в орган целого. Отношение между частью и целым нужно понимать не натуралистически, а аксиологически. Личность всегда есть целое, а не часть, и это целое дано внутри существования, а не во внешнем природном мире. Личность не есть объект и не принадлежит объективированному миру, в котором ее нельзя найти. Можно сказать, что

частью. См. его "Du régime temporel et de la liberté".

¹ См. *Max Scheler* "Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik".

² Об отношении между индивидуумом и группой в первобытном мире см. превосходную книгу Леви-Брюля "L'âme primitive".

личность внемирна. Встреча с личностью для меня есть встреча с "ты", а не с объектом. Личность не есть объект, не есть вещь, не есть натуральная субстанция, личность не есть и объективация психической жизни, изучаемой психологической наукой. И когда в мире победит образ личности, объективации больше не будет, объектность исчезнет. Личность есть образ, имеет образ, образ же целостен и не может быть частью. Личность есть реализация в природном индивидууме его идеи, Божьего замысла о нем. Личность предполагает творчество и борьбу за себя. Личность есть дух и потому противоположна вещи и вещности, противоположна явлениям природы. В личности открывается не мир вещей, а мир конкретных живых людей, живых существ и их экзистенциальных отношений и общений. Личность предполагает *прерывность*, не терпит монизма. Личность совсем не имеет обязательной связи с психофизической организацией и с сознанием, она вкоренена в ином порядке. Личность имеет единую биографию, она имеет "историю". Существование всегда исторично. Противоположение личности и вещи есть основа персоналистической философии В. Штерна, которая, впрочем, не может быть названа экзистенциальной философией и носит рационалистический характер.

В. Штерн предлагает заменить старую проблему "дух и материя" проблемой "личность и вещь" (Person und Sache¹). *Личность* он определяет как такое существующее, которое, несмотря на множество частей, образует *своеобразное и ценное единство* и, несмотря на множество частных функций, образует *единую, целестремительную* самостоятельность. *Вещь* же он определяет как такое существующее, которое из многих частей не образует реального своеобразного и ценного единства и не образует из частных функций единой, целестремительной самостоятельности. Это противопоставление у Штерна распространяется и на физическое и на психическое. Центральным в определении личности является у него, что личность есть *unitas multiplex*². Личность есть целое, которое не есть сумма частей. Личность есть самоцель, вещь же есть цель для другого. Самостоятельная постановка целей и самостоятельность актов образует личность. Энтелехия есть целеустановка. Механизм есть лишь снизу увиденная энтелехия. Штерн строит целую иерархическую персоналистическую систему, в которой иерархия личностей входит одна в другую³. Нация, например, для него тоже личность, что есть главная ошибка его персоналистического иерархизма. Нация есть индивидуальность, но не личность. Бесспорно, Штерн уловил целый ряд признаков личности, отличающих ее от вещи. Но определение его, как, впрочем, и большая часть определений, остается рациональным, его учение о личности нельзя назвать экзистенциальным. Тайна личности не улавливается, персонализм оказывается не человеческим, категория личности применяется к не человеческим объектам и общностям. Есть еще один признак личности,

¹ Сжатое резюмированное изложение дано в "Grundgedanken der personalistischen Philosophie". Большой труд Штерна называется "Person und Sache. System der philosophischen Weltanschauung".

² сложное (многообразное) единство (*лат.*).

³ См. G. Gurvitch "L'idée du Droit social". Г. Гурвич защищает антииндивидуалистическое социальное

отличающий ее от вещи, может быть, самый существенный — личность способна испытывать страдание и радость, она имеет для этого чувствилище, которого лишены сверхлические реальности. Очень существенно для личности переживание единой целостной судьбы. Это есть совершенно иррациональная сторона в существовании личности, между тем как самостоятельная постановка целей есть сторона рациональная. Главное в существовании личности совсем не то, что оно целесообразно, главное, что оно есть причиняющая боль судьба, антиномическое сопряжение свободы и предназначения, неотвратимости.

Очень странно, что по-латински *persona* значит маска и связана с театральным представлением. Личность есть прежде всего личина. В личине-маске человек не только себя приоткрывает, но он себя защищает от растерзания миром. Поэтому игра, театральность есть не только желание играть роль в жизни, но также желание охранить себя от окружающего мира, остаться самим собой в глубине¹. Инстинкт театральности имеет двойной смысл. Он связан с тем, что человек всегда поставлен перед социальным множеством. В этом социальном множестве личность хочет занять положение, играть роль. Инстинкт театральности социален. Но в нем есть и другая сторона. "Я" превращается в другое "я", перевоплощается, личность надевает маску. И это всегда значит, что личность не выходит из одиночества в обществе, в природном сообщении людей. Играющий роль, надевающий маску остается одиноким. Преодоление одиночества в дионисических оргийных культах означало уничтожение личности. Одиночество преодолевается не в обществе, не в социальном множестве, как мире объективированном, а в общении, в духовном мире. В подлинном общении личность играет только свою собственную роль, играет себя, а не другого, не перевоплощается в другое "я", а, оставаясь собой, соединяется с "ты". В социальном множестве, как объекте, личность сплошь и рядом хочет играть чужую роль, перевоплощается в другого, теряет лицо и принимает личину. Социальное положение людей обыкновенно означает, что личность играет роль, надевает маску, перевоплощается в навязанный ей извне лик. В плане существования, когда нет объективации и социализации, личность хочет быть сама собой, лицо человека хочет быть отраженным хотя бы в одном другом человеческом лице, в "ты". Потребность в истинном отражении присуща личности, лицу. Лицо ищет зеркало, которое не было бы кривым. Нарциссизм в известном смысле присущ лицу. Таким зеркалом, которое истинно отражает лицо, бывает, как уже сказано, лицо любящего. Лицо предполагает истинное общение. Есть что-то мучительное в фотографии. В ней лицо отражается не в другом лице, не в любящем, а в безразличном объекте, т. е. объективируется, выпадает из истинного существования. Нет в мире ничего более значительного, более выражающего тайну

учение, в котором нет иерархического соподчинения. Он находит такое учение у Краузе и Прудона.

¹ См. цитированную книгу Н. Евреинова.

существования, чем человеческое лицо². Проблема личности прежде всего связана с проблемой лица. Лицо есть всегда разрыв и прерывность в объективированном

мире, просвет из таинственного мира человеческого существования, отражающего существование божественное. Через лицо прежде всего личность приходит в общение с личностью. Восприятие лица совсем не есть восприятие физического явления, оно есть проникновение в душу и дух. Лицо свидетельствует о том, что человек есть целостное существо, не раздвоенное на дух и плоть, на душу и тело. Лицо значит, что дух победил сопротивление материи. Бергсон определяет тело как победу духа над сопротивлением материи. Это прежде всего должно быть отнесено к лицу. Выражение глаз не есть объект и не принадлежит к объективированному физическому миру, оно есть чистое обнаружение существования, есть явление духа в конкретном существовании. Над объектом возможно лишь господство, с лицом же возможно лишь общение. Личность есть, как верно выражается Штерн, метапсихофизическое бытие.

"Я" может реализовать личность, стать личностью. Реализация личности всегда предполагает самоограничение, свободное подчинение сверхличному, творчество сверхличных ценностей, выход из себя в другого. "Я" может быть эгоцентрическим, самоутверждающимся, раздувающимся, неспособным выйти в другого. Эгоцентризм разрушает личность, он есть величайшее препятствие на путях реализации личности. Не быть поглощенным собой, быть обращенным к "ты" и к "мы" есть основное условие существования личности. Предельно эгоцентрический человек есть существо, лишенное личности, потерявшее чувство реальностей, живущее фантазмами, иллюзиями, призраками. Личность предполагает чувство реальностей и способность выходить к ним. Крайний индивидуализм есть отрицание личности. Личности присущ метафизически социальный элемент, она нуждается в общении с другими. Персоналистическая этика борется с эгоцентризмом¹. Эгоцентризм менее всего означает поддержание тождества, единства личности. Наоборот, эгоцентризм может быть разрушением этого тождества, распадением на самоутверждающиеся мгновения, не связанные памятью. Память, столь существенная для тождества и единства личности, может отсутствовать у эгоцентрика. Память духовна, она есть усилие духа, сопротивляющееся распадению на дробные отрезки времени. Зло есть разложение целостности личности, причем разложившиеся части ведут автономное существование. Но злое не может создать своей новой злой целостной личности. Поэтому в человеке всегда остается и доброе. Борьба за личность есть борьба против "ячества", против помешательства на своем "я". Сумасшествие есть всегда помешательство на своем "я" и потеря функции реальности. Истерическая женщина обыкновенно помешана на своем "я" и

² См. *M. Picard* "Das Menschengesicht".

¹ См. мою книгу "О назначении человека".

поглощена им, но в ней более всего разрушена личность. Раздвоение личности есть результат эгоцентризма. Солипсизм, который в философии есть игра мысли и лишен серьезности, психологически есть предел отрицания личности. Если "я" есть все и если ничего, кроме моего "я", нет, то о личности не может быть и речи, проблема личности даже не ставится. Эгоизм может быть низменным, обыденным, но может быть и возвышенным, идеалистическим. Но возвышенный, идеалистический эгоизм тоже неблагоприятен для личности. Философский идеализм, как он раскрылся в немецкой философии начала XIX века, ведет к имперсонализму, в нем нет учения о личности. Это особенно ясно на учении Фихте о "я", которое, конечно, не есть человеческая личность.

Этот имперсонализм особенно зловещую форму принимает у Гегеля, в гегелевском учении о государстве. Совершенно несоединим с персонализмом никакой монизм. Самая идея личности предполагает дуалистический момент. Монистическое учение об универсальном "я" ничего общего не имеет с учением о личности. Персонализм есть редкое направление в философии¹. Рационалистическое философское мышление всегда имело тенденцию к монизму. Тайна личности как будто бы наиболее непроницаема для философской мысли, и раскрытие ее наиболее предполагает откровение и питание откровением. Личность не есть, подобно индивидууму, природное явление, она не дана в природном порядке, в объективированном мире. Личность есть образ и подобие Божье и существует в этом качестве, личность принадлежит порядку духа, она раскрывается в судьбе существования. Антропоморфизм в богопознании, который может принимать ложные и искаженные формы, связан с судьбой личности, с подобием образа Божьего и образа человеческого. Но в этом раскрывается глубочайшая противоположность личности и эгоцентризма.

Христианство видит в сердце онтологическое ядро человеческой личности, видит де какую-то дифференцированную часть человеческой природы, а ее целостность². Но это есть и глубочайшая истина философского познания человека. Интеллект не может быть признан таким ядром человеческой личности. Да и современная психология и антропология не признают такой раздельности интеллектуальных, волевых, эмоциональных элементов человеческой природы. Сердце совсем не есть один из раздельных элементов, в сердце есть мудрость, сердце есть орган совести, которая есть верховный орган оценок. Для учения о личности очень важно еще различение двух разных смыслов, которые вкладываются в понятие личности. Личность есть разностное существо, существо своеобразное, не похожее ни на какое другое существо. Идея личности аристократична в том смысле, что она предполагает качественный отбор, не допускает смешения, есть качественное возвышение и восхождение. Тогда возникает вопрос не о личности

¹ Аб. Лабертоньер считал персонализм единственной христианской философией. См. "Pages choisies du P. Laberthonnière". Персоналистична философская традиция, идущая от Мен де Бирана.

вообще, а о личности, имеющей особенное призвание и предназначение в мире, о личности, обладающей творческим даром, замечательной, великой, гениальной. Демократизация общества может быть очень неблагоприятна для личности, нивелировать личность, сводить всех к среднему уровню, может вырабатывать безличные личности. Есть соблазн прийти к тому выводу, что смысл истории и культуры заключается в выработке немногих, выдвигающихся из массы, качественно своеобразных, выдающихся, творчески одаренных личностей. Огромную же массу человечества можно при этом считать обреченной на безличность. При натуралистическом взгляде на мир и человека именно это решение проблемы личности наиболее правдоподобно. Но это не христианский взгляд. Всякий человек призван стать личностью, и ему должна быть предоставлена возможность стать личностью. Всякая человеческая личность обладает ценностью в себе и не может рассматриваться как средство. Все люди равны перед Богом и призваны к вечной жизни в Царстве Божьем. Этим нимало не отрицается глубокое неравенство людей в дарах и качествах, в призваниях и в высоте. Но равенство личностей есть равенство иерар-

хическое, есть равенство разностных, не равных по своим качествам существ.

Онтологическое неравенство людей определяется не их социальным положением, что есть извращение истинной иерархии, а их реальными человеческими качествами, достоинствами и дарами. Таким образом, в учении о личности сочетается элемент аристократический и элемент демократический. Демократическая метафизика сама по себе не понимает проблемы личности, и в этом ее не политическая, а духовная ложь.

2. *Личность и общее. Личность и род. Личное и сверхличное.*

Монизм и плюрализм. Единое и множественное

Проблема личности связана также с традиционной проблемой реализма и номинализма, проблемой общего и частного. Принято думать, что для защиты личности благоприятен номинализм и не благоприятен реализм. Индивидуалистические течения европейской мысли были связаны с номинализмом. Греческая философия не понимала проблемы личности и проблемы индивидуального. Для платонизма индивидуальное существо происходит от прибавления небытия, освобождение же от небытия делает существо универсальным. Но этим платонизм как будто бы не допускает, что небытие может стать бытием. Проблема "общего" в философии в большинстве случаев была неверно поставлена, так как не было осознано, что она есть порождение объективации и социализации. "Общее" не экзистенциально, оно не существует, оно имеет в значительной степени социологический источник. То общее, которое противопоставляется индивидуальному, реально лишь постольку, поскольку оно само индивидуально и единично. Общее же, которое не индивидуально, носит логический, а не онтологический характер, и его логическое значение определяется степенью общности сознаний без общения сознаний, т. е. в

² См. Б. Вышеславцев. "Сердце".

сущности имеет социологическую природу. Объективация, как много раз мы говорили, есть социализация. "Общее" создается социальностью, которая не есть общение. Общее устанавливает сходство и возможность сообщений. Но родственность и общность совсем не есть сходство и совсем не есть общее. С этим и связана проблема личности. При объективации и социализации начинает господствовать число. Сфера общего оказывается измеряемой числом. В обществе господствует закон большого числа. И это оказывается применимым и к познанию, которое окрашивается в цвет общества, т. е. социализировано. Там, где господствует число, где есть часть и целое, там есть объекты, но там закрыто существование, т. е. закрыт дух. Духовная жизнь не знает измерения числом, она знает лишь единичное, и в ней нет части и целого, индивидуального и общего. Киркегардт говорит, что религиозно индивидуум первее вида. Это было бы верно, если бы Киркегардт сказал "личность", ибо "индивидуум" и "вид" коррелятивны и относятся к одному плану. Для определения сущности личности очень важно, что она не есть часть, а целое и не может стать частью. Личность никогда не есть часть в отношении к чему-то "общему". Личность может представляться частью общества или чего-либо общего в объективации, когда ее существование выброшено вовне. Но во внутреннем своем существовании личность не есть часть рода, не есть часть природы, не есть часть общества. Личность есть дух и принадлежит духовному миру, в котором нет такого соотношения части и целого, индивидуального и общего. Одиночество личности как раз и связано с ущемленностью ее в природном и социальном мире, с превращением ее в объект. Личность призвана к творчеству в жизни социальной и космической. Духовно личность не одинока и предполагает другого и других, предполагает "ты" и "мы", но никогда не превращается в часть и средство. Одиночество возникает для "я", когда возникает объект. Одиночество только и может быть в мире объектности. К существованию личности до такой степени неприменима категория числа, что один человек-личность может быть больше, чем два человека, чем множество людей, чем общество и коллектив. Десять человек совсем не вдвое больше, чем пять человек, сто человек вовсе не в десять раз больше, чем десять человек. Категория личности есть главная категория нашего познания существования. Универсализм и партикуляризм одинаково ложные направления и одинаково порождены рационалистической ограниченностью мышления, подчиненного объективации. Только в царстве объектов представляется выбор между универсальным и партикулярным. Личность не есть частное и частичное. Это следует уж из того, что личность никогда не есть часть чего-то. Частичное не заключает в себе универсального, и ложь партикуляризма в том, что он выдает частичное за универсальное. Это один из главных соблазнов. Личность тем и отличается от всего частного и частичного, что она может заключать в себе универсальное содержание. Личность есть единство во множестве, охватывающее универсум. Поэтому существование личности есть парадокс для объективированного мира. *Личность есть живое противоречие — противоречие между личным*

и социальным, между формой и содержанием, между конечным и бесконечным, между свободой и судьбой. Поэтому личность не может быть закончена, она не дана, как объект, она творится, создает себя, она динамична. Личность есть прежде всего антиномическое сочетание конечного и бесконечного. Личность потерялась бы, если бы в ней исчезли границы и сдерживающие формы, если бы она расплылась в космической бесконечности. Но личность не была бы образом и подобием Божьим, если бы она не вмещала в себя бесконечного содержания. Ничто частичное не могло бы вместить в себя этого бесконечного содержания, личность может это потому, что она не есть часть. В этом вся тайна личности. Единичная человеческая личность — точка пересечения многих миров, и она не может быть помещена ни в одну мировую систему целиком, она может принадлежать ей лишь частично. Личность принадлежит лишь частично системе социальной, государственной, внешне конфессиональной, лишь частично принадлежит и нашей космической системе. Существование личности — мно-гопланное. И та однопланность, которой требует всякий монизм, есть тирания и разрушение личности. Личность, как целое в себе, не принадлежит никакой единой системе и плану, но она всегда предполагает другое, к которому она выходит из себя. Последовательный номинализм не может обосновать учения о личности, потому что нигде не может остановить дробления, для него неуловима личность как целое, она дробится на части и миги.

Платонизм не есть персоналистическая философия, это — родовая философия. Христианское откровение о личности никогда не могло быть выражено в категориях греческой философии, тут открылось что-то совершенно новое. Также в индусской религиозной философии, в некоторых отношениях более глубокой, чем греческая, мы не находим настоящего учения о личности, хотя при обилии и разнообразии философских систем Индии монизм не был столь исключительно преобладающим, как часто думают¹. Atman есть глубина самого себя, ядро личности. Brahman же есть безликое божественное. Но учение о Atman можно обернуть так, что оно станет учением, о личности. В истории философской мысли постоянно сталкивались монизм и плюрализм и очень трудно было сочетание того и другого. Проблема, в сущности, превращается в сочетание учения об единой личности Бога с учением о множестве личностей человеческих. Только в христианстве это по-настоящему открывается и открывшееся оплодотворяет наше философское познание. Дильтей очень хорошо говорит, что метафизическая наука есть исторически ограниченный факт, а метафизическое сознание личности вечное². Это метафизическое сознание личности не было адекватно выражено ни в какой рациональной метафизической теории. Проблема личности доступна лишь экзистенциальной философии. В мире объективном, природном и социальном, существуют разные ступени индивидуализации человечества.

¹ См. две новых истории индусской философии: *O. Strauss* "Indische Philosophie" и *R. Grousset* "Les philosophies indiennes", два тома. См. также *Réne Guenon* "L'homme et son devenir selon le Védânta".

Национальность есть одна из ступеней этой индивидуализации. Человечество нельзя мыслить как абстрактное, бескачественное единство, оно есть качественное конкретное единство, в которое входят все ступени индивидуализации. Государство должно быть исключено из ступеней индивидуализации, оно не имеет онтологического значения, оно имеет лишь функциональное значение. Национальность же может быть признана такой ступенью. Но все реальные ценности, которые мы находим в объективированном ряду, — человечество, общество, национальность — отличаются от живой, конкретной человеческой личности прежде всего тем, что не имеют чувствилища для страдания и радости. С точки зрения внутреннего существования и внутренней судьбы человека то, что представляется реальными целостями большими, чем сам человек, есть лишь ценности самой человеческой личности, лишь качественные ее содержания. Личность реализует свой образ через качественные ценности, связанные с ее отношением к той или иной социальной группе, обществу, национальности, человечеству. Но личность обладает гораздо большей силой онтологической реальности, чем те сверхличностные реальности, которые в объективированном мире представляются наиболее сильными, именно в ней раскрывается образ и подобие Божье. С этим связана и проблема отношения между личностью и идеей. Личность может видеть смысл своего существования в служении идее и может жертвовать собой во имя идеи, иногда даже должна жертвовать собой. Но никак нельзя рассматривать личность как средство или орудие той или иной идеи. Наоборот, идея есть средство и орудие реализации личности, ее качественного роста и восхождения. Жертва и смерть во имя идеи есть качественное восхождение личности, реализация ее вечного образа. Именно в личности сосредоточена тайна бытия, тайна творения. В иерархии ценностей личность является ценностью верховной. Но верховная ценность личности предполагает в ней сверхличностное содержание, которое никогда не делает личность своим орудием. Бог, который есть источник всех, ценностей, не делает человеческой личности своим орудием. Общество, нация, государство делают человеческую личность своим орудием лишь вследствие темного, демониакального в них начала. Только в личности и через личность может раскрыться чистая, оригинальная совесть, и все подлежит суду этой совести, не подвергающейся объективации. В сверхличностных, социальных образованиях совесть объективируется и замутняется. Экзистенциальная совесть раскрывается в борьбе с этими социальными внушениями и влияниями.

Мы приходим к проблеме отношения между личностью и гармонией и порядком целого. Можно ли рассматривать личность как средство для мирового порядка, для гармонии целого? Это античный, нехристианский взгляд, который усвоил себе Бл. Августин и который проник в христианское сознание и исказил его. Для Бл. Августина зло существует лишь в частях и оно исчезает в порядке и гармонии целого. С этой точки зрения ад представляется благим и справедливым, торжеством добра, мирового порядка и гармонии. Но это и есть не что иное, как окончательная

² См. *Dilthey* "Einleitung in die Geisteswissenschaften".

тирания объективированного мира над тайной внутреннего существования, господство общего и родового над индивидуальным и личным. Нет ничего более антихристианского и античеловеческого. Идея мирового порядка и мировой гармонии лишена всякой нравственной и духовной ценности, которая всегда предполагает отношение к внутреннему существованию личности. "Мировой порядок" принадлежит целиком падшему объективированному миру, и против него справедливо восстает герой "Записок из подполья" и Иван Карамазов. Победа общего, родового, космического и социального целого в теоретической мысли и этике всегда была победой падшего объективированного мира. Так часто бывало в истории христианской мысли. Весь смысл человеческого существования связан с освобождением человека, личности от власти мира, государства, нации, отвлеченной мысли и идеи и с непосредственным подчинением живому Богу. И лишь после внутреннего и свободного подчинения Богу, который совсем не есть "общее", человеческая личность определяет изнутри свое отношение к сверхличным ценностям и реальным общностям. Для того чтобы личность определила себя и свое призвание социально, ее существование и совесть должны быть освобождены от гнета социальности, от извне давящего общего, родового и целого. Духовная личность совсем не входит в линию рода. Личность совсем не наследственна. Есть даже что-то мучительное в семейном, родовом сходстве лиц. Это сходство мучительно потому, что оно противоречит единичности, единственности и неповторимости всякой личности. Поэтому общество как общение личностей не может иметь своей первичной клеткой родовую семью, которая есть типическая форма объективации, первичным может быть в нем лишь духовное содружество. Природа развернувшейся и реализовавшей себя личности такова, что она не терпит подражания, не терпит внушений. Воспитание через внушение и подражание, которое в крайней форме практикуется в коммунизме, фашизме, национал-социализме, противно самому существу личности. Все это направлено не к реализации личности, а к реализации общего порядка и гармонии. Кошмарная идея "мирового порядка", для которого человеческая личность превращается в средство, есть космическая объективация греховного падения человека. Всякая идея, отнесенная к объективированному порядку, превращается в тирана и раздавливает личность. И она же может стать источником восполнения личности, если она взята внутрь человеческого существования. Восхождение человека, освобождение его от подавленности миром объектов, есть замена родовых связей людей связями по духу, т. е. связями личными.

3. Личность и общество. Личность и масса.

Личность и социальный аристократизм. Социальный персонализм.

Личность и общение. Сообщение и общение (коммунион)

Проблема отношения личности и общества не есть только проблема социологии и социальной философии, это есть основная метафизическая проблема, проблема экзистенциальной философии. Мы видели, что в перспективе этой проблемы, проблемы общества или общения,

могут быть рассматриваемы все основные проблемы познания. Познание стоит или под знаком общества и тогда оно имеет дело с миром объективации, или под знаком общения и тогда раскрывается тайна существования. То, что называют интуицией, есть не что иное, как общение, как обретение родственности. Тоска одиночества утоляется лишь в общении, не в обществе. Общность людей означает разные отношения личности в обществе и в общении. В общении общность есть часть личности, ее качество, в обществе личность есть часть общности. Социальная правда общения есть правда о личности, о ее выходе из одиночества. Реализация личности предполагает общение, общность. Личность имеет социальное содержание и призвание, но они не определяются обществом, они определяются изнутри к обществу. Личность остается верховной ценностью в социальной жизни. Общество не есть личность, как того хотят разного рода органические социальные учения, находящиеся во власти объективации. Общество есть сообщество людей, более или менее продолжительное и устойчивое, в падшем объективированном мире, и оно находится во власти закона большого числа, оно есть организация жизни масс. Но общество не есть еще общение и не дает выхода из одиночества. В мире объективированном общение и общность подменяются коллективом. Отношение между личностью и обществом представляется совершенно в другом свете в зависимости от того, смотрим ли мы на них извне, из природы и из социологии, или изнутри, из духа и из философии существования. Для позитивистической социологии личность есть часть общества и бесконечно малая его часть. Общество есть большой круг. В суждениях об отношении личности и общества применяются числовые, количественные критерии. Общество есть бесконечно большая сила, чем личность. Но количеством, числом и силой не решается вопрос о ценности. Изнутри, экзистенциально, из духа все переворачивается. Не личность есть часть общества, а общество есть часть личности, одно из ее качественных содержаний на путях ее реализации. Личность есть большой круг, а общество есть малый круг. Личность лишь частично принадлежит обществу. Винэ хорошо говорит, что общество есть не весь человек, а лишь все люди¹. В личности есть глубина, которая совсем непроницаема для общества. Духовная жизнь личности не принадлежит обществу и не определяется обществом. В духовной жизни осуществляется общение, Царство Божье. Но духовная жизнь также объективируется в обществе, и тогда религия становится социальным фактом и Царство Божье становится социальным институтом. С этим связаны два источника религии, о которых говорит Бергсон². Личность не может быть частью общества, потому что она не может быть частью чего-либо, она может быть лишь в общении с чем-либо. Самую крайнюю форму объективации представляет, конечно, государство. Для государства тайны личности не существует. И даже когда государство защищает права личности, то оно защищает права

¹ См. А. *Vpiet* "Essais sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'Église et de l'État".

² См. цитированную книгу *Бергсона*.

отвлеченной единицы, а не конкретной личности. Государство не экзистенциально, в нем нет того элемента экзистенциальности, какой есть в национальности, оно абсолютно холодно. Государство есть лишь функция объективации, и оно наиболее противоположно общению. Общение не свойственно никаким государственным функциям, и оно всегда означает прорыв в них из иного порядка вещей. Тенниес делает различие между органическими общностями (*Gemeinschaft*), как семья, племя, народ, и обществом (*Gesellschaft*), идеологическим механическим образованием, как государство. Но органические общности он понимает натуралистически и потому не доходит до глубины проблемы общения. Органическое понимание общения, на котором так настаивали романтики, есть, конечно, форма натурализма. В действительности общение есть духовный феномен, выходящий за пределы органической природы. Гуардини противопоставляет *Gemeinschaft* (общение) и организацию¹. При органически-натуралистическом понимании народа, коллектива личность неизбежно оказывается клеткой народного организма, т. е. частью какого-то целого². Это свойственно всем народническим направлениям, свойственно современному фашизму, гитлеризму, евразийству. Совершенно ложно понятие симфонической личности, прилагаемое к нации, обществу, государству, и оно целиком находится во власти объективации. Сила общества и особенно сила государства совсем не есть сама по себе ценность и в ней может обнаружиться демониакальная природа. Слабость же личности перед обществом и государством может быть величайшей ценностью. Самое сильное в этом объективированном падшем мире совсем не есть самое ценное. Человек есть большая ценность, чем общество, нация, государство, но он бывает раздавлен обществом, нацией, государством, которые делаются кумирами объективированного падшего мира, мира разобщения и принудительной связанности. Миру объективации и социализации свойственно повсюду видеть приказ, повеление, авторитет. Это одна из форм социологически определяемого мировоззрения. Другая форма социологически определяемого мировоззрения видит в мире лишь труд и понимает мир и социальную жизнь по аналогии с мастерской, с фабрикой³. Но часто забывают, что философия труда может быть лишь антиматериалистической, что труд имеет духовно-психическую, а не материальную природу, как думал Маркс⁴. Это значит, что труд может образовать не только общество, но и общение. Если труд может быть общением, то он связан с качеством личности. В коммунизме нет общения, а лишь сообщение, которому принудительно хотят придать характер общения. Эксплуатация человека человеком, как и эксплуатация человека государством, есть превращение человека в объект. Преодоление же эксплуатации есть раскрытие "ты". Но "ты" не раскрывается ни в

¹ См. *Romano Guardini* "Vom Sinn der Kirche".

² Н. Михайловский в своей "Борьбе за индивидуальность" приблизился к пониманию проблемы, но философски он беспомощен. Он не понимал, что бороться за индивидуальность нужно не биологически, а духовно.

³ См., напр., марксиста-эмпириомониста *А. Богданова*. "Тектология. Всеобщая организационная наука".

⁴ См. *Haessle* "Le travail". Книга написана в духе томизма, но заключает в себе верные мысли о труде.

капитализме, ни в материалистическом коммунизме⁵.

Существует принципиальное различие между сообщением (коммуникацией) и общением (коммунионом). Сообщение между "я", между людьми предполагает разъединение и разобщенность. Существуют разные ступени сообщения, начиная от более узких и близких сообщений — семейных до более далеких и широких сообщений — государственных. Но никогда ни на одной из этих ступеней не достигается общение, дружество людей, слияние любви. Социализм может означать освобождение личности от власти более узких социальных кругов и возникающих в них сообщений. Но никогда отношения между "я" и объектом не могут быть общением. Во всех же социализированных образованиях и группировках "я" поставлено перед объектом. С этими объектами "я" имеет сообщения при разобщенности. Но возникновение общения есть выход из мира объектов. Семья уже есть объективация эротической и эмоциональной жизни, и потому в ней общение так часто заменено сообщением. Государство уже, по существу, ничего общего не имеет с общением, и государство становится тираном, когда ему хотят придать характер принудительного общения. Принуждение возможно лишь в сообщениях. Мир объективированный есть мир разобщенный, взаимно отчужденный в своих частях, хотя и поддерживающий связь. Общение (коммунион), как было выяснено, для "я" возможно лишь с "ты", с другим "я", но не с обществом-объектом, не с "Es". Общение "я" и "ты" образует "мы". Общение двух происходит в третьем. Сообщение "я" с объектом тоже происходит в третьем, но это третье не "мы", а "Es". Природа с законами, общество, государство, семья, социальный класс сплошь и рядом оказываются для личности таким "Es", оно. Общение и соединение познавательное и эмоциональное возможно лишь в порядке существования, лишь с существующим, оно всегда есть прорыв и просвет иного мира в наш мир. Мир объективированный и социализированный, мир массовый и количественный, Das Man и Es, есть падший мир, не знающий общения, в этом мире сообщения устанавливаются без общения, без интуиции и любви. Этот мир ни на одной из ступеней сообщения не знает соединения одной человеческой души с другой. В этом мире и церковь, и религиозная соборность принимает характер объективированных и социализированных сообщений. И церковь можно рассматривать как общение и как общество. Это есть мир вторичный, отраженный, а не первичный, и в нем сообщение возможно лишь благодаря символам. Объективированные и социализированные сообщения символичны, а не реалистичны. Общение тем и отличается от сообщения, что оно онтологически реально, сообщение же символично, есть лишь подаваемые условные знаки. Каждая социальная группировка имеет свою символику при сообщениях. Она иная в сообщениях семейных, иная в сообщениях сословных, иная в сообщениях государственных, иная в

⁵ См. интересную книгу Aron et Dandieu. La révolution nécessaire, которая стоит на персоналистической точке зрения и выражает социальные искания французской молодежи.

сообщениях церковных, поскольку церковь есть социальный институт. Внутренняя эмоциональная жизнь в разной степени может прорываться в этих сообщениях, но никогда не достигается подлинное общение и соединение. Общение, соединение Предполагает максимальную духовную общность. Но поразительно, что общежительный монастырь совсем еще не создает настоящую общность и бывает основан на условной символике сообщений. Поэтому и монастырь есть форма социальной объективации. Ошибочно учение Лейбница о монадах с закрытыми окнами и дверями. Ясперс верно говорит, что существование "я" предполагает выход к другому, к "ты"¹. Необходимо прибавить, что существование "я" предполагает вхождение

в "мы", в котором и происходит общение "я" и "ты". Но монада может быть более замкнутой и более разомкнутой, она открывается для одного и закрывается для другого. Это нужно понимать динамически. Монада может закрыть свои окна и двери, она постоянно их закрывает в сторону мира духовного. Она может переживать глубокое одиночество. Но это есть ее судьба, а не ее метафизическое определение. Творческие, гениальные личности могут испытывать большие затруднения в сообщениях с миром социальной обыденности, могут быть в конфликте с ним и вместе с тем нести в себе целый мир.

Символизация социальных сообщений очень меняется. Огромное значение для изменения этих сообщений имеет техника и машина. Технизация жизни улучшает сообщение между людьми, но она же увеличивает, а не уменьшает разобщенность между людьми. Техника не знает общения, она означает крайнюю форму объективации человеческого существования. Огромное значение для универсализации человеческих сообщений имеют автомобили, аэропланы, кинематографы, Т. S. F. и т. п. Каждый человек перестает быть прикованным к изолированному пространству земли и ввергается в мировую жизнь. Но необычайная широта и универсальность сообщений оказывается противоположной интимности и близости общения. Человек необычайно одинок в этих универсальных сообщениях. Процесс этот двойственный, как и все в мире, он не только отрицательный, в нем есть и положительная ценность. Тесные, патриархальные, родовые общения прошлого носили слишком безличный характер. Обостренно личный характер общения возникает после пережитого одиночества, после выхода "я" из органических целостей. Техника очень этому способствует. Пользование машиной заменяет страшную эксплуатацию людей и животных в прошлом. Эта эксплуатация мешала истинному общению. В техническую эпоху, может быть, сильнее можно почувствовать и сознать возможность общения с животными, преодолевающего одиночество. Собака может быть для "я" "ты", а не объектом. Тут возможно открытие чего-то нового. Изменение отношения человека к человеку, человека к Богу, человека к животному или цветку всегда есть активность, большая активность, чем устройство промышленного предприятия. Общение принадлежит к тем целям человеческой жизни, которые имеют религиозный смысл.

¹ См. П. Т. Ясперса. "Existenzerhellung". Это наиболее интересный том его "Философии".

Общение есть приобщение, взаимоприобщенность. Но это приобщение предполагает соучастие в единстве, объемлющем "я" и "ты". Взаимопроникновение "я" и "ты" происходит в Боге. Общение преодолевает противоположность единого и множественного, всеобщего и частного. Личность в своем внутреннем существовании, в своей единственности и неповторимой судьбе всегда остается для общества иррациональной. Рационализация этой иррациональности есть всегда тирания общества над личностью. Личности соединяются не только в открытые общества, но и в общества тайные, например в масонстве и оккультных орденах. Но эти тайные соединения также оказываются объективированными и социализированными, и в них не возникает истинного общения, несмотря на более тесный характер соединения¹. Личность даже может оказаться гораздо более угнетенной и сдавленной. Противоречие и конфликт личности и общества не оказывается преодоленным ни на одной из ступеней социальных сообщений и группировок. Он принадлежит вечному трагизму человеческой жизни. Противоречия и конфликты классов могут быть побеждены и преодолены, но не противоречия и конфликты личности и общества. Для Маркса конфликт личности и общества был лишь маскировкой конфликта классов. Поэтому в обществе бесклассовом для него должен исчезнуть конфликт личности и общества, личность будет окончательно обобществлена и довольна этим. Но для Маркса проблема не ставилась во всей глубине. С более глубокой точки зрения верно обратное. Конфликт классов прикрывал собой вечный метафизический конфликт личности и общества. Против всемогущества и абсолютности государства и общества восставала угнетенная личность того или другого класса, личность буржуа, пролетария или интеллигента. Государство и общество не окончательно могло быть абсолютизировано, потому что существовала угнетенная личность того или другого класса, той или иной социальной группы. Муссолини говорит, что, когда народ окончательно овладеет государством, государство не нужно будет ограничивать во имя прав угнетенной личности тех или иных социальных групп, и государство станет абсолютным¹. В коммунизме Маркса и в фашизме Муссолини конфликт личности и общества исчезает по тем же основаниям, это один и тот же тип с точки зрения социальной морфологии. Фашизм есть, конечно, новая и последовательная форма демократии, когда "народ" непосредственно овладевает государством и абсолютизирует его как выражение своей собственной сущности. Фашизм противоположен не столько демократии, которая в своих последовательных формах этатична, сколько аристократизму и либерализму. Римский цезаризм тоже ведь был демократичен. Цезаризм даже всегда носит плебейский характер. Человечество должно будет, вероятно, пройти через социальную унификацию народа, т. е. уничтожение классовых различий, через овладение государством унифицированным, бесклассным народом, через опыт окончательного обобществления и огосударствования личности и подавления

¹ См. об этом также у Зиммеля в его "Soziologie".

¹ См. *Mussolini "Le Fascisme"*.

всякого ее конфликта с обществом и государством, т. е. превращения личности в социальный объект. И только тогда, на вершине этого процесса социализации, когда конфликты социальных классов не будут уже маскировать глубины человеческого существования, обнаружится вечный и трагический конфликт личности и общества, личности и государства, не личности, принадлежащей к той или иной социальной группе, а всякой человеческой личности, потому что она есть образ и подобие Божье, а не образ и подобие объективированного общества. Мир увидит еще восстания человеческой личности против народа, общества, государства. Маркс очень много сделал социологических открытий, но в сфере вторичной, он ничего не видел в этой глубине, в сфере первичной. Прудон более Маркса чувствовал существование вечной антиномии между личностью и обществом. Для Маркса, как и для всякого материалистического социализма, не существует проблемы одиночества, проблемы общения в его отличии от сообщения, потому что не существует проблемы личности в ее метафизической глубине². Мы стоим перед проблемой отношения между личностью и массой, личностью и коллективом, личностью и аристократизмом, личностью и демократизмом.

Можно ли сказать, что когда личность соединяется с другой личностью в социальном коллективе, то она пребывает в "мы", если в "мы" вкладывать тот смысл, который мы вкладываем? Происходит ли в социальном коллективе общение и соединение "я" с "ты"? Социальный коллектив, конечно, целиком принадлежит к объективации человеческих отношений, он есть выброшенность человеческого существования вовне. Жизнь масс подлечит закону коллективной одержимости, в которой личность исчезает¹. Существование личности, выброшенное в массу, в массовое движение, в массовую одержимость и подражательность, в низость массовых эмоций и инстинктов, не возвышается качественно, а понижается. Органический или организованный народ нужно отличать от массы и толпы. "Мы" не есть масса. В стихийно-бессознательных, исключительно эмоциональных массовых состояниях "я" не испытывает одиночества совсем не потому, что оно общается с "ты", соединяется с другим, а потому, что оно исчезает, что угасает самочувствие и самосознание "я". И "я" исчезает совсем не в "мы", а в Es, в "оно". Масса, толпа есть "оно", а не "мы". "Мы" предполагает существование "я" и "ты". В массе, в толпе "я" надевает маску, навязанную ему этой массой и ее бессознательными инстинктами и эмоциями. Зиммель даже говорит, что маска показывает на значение, которое имеет масса. В жизни масс играет роль определяющую зараза и поражение². "Я" выходит из состояния одиночества через потерю себя. В войнах, революциях, реакциях, в стихийных коллективных национальных и религиозных движениях с их яростью "я" не действует, действует коллектив, бессознательное "оно". Нет

² См. новую книгу вождя немецкого религиозного социализма Тиллиха "Die sozialistische Entscheidung". Тиллих не ставит экзистенциальной проблемы личности.

¹ См. об этом у Ле-Бона, Фрейда, Зиммеля.

² См. *Тарда* "О подражании".

одинокства, но нет и общения. В русском коммунизме нет одиночества, он хочет уничтожить одиночество, но нет и общения "я" и "ты". То же самое и даже в большей степени и в немецком национал-социализме. Социальный коллектив не есть соборное "мы", всегда предполагающее "я", а есть "оно". Происходит рационализация безличных инстинктов и влечений. Вожди масс всегда заключают в себе в большей и меньшей степени медиумическое начало. Они управляют массами, но и управляются массами. Совершенно верно говорит Фрейд, что масса имеет эротическое отношение к вождю, влюблена в него³. Только благодаря этому возможна диктатура, диктатура Цезаря, Кромвеля, Наполеона и современных маленьких цезарей и наполеонов. Тот же эротический характер существовал и в отношении к монарху. Но власть монарха над массами основана была на более устойчивых, традиционных, религиозно санкционированных эмоциях. Вожди находят символику, которая вдохновляет массы и вместе с тем скрепляет и сдерживает их. Но эта символика всегда льстит массам. Вождь массы не может не льстить ей. И вождь этот, вождь, обращенный к массе, если он человек выдающийся, может испытывать жгучее одиночество, он не знает общения. Менее всего знает общение и самый обыкновенный монарх, ибо символика отношения к нему делает это невозможным. Наиболее одинок гений, не одинокий мыслитель или поэт, а именно великий исторический деятель, управляющий массами. Отношения между вождем и массой складываются по отношениям субъекта и объекта, а не по отношениям "я" и "ты". Но каковы отношения между личностью и мирной демократией, в которой массы не находятся в состоянии стихийного восстания и живут в более или менее устойчивом строе? Эти отношения свидетельствуют о вечном и непреложном трагическом конфликте личности и общества. Общественное мнение, вырабатываемое в демократических странах,

власть над жизнью среднего типа есть крайняя форма объективации, давящая внутреннее существование личности. Удушливая замкнутость буржуазного индивидуализма с его перегородками и оградами очень легко соединима с совершенной безличностью и нивелировкой, с крайними формами социальной подражательности. Реализация личности есть аристократическая задача. Персонализм заключает в себе аристократический принцип. Но этот аристократический принцип не имеет никакого отношения к аристократической организации общества, к аристократизму социальному. Социальный аристократизм есть аристократизм родовой, наследственный, полученный от предков, не имеющий отношения к личным качествам¹. Здесь же речь идет об аристократизме личном, аристократизме личных качеств, аристократизме, связанном с внутренним существованием человека, а не с социальной объективацией. Речь идет о личном достоинстве, достоинстве не символическом, а реальном, связанном с личными качествами и дарами. Коллективное родовое достоинство символично, а не реально, оно получено по

³ См. его "Essais de psychanalyse". II. "Psychologie collective et analyse de Moi".

¹ См. мою книгу "Христианство и классовая борьба".

наследству от прошлого, от предков, связано со свойствами нации, класса, сословия и т. п. В демократии есть правда, поскольку она утверждает достоинство всякого человека. Ложь же ее в крайних формах объективации человеческого существования. Тоска по общению, по родственности, по родственной душе, по близости, по истинному отражению в других не утолима никаким обществом. Всякое общество есть царство кесаря, общение же есть Царство Божье. Тоска одиночества есть тоска души. Выход из одиночества есть выход в дух. Общение мучительно трудно, потому что личности представляют разные и таинственные миры, лишь частично соприкасающиеся и друг другу открывающиеся. В мире духовном личности входят в единую родственную атмосферу Царства Божьего.

3. *Личность и изменение. Личность и любовь. Личность и смерть.*

Старый и новый человек. Заключение

Уже было сказано, что личность есть изменение и имеет неизменную основу. В реализации личности кто-то вечно меняется, но этот кто-то остается все тем же, сохраняется тождество. Нас может радовать, когда личность меняется, обогащается, возрастает, но нас пугает и ужасает, когда мы личность совсем не можем уже узнать и видим другое лицо, незнакомое вместо знакомого. Личность вечна, всегда остается собой, неповторимой, и она всегда изменяется, создается и требует времени для достижения полноты существования. Личность всегда должна преодолевать противоречие². Личность враждебна времени, как несущему смерть, и ее реализация порождает время. Это есть основной парадокс о личности, парадокс совмещения изменения и неизменности, времени и сверхвременного. Личность предполагает изменение, творчество нового, не допускает застывшей статичности и вместе с тем личность, изменяясь, не должна изменять себе, должна быть верна себе. Тайна существования личности есть тайна сочетания изменения и новшества с верностью себе и сохранением своего тождества. Про человеческую личность мы должны сказать: как она изменилась, как много нового в ней, и она все та же, тождественна себе, верна себе. Такое сочетание изменения и неизменности, вечной новизны и тождества наиболее раскрывается в сознании своего призвания и предназначения. Оно определяет изменение и творчество нового с сохранением тождества, единства всей жизни, предназначенной для высшей цели. Люди обыкновенно плохо понимают это сохранение тождества личности при видимых изменениях, потому что тайна личности, тайна единичного и неповторимого образа открывается в любви и для нелюбящих она закрыта. Но так как в большинстве случаев нелюбящий, несочувствующий и неблагожелательный воспринимает чужую личность, то тождество образа может не быть воспринято. Личность очень тесно связана с любовью. Через любовь реализуется личность, через любовь преодолевается одиночество и осуществляется общение. Любовь предполагает личность, она есть отношение личности к личности, выход личности из себя в

² См. интересную книгу *Le Senne* "Le devoir".

другую личность, узнавание личности и утверждение ее на вечность¹. Монизм не знает любви. Он утверждает не тождество каждой личности, а тождество всех личностей, раскрытие одного и того же начала у всех — "ты это я". Но сущность любви в том и заключается, что она раскрывает личность другого, ни с кем другим не тождественную, есть выход из одной личности в другую личность. Любовь двучленна, предполагает двух, а не безразличное тождество. Тайна любви связана именно с тем, что одна личность не тождественна другой, что другая личность есть "ты". Поэтому тайна любви и тайна личности неразрывно между собою связаны. Персонализм утверждает не любовь к добру, к отвлеченной идее, а любовь к личности, к конкретному живому существу, к "ты". Любовь к добру легко превращается в любовь к "оно". Персонализм есть любовь к ближнему, к единичной, неповторимой личности, любовь к человеку в Боге, а не только любовь к Богу и сверхличной ценности в человеке. Тут происходит столкновение этического идеализма, который провозглашает любовь к идее и ценности, и этического реализма, который провозглашает любовь к самому человеку, к человеческому лицу. Но любовь к самому человеку не должна означать отсутствия любви к ценности, к качеству, к высоте. Наоборот, одно сочетается с другим, как в самой личности сочетается личное с сверхличным, человеческое с сверхчеловеческим, реальное с идеальным. Любовь к личности означает видение ее тождества и единства при постоянном изменении и при раздвоении, видение ее высоты и при бросающейся в глаза низости. Любовь означает прорыв за объективированный мир и проникновение во внутреннее существование. Исчезает объект и открывается "ты". Поэтому во всякой подлинной любви непременно приходит Царство Божье, иной порядок бытия, отличный от нашего падшего, выброшенного наружу, объективированного мира. Человеческая жизнь есть не только постоянное изменение, но и постоянная измена. В ней исчезает тождество, в ней раздваивается и разлагается личность, в ней неуловим единый и неповторимый образ. И общение в ней невозможно потому, что общение предполагает личность, тождество внутри каждой личности, верность в отношениях между личностями. Великие силы, борющиеся за личность в падшем мире, есть силы памяти, любви и творчества. Общество можно реализовать и без сохранения тождества личности, но общение нельзя реализовать. Не только отношение к другому предполагает любовь, но и отношение к самому себе предполагает ее. Эгоист совсем не есть человек, который себя любит. Эгоист может очень не любить себя и может не прощать другим этой нелюбви к себе, иметь *ressentiment*, злобствовать против других, потому что не нравится себе. Это есть чувство приниженности, требующее жестоких компенсаций¹. Эгоист может не соединяться не только с другим, но и с собой. Сказано: люби ближнего, как самого себя. Это значит, что и себя нужно любить, т. е. любовно опознавать в себе личность, ее тождество, ее единственность и

¹ См. *Max Scheler* "Nature et forme de la sympathie". Под руками не имею немецкого издания.

¹ Основная мысль теории Адлера.

неповторимость. Слишком большая нелюбовь к себе ведет за собой потерю самочувствия личности, ибо личность познается лишь через любовь. Любовь есть интуиция личности. Эту интуицию нужно иметь и о других и о себе. Сказано, что нужно жертвовать собой, но не сказано, что нужно не любить себя. Реализация личности связана с жертвой и самоограничением, с победой над эгоцентризмом, но это не означает нелюбви к себе.

Личность связана с болью и страданием. Реализация личности болезненна. И человек отказывается от личности, чтобы не испытывать боли. Отказ от личности в коммунизме есть желание отделаться от боли и страдания путем коллективной организации не только социальной жизни, но и сознания. Борьба за реализацию личности есть героическая борьба. Героическое начало есть начало личное по преимуществу. Личность связана со свободой. Без свободы нет личности. Реализация личности и есть, достижение внутренней свободы, когда человек не определяется уже извне. Существо, живущее в необходимости и принуждении, не знает еще личности. Но свобода трудна и порождает боль и страдание. Трагизм жизни связан со свободой². И человек легко отказывается от свободы, чтобы не испытывать боли и страдания, чтобы парализовать трагизм жизни. Два понимания смысла человеческого существования постоянно сталкиваются: цель есть спасение от гибели, избавление от страдания во времени и вечности, и цель есть реализация личности, качественное возвышение и восхождение, достижение истины, правды, красоты, т. е. творчество. Искание спасения может быть небесной проекцией земного утилитаризма. Но под спасением можно понимать, конечно, и достижение полноты и совершенства жизни. Реализация личности требует бесстрашия, победы над страхом жизни и смерти, порожденным утилитаризмом, исканием благополучия и избавления от боли, вместо свободы и совершенства. Принцип личности прямо противоположен принципу утилитаризма, индивидуального и социального. Но принцип же личности требует, чтобы социально каждая личность была поставлена в человеческие условия существования, соответствующие человеческому достоинству. Основной трагизм существования личности в нашем мире в том, что личность неразрывно связана со смертью. Безличное не знает трагедии смерти в том смысле, в каком его знает личность. Чем более реализуется личность, тем более ей грозит смерть. И это потому, что личность по существу, по идее бессмертна, вечна. Трагизм смерти особенно поражает бессмертное и вечное в нашем мире. Но задача личности, идея личности принадлежит вечности. Поэтому смерть человека, реализующего личность, так трагична. Возможно даже допустить, что совершенный отказ от личности привел бы к натуральному бессмертию. Но это бессмертие никогда не было бы вечностью. Борьба за личность есть борьба против рабства, которое было естественной участью человека. Человек сначала был рабом природы, потом государства, нации, класса, наконец, техники и организованного

² См. мои книги "Миросозерцание Достоевского" и "Философия свободного духа".

общества. Но реализация личности есть преодоление всякого рабства и овладение всем. Последнее рабство человека есть рабство у смерти. Победы над этим рабством не знают никакие социальные утопии и устройства. Но победа над смертью есть вместе с тем и принятие тайны смерти. Отношение к смерти антиномическое. Реализация личности есть также реализация общения, жизни социальной и космической, преодоление того уединения, которое влечет за собою смерть. Именно реализация общения не знает смерти. Любовь сильнее смерти. Общающиеся в любви расстаются, но это расставание при всем его трагизме лишь извне, из объективированного мира есть смерть. Изнутри это путь жизни. Смерть существует лишь в мире объектов, и она существует для личности в особенности, потому что она ввергается в мир объективированный, столь ей противоположный. Реализация личности есть вечное самотворчество, созидание нового человека, победа над ветхим человеком. Но "новый человек" не означает тут власти времени, не означает отрицания вечного в человеке, он реализует вечное. Реализация образа и подобия Божьего в человеке есть изменение, новизна, творчество, но это имеет иной смысл, чем актуалистическое понимание нового человека технической эпохи, предающей вечность. "Я" поставлено перед объектом и выброшено в объекты. "Я" реализует личность во всей полноте проявлений (также и в познании) и через путь, лежащий в мире объективированном, но эта реализация никогда и ни в чем не может быть окончательно осуществлена в мире объективированном, она завершается в ином порядке, в порядке духа и свободы, в порядке общения и любви, неведомом объектам.

Человек есть историческое существо, он призван реализовать себя в истории, история — его судьба. Он не только принужден жить в истории, но и творить в истории. В истории объективирует человек свое творчество. Дух в истории есть объективный дух. Но именно потому, что в истории объективируются результаты творческих актов человека, в ней никогда не достигается то, чего хотел бы человек в своих замыслах. История в своей объективации совершенно равнодушна к человеческой личности, она еще более жестока к ней, чем природа, и она никогда не признает человеческой личности верховной ценностью, ибо такое признание означало бы срыв и конец истории. И вместе с тем человек не может отказаться от истории, не обеднив и не урезав себя, она есть его путь и судьба. Но человек не должен никогда идолопоклонствовать перед историей и историческую необходимость считать источником своих оценок. Человек призван творить культуру, культура также есть его путь и судьба, он реализует себя через культуру. Обреченный на историческое существование, он тем самым обречен на созидание культуры. Человек — существо творческое, творит ценности культуры. Культура поднимает человека из варварского состояния. Но в культуре объективируется человеческое творчество. Культура может быть определена как объективация человеческого творчества. Классическая культура есть совершенная объективация. Дух в культуре, религии, морали, науке,

искусстве, праве есть объективный дух. В объективации культуры охлаждается огонь творчества, творческий взлет вверх протягивается вниз, подчиняется закону. И не наступает преобразования мира. Объективированная культура со своими высокими ценностями так же равнодушна и жестока к человеческой личности, так же невнимательна к внутреннему существованию, как и история, как и весь объективированный мир. И потому для культуры наступит страшный суд, не внешний, а внутренний, совершаемый ее творцами. Идолопоклонство перед культурой так же недопустимо, как ее варварское отрицание. Необходимо принять и изжить этот трагический конфликт, эту неразрешимую в нашем мире антиномию. Нужно принять историю, принять культуру, принять и этот ужасный, мучительный, падший мир. Но не объективации принадлежит последнее слово, последнее слово звучит из иного порядка бытия. И мир объектный угаснет, угаснет в вечности, в вечности, обогащенной пережитой трагедией.

* * *

Основная идея моей жизни есть идея о человеке, о его образе, о его творческой свободе и творческом предназначении. Это есть и тема книги, которую я заканчиваю. Тема о человеке есть уже тем самым тема о Боге. Это основное для меня. Тема о центральности человека, о его творческой активности не была даже по-настоящему поставлена в патристической и схоластической мысли. Она была поставлена в Ренессансе и гуманизме. Но пришло время иначе поставить и иначе разрешить тему о человеке, чем она ставилась и разрешалась в Ренессансе и гуманизме, которые оказались в плену мира объективированного. Ныне мысль наша делается более пессимистической, более пораженной злом и страданиями мира, но это пессимизм не пассивный, не отворачивающийся от муки мира, а принимающий ее, активный и творческий. Все мои книги посвящены одной этой теме. Сейчас я пытаюсь ее обосновать и раскрыть в опыте экзистенциальной философии. Когда-то Фейербах, находившийся в середине пути, хотел перейти от идеи Бога к идее человека. Потом Ницше, который пошел дальше, хотел перейти от идеи человека к идее сверхчеловека. Человек не только был в пути, но он почувствовал себя лишь путем, переходом. Теперь по-новому нужно понять, что переход к человеку и есть переход к Богу. Это и есть основная тема христианства. И философия человеческого существования есть христианская, богочеловеческая философия. И для нее нет ничего выше Истины, но Истина не есть объективность, Истина не есть вхождение в нас объектов, Истина предполагает активность человеческого духа, познание Истины зависит от степени общности людей, от общения в Духе.