



александр кожев

АТЕИЗМ



PRAXIS КЛАССИКА

Alexandre Kojève

L'Athéisme

Gallimard
Paris 1998

Александр Кожев

Атеизм

и другие работы

Праксис
Москва 2007



Кожев Александр

К58 Атеизм и другие работы / Пер. с фр. А.М. Руткевича и др. — М.: Праксис, 2006. — 512 стр.

ISBN 5-901574-56-7

Собрание работ знаменитого русско-французского философа, в основу которого легла недавно обнаруженная в архиве автора рукопись «Атеизм», включает произведения, написанные им в 1920–1960 годы, впервые публикующиеся на русском языке. Представленные тексты охватывают все основные аспекты и периоды творчества французского мыслителя, включая его историко-философские изыскания, работы по метафизике, политико-правовые сочинения, статьи по философии культуры.

ББК 87.6

© Gallimard, 1954, 1982, 1998

© Nina Kousnetzoff, 2006

© Revue d'Historie et de Philosophie
Religieuses, 1934, 1935

© Commentaire, 1993

© А.М. Руткевич, предисловие, 2006

© А.М. Руткевич, Н.Б. Маньковская,
О.В. Голова, А.П. Козырев, перевод, 2006

© Оформление обложки А. Кулагин, 2006

ISBN 5-901574-56-7

© Издательская группа «Праксис», 2006

СОДЕРЖАНИЕ

<i>А. М. Руткевич.</i> Предисловие	7
Декарт и Будда (1920)	45
Атеизм (1931)	50
Религиозная метафизика Владимира Соловьева (1934—1935)	175
Конкретная (объективная) живопись Кандинского (1936)	258
Очерк феноменологии права: глава I (1943)	295
Тирания и мудрость (1954)	323
Колониализм с европейской точки зрения (1957)	387
Москва, август 1957 (1957)	403
Христианское происхождение науки (1964)	416
Примечания	429

ПРЕДИСЛОВИЕ

Александр Владимирович Кожевников принял французское гражданство в начале 1938 года, в его французском паспорте он по-прежнему именовался «Кожевникoff», но сначала для слушателей его семинара по Гегелю в 1930-е годы (плохо справлявшихся с произношением сочетания согласных в его фамилии), а затем и для всего мира аббревиатура «Кожеве» стала псевдонимом философа. Биографические сведения о нем скудны, неизвестна даже точная дата рождения: в одних документах стоит 2 мая, в других 11 мая 1902 года, но от его вдовы, Н. В. Ивановой, мне доводилось слышать, что день рождения Кожева отмечался где-то в конце мая (11 мая по старому стилю или 24 мая по новому можно считать хоть сколько-нибудь достоверной датой). Во всяком случае, особняк, в котором он родился и жил первые годы своей жизни, располагался в одном из арбатских переулков. И по отцовской, и по материнской линии его предками были московские купцы, ставшие к концу XIX века европейски образованными промышленниками. О том, что эта среда была не чужда духовных и научных интересов, можно судить хотя бы по тому, что его дядя с материнской стороны, Василий Кандинский, до того как сделаться художником, преподавал в Московском университете, писал по вопросам экономики и истории права, а к живописи в 1896 году его подтолкнуло в том числе и знакомство с новейшими открытиями в физике (открытие радиоактивности, опрокинувшее прежние представления о материи). В переписке с племянником имеются ссылки на то, что в предреволюционные годы в семейном кругу постоянно обсуждались вопросы литературы и искусства. Отец Александра,

ПРЕДИСЛОВИЕ

призванный во время русско-японской войны как артиллерийский офицер, погиб под Мукденом в 1905 году; «отцом» он в своем дневнике и в письмах Кандинскому называл женившегося на матери сослуживца погибшего Лемкуля (из семьи обрусевших немцев, которая была также весьма зажиточной). Он вновь осиротел летом 1917 году, когда отчим был убит бандитами, пытаясь отстоять с ружьем в руках свое имение. Молодой Кожевников столкнулся с «революционным насилием» в 1918 году: его несколько дней продержали в подвалах ВЧК и чуть не расстреляли за «спекуляцию». По воспоминаниям самого Кожева, именно в этих подвалах ему пришли в голову некоторые идеи, которые станут основополагающими для его философии.

В юношеских дневниках 1917–1920 годов содержатся первые наброски «философии несуществования», которые свидетельствуют о рано проснувшемся интересе к метафизике. Рукопись дневника за 1917–1919 годы была утеряна, в 1920 году, находясь в Германии, он по памяти восстановил те записи, которые хорошо помнил. Даже если он чуть их изменил, речь все равно идет о самых первых философских опытах — от 15 до 18 лет. Помимо философских размышлений тут есть и юношеские стихи, и литературные зарисовки. Приведу в качестве примера рассуждение о «бесценном» афоризме Козьмы Пруткова: «Щелкнешь кобылу по носу, она махнет хвостом»: «Я не знаю чего-либо более глубокого, чем это изречение. Оно может иметь тысячу смыслов, может быть применено к тысяче случаев. Мне говорили, что оно бессмысленно само по себе. Но ведь всякая мысль ценна лишь в ее понимании. А что иное, как бессмысленное, можно осмыслить бесконечно разно-

образно. Разве не может афоризм Пруткова включать в себя всю мудрость человечества?» Уже первая запись в дневнике от 5 января 1917 года (по поводу морского боя при Аргинусских островах во время Пелопоннесской войны) свидетельствует о знакомстве с диалогами Платона и с некоторыми произведениями Ницше; в последующих заметках, наряду с Толстым, Достоевским, Ницше, Мережковским всплывают цитаты из трудов даосов и буддистов. Публикуемый отрывок из дневников — написанный в июне 1920 года в Варшаве диалог между ожившими портретом Декарта и статуэткой Будды — свидетельствует о том, что с аргументами Нагарджуны он уже был знаком и пытался перевести на язык европейской философии некоторые положения буддизма. Размышления о бытии и мышлении в духе философского идеализма («реально только осмысленное»), опыты в области этики (сопоставление этики христианства и буддизма), эстетики («О несуществующем в искусстве и об искусстве несуществующего»), наконец, большая рукопись по философии религии (утраченная вместе с большей частью дневника) — вот круг тем, которые интересовали юного философа. «Самодельное» философствование то на манер Фихте (мышление и бытие взаимно обусловлены, «мысля внешнележащее как реальнопротивоположное самому себе, человек творит его как таковое» и т.д.), то под влиянием даосизма и буддизма, содержит некоторые тезисы, которые будут характерны для зрелых работ Кожева.

Увлечение буддизмом было столь велико, что в университете Александр хотел изучать востоковедение. Этим планам помешала революция. Гимназия, в которой он учился, была закрыта, и в 1919 году он отправляется в Либаву, где сдает выпускные экза-

мены, но, возвратившись через фронты гражданской войны в Москву, обнаруживает, что в университет его не примут: большевистское правительство запретило учебу выходцам из «эксплуататорских классов». Именно это было главной причиной эмиграции: в январе 1920 году он вместе со своим другом Г. Виттом тайно пересекает польскую границу. В Польше обоих юношей арестовывают как «большевистских шпионов», и Кожев едва не умирает в тюрьме от тифа. Ранее выпущенный из тюрьмы Витт сначала помог его освобождению, а потом еще раз пробрался в Москву, забрал припрятанные семейные драгоценности Кожевниковых и Лемкулей и вернулся в Берлин. После раздела поровну этих сокровищ оказалось, что Кожев, в отличие от подавляющего большинства эмигрантов, мог позволить себе вполне сносное материальное существование. В Гейдельберге он изучает философию и восточные языки, — хотя он занимался и китайским, и тибетским языками, в совершенстве Кожев знал санскрит и древнеиндийскую философию. Тем не менее, диссертацию он написал по философии В. С. Соловьева под руководством К. Ясперса¹. Можно сказать, что два важных источника собственной философии Кожева лежат за пределами западноевропейской

¹ Не о нем ли вспоминал Ясперс в 1951 году, вероятно, познакомившийся с вышедшим незадолго до этого «Введением в чтение Гегеля» Кожева, критикуя гегелевскую философию истории: «И так же какой-нибудь юноша, прочитавший гегелевскую философию истории, вернувшись в 1920 году из Москвы, мог почувствовать, что ему все стало ясно, и полагать, что он в одно мгновение понял смысл русских событий.... Так верующий в исторический разум становится пленником истории, блаженно веруя в свою иллюзию» (*Ясперс К.* Всемирная история философии. Введение. СПб.: Наука, 2000. С. 65–66).

мысли. Свою философию истории он в дальнейшем станет определять как «антропотезис», отталкиваясь от учения Соловьева о богочеловечестве. Для Соловьева воплощение божественной идеи в мире составляет цель всего мирового процесса, во времени происходит движение к всеединству, а «освобождение человеческого самосознания и постепенное одухотворение человека чрез внутреннее усвоение и развитие божественного начала образует собственно исторический процесс человечества»². Для Кожева есть лишь человеческое самосознание в своем развитии — богочеловечество сменяется человекобожеством. И в рукописи «Атеизм», и во «Введении в чтение Гегеля» эта оппозиция остается основанием его истолкования природы человека и философии истории. Столкновение буддизма Хинаяны и философии всеединства поставило перед Кожевым те вопросы, ответ на которые он даст впоследствии, опираясь на гегелевскую «Феноменологию духа».

После защиты диссертации в феврале 1926 году Кожев перебирается во Францию, женится на Ц. Шутак (уведенной у младшего брата А. Койре, что не помешало близкой дружбе с последним). Вплоть до экономического кризиса 1929 года он живет на широкую ногу, получая дивиденды с акций, в которые были вложены деньги, полученные за проданные драгоценности. Он обзавелся прекрасной библиотекой и занимался самообразованием, изучая наряду с философией и историей математику и физику. Лишившись всех средств в результате падения курса акций в начале 1930-х годов, оставив квартиру бывшей жене после развода, он ищет работу. Ощувив потребность во французском дипломе

² Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве // Соловьев В. С. Соч.: В 2х. М.: Правда, 1989. Т. 2. С. 145.

(немецкий в то время во Франции не признавался), Кожев одну из диссертаций защитил по философии Соловьева (переведя на французский защищенную в Гейдельберге)³, другая же диссертация — «Идея детерминизма в классической и современной физике» — была посвящена проблемам философии науки. Недавно она была опубликована⁴, и текст ее свидетельствует о высоком профессионализме автора и прекрасном знании им теоретической физики того времени. Текст ее был написан в 1932 году, но разработкой этой тематики он занялся несколькими годами ранее — в письме Кандинскому в 1929 году он писал, что от занятий восточной философией он перешел к математике и физике, а целью по-прежнему остается создание собственной философской системы. К этому же периоду, непосредственно предшествующему интерпретации Гегеля, относится рукопись «Атеизм»⁵, написанная в августе—октябре 1931 года. Она начинается с вопроса о возможности «атеистической религии» и представляет собой набросок феноменологии теистического и атеистического сознания. Несмотря на отдельные критические замечания по адресу Хайдеггера, хорошо заметно влияние «Бытия и времени»: феноменологическое описание позиций «человека в мире» и «человека вне мира», конечности и «жизни к смерти» восходит к Хайдеггеру. Можно сказать, что Кожев начал писать текст, который вполне мог быть

³ Диссертация была защищена в Ecole Pratique des Hautes Etudes в 1931 году и опубликована в двух номерах журнала *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* (1934–35).

⁴ *Kojeve A. L'idee du determinisme dans la physique classique et dans la physique contemporaine.* P., 1990.

⁵ Я благодарю Н. В. Иванову за предоставленный текст рукописи.

развит в систему «атеистического экзистенциализма», поскольку сказанное им поразительно напоминает произведения Сартра и Камю, написанные через десятилетие. Правда, речь идет именно о наброске, который не предназначался для печати. К тому же имеется одно существенное отличие. Развивая дуалистическое учение о бытии и ничто («несуществовании») и о свободе как негативности, Кожев противопоставляет мир свободы и истории неизменности природы, но придерживается, пока речь идет о природе, своеобразного «метафизического реализма». Дело не только в том, что «в-себе-бытие» не вызывает у него никакой сартровской «тошноты». Как объект естественнонаучного познания, природный мир нейтрален и равен самому себе: он просто лежит за пределами человеческого смысла, он вне истории. От этих идей легко было перейти к той интерпретации Гегеля, которую он станет развивать через несколько лет, поскольку у Гегеля природа находится за пределами временных изменений. Впоследствии Кожев отмечал, что без помощи «Бытия и времени» Хайдеггера ему никогда не удалось бы подойти к Гегелю так, как он это сделал. Но сам Хайдеггер, по его мнению, к истинной «системе знания» не пошел: он возвратился назад к досократикам, а потом вообще занялся «поэзией». Пусть «поэмы» он писал ничуть не хуже Парменида, но за Парменидом последовало развитие философской мысли, которое нельзя отменить никакой «деструкцией» метафизики⁶. Что же касается увлечения буддизмом, то оно быстро уступило место анализу греческой мысли. В интервью 1968 года Кожев говорил, что буддизм его интересовал

⁶ См.: *Kojeve A. Essais d'une histoire raisonnee de la philosophie paienne*, t. 1. Les Presocratiques. P., 1968. P. 166.

как единственная атеистическая религия. Но затем он осознал, что избрал ложный путь: «Я понял, что то произошло в Греции двадцать четыре века тому назад — там источник и ключ ко всему». В мои задачи не входит разбор нескольких томов историко-философских сочинений Кожева: они писались в начале 1950-х годов, когда Кожев был болен туберкулезом и на какое-то время вернулся к письменному столу от своей дипломатической службы. Часть работ вышла незадолго до смерти (хотя и в явно необработанном виде), а о существовании рукописи по философии Канта, которая продолжала эти работы, не знали даже самые близкие Кожеву люди. Строго говоря, Кожев не опубликовал при жизни ни одной книги. «Введение в чтение Гегеля» вышло в 1947 году, причем лишь сравнительно малую часть текста составляли целиком написанные Кожевом лекции, большая часть книги — свод конспектов слушателей и черновые наброски самого Кожева, собранные его учеником, известным писателем Р. Кено. Между написанным в 1943 году «Очерком феноменологии права» и курсом 1930-х годов им была написана большая работа по-русски, один из вариантов которой был найден недавно в архиве Ж. Батая. «Очерк феноменологии права» также долгое время был неизвестен читателям — он вышел (по рекомендации Р. Арона) в 1981 году. Еще одно большое сочинение — «Понятие, время, дискурс. Введение в систему знания» появилось только в 1990 году. Стоит сказать, что Кено пришлось долго убеждать Кожева в необходимости издания курса лекций «Введение в чтение Гегеля» — мирская слава не слишком интересовала Кожева, хотя важнейшим мотивом человеческой деятельности он считал «борьбу за признание», о которой говорится в главном его труде «Введение в чтение Гегеля».

Эта книга родилась из семинара, который он начал вести в 1934 году. В конце 1920-х — начале 1930-х годов Кожев слушал курсы лекций своего друга А. Койре в Высшей школе практических исследований. В те годы Койре еще не стал известным историком науки, он занимался, прежде всего, историей религии и работал над огромной монографией о Бёме. Один из курсов его лекций был посвящен философии религии, в котором Койре уделил значительное внимание проблеме времени в трактовке Гегеля. Не будучи гегельянцем, Койре сформулировал основной тезис той интерпретации, которую дал «Феноменологии духа» Кожев; разумеется, последний был хорошо знаком и с книгой И. А. Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (при всех различиях в трактовке гегелевской философии некоторые «следы» книги Ильина ощутимы в курсе Кожева). На протяжении шести лет (1933—1939) он раз в неделю читал лекции в Высшей школе практических исследований⁷. Среди его слушателей были те, кто сделается «властителями дум» после войны: Ж. Батай, Ж. Лакан, М. Мерло-Понти, Р. Арон, Р. Кено, Р. Кайюа, П. Клоссовски. Время от времени на семинаре появлялся А. Бретон, его посещала Х. Арендт, равно как один из самых последовательных антикоммунистов того времени, отец-иезуит Г. Фессар, а также целый ряд интел-

⁷ Помимо курса по «Феноменологии духа» им параллельно читались и другие курсы — по русской религиозной философии, по Бейлю, но широкой известностью на протяжении пяти лет пользовался именно семинар по Гегелю. Некоторое время он совмещал преподавание с работой библиотекаря (работа «внештатного» преподавателя была низкооплачиваемой). К сожалению, от читавшегося Кожевом курса по русской философии не сохранилось ни набросков, ни конспектов слушателей.

лектуалов (а иной раз возникали такие фигуры, как одетый по всей форме флотский адмирал). Одни его слушатели (Арон, Батай) с благодарностью признавали огромное влияние на них этого курса, другие, без ссылок на первоисточник, использовали некоторые тезисы Кожева как свои собственные (Лакан). Не посещавший курса Сартр познакомился с конспектами одного из слушателей и воспользовался ими при написании «Бытия и ничто». Французская философия второй половины XX века, с ее непрерывным интересом к трудам Гегеля и Хайдеггера, Маркса и Ницше, в немалой мере формировалась семинаром 1930-х годов по «Феноменологии духа».

Толкование Гегеля завершилось весной 1939 года. Спустя несколько месяцев Кожев был мобилизован и лишь волею случая не оказался в плену. Часть, в которой он служил, перебрасывалась на фронт через Париж. Ему дали увольнительную, вернувшись из которой, он обнаружил, что его полк уже отправлен навстречу немецким танкам: через пару дней они вошли в Париж. Сняв с себя военную форму, Кожев отправился на юг Франции, чтобы через Лиссабон перебраться в Америку. Это сделать ему не удалось. Кожев принимал активное участие в Сопротивлении и едва не был расстрелян в момент ареста, когда в 1944 году пытался распропагандировать роту крымских татар на юге Франции. Сразу после войны один из его прежних слушателей, видный экономист Маржолен предлагает ему принять участие в работе правительства. Кожев быстро демонстрирует, каковы его способности, и становится одним из тех, кто формировал стратегию внешнеэкономических, а отчасти и внешнеполитических отношений Франции.

Об этой его деятельности долгое время ходили легенды, поскольку реальное содержание его рабо-

ты вплоть до самого последнего времени было скрыто от глаз исследователей. Его именовали «серым кардиналом» (*eminence grise*) французской политики, но служебные записки не становились достоянием гласности до тех пор, пока называвший себя «учеником» Кожева Р. Барр не стал премьер-министром. Он затребовал документы для «служебного пользования», составленные Кожевом; впоследствии часть из них была передана вдове философа. Некоторые из этих документов были опубликованы в журналах, другие — впервые увидели свет в книге Д. Оффре⁸. Легенда оказалась очень близка правде: Кожев сыграл значительную роль в переговорах по тарифам и пошлинам (как при образовании и совершенствовании ЕЭС, так и в подготовке ГАТТ), в переориентации торговой политики со странами «третьего мира», при подготовке договора 1962 года с Алжиром. Три человека («три барона», как называли их в коридорах власти) направляли тогда внешнеэкономическую политику Франции: Б. Клапье, О. Вормзер и А. Кожев⁹. Однажды на приеме в Вашингтоне посол Франции представлял Г. Киссинджеру Вормзера и Клапье, назвав их в шутку «Бюваром и Пекюше». Киссинджер спросил, указав на Кожева, кем же то-

⁸ *Auffret D.* Alexandre Kojeve. La philosophie, l'Etat, la fin de l'Histoire. P., 1990.

⁹ В условиях IV Республики с постоянной чехардой министров реальную политику осуществляли находившиеся «за сценой» заместители, каковыми были Клапье в министерстве финансов и Вормзер в министерстве иностранных дел. После прихода к власти Де Голля контроль президентского окружения стал большим, но Кожев до самой смерти оставался одной из важнейших фигур в проведении внешнеэкономической политики Франции.

гда является «вот этот», и получил ответ: «а это — Флобер». «Трудно лучше определить иерархию в этой троице, — вспоминал Клапье, — с изобретателем или, если угодно, вдохновителем, и двумя исполнителями, каковыми по случаю были то Оливье Вормзер, то я сам». Официально переговоры вели высокопоставленные «исполнители», но направлял их занимавший незначительный пост в министерстве «изобретатель». Это прекрасно знали оппоненты, и в воспоминаниях ряда лиц отмечается, что одно известие об участии Кожева в переговорах вызывало панику в рядах соперников (каковыми чаще всего были англичане и американцы). «Серым кардиналом» его называли не без оснований. Скажем, Жискар д'Эстен, будучи министром, произносит подготовленный Кожевом доклад, а потом прямо спрашивает: «Ну как, Кожев, теперь-то Вы довольны?» Но Кожев был не просто талантливым «переговорщиком» и стратегом, за его деятельностью на благо Франции и объединяющейся Европы стояла философско-историческая концепция. В 1946 году, по воспоминаниям Р. Арона, Кожев излагал ему свое понимание происходящего: история завершается, она достигла уровня региональных империй (или «общих рынков»). Этот этап предшествует универсальной империи, которая будет зависеть от того, какая из региональных империй будет доминировать. Именно на этой фазе он решил послужить Западной Европе, которая станет сначала «общим рынком», а затем империей в виде федерации. Тогда же Кожевом были написаны документы, которые показывают, почему он столь последовательно проводил антианглийскую и антиамериканскую линию на многих переговорах. Разрушенная во Второй мировой войне Европа, оказавшаяся между американской и советской империями, должна об-

рести экономическое и политическое могущество и всеми силами отстаивать свою экономическую и культурную самостоятельность, — прежде всего, перед лицом *american style of life*. Не удивительно, что он поддерживал де Голля, хотя русскому эмигранту был чужд культ французской нации генерала. Многие его собеседники 1950-х годов вспоминают приводившийся им «аргумент Жанны д'Арк», хорошо передающий цели его служения объединенной Европе. В условиях, когда крупные феодалы вели непрестанную борьбу, объединить Францию сумела вдохновленная Жанной королевская власть, которая затем, уже при Ришелье, окончательно расправилась с прежними вольностями и установила режим абсолютизма. Если бы феодалы смогли договориться, создать единое экономическое и фискальное пространство, поступившись малой частью своего владычества, то абсолютная монархия не была бы неизбежной. Сегодня абсолютизм предстает в виде коммунистической империи, которая пользуется тем, что западноевропейские страны остаются в плену национального эгоизма, хищнически эксплуатируют колонии, готовя там тем самым кадры для коммунистической революции. Переход Европы к конфедерации, а затем и к федерации, пересмотр колониальной политики — вот средства борьбы с угрозой современного «абсолютизма». В 1950 году в письме известному консервативному политическому философу Л. Штраусу, давнему другу и наиболее последовательному оппоненту, он писал об этом еще более откровенно: либо Запад пойдет на ограничение национального эгоизма, либо победит сталинская империя (с террором, «лысенковщиной» и т. п. следствиями).

Пару лет назад во французской печати появились сведения относительно возможного сотрудни-

чества Кожева с советской разведкой: его имя было обнаружено в так называемом «архиве Митрохина»; говорилось также о том, что он был «связным» крупного французского политика (близкого друга Миттерана) Шарля Эрню с КГБ и «30 лет был агентом советской разведки». В «Le Monde» тут же появилась статья автора единственной биографии Кожева, Д. Оффре, который с рядом оговорок поддержал эту версию. Если учесть, что в написанной этим «глубинным психологом» биографии Кожев выступает как авантюрист с «загадочной славянской душой», возможность подобного сотрудничества с советской разведкой кажется правдоподобной. Она куда менее правдоподобна, если учесть ряд фактов. Кожев был едва знаком с Ш. Эрню (служба коего на советскую разведку тоже вызывает сомнения). То, что Кожев не был агентом разведки по материальным соображениям, ясно всякому, кто хоть раз бывал в его скромной квартире в пригороде Парижа: Кожев жил на весьма скромную зарплату министерского чиновника. Не мог он стать шпионом и по идеологическим соображениям, наподобие тех европейских левых интеллектуалов, которые приняли коммунистическую веру, вроде «кембриджской четверки» во главе с К. Филби. Общение с «евразийцами» в доме Карсавина (к тому времени оставившего это движение) никак не сделало его «возвращенцем» — в письмах Кандинскому содержатся откровенно негативные суждения о правящих в Советской России «стальных людях». В Сопротивлении Кожев участвовал в голлистской, а не в коммунистической его ветви (в организации, которой руководил писатель и будущий голлистский министр А. Мальро). Так что отпадает еще одна возможная версия о вербовке Кожева через аппарат компартии. С нею у Кожева вообще не

было никаких связей, а в написанной «в стол» во время войны книге имеется довольно характерное суждение: любое национальное государство должно запрещать деятельность компартии, которая, по определению, оказывается родом «пятой колонны», ибо по своей идеологии несовместима с существованием национальных государств. Вряд ли эти слова могли принадлежать убежденному в победе коммунизма агенту советской разведки. После войны вся деятельность Кожева шла вразрез с интересами Москвы, поскольку объединенная Европа явно не входила в цели Политбюро. По воспоминаниям его близкого друга О. Вормзера (в 1960-е годы он был послом Франции в Москве) Кожев никак не был коммунистом. «Если он иной раз говорил, что таковым был или является, то лишь для смеха или играя словами. Мне он, напротив, не раз объяснял, что покинул Россию сразу же после того, как понял необратимость захвата власти большевиками»¹⁰. Скорее всего, он был записан в ряды «бойцов невидимого фронта», когда зашел в уже оккупированном немцами Париже в советское посольство вместе с Л. Поляковым (в дальнейшем — автором трудов по истории антисемитизма). Кожев собирался переправиться через Марсель и Лиссабон в Америку, в посольство он занес рукопись книги, которую он не хотел брать с собой. Скорее всего, эта рукопись была сожжена в посольстве вместе с другими бумагами 22 июня 1941 года (черновой ее вариант был обнаружен недавно в архиве Ж. Батая). «Рыцари плаща и кинжала» имеют обыкновение отчитываться перед начальством записями о вербовке людей, которые не имеют ни малейшего пред-

¹⁰ *Vormser O. Mon ami, Alexandre Kojeve // Commentaire, printemps 1980. Vol. 3, N 9. P. 121.*

ставления о своей принадлежности к разведывательному сообществу; иной раз в эти жернова философы лезут сами (история некоторых «евразийцев»), иногда они попадают в них по чрезмерному усердию контрразведчиков — Зеньковский больше года пробыл во французской тюрьме в 1939–1940 годах (судя по всему, его посчитали «советским шпионом»). Все остальное банально: журналистам нужны скандалы, а «глубинным психологам» — возможность покрасоваться в газетах своими поисками бессознательных мотивов.

Коммунистический «эксперимент» интересовал Кожева как философа, видевшего в таковом одну из форм движения к «универсальному и гомогенному государству», но сам этот режим ни малейших симпатий у него не вызывал. Хорошо знавший его Р. Арон писал в своих «Мемуарах», что называвший себя «сталинистом» Кожев был «несмотря ни на что русским белоэмигрантом»; по всемирно-историческим мотивам он мог признавать роль коммунизма, но уж никак не испытывал симпатии к его эмпирической реальности и к его деятелям. «История идет к универсальной и гомогенной империи; за неимением Наполеона, пусть будет Сталин; империя эта и не русская, и не марксистская, но включающая в себя все человечество, примиренное взаимным признанием. То, что перекрашенная в красный цвет Россия управляется скотами, что сам русский язык оподляется, что культура в упадке, — этого он, частным образом, вовсе не отрицал. Напротив, он, по случаю, говорил об этом как о чем-то само собой разумеющемся, и только полнейшие идиоты могут это игнорировать... Сохранялся ли у него сокровенный и рационализированный русский патриотизм? Я в этом несколько не сомневаюсь, хотя он безусловно лояльно служил своему

свободно избранному французскому отечеству. Он не любил американцев, поскольку ему, как Мудрецу, США казались самой нефилософской страной мира... Когда, вопреки давлению США, он отстаивал статьи ГАТТ, позволяющие сформировать Общий рынок, то защищал независимость Франции и Европы»¹¹. За это он был награжден орденом Почетного легиона

Отношение Кожева к утвердившемуся в СССР режиму хорошо заметно и по докладной записке, написанной в сентябре 1957 года после трехнедельного пребывания в Москве, и по сделанному в январе того же года докладу «Колониализм с европейской точки зрения»¹². В записке «Москва 1957 года», характеризуюя настроения советской элиты в период между пленумом ЦК, лишившим власти Маленкова и Молотова, и низложением Жукова, он предсказывает и падение Хрущева, к которому вообще

¹¹ Aron R. Memoires. 50 ans de reflexion politique. P., 1983. P. 131.

¹² Доклад был зачитан в «Рейнско-Рурском клубе» немецких промышленников и банкиров 16 января 1957 года. Кожев получил приглашение выступить по ходатайству К. Шмитта, обладавшего немалыми связями в немецкой элите. Полный текст доклада был недавно опубликован в Германии; в журнале «Commentaire» ранее был напечатан в переводе на французский небольшой его отрывок. При переводе на русский также была сокращена часть последнего раздела доклада, в котором рассматриваются актуальные на середину 1950-х гг. обстоятельства. Судя по переписке со Шмиттом, Кожев получил в министерстве разрешение на чтение доклада, но не на публикацию. Занимая ответственный пост и ведя переговоры по ГАТТ, он сталкивался прежде всего с американскими оппонентами; язвительная критика США не могла выглядеть как официальная линия французского правительства.

относился с нескрываемым презрением. Бросается в глаза то, что партийную и хозяйственную элиту СССР он называет «буржуазией» — национализация средств производства привела к государственному капитализму, который по целому ряду черт напоминает европейский капитализм конца XIX века. В докладе прямо говорится, что единственной развитой страной, в которой сохранился описанный Марксом эксплуатирующий трудящихся капитализм, является СССР. «Советский социализм» для Кожева представляет собой тупик в развитии, а обосновывавшие этот строй «романтические» теории не имеют никакого отношения к «Капиталу» Маркса (которого лучше всех в XX веке понял Форд). Кожев иногда называл себя «правым марксистом», и это отчасти верно.

Кожев умер в июне 1968 года в Брюсселе, прямо во время заседания одной из комиссий ЕЭС, на котором он выступил со страстной речью за отмену каких-то торговых пошлин. Более двадцати лет он всеми силами способствовал объединению Европы, хотя иронически смотрел на политическую суету лиц, находившихся на авансцене истории. Побывавший премьер-министром Франции Р. Барр (до недавнего времени мэр Лиона) запомнил как-то сказанную Кожевом фразу: «Человеческая жизнь — комедия; играть ее следует всерьез». Ирония переходила в сарказм, когда речь заходила об играющих в революцию левых интеллектуалах. Арон вспоминает о своем телефонном разговоре с Кожевым 29 мая 1968 года: события мая 1968 года застали Арона в США, он торопился вернуться, чтобы наблюдать и участвовать. Кожев отвечал ему: «Вы спешите посмотреть поближе на все шутовство этого гнусного свинства?» Арон признает, что в своей знаменитой книге о мае 1968 года он

развил взгляд Кожева: никакая это не революция. Тот говорил ему: «Никто никого не убивает и не желает этого делать, кровь не пролилась, значит, это и не революция». Кожев испытывал глубочайшее презрение к такого сорта шутовским «бунтам» («реакция русского белоэмигранта», замечает Арон). Я. Таубес пишет о встрече Кожева с вождями немецкого студенческого бунта в Берлине: на сакраментальный для «революционеров» вопрос «Что делать?» он дал ответ: «читать Платона и Аристотеля» — перед тем как заявлять о своих революционных намерениях, нужно хоть что-то знать. Еще критичнее Кожев высказывался о тех интеллектуалах, которые делали (и делают) карьеру на разоблачениях «тоталитаризма»; он знал цену высокопарным словам о «свободе творчества» и писал о «свободных» художниках из «республики писмен», которые третьей «Критикой» Канта обосновывают свое право выдавать за искусство всякое «свинство»¹³. «Политическая коррект-

¹³ См.: *Kojeve A. Kant. P., Gallimard, 1973. P. 97.* Отношение Кожева к «интеллектуалам» было не только ироничным. Комментируя Гегеля, он писал, что Интеллектуала интересует не суть дела (*Sache selbst*), но он сам в своей обособленной партикулярности, «успех» его произведений, «ранг» среди ему подобных, местечко в общественном мнении, которое он называет «славой». Жертвовать собой ради Истины, Добра и Красоты он явно не собирается. «Идеальная вселенная, которую он противопоставляет миру, есть лишь фикция. То, что Интеллектуал предлагает другим, не имеет действительной ценности, он их обманывает. А эти другие, восхищаясь произведением и автором, либо осуждая его, в свою очередь его обманывают, поскольку не принимают его «всерьез». Они обманывают и самих себя, поскольку верят в значимость своих занятий (интеллектуальной «элиты»). «Республика писмен» представляет собой

ность» не относилась к добродетелям Кожева. С презрением ко всей левой и либеральной «сцене» он говорил, что единственным достойным разговором человеком в Германии является бывший нацист К. Шмитт, а единственным достойным оппонентом считал радикального консерватора Л. Штрауса. Упомянувшийся выше О. Вормзер характеризовал воззрения Кожева как «реакционные», но это столь же неверно, как и однозначное зачисление его в «либералы» (это сделал немецкий консерватор А. Молер) или в «марксисты» (А. Блум, И. Фетчер и др.). В «Очерке феноменологии права» сильнее всего выражены идеи «левого» гегельянства и социализма — только социализма не марксистского, растущего не из экономической, а из правовой проблематики, из идеи Справедливости (что позволяет сопоставлять эту доктрину с неокантианством, ока-

мир обворованных воров» (*Kojeve A. Introduction a la lecture de Hegel. P., Gallimard, 1947. P. 93–94*). В общественной жизни Интеллектуал либо способствует тирании (когда ему силой удастся навязать свои измышления), либо анархии (когда нет никаких общезначимых законов и каждый волен нести свой собственный вздор). Интеллектуал — это буржуа, только буржуа бедный и желающий стать богатым. Когда он объявляет себя «революционером», то это ведет от скептицизма к нигилизму, проявляющемуся прежде всего в историческом беспамятстве, в отрицании всего прошлого. «Общество, которое прислушивается к радикально «нон-конформистскому» Интеллектуалу, которое развлекается (словесным!) отрицанием чего бы то ни было просто потому, что речь идет о чем-то фактически данном, неизбежно угасает в бездеятельной анархии и исчезает» (*Ibid. P. 504*). Сторонников «перманентной революции» Кожев также зачислял в нигилисты — революция должна сохранять все ценное, что было в прошлом, она не только порывает с ним, но продолжает традицию.

завшим значительное влияние на немецкую социал-демократию).

Философия истории Кожева все же прямо не связана с его личными политическими убеждениями. Он смотрел на конфликты эпохи с дистанции, в перспективе «конца истории» (собственно говоря, французское «fin de l'histoire» означает и «конец истории», и «цель истории»). Он так переформулировал соответствующие места «Феноменологии духа», что во французскую философию вошли темы «конца истории» и «конца человека». В последнее время эти темы получили широкое хождение после публикации известной статьи Ф. Фукуямы, в которой целью исторического процесса оказалось либеральное царство Рах americana. Основные тезисы статьи (переработанной затем в книгу «Конец истории и последний человек») позаимствованы у Кожева, только тот довольно пессимистично смотрел на эту «вершину истории», называя ее не иначе как «животным царством».

Хотя курс Кожева получил название «Введение в чтение Гегеля», его подход к гегелевской философии не является ни ортодоксально-гегельянским, ни, тем более, историко-философским. Конечно, он прояснил некоторые темные места «Феноменологии духа», указал на иные скрытые ранее от интерпретаторов темы (скажем, влияние Гоббса на Гегеля); он пользовался терминологией Гегеля, но развитая им концепция радикально отличается и от панлогизма Гегеля, и от всех неогегельянских учений XX столетия. Эти отличия хорошо видны по публикуемому ниже отрывку из «Очерка феноменологии права» — отличия как в понимании природы человека, так и в философии истории. Даже если брать не всю систему Гегеля, а только его «Феноменологию духа», диалектика господина и раба занимает в ней сравнительно

скромное место, а над сферой объективного духа возвышается мир абсолютного духа. Для Кожева все сводится к миру человеческой истории, начинающейся с «борьбы за признание», в которой победители делаются господами, а побежденные, под страхом смерти, соглашаются на рабскую долю. Вся дальнейшая история есть хроника труда и борьбы, которая неизбежно придет к концу вместе с полным контролем над природой и прекращением схваток за ресурсы, жизненные шансы, господство одних над другими. История осмысленна только как тотальность, которая имеет начало и конец. Все абсолюты содержатся в истории и принадлежат свободному человеку, но свобода его есть свобода отрицания и самоотрицания — выбора, в том числе и выбора жизни или смерти в борьбе. Эта интерпретация Гегеля — радикально атеистична, но атеизм Кожева является именно а-теизмом, диалектически снимающим всю истину христианства, которое уничтожило всех языческих богов, а затем неизбежно пришло к саморастворению в историческом становлении, каковое и зафиксировал Гегель.

Когда вышло «Введение в чтение Гегеля», целый ряд критиков указывали на то, что Кожев не столько интерпретирует Гегеля, сколько излагает гегелевским языком собственную доктрину. Кожев согласился с самым проницательным из критиков, марксистом вьетнамского происхождения Тран Дук Тхао, поблагодарил его в письме, указав на то, что главное различие с Гегелем заключается в замене панлогизма на онтологический дуализм. «Диалектический дуализм», в отличие от дуализма Декарта, ведет не к деизму, но к атеизму. «Диалектика природы» отвергается, диалектично (то есть временно) только бытие человека; появление человека ничем не детерминировано. В природе нет такой цели — по-

родить разумное существо (это был бы теизм или пантеизм). Природа вневременна (как и у Гегеля), человеческое бытие есть время («временность»), а тем самым становление, отрицание, свобода. Философия Кожева — радикальный атеизм и историзм, поскольку свободная экзистенция не соотносится с каким бы то ни было трансцендентным началом; человек творит себя самого в истории. Но творит он себя, обладая материальным телом, будучи «существом вида *homo sapiens*», которое представляет собой субстрат и потенцию — в разных обществах актуализация ее ведет к появлению совершенно различных существ. Почти все содержание человеческой жизни является результатом гуманизации животной природы. Специфически человеческими являются борьба и труд; слово и мысль (логос) развиваются в совместной трудовой деятельности — любое произведение труда (артефакт) есть реализованный концепт. Все остальное в человеке (включая эмоции) есть результат очеловечения животного начала. Скажем, сексуальная жизнь человека со всеми сопутствующими чувствами есть итог очеловечения посредством «табу»: пара животных превращается в семью, появляется эмоциональная связь, именуемая любовью, поэтические творения по ее поводу и т.д. Сама семья становится институтом очеловечения, воспитания, передачи навыков, но это — результат социальной жизни.

Публикуемый ниже отрывок из труда Кожева «Очерк феноменологии права» представляет собой набросок его антропологии на основе той интерпретации гегелевской «диалектики господина и раба», которую он развил в курсе «Введение в чтение Гегеля». Написан этот «Очерк» в 600 страниц был очень быстро, судя по всему, за лето 1943 года в деревне под Марселем. Ни предварительных набросков, ни

приличной библиотеки не было: книга лишена какого бы то ни было научного аппарата, все ссылки приводятся по памяти, да и их очень мало. Кожев предается «чистому» философствованию, дедуктивно выводя правовые явления из нескольких общих посылок. Кожев в это время принимал активное участие в Сопротивлении, но обстоятельства такого рода сказались разве что на частом обращении к темам Борьбы и Риска, которые создают человека. В «Очерке» получили развитие некоторые тезисы «Введения»: обратившись к философии права, он неизбежно затрагивает широкую область социальных явлений, значительно подробнее, чем в курсе лекций, рассматривает эволюцию различных политических институтов.

Человека создает отрицание животного начала, инстинкта самосохранения: «только Риск поистине актуализирует человеческое в человеке»¹⁴. По тексту «Очерка» хорошо видны следы тех учений, которые в той или иной степени оказали влияние на Кожева. «Желание желания», о котором пишет Кожев, отсылает не столько к «Феноменологии духа» Гегеля, сколько к «воле к власти» Ницше, которую тот определял как «самопреодоление» (*Selbstberwindung*): Антропогенным у Кожева оказывается то «яростное начало души», о котором писал еще Платон: человек творит себя сам, отрицая инстинкт самосохранения и стремясь к «признанию». Борьба изначальна, и первое отношение между людьми есть «борьба всех против всех». Слова Гераклита о войне («отец всего, царь всего») можно было бы сделать эпиграфом к сочинениям Кожева, тем более что «война делает одних свободными, других — рабами». Социальные отноше-

¹⁴ *Kojeve A. Esquisse d'une phenomenologie du droit. Expos preliminaire. P.: Gallimard, 1981. P. 488.*

ния являются итогом антропогенной борьбы — Господин и Раб появляются в результате борьбы. Господин очеловечил риск, готовность умереть в борьбе; Раба очеловечил ужас перед небытием. Раб знает о своей конечности и смертности, и уже в этом он — не животное, поскольку наделен стремлением к бессмертию (религия «трансцендентного» появляется у Раба). Господин поставил между собой и природой Раба, сам он ничего не производит. «Обитая в техническом мире, подготовленном для него Рабом, Господин живет в нем не как животное, но как человеческое существо в мире культуры. Раб своим Трудом преобразовал природный мир в мир культуры или в человеческий мир, но только Господин пользуется этим и живет по-человечески в приуроченном для его человечности мире»¹⁵. Раб трудится, и целесообразность труда находится за пределами биологически целесообразного; он отрицает свою животную природу трудом, создает искусственный мир техники, формирует ею природу, а тем самым формирует и самого себя. Труд есть «проклятие» именно потому, что он порожден страхом смерти, это подневольный труд Раба. Без страха и принуждения человек не обращается к труду. Политическая организация общества предшествует экономической, поскольку государство есть итог борьбы, политическая организация господ. Вступая во взаимоотношения в труде, люди образуют экономическое сообщество. «Вот почему можно сказать, что социализация Борьбы порождает государство, а социализация Труда рождает экономическое общество»¹⁶. Человеческая история есть диалектика борьбы и труда (то есть Господина и Раба), которые относительно автономны; скажем, соб-

¹⁵ Ibid. P. 524.

¹⁶ Ibid. P. 520.

ственность есть продукт труда, а не борьбы, но распределение ее всегда связано с борьбой за «жизненные шансы». Эта диалектика ведет к синтезу, который у Кожева получил имя «Гражданина». Это наименование выбрано не случайно, поскольку первый набросок такого завершающего историю синтеза связан с французской революцией («аих агмес citoyens»), с Наполеоном, в котором Гегель узрел «абсолютную идею на коне». Но Гражданин у Кожева — рабочий и солдат одновременно, и никак не походит на победившего в революции буржуа. Кажется, А. Камю в «Бунтующем человеке» первым заметил сходство этого Гражданина с «Рабочим» Э. Юнгера; получавший образование в Германии 1920-х годах Кожев был хорошо знаком с произведениями не только М. Хайдеггера и К. Шмитта. Еще во время Первой мировой войны появились труды немецких мыслителей, в которых речь шла о такого рода синтезе, только Гражданин именовался Героем и противопоставлялся буржуа («торгашу» у Зомбарта). И у правого гегельянца Х. Фрайера, и у левого гегельянца Э. Никиша где-нибудь на 1930 год человеком будущего был объявлен воин-труженик. Наступила эпоха «европейской гражданской войны», и философию Кожева следует рассматривать именно в этом контексте. Единственным серьезным собеседником среди немецких мыслителей Кожев после войны не случайно считал Шмитта — хотя познакомились они только в 1950-е годы, «Очерк» Кожева был написан под несомненным влиянием политической философии Шмитта¹⁷.

¹⁷ Недавно была издана их чрезвычайно интересная переписка (Schmittiana, Bd. VI, Berlin: Duncker & Humblot, 1998); еще до послевоенного знакомства со Шмиттом Кожев использовал его труды. Можно сказать, что исходный пункт их правовых

ПРЕДИСЛОВИЕ

Вслед за Гегелем Кожев считал национальное государство подлинным носителем права, но с тем отличием, что в будущем (в грядущей Империи) такое государство обречено на исчезновение. Национальное государство (равно как его предшественники, начиная с самых архаичных древних царств) соединяет в себе политические и правовые функции. Политическое Кожев — под непосредственным влиянием К. Шмитта — определял как отношение «друга — врага». Пока с другим соотносятся как с врагом, существуют политические отношения, для которых нет «третьего», нет ни законодателя, ни судьи. В борьбе не на жизнь, а на смерть не может быть правового вмешательства. Правовые отношения возможны только между «друзьями», и национальное государство в этом смысле есть сообщество «друзей»; конфликты между ними могут решаться юридическими процедурами. Суверенные государства неизбежно враждебны друг к другу, и мирный договор между ними может быть в любой момент расторгнут на основании *raison d'Etat*. В самом национальном государстве также могут иметься «враги», по отношению к которым применимы неправовые средства: бунт или вооруженный мятеж подавляются силой, которая лишь прикрывается статьями законов. Пока в рамках государства сохраняются кастовые или классовые различия, оно реализует внутреннюю политику, и

концепций был одним и тем же («борьба» и «решение»). Отличие философии права Кожева от гегелевской в немалой мере определяется именно тем, что органицистской теории Гегеля противопоставляется близкая Шмитту «децизионистская» теория. Правда, с тем отличием, что в истории реализуется абсолютная система права — «естественное право» обнаруживается в конце истории.

право выступает как инструмент господства. К врагам национального государства Кожев относил не только откровенных бунтарей-революционеров, но и те организации, которые выступают с проектами единого человечества. И католическая церковь, и коммунистическая партия относятся к такого сорта «внутренним врагам». Европейские национальные государства в свое время вели борьбу с папством, примирение произошло сравнительно недавно (во Франции в то время хорошо помнили о конфликтах III Республики с католической церковью в конце XIX — начале XX веков). Государство еще может примириться с религией («не от мира сего») или просто ею не интересоваться (допускать существование католиков, но не политический проект вселенской теократии); «но национальное государство, если оно желает оставаться национальным, не должно терпеть существования коммунистов как собственных граждан»¹⁸. Не только коммунисты, но и любые сторонники «глобализации» должны преследоваться любым уважающим себя национальным государством как «пятая колонна» и «внутренний враг», отрицающий сам принцип национального суверенитета. Правда, следует учитывать, что сам Кожев тоже принадлежал к сторонникам постепенной ликвидации национальных государств в Империи. Только в ней политические отношения целиком замещаются правовыми. Государство тогда беспристрастно, поскольку оно «гомогенно» — в нем нет социальных противоречий и политических партий; если оно «универсально», то у него нет «врагов» и вовне, а потому политика исчезает как таковая. Поэтому само слово «государство» с трудом применимо к Империи в собственном

¹⁸ Ibid. P. 141.

смысле слова, так как нет ни отношений господства — подчинения внутри, ни внешних врагов.

В рецензии на книгу Л. Штрауса «О Тирании» (включенную затем во французское издание книги вместе с ответом Штрауса) «Тирания и мудрость» дана, скорее, оптимистическая трактовка «конца истории», завершающаяся не только царством Гражданина, но и правлением Мудреца. Философ, по определению, не является мудрецом, поскольку к мудрости он только стремится, а всякое стремление предполагает нехватку. Мудрецом он считает того, кто способен разумно решать любые мыслимые теоретические и практические проблемы. Гегелевская система не дает нам мудрости, но она завершает развитие философии, показывая предел развития разума. Эта система является конечным пунктом европейской философии, начавшейся с Парменида и Гераклита. Вернее, имя первого философа мы вообще не знаем — им был некий «Фалес», живший, быть может, за тысячелетия до первого известного нам мыслителя. Им был тот, кто стал понятийно мыслить и соответствующим образом задавать вопросы. Крайним историцистом Кожев не является именно потому, что для него в историческом становлении имеется не только изменчивое, но и абсолютно неизменное. При всех особенностях времен и культур, человек есть мыслящее существо, способное разумно ставить вопросы и давать на них ответ. Мудрость для него является способностью «умного деяния», о котором в богословских терминах говорили отцы церкви. Вершиной эволюции у него оказывается не ницшеанский сверхчеловек, но абсолютно разумное существо, которое не может не быть в то же самое время абсолютно добродетельным. Любопытно, что, по многим свидетельствам, в последние годы жизни он занимался изучением

прежде всего патристики, а в докладе, посвященном памяти А. Койре (1964), попытался выявить христианские корни всей науки Нового времени. Разумеется, христианином он не был и становиться им не собирался. Истина христианства для него заключалась в демифологизации природы, в превращении статической картины мира в динамическую. В предисловии к трудам Батая (1950) он писал так:

«Гегелевская Наука, вспоминая и соединяющая в себе историю философского и теологического рассуждения, может резюмироваться следующим образом:

От Фалеса до наших дней, достигая последних пределов мысли, философы обсуждали вопрос о знании того, должна ли эта мысль остановиться на Троице или Двоице, либо достичь Единого, либо, по крайней мере, стремиться к достижению Единого, фактически эволюционируя в Диаде.

Ответ, данный на него Гегелем, сводится к следующему:

Человек, безусловно, однажды достигнет Единого — в тот день, когда сам он прекратит существовать, то есть в тот день, когда Бытие более не будет открываться Словом, когда *Бог*, лишенный *Логоса*, вновь станет непроницаемой и немой сферой радикального язычества Парменида.

Но пока человек будет жить как говорящее о Бытии сущее, ему никогда не превзойти неустранимой Троицы, каковой он является сам и каковая есть *Дух*.

Что же до Бога, то он есть *злой демон* постоянно искушения — отказа от дискурсивного Знания, то есть отказа от рассуждения, которое, по необходимости, закрывается в себе самом, чтобы *сохраняться* в истине.

Что можно на это сказать? Что Гегельянство и Христианство, по сути своей, являются двумя несводимыми далее формами веры, где одна есть вера Павла в воскресение, тогда как другая представляет собой веру земную, имя которой здравый смысл?

Что Гегельянство есть «гностическая» ересь, которая, будучи тринитарной, незаконным образом отдает первенство Св. Духу?»¹⁹.

В полемике со Штраусом Кожев противопоставляет «теистической» картине мира, для которой возможно чистое созерцание действительности, «атеистическую», т. е. признающую только историю с ее боями. Эпикурейского Сада не существует, а «республика письмен» означает бегство от действительности. От шума и ярости мира сего мы можем бежать только в воображении. Но если философ обязан принимать участие в борьбе, то он может оказаться даже советником у тирана. Разумеется, проще всего сказать, что не всякий тиран для этого годится. Кожев не пускается в оговорки подобного рода, так как они уводят от принципиальной постановки вопроса. Речь ведь идет именно о тиране, а не о ком-то другом. Философы в прошлом по-разному решали этот вопрос, но сравнительно немногие делали радикальные выводы. Выбор, если не прибегать к уловкам, не так уж велик: либо уход в монастырь (или какой-нибудь «Сад»), либо участие в политике, в том числе и в те времена, когда у власти неизбежно оказываются тираны. Читая Кожева, мы, конечно, можем вспомнить про «Государя» Макиавелли (в макиавеллизме его обвинит и Штраус), но отличия все же понятны: Макиавелли имел в виду объединение Италии, т. е. конкретную цель, сходную, скажем, с теми целя-

¹⁹ L'Arc, 1971. N 44. P. 34.

ми, которые в Древнем Китае в близком духе ставил Хань Фэй-цзы (гл. 12 его трактата). У Кожева мы имеем дело с исторической закономерностью, ведущей к «концу истории».

Для Гегеля, который был наследником Просвещения и всего рационализма Нового времени, человек представляет собой, прежде всего, разумное существо, а вся его история есть история абсолютного духа. Конечно, Кожев не только пользуется гегелевской терминологией («вождеделение», «борьба за признание», «господство и рабство»), у него сохраняются и элементы гегелевского рационализма, что отличает его философию от антиинтеллектуализма многих его современников. Тем не менее его видение человека и истории по сути своей иное. Это хорошо заметно по переведенному отрывку (трем параграфам из первой части «Очерка феноменологии права»). Движущей силой истории в нем оказывается не дух, но вождеделение, ставшее «желанием желания». Человек преодолевает животное в себе не посредством разумных аргументов, а посредством отрицания его с помощью того, что еще Платон называл «яростным началом души». Разум развивается вместе с трудовой деятельностью, но труд есть удел раба, он есть следствие предшествовавшей ему борьбы. В борьбе один бесстрашно идет до конца, другой в страхе и трепете подчиняется инстинкту самосохранения: к труду «в поте лица своего» человек обращается только под страхом смерти.

Начавшись с борьбы за признание, с утверждения отношения господства и рабства, история с необходимостью снимает это отношение. Господин готов мужественно умереть, доказывая этим свою свободу, то есть свою человечность, но он не в состоянии жить как человек. Раб не воспринимает-

ся, не признается им человеком. Человеческая свобода есть свобода отрицания сущего, а потому она может быть реализована в становлении, тогда как Господин самодостаточен и недвижим. В покоряющем природные процессы труде и в борьбе Раб реализует свободу и, в конце концов, свергает Господина. Наступает царство Гражданина, буржуазное гражданское общество, которое, в свою очередь, раздирается классовыми и национальными противоречиями. «Конец истории» означает достижение той точки, когда прекращается борьба индивидов и групп, наций и империй. Он приходит вместе с полным контролем над природными явлениями. Но то существо, которому уже нет нужды воевать, конкурировать, стремиться к признанию других, перестает быть человеком, поскольку все его желания чуть ли не автоматически удовлетворяются. Свобода рождается из нехватки и стремления, отрицания наличного бытия, тогда как «последнему человеку» уже нечего отрицать. «Конец истории» означает поэтому и «конец человека», так как некое самодостаточное существо будет принципиально отличаться от тех, кто жаждал, страдал и умирал в борьбе.

Кожева ничуть не смущает то, что современная антропология говорит о жизни первобытных племен, не знавших господства и рабства. Это только предыстория человека, еще не вполне вышедшего из животного состояния и лишенного ясного самосознания. История начинается вместе с отделением индивида от родовой жизни, что ведет к войне всех против всех. Еще Платон описывал первый после «золотого века» политический строй как «тимократию» (*tymos* — «яростное начало души») и так запечатлел первых «господ»: «Применяя силу и соперничая друг с другом, они... согласились установить

частную собственность на землю и дома, распределив их между собою, а тех, кого они до сих пор охраняли как своих свободных друзей и кормильцев, решили обратить в рабов» («Государство», 547с). Частная собственность появляется одновременно с рабским трудом тех, кто не был готов умереть в бою. От первых воинских дружин и до изящных придворных последних монархий тянется история господ, которые по существу не меняются: римский сенатор или всадник, средневековый рыцарь или японский самурай, русский дворянин или прусский юнкер одинаково противопоставляют себя «рабу», «серву», «хаму», «мужику». Меняется тот, кто трудится и изобретает новые орудия труда, кто взял на себя взаимодействие с природной средой. Время от времени он восстает, и, в конце концов, свергает Господина.

Восставший раб уже не является рабом, он утверждает свое *человеческое* достоинство, вернувшись к борьбе за признание. Потенциальная человечность раба переходит в действительность вместе с революцией. Кожев насмеялся над всякого рода «новыми левыми» именно потому, что настоящая революция есть борьба не на жизнь, а на смерть — это не фрейд-марксистская болтовня о «сексуальной революции» или «эмансипации». С точки зрения существующего права революционер является преступником, поэтому его судят и казнят, если революция не удалась. Если же она удалась, то актом революции меняется и право, а потому казнят прежних судей. Революции неизбежно кровавы и предельно жестоки, ибо и восставшие рабы, и представители «старого порядка» в равной степени борются не только ради материальных ценностей, но находят себе оправдание с точки зрения права и морали. Революция неизбежно трагична, поскольку в

ней сталкиваются две правды. Готовность рисковать своей жизнью не всегда человечна: смелостью наделен и бандит, но он рискует собой ради животных интересов, ради обладания какими-то материальными благами, тогда как в смертельной схватке «борьбы за признание» речь идет о человеческом достоинстве. Историческая правда находится на стороне восставшего раба, поскольку революция ведет к синтезу Господина и Раба в Гражданине.

Гражданское общество победившего и «ставшего всем» третьего сословия, буржуазные республики, демократия — вот первый этап этого синтеза. Кожев писал свой «Очерк», участвуя в Сопротивлении, то есть в борьбе с теми, кто решил вернуться к архаике «расы господ», навязывавшей в виде «нового порядка» отвергнутое историей рабовладение. Он называл утвердившийся в наиболее развитых странах строй не «буржуазным» (поскольку «буржуа», «бюргер» — это фигура еще «старого порядка», «раб без господина»), а «капиталистическим», когда место Господина (и Бога) занял безличный Капитал. Он считал, что движение от такого «псевдосинтеза» идет к подлинному синтезу в рамках «социалистической Империи» или «универсального и гомогенного государства». Сегодня леволлиберальные интеллектуалы отрещиваются от слова «империя», хотя речи тех, кто говорит о СССР как о «последней империи», чаще всего вдохновляются интересами *Rex americana*. Для Кожева движение от национальных государств к конфедерации, а затем и к федерации, есть движение к всемирной империи, сходной с той, которую имел в виду еще Данте в своей «Монархии». Ограничение суверенитета, а затем и растворение национальных государств в федерации ведет к тому, что государство как политический институт умирает, поскольку та-

ковым оно остается до тех пор, пока есть множество ведущих борьбу государств и наций. По воспоминаниям Р. Арона, Кожев однажды резюмировал свою философию истории фразой: «Ведь когда-нибудь люди перестанут убивать друг друга». В «универсальном и гомогенном государстве» остаются лишь технически-административные и правовые функции (регуляция отношений между индивидами и разного рода корпорациями).

Кожев не был утопистом и не занимался разукрашиванием какой-то картины «светлого будущего»: в «Очерке» дан лишь самый общий набросок «права Гражданина», то есть исторического синтеза аристократического права Господина и буржуазного права Раба. В мои задачи не входит рассмотрение развиваемой Кожевом концепции права, равно как и взглядов на историю права (этому посвящена большая часть книги). Как историк философии, а не специалист по международному праву²⁰, я отмечу лишь то, что Кожев преодолевает в ней противоречие между философией права и философией истории, которое бросалось в глаза многим интерпретаторам Гегеля (сошлюсь хотя бы на упоминавшуюся выше книгу И. А. Ильина). В этой работе Кожев еще сохраняет гегелевский оптимизм: синтез Воина и Труженника в Гражданине, «универсальное и гомогенное государство» способствуют тому, что для каждого человека становится достижимым статус Мудреца, то есть совершенно разумного и нравственного существа, способного решать любые тео-

²⁰ В предисловии к недавно вышедшему в США переводу этой работы справедливо указывается на значимость этой книги для современных дебатов, порожденных процессом глобализации, в области международного права (*Kojeve A. Outline of a Phenomenology of Right. Boston, 2000. P. 3*).

ретические и практические проблемы. В 1950-е и 1960-е годы взгляд Кожева становится куда более пессимистичным. Итогом развития может стать избавившееся от нужды, но разленившееся человечество, населяющее Землю как колония паразитов. И капитализм, и социализм (и США, и СССР) стремятся к одному и тому же идеалу и ведут к одному и тому же «животному царству», а «конец человека», в таком случае, означает лишь то, что итогом шума и ярости истории будет вернувшееся к животному состоянию существо.

По воспоминаниям современников, Кожев настолько интеллектуально превосходил всех собеседников, что ему прощали ироничный взгляд на окружающих. Ирония редко переходила в сарказм, разве что при взгляде на словесные баталии университетских профессоров и публицистов. «Суэц и Венгрия интереснее Сорбонны», — писал он в 1956 году Л. Штраусу. Слава «мэтра» или «гуру» какой-нибудь секты, толкующей то об «экзистенции», то о «деконструкции», его несколько не привлекала, он предпочел пост министерского чиновника, чтобы способствовать осуществлению установленной им ранее цели истории. В ответ на переданное через Штрауса приглашение Гадамера открыть пленарное заседание конгресса гегелеведов Кожев писал: «Чем старше я становлюсь, тем меньше у меня интереса к тому, что называется философскими дебатами... Мне совершенно все равно, что думают и говорят о Гегеле господа философы»²¹. Возможно, он ошибался, и «универсальное и гомогенное государство» никогда не станет реальностью, но он был од-

²¹ *Strauss L. De la tyrannie. Suivi de Correspondance avec Alexandre Kojève (1932–1965). P., Gallimard, 1997. P. 364.*

ПРЕДИСЛОВИЕ

ной из ключевых фигур в образовании «Общего рынка» и той объединенной Европы, которая у нас на глазах, словно следуя предначертанному им плану, переходит от конфедерации к федерации. Независимо от верности прогноза Кожева относительно «конца истории», он был одним из первых мыслителей, указавших на то, что эпоха национальных государств завершается. Государство как форма человеческого сосуществования определялось прежде всего плюрализмом организованных этой формой полисов и царств, республик и империй. Человек останется «политическим животным» и в единственном оставшемся государстве, но оно не будет государством в собственном смысле слова. В каком-то смысле отрицающий государство анархист является ультраконсерватором, указывающим на догосударственное существование человека на протяжении десятков тысячелетий, тогда как эпоха государств насчитывает самое большее 5–6 тысяч лет. Если всемирная история начинается с «борьбы за признание» и превращения одних в господ, а других в рабов, то она, действительно, может завершиться.

А. М. Руткевич

ДЕКАРТ И БУДДА¹

В этот день я очень поздно работал: было уже около пяти, когда я решил наконец отдохнуть. Я работал в библиотеке. В комнате было совсем темно, и лампа, стоявшая на столе, освещала лишь небольшое пространство стены, на которой висел портрет Декарта, и самый стол, заваленный книгами и бумагой, на углу которого стояла небольшая, резко выделяющаяся на темном фоне статуэтка Будды. Все же остальное было погружено в тень, и можно было скорее предполагать, чем видеть длинные ряды полок с книгами. Я сильно устал, и мною понемногу овладело то странное, таинственное настроение, которое всегда царствует там, где собрано очень много книг. Я сидел, откинувшись на спинку кресла, и думал о написанном, о двух культурах, о Востоке и Западе, причем взор мой все время покоился на двух единственных освещенных предметах комнаты, — портрете и статуэтке. Не знаю, долго ли я так сидел; мне кажется, что я даже задремал; вдруг что-то заставило меня встрепенуться. Я не сразу мог сообразить в чем дело, но вскоре увидел, что и с портретом и с Буддой происходило что-то особенное, из ряда вон выходящее, что и заставило меня обратить на них внимание. Лицо Декарта на портрете как бы оживилось, приобрело выпуклые формы, и мне показалось, что губы его шевелились. То же изменение произошло со статуэткой. Бронза перестала блестеть и приняла цвет загорелого тела, похожего на старую слоновую кость, а в пустых глазах фигурки появилось человеческое выражение. Будда оживился и смотрел на Декарта с неуловимым выражением насмешки на лице. Я стал прислушиваться и скоро уловил их разговор. По видимому, они беседовали уже довольно долго, так

как в первых словах, которые я услышал, — в словах Декарта — сквозило уже раздражение.

— Позвольте, — говорил он, — так мы никогда не договоримся. Нам надо найти какую-либо аксиому, наподобие геометрической, одинаково приемлемую для меня и для вас, исходя из которой мы могли бы построить философскую систему, конечные выводы которой должны быть обязательны для каждого, поскольку они логически выведены из этой аксиомы. Такой аксиомой, по-моему, может служить утверждение, по которому из того, что я думаю, следует то, что я существую, — *Cogito, ergo sum*. Я высказывал это утверждение еще очень давно, тогда, когда я был еще живым человеком, а не висел, в виде украшения, в чужих библиотеках, и до сих пор еще никому не приходило в голову его опровергнуть. Я надеюсь, что и вы, наконец, в этом со мной согласитесь.

— Нет, почему же? Хотя я и имел удовольствие услышать это положение лишь после того, как стал путешествовать по всему миру в виде бронзовых статуэток, но все же могу кое-что на него возразить. Вы говорите: «Я думаю, следовательно, я существую». Следовательно, думать и существовать, по-вашему, одно и то же или по крайней мере всякая мысль является синонимом существования, т.к. я не могу думать, что вы полагаете, будто всякое существование влечет за собой и мышление. Не так ли?

— Совершенно верно. Возможность процесса мышления сама по себе доказывает наличие реального существования. По-моему, это достаточно ясно.

— Возможно, но я продолжаю. Процесс мышления обуславливает бытие, следовательно, мысль, как таковая, есть бытие, реальность. Всякое же существующее есть тоже реальность, тоже бытие. Та-

ким образом, в вашем утверждении вы высказываете только то, что наличность известной реальности обуславливает бытие. С этим, конечно, нельзя не согласиться, но большой вопрос, можно ли делать из этого те выводы, которые делаете вы. Вы пытаетесь доказать реальность своего Я, как мыслящей единицы, исходя из положения: есть реальность, бытие. Следовательно, утверждение «Cogito ergo sum» не есть аксиома, а само нуждается в этой предпосылке.

— Допустим, что так. Но ведь вы не можете утверждать, что мышление есть небытие. Бытие, как противоположность небытию, есть реальность и всякое не бытие есть не реальность, т.е. следовательно, не существует. Но если мы вообще можем говорить о мысли, то мы тем самым признаем и существование, а следовательно, и бытие, и реальность.

— Это еще вопрос. Все ваше миропонимание покоится на предположении, по которому всякое бытие есть реальность, а всякое не бытие не реально, не существует и, следовательно, не принимается в расчет. Но, с другой стороны, самое понятие бытия, может ли быть понято иначе, чем как понятие, противоположное понятию небытия?

— Конечно нет. Понятие существования возможно лишь как антитеза несуществованию, реальность — нереальности, бытие — небытию. Но я не понимаю, что вы хотите этим сказать.

— Сейчас увидите. По-вашему, мышление обуславливает бытие, следовательно, и продукт мышления есть бытие, реальность, есть продукт мысли. Если мы признаем однородность мыслительного процесса, то мы можем сказать, что всякая мысль, как таковая, адекватна понятию бытия. Но лишь осмысленное бытие становится реальностью, или иначе: всякое мышление потенциально включает

в себе реализацию мыслимого. Следовательно, если мысль, мысля бытие, конкретизирует и реализует его, и тем самым сама выявляется как реально существующее, то та же мысль, мысля небытие, как нереальную антитезу бытия, сама и не существует. Ибо если мысль реальна, то реальны и продукты мышления; т.е. понятие небытия — продукт мысли — тоже реально как таковое. Но понятие бытия и небытия могут быть мыслимы лишь как понятия противоположные. Ergo — либо мысль мыслит понятие небытия как несуществующее и тем самым не существует с момента появления понятия несуществующего, либо мыслит все, как реальное, и тем самым творит себя, как существующее. Но в таком случае, из того, что бытие реализуется путем мышления, что реальное бытие может быть лишь продуктом реального мышления, что несуществующее есть продукт мысли, что реальная мысль не может мыслить несуществующее, что реальное бытие может быть мыслимо лишь как антитеза несуществующего небытия, следует то, что реальная мысль не может мыслить бытия. Не мыслимое же бытие не существует. Следовательно, если мысль реальна, то и продукт ее не может быть реальным. Поэтому самопонимание мысли, самая возможность мысли о мысли, в таком случае показывает необходимость понимания мысли как небытия.

— Позвольте. Я вас совершенно перестаю понимать. Все ваши рассуждения сплошной софизм. Неужели вы хотите сказать, что когда я мыслю, я не существую, или когда я существую, то я не мыслю?

— Нет, несколько. Я только хочу сказать, что если всякая возможность мышления и существования возможна лишь при понимании мысли, или ре-

ДЕКАРТ И БУДДА

альности бытия, то я должен сказать, что по-моему.....

Но тут целая кипа книг, стоявшая приложенной к письменному столу, вдруг с шумом рассыпалась по комнате. От неожиданности я инстинктивно вскочил со стула, и когда я сообразил, в чем дело, и, успокоившись, снова обратил внимание на портрет и фигурку, то уже ничего не мог в них заметить. Поблескивающая при свете лампы статуэтка смотрела на меня своими пустыми глазами, а на месте только что разговаривающего Декарта висел портрет, с ясно заметными штрихами рисунка.

(Варшава, 12.6.20)

ОТ РЕДАКТОРА-СОСТАВИТЕЛЯ

Публикуемая ниже рукопись А. Кожева, создание которой относится к 1931 году, представляет собой черновик и не предназначалась для публикации. Однако пару лет назад вышел перевод ее на французский язык, а потому встал вопрос о публикации первоисточника. Расшифровка чрезвычайно трудного почерка Кожева ставит множество проблем, поскольку на сегодняшний день читать его способна только Н. В. Иванова, которая откровенно признается в том, что ничего в философии не понимает. Иначе говоря, эта расшифровка может содержать ошибки, а рукопись находится в Париже. Текст публикуется в том виде, как он был прочтен Н. В. Ивановой в 1987 году (при помощи ее племянницы Ю. Кузнецовой).

При подготовке текста к публикации были сохранены некоторые особенности авторского написания имен собственных, названий и терминов, приводимых как в самом тексте, так и в примечаниях к нему. За исключением отдельных случаев, пунктуация дана в соответствии с нормами современного литературного языка. При подготовке текста к публикации были использованы следующие условные обозначения:

[] квадратные скобки в тексте используются для вставок слов или частей слов, пропущенных или неразборчиво написанных в тексте, а также для расшифровки иноязычных слов и выражений и принадлежат составителю сборника;

<?> угловые скобки со знаком вопроса использовались в том случае, когда расшифровка рукописи оставляла сомнение;

<...> многоточие в угловых скобках служит для обозначения обрыва или пропуска в рукописи;

<нрзб.> обозначает слова и выражения, не поддающиеся расшифровке.

А. М. Руткевич

АТЕИЗМ

Иногда приходится слышать, что буддизм — атеистическая религия. Это утверждение звучит странно, вроде квадратного круга и тому подобное. Однако парадоксальность здесь только кажущаяся. Конечно, если под атеизмом мы будем понимать просто игнорирование религиозной проблемы как таковой, отказ от всякого выхода за пределы чувственного данного, то словосочетание «атеистическая религия» окажется нелепым и бессмысленным. Такой «атеизм» (вне вопроса о том, существует ли такой человеческий атеизм, помимо атеизма животного, растений и неорганического мира) безусловно исключает всякую религию. Но если под атеизмом понимать, как то обычно и делается, — отрицание Бога, то понятие «атеистической религии» может иметь смысл, если только понимать религию достаточно широко.

Мы определяем атеизм как отрицание Бога. Но этого недостаточно. Отрицание какого Бога и какое отрицание?

Если стать на точку зрения какой-либо определенной религии¹, то отрицание данной формы божественного есть отрицание Бога вообще, раз Бог (или боги) именно такой, каким его считает данная религия. С этой точки зрения атеистической будет всякая религия, отличная от данной. Ясно, что для внеконфессионального народа и проблем атеизма такое определение неприемлемо. Но как общее правило оно неприемлемо и для представителей отдельных религий. В отношении к религиозным учениям, отличным от его собственного, такой представитель будет говорить о ереси, инословии, иноверии, или сатанизме, или, наконец, суеверии, но не об атеизме. Как же он назовет атеизм?

На первый взгляд ответ очень прост: иноверцем (в самом широком смысле слова) будет тот, кто наделяет Бога ложными качествами (например, зло, множественность, конечность и т.д.), атеистом же тот, кто просто отрицает его существование. При ближайшем рассмотрении, однако, оказывается, что и это определение еще слишком широко. Если такое простое отрицание есть игнорирование проблем Бога, то мы возвращаемся к первому тоже отброшенному нами определению: внутри религии такой атеизм, конечно, невозможен. Значит, отрицание существования Бога должно быть ответом на вопрос о Боге. Но, что значит это «существование», которое атеистом отрицается?

Не вдаваясь в сложные онтологические изыскания, можно кое-что по этому поводу сказать. Если придать понятию существования тот смысл, который мы придаем ему, когда говорим, что существует эта бумага, стол, комната, наша земля или даже весь материальный мир в целом, то отрицание существования в этом смысле Бога вряд ли можно назвать атеизмом. Во всяком случае, тогда мы должны будем назвать атеизмом большинство так называемых «высших религий» (а может быть, и все религии вообще). Обычно отрицание физического, временно-пространственного существования Бога, атеизмом и не называется; это — особый вид учения о божестве и только. И действительно, отрицание только существования Бога не значит еще его отрицание вообще. Это верно не только в отношении Бога. Ведь не существует, скажем, пятимерное пространство и не может существовать квадратный круг; но это не мешает нам говорить и определять качество того и другого, так как и то и другое как-то есть.

А что если атеист отрицает существование Бога в том смысле, в котором он утверждает свое собствен-

ное существование? Такой атеист как будто бы заслуживает свое название. Но здесь надо сделать одно существенное различие: надо отделить форму моего существования от факта существования. Никакая религия, вероятно, не утверждает полную идентичность человеческого и божественного существования, так что говорить об атеизме в этом смысле не стоит. Форма существования Бога может определяться самым разнообразным образом; поскольку факт существования не отрицается, об атеизме говорить нельзя. Но что остается от сознания моего существования, если я отвлекусь от той особой формы, в которой оно мне дано? Снова оставляя в стороне тонкости онтологического (и психологического) анализа², можно сказать, что остается яркое и несомненное сознание, что я нечто, а не ничто. И вот того, кто отрицает, что не только он (или другое небожественное) есть нечто, но что и Бог есть отличное от ничто нечто, того, я думаю, можно и нужно назвать атеистом.

Вводя новый термин, мы скажем, что всякое нечто есть бытие и всякое бытие нечто, а отличное от всего нечто ничто — небытие; что всякое нечто есть, а ничто нет³. Тогда атеизм, отрицая, что Бог есть нечто, отрицает его бытие (обычная формулировка — Бога нет), а представитель не атеистической религии бытие Бога утверждает. Но он утверждает не одно только бытие Бога, а и ряд других его предикатов, скажем всезнание, всеблагость и т.п., где бытие кажется лишь одним из многих таких предикатов. Почему же отрицание именно этого предиката обозначается особым именем и отрицание его — у нас на Западе по крайней мере (не мистики) — противопоставляется всем религиозным моделям? Очевидно, потому, что, отрицая бытие Бога, атеист отрицает тем самым и все другие его

предикаты. Он не отрицает данный комплекс атрибутов Божества, чтобы заменить его другими, как это делает иноверец, а отрицает всякие атрибуты вообще. Или точнее говоря, он отрицает не атрибуты, а самую субстанцию: атрибуты неприменимы не потому, что не соответствуют субстанции, а потому, что субстанции вовсе нет.

Здесь надо быть очень осторожным. — Атеист отрицает бытие Бога? Да, но в его устах это не значит, что Бог есть ничто, к чему понятие бытия неприменимо; он не говорит, что Бог есть небытие, это было бы лишь особой формой теизма⁴, утверждающего, что Бог имеет одно-единственное качество, а именно отсутствие бытия⁵. Объективно это значит, что Бог есть нечто радикально отличное от всякого другого нечто, о котором мы можем сказать, что оно есть то-то и то-то. О Боге же мы можем только сказать, что Он есть нечто, а не ничто, что Он есть. Субъективно все сводится таким образом к отрицанию качественной познаваемости Бога: мы можем познать факт, но не можем познать форму его существования (бытия)⁶. Здесь, впрочем, возможны две установки: менее и более радикальная. С точки зрения первой мы знаем что (dass) Бог *есть*, и не знаем, что (was) Бог *есть*; но мы знаем тоже, что Бог не есть (was Gott nicht ist), поскольку знаем внебожественное бытие. Эта установка так называемого отрицательного богословия, которое, вообще говоря (и совершенно правильно[]), не считается атеизмом, так же как утверждение, что $\sqrt{2}$ не имеет мускулов, не является отрицанием $\sqrt{2}$, также и отрицание применимости к Богу всех мыслимых предикатов не должно означать отрицания Бога⁷. Более радикальная установка отрицает и такое отрицательное качественное познание Бога: он абсолютно непознаваем (в обычном смысле) и о нем нельзя говорить. Но Бог все же есть

в том смысле, что он не ничто и что к нему возможны не когнитивные отношения (скажем, любовь)⁸. Наконец, наиболее радикальной установкой будет та, с точки зрения которой вообще не может быть «нормальных» отношений между Богом и человеком. Отношения человека к Богу возможны лишь в одной особой форме (благость, мистический экстаз, вера, противоположность всякому знанию и т.п.), отличной от всех форм отношений между человеком и всем тем, что не есть Бог. Мы не знаем, какое это отношение и что (was) в нем дано. Мы знаем (в обычном смысле) только, что́ (dass) оно существует, умеем отличить его от всякой другой формы возможных отношений и, зная, что один член отношения — человек, я — есть нечто, знаем что и другой член — Бог — не есть ничто.

«Апофатические» формы теизма очень разнообразны. Описывать и разбирать их я не буду. Мне достаточно отметить, что всех их объединяет одно, а именно то, что отличает их от атеизма — утверждение (в самом широком смысле, не только «когнитивно»), что Бог есть нечто. Под этим нечто можно понимать самые разные вещи — многообразие теистических форм необъятно, — но одно необходимо понимать: нечто отлично от ничто. А в этом заключено очень много. Бог есть нечто отличное от ничто; но и я нечто, от ничто отличное. Это отличие от ничто одинаково присуще мне и Богу, и как бы ни было отлично это нечто, которое есть Бог, от того, которое есть я, между ними все же есть отношение, хотя бы и в форме различной и абсолютной несоизмеримости⁹.

Для атеиста же Бог не есть нечто. Бог — ничто, и между мной и Богом не может быть отношения, не может быть ничего общего, т. е. я как-то существую (я есть нечто), а Бога просто нет. Нельзя, конечно,

сказать, что такое это ничто, раз его нет. О нем не только ничего *нельзя* сказать, но о нем и *нечего* сказать. Отрицание атеистом Бога надо понимать радикально и «просто»... — для атеиста Бога нет¹⁰.

Если понимать атеизм в смысле такого радикального отрицания Бога, то можно ли еще говорить об атеистической религии? Конечно, если словом религия мы выражаем какую-либо форму отношения между человеком и Богом, то «атеистическая религия» [—] нелепое словосочетание. С другой стороны, мы, конечно, можем назвать атеизм религией, но такое название будет лишено всякого интереса, если мы не сможем указать основание для объединения теизма и атеизма под общим понятием религия. Но чтобы указать такое основание, нам надо сказать, что мы понимаем под религией, и определить, что такое Бог. Тогда мы сможем сказать, включает ли сущность религии необходимо веру в Бога, или же возможна религиозная установка, имманентная миру, в которой о Боге вообще речи не будет. Если да, то мы тем самым установим принципиальную возможность (мыслимость) атеистической религии¹¹. Атеистическая религия в чистом виде, очевидно, не должна содержать какое-либо упоминание о Боге, раз для нее он ничто в буквальном смысле слова. Речь о Боге может в ней появиться лишь в связи с отрицанием других теистических религий и должна сводиться к его абсолютному отрицанию.

Однако здесь я не могу дать феноменологию такого сложного явления, как религия. Поэтому я избрал более легкий путь. Исходя из факта существования буддизма и из того, что нет разумного основания не считать это явление религией, я пытаюсь — возвращаясь к исходному пункту статьи — выяснить, не является ли буддийское учение атеиз-

мом в установленном мною радикальном смысле. Если да, то вопрос о возможности атеистической религии будет тем самым решен, а анализ буддийского мировоззрения позволит уяснить себе сущность атеистической религии (да и религии вообще)¹².

Но прежде чем приступить к этому, надо сделать еще несколько общих замечаний.

В моей терминологии отрицание каких-либо атрибутов Божества не является отрицанием, поскольку признается, что Бог есть нечто, а не ничто. Для всякого теиста Бог есть нечто, но обычно это нечто наделяется рядом качеств. Но я уже сказал, что не называю атеизмом не только такой, так сказать, квалифицированный теизм, но и даже который можно назвать чистым¹³ и для которого к тому, что Бог есть нечто, ничего больше прибавить нельзя. Для чистого теиста содержание понятия «Бог» исчерпывается содержанием понятия «нечто», и в его устах утверждение «Бог есть нечто» эквивалентно утверждению «нечто есть нечто», то есть явной тавтологии. Конечно, теист не ограничивается этой формальной тавтологией. Утверждая ее, он одновременно утверждает: «нечто есть», т. е. что есть нечто, а не только ничто. Это утверждение имеет смысл и даже не формальность <?>: что даже абсолютно <?> истина, лежащая в основе всех других утверждений; но ясно, что такое утверждение не характерно для религии вообще и разума в частности. Если метафизический вопрос «что есть нечто (бытие)» и «почему нечто, а не ничто»¹⁴ и имеет смысл, т[ак] к[ак] утверждение «ничего нет» смысла не имеет и ни один человек, серьезно относящийся к своим словам, его не сделает. В частности, абсолютный солипсист тоже утверждает, что «есть нечто», а именно он сам. Но если вообще существует атеистическая установка, то это будет именно ус-

тановка солипсиста: ведь о Боге, если он вообще о нем говорит, он сможет сказать только одно: Бог есть я, я это Бог. Но нечто подобное может сказать только либо сумасшедший, либо сам Бог, а никак не *homo religiosus*^{*}, и тем менее теист¹⁵.

С другой стороны, атеист, в своем споре с чистым теистом, может либо говорить, что «ничего нет» (чего он не делает, так как это нелепо во всех отношениях), либо утверждать, что «нечто» есть «ничто» (это нелепо в смысле формальной логики), либо, наконец, ограничиться тавтологией «ничто есть ничто» («ничто нет»). Это последнее утверждение, если отвлечься от нелепой словесной формы, имеет, конечно, смысл и является абсолютной истиной (к сожалению, очень часто забываемой!), но опять же [не] характерно для атеиста; оно должно признаваться всяким разумным человеком.

Итак, мы попали как будто в безвыходное положение. Однако это не так. На примере солипсиста мы видим, что для теиста Бог (\equiv нечто) безусловно не он сам¹⁶. Можно, пожалуй сказать, что этим мы выходим за пределы чистого теизма, раз мы даем — пусть отрицательный — атрибут Богу: Бог есть нечто, которое не есть я. Но можно подойти к вопросу и иначе. Чистый теист не отрицает возможность квалифицировать это нечто, которым является он сам, и утверждение «Бог не я» в его устах значит только «я не Бог»¹⁷. Как бы там ни было, этот формальный вопрос нас сейчас не интересует. Мы просто назовем чистым теистом того, для которого есть, во-первых, нечто, которое есть он сам, и, во-вторых, нечто, которое не он сам. Но этого, очевидно, не достаточно, ибо с этой точки зрения атеистом будет только солипсист.

* Человек религиозный (лат.).

Солипсизм [—] установка искусственная и если не формальная, то по существу нелепая и невозможная. Всякий нормальный человек знает, что есть нечто, которое не есть он сам («не-я»[]), и что бы ни говорили философы, я и не-я при всем их неизгладимом различии, в смысле их нечтости совершенно одинаково достоверны: человек дан себе не в пустоте, а в мире¹⁸. Но даже если допустить, что всякий человек теист, то ясно все же, что теист он не потому, что он не солипсист. А если допустить существование атеистов, то нельзя, конечно, отождествлять их с солипсистами.

Но как же отличить чистого теиста от атеиста, если для него Бог есть лишь нечто без всяких атрибутов? Вопрос на первый взгляд трудный, но на самом деле очень простой, настолько простой, что ответ заключен в самом вопросе. Чистый теист тот, кто утверждает, что есть нечто без всяких атрибутов, а атеист тот, кто это отрицает¹⁹. Действительно, человек дан самому себе в мире, он всегда одновременно знает нечто — я и не-я. Но в обоих видах это нечто всегда дано ему не только как нечто, но и [как] нечто качественное²⁰. Таким образом, утверждая некачественность Божества, чистый теист тем самым отличает его не только от я, но и от всего качественного не-я, которое можно назвать «миром» (в самом широком смысле, включающем и так называемый «идеальный мир»). Итак, для чистого теиста есть нечто качественное, которое дано в двух видах, как я (он сам) и не-я (мир), и нечто некачественное, которое он называет Богом²¹. Ясно, что не может быть несколько таких некачественных нечто (чем бы они отличались друг от друга?!)²², то есть, если угодно, можно сказать, что чистый теизм является необходимо «монотеизмом», но, конечно, не в том смысле, что Бог один

(категория количества к нему неприменима), а в том, что богов не несколько²³.

С другой стороны, и атеизм есть всегда, если можно так выразиться, «монотеизм». Пусть атеист (скажем, атеист внутри политеизма) отрицает многих богов — отрицая их, отрицая, что они нечто, он отрицает все их качества, то есть и все их различия. Да и не только богов. Что бы ни отрицал человек, в отрицании все отрицаемое сольется, растворится в однородной черноте ничто. В этом смысле атеизм является настоящей антитезой чистого теизма. Все то, что для теиста сливается в однородном неквалифицированном нечто, все это атеист, не дифференцируя и не изменяя, повергает в бездну небытия. Но что же именно он уничтожает? Не что иное, как неквалифицированное нечто. Таким образом, получается, что чистый теист утверждает, что есть нечто, лишенное всяких атрибутов, кроме той самой нечтости, а атеист это отрицает. Ясно, что обе установки имеют смысл и что спор чистого теиста с атеистом очень интересен и значителен. Но также ясно и то, что это спор логический, психологический, онтологический и т. д., но никак не религиозный. По отношению к атеизму это не страшно. Ведь обычно считается, что атеизм есть тем самым и атеистичность. Атеист «не верит ни в Бога, ни в черта», он знает только качественное нечто, я и не-я, только человека (себя) в мире [и] кроме этого ничего; или, если угодно, вне этого для него только ничто. И наше определение атеиста на первый взгляд совпадает с этим обычным взглядом на атеизм. Но с теизмом дело обстоит хуже. Обычно теизм как таковой считается религиозной установкой, а мы решительно отказываемся считать кого-либо *homo religiosus* только потому, что он утверждает, что есть неквалифицированное нечто. Однако этот кон-

фликт не серьезен. С обычной точки зрения он не страшен потому, что мы говорим о чистом теизме; а его реальность более чем сомнительна, и во всяком случае не его имеют в виду, когда говорят о религиозном теизме (даже в широком смысле слова). Еще менее страшен конфликт с нашей точки зрения. Ведь мы с самого начала допускали возможность атеистической религии (вопрос о ней был, конечно, риторический!). А раз отрицание Бога в наших глазах не отрицает религиозную установку, то нет ничего удивительного в том, что чистое утверждение его не означает наличие таковой. Спор между чистым теистом и атеистом в том виде, в котором он до сих пор был представлен, есть действительно внерелигиозный спор. Если религиозная установка возможна в рамках как теистического, так и атеистического мировоззрения, то ясно, что религиозность должна быть в некотором отношении независима от решения проблем Бога, то есть спор о Боге не всегда должен быть спором религиозным²⁴. Таким религиозным спором является, в частности, конечно, и спор о неквалифицируемом нечто²⁵. Этот конфликт станет религиозным лишь тогда, когда столкнется *религиозная* установка человека (теиста), знающего, что вне его и мира есть еще нечто, и опять же *религиозная* установка атеиста, для которого вне мира нет ничего. В чем состоят эти *религиозные* установки, нам и надо выяснить.

Но с моим определением атеизма связана еще другая, более серьезная трудность. Атеист тот, кто отрицает неквалифицированное нечто. Но ведь это может отрицать и качественный теист. Положение казалось простым, пока мы противопоставляли атеизму только чистый теизм. Но во-первых, можно сомневаться, существовал ли вообще чистый теизм, а во-вторых, даже если он и существует, то все же

явно нелепо считать качественного теиста атеистом только потому, что он квалифицирует Бога и отрицает неквалифицированное нечто. Пусть даже он и не отрицает последнее. Тогда возможно одно из двух. Либо это нечто для качественного теиста все не Бог, а чисто теоретическая (онтологическая) категория. В таком случае считать его (религиозным) теистом только на этом основании явно нелепо²⁶. Либо это нечто входит в теистический пантеон (в качестве, скажем, высшего Бога)²⁷. Но это лишь одна из возможных форм теизма, так как относить все остальные, не включающие неквалифицируемого Бога к атеизму, слишком искусственно. Итак, мое определение, позволяющее правильно (хотя пока еще и внерелигиозно) разделить атеизм от чистого теизма, совершенно не годится для проведения границы между атеизмом и теизмом вообще. При ближайшем рассмотрении обнаруживается, что провести эту границу чрезвычайно трудно.

Возьмем качественного теиста, отрицающего неквалифицируемое нечто. Как отличить его от атеиста? От определенного нами атеиста его отличить нельзя, этот вопрос сводится к новому определению атеизма (и теизма), позволяющему такое отличие. При этом старое определение, позволяющее отличить атеиста от чистого теиста (если бы теист был *ipso facto** чистый теист!), должно сохраниться и войти в новое определение. Кроме того, определение качественного теизма должно быть таково, что оно обосновывает причисление чистого теизма к теизму, так чтобы а-качественный-теист был бы тем самым и а-чистый-теист, т. е. атеист вообще. Как это сделать?

Вернемся к нашему теисту. Он отрицает неквалифицируемое нечто, но признает качественное нечто,

* Тем самым (лат.).

отличное от него самого. В этом отношении он еще ничем не отличается от нашего атеиста. Отличие начинается тогда, когда теист (мы берем для простоты монотеиста) говорит, что наделенное теми же и теми же качествами нечто есть Бог (в то время как для атеиста Бога нет, он — ничто). Однако, если «атеист» признает наличие этого нечто со всеми его качествами (в самом широком смысле слова, то есть качествами не только статическими, но и динамическими, функциональными, в частности функциональное качество — это нечто в религиозной установке) и отказывается в то же время называть его Богом, то есть его спор с теистом будет спором чисто словесным. Таким образом, он вовсе не атеист, а теист и даже тот же самый теист, что и его противник, с которым он спорит только об имени Божьем²⁸. Чтобы спор не был спором о словах, атеист должен по меньшей мере отрицать какое-либо качество этого нечто. Но ясно, что отрицание одного, нескольких (или даже всех) качеств недостаточно. Такой отрицатель будет по отношению к нашему теисту еретиком, иноверцем, но не атеистом. В частности, отрицателем всех качеств является чистый теист, а его мы ни в каком случае не хотим считать атеистом. То обстоятельство, что всякий теист говорит о Боге, а атеист нет, дела не меняет. Атеист говорит, что Бога нет. Но что есть Бог, которого он отрицает? Если Бог — ничто, то его утверждение — «ничто (≡ Бог) нет» — «святая истина» обязательна для всех разумных людей. Если Бог — нечто и только нечто, то мы возвращаемся к исходному положению. Если он нечто качественное, то атеизмом можно считать только отрицание этого качества, которое делает его Богом (иначе это иноверие). Но если есть качество, без которого нечто не может быть Богом, то чистый теист, отрицающий все качества своего Бога, — атеист.

Как же выйти из этого затруднения? Напрашивается простой ответ: для всякого теиста Бог есть нечто, которое религиозно функционирует (в самом широком смысле, активно или лишь пассивно), и это нечто Бог именно в силу этого функционирования; для атеиста же «Бог» ничто, ничто никак и в частности религиозно функционировать не может; поэтому-то он не Бог — для атеиста Бога нет. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что этот «простой» ответ лишен всякого смысла. Когда говорят, что в атеизме ничто не функционирует религиозно, то имеют в виду не то, что Ничто (как имя «существительное») не функционирует (ведь и в теизме функционирует не ничто, а нечто), а что ничто не функционирует, т.е. иными словами, что атеизм *ex ipso* арелигиозная установка и что нет внерелигиозного различия между теистом и атеистом. Уже это последнее обстоятельство заставляет нас насторожиться: — неужели различие между теистической космологией Аристотеля и Franklin'a [Франклина] и атеистической современной космологией как таковой, вне отношения к ее авторам и их внекосмологическому мировоззрению, есть религиозное различие?!²⁹ Но отказаться от такого «ответа» нас заставляет не это, а то, что он исключает возможность атеистической религии, кот[орую] мы с самого начала предполагаем. С точки зрения этого ответа вопрос об атеизме может быть только вопросом о возможности арелигиозной установки; вопрос интересный и важный, но интересующий нас лишь косвенно: непосредственно нас интересует как раз религиозный атеизм. Если же допустить, что возможна религиозная установка в рамках атеизма, то надо допустить, что и Ничто религиозно функционирует. Ведь религиозная установка не выделяет ограниченную область в то-

тальность данного, а есть особая установка, включающая всю эту тотальность. Точно так же и Ничто, т. е. чего нет, в религиозной установке «есть» религиозное Ничто, которое (или Ничто, которого нет) хотя и не отличается как таковое от «всякого другого» ничто, но своим отсутствием в *религиозной* установке имеет (конечно, отрицательную) религиозную функцию. В этом не было бы беды, если бы в атеизме религиозно функционировало только Ничто, а в теизме только определенное нечто; тогда мы могли бы назвать и Ничто и это нечто Богом и сказать, что теизм религия с Богом-нечто, а атеизм — с Богом-ничто. Но, к сожалению, в религиозном атеизме религиозно функционирует не только Ничто, но и всякое нечто, а в теизме [—] и Ничто; наметившиеся было границы снова расплываются³⁰. Одновременно обнаруживается бессмысленность «ответа». Бог то, что религиозно функционирует? Но ведь все (даже ничто) религиозно функционирует. Значит, все — Бог? Явная нелепость! Значит, Бог то, что функционирует как Бог? Это либо пустая тавтология, либо мы должны указать, что такое Бог, наделив его качественно, и... отнести таким образом чистый теизм к атеизму?

Как же все-таки выйти из затруднения? Повторим нашу задачу. Найти определение теизма, позволяющего считать чистого теиста теистом и отграничить атеиста (религиозного и арелигиозного) от теиста (религиозного и арелигиозного). Оставим в силе наше первое определение: для теиста Бог — нечто, для атеиста — ничто, в том строгом смысле, что его нет. Поэтому вопрос о том, что такое Бог атеиста, лишен смысла. Нельзя сказать, что он ничто, ибо ничто, во-первых [—] не предмет, а во-вторых, Бога у атеиста нет, т. е. нет и субъекта для предмета. Но что есть Бог теистов? Он нечто, но не обяза-

тельно квалифицированное нечто — иначе чистый теизм — теизм. Но он и не обязательно неквалифицированное нечто, раз качественный теизм [—] теизм. Что же общего между Богом чистого и качественного теиста? Ясно, что не наличие или отсутствие определенных или вообще качеств, раз именно в этом различие между ними. Общее то, что он нечто, но это не характерно для Бога, раз все есть (правда, квалифицированное) нечто (кроме ничто), а Бог (качественного теиста) не только неквалифицируемое нечто. А кроме нечтости общего как будто нет, раз Бог чистого теиста только нечто. Этим, казалось бы, показана безвыходность положения. Но на самом деле этим как раз показан выход, ибо окончательно закрыто все то, что выходом только казалось. А выход вот в чем.

Чистый теист утверждает, что Бог есть (\equiv) неквалифицируемое нечто. Кроме того, или, вернее, тем самым (это «аналитическое следствие» его утверждения) он утверждает, что Бог отличен от всего другого, всякого квалифицированного нечто. Если можно так выразиться (строго говоря, конечно, нельзя) все неквалифицируемые нечто сливаются — и одно чистое нечто (\equiv Бог) противостоит всей качественной данности. Чистому теизму дано 1) качественное нечто, которое есть он сам (\equiv я), 2) качественное нечто, которое не он (\equiv не-я, мир в самом широком смысле слова, т. е. не только физически реальное R_4 , но и включающее кентавров, кватернионы, Hilbert`овские R_∞^* , квадратный круг и тому подобное)³¹ и, кроме того, 3) неквалифицируемое нечто (\equiv Бог). Если мы объединим первые два нечто, которые даны (что бы там ни говорили некоторые — не Heidegger [Хайдеггер], например — фи-

* Бесконечное множество реальных чисел. — Прим. сост.

лософы) совершенно одинаково в том смысле, что они квалифицируемые (а не, так или иначе, квалифицированные) нечто, общим именем «человека (я) в мире», т. е. мы можем сказать теперь не только человек в мире, но и человек, которому дано нечто «вне» мира, нечто неквалифицируемое, которое он называет Богом. Атеистом же будет тот, для которого вне «его самого в мире» нет ничего. Религиозная установка в рамках (чистого) теизма будет необходимо включать (раз она все включает) нечто вне мира, в то время, как атеистическая религия будет чисто имманентной установкой «человека в мире».

Все это несомненно так, но этим мы достигли мало. Мы, правда, уточнили, а главное, «оживили» и приблизили к обычному, различили атеиста и чистого теиста, но это различие с самого начала не представляло особых затруднений. Трудность заключало различие атеиста и качественного теиста. Чего же мы достигли в этом направлении?

Мы видели что для чистого теиста Бог отличен от я и не-я, от «человека в мире». Предположим, что это верно и в отношении Бога качественного теиста. Правда, теперь Бог качественный и его противопоставление миру не будет уже «аналитическим суждением»³². Но предположим, что это противопоставление утверждается и что оно имеет смысл. Тогда теисту дано 1) качественное я, 2) качественное не-я (мир) и 3) *качественное* же «не-я и немир», которое он называет Богом. Его Бог нечто, а не ничто, т. е. он не атеист; он нечто, как и Бог чистого теиста; но в отличие от него он квалифицирован (или по крайней мере квалифицируем). Если мы опять назовем первые два нечто «человеком в мире», то религия качественного теиста будет включать нечто «вне» мира, но только теперь это нечто обладает определенными атрибутами. Если

же мы не хотим выносить третье нечто за пределы мира, то мы можем сказать, что религиозная установка нашего (моно-) теиста (оставаясь имманентной миру) включает (в отличие от установки атеиста) отношение к некоторому особому нечто, которое есть Бог, отличному от него самого и всякого другого (не божественного) нечто.

Однако легко видеть, что все наши «достижения» разлетелись в прах, как только мы попытались применить их к качественному теизму, т.е. мы снова вернулись к исходному положению. Для качественного теиста есть Бог, для атеиста [—] нет? Но что есть Бог? Качественное нечто, отличное от всякого другого нечто? Т. е. Бог есть то, что не есть не Бог?! Явная тавтология. Сначала может показаться, что, сказав, что Бог отличен от всего остального «мира», не-я, как-то определяет Бога. Но на самом деле это же самое можно сказать о любом нечто. Ведь золото, например, отлично от всего не золотого и этот карандаш отличен от всякого нечто, которое не есть он сам. Мы можем попробовать сказать, что золото, будучи металлом, например, схоже со всеми металлами и что этот карандаш разделяет между прочим качество временно-пространственной локализации со всеми другими реальными предметами и т.д.; Бог же тем и отличен от всех других нечто, что ни одно его качество не совпадает с качествами других нечто. Но, идя по этому пути, мы придем либо к Богу отрицательной теологии, либо, отказавшись и от отрицательной квалификации божества, к Богу чистого теиста. В обоих случаях мы приходим к специальным формам теизма, т.е. «атеист», отрицающий такого Бога, может быть теистом в более общем смысле этого слова.

Тем не менее, когда мы говорим, что Божество отлично от всего остального небожественного мира,

мы ясно чувствуем, что это не пустая тавтология и что в этом утверждении заключен некоторый положительный смысл. Весь вопрос только в том, чтобы обнаружить этот скрытый тавтологической формой смысл. Нам удалось это сделать в случае отрицательной теологии и чистого теизма (Бог отличен от мира тем, что он имеет только отрицательные или не имеет никаких атрибутов). То же самое надо попробовать сделать и в случае положительной теологии, т.е. качественного теизма вообще. Ведь совершенно очевидно, что в глазах всякого теиста Бог отличен от мира совсем в ином смысле, чем, скажем, золото от незолотого или этот карандаш от всех других нечто; деление всей данности на божественное и небожественное совершенно естественно, в то время как деление на золото и не золото, этот карандаш и этот карандаш и тому подобное явно искусственно, хотя пока мы еще не видим формального преимущества одного деления над другим. Теист, наделяя своего Бога качествами, всегда включает одно или несколько качеств, отличающих Бога от мира совсем иначе, чем какое-либо специфическое качество мирского нечто отличает это нечто от других. В так называемых высших формах положительного богословия качественного теизма это особенно ясно: если Богу и приписывается какое-либо положительное качество, делающее его сравнимым с чем-либо небожественным³³, то качество это всегда таково, что оно отличает Бога от всего того, что кроме него обладает качествами той же категории. Так, например, если Богу приписывать знание, то это знание отлично от всякого другого знания (а не только от незнания), что подчеркивается иногда приставкой все-, которую можно прибавить к большинству атрибутов Бога. Иногда Богу приписывается положительное³⁴ качество, ко-

торое принадлежит только ему одному, как, например, противопоставление творящего Бога миру, как *ens ex creatura**. Это положение менее ясно видно в так называемых низших формах теизма, но и там его всегда можно обнаружить. Возьмем случай так называемого «фетишизма». Вот обыкновенный камень, а фетишист говорит, что это Бог. Если бы это было так, то наше рассуждение было бы неверно, а спор атеиста с теистом был бы спором о словах: ведь камней много как в мире теиста, так и атеиста, а данный камень-бог отличается *существенно* (т.е. иной, чем, скажем другой камень-небог) от остальных только тем, что его называют Богом. Но легко видеть, что такое толкование фетишизма нелепо. Камень-Бог «обыкновенный» только для нас, не живущих в мире фетишиста. Для него этот камень не только не «обыкновенный», но и отличный от всех других камней (а не только от не-камней). И ясно, что отличен он не потому, что называется Богом, а наоборот, называется он Богом только потому, что это отличает от остального не божественного мира³⁵. Иначе он не назвал бы его Богом, как и мы его Богом не называем. В этом отношении, таким образом, нет разницы между «высшими» и «низшими» формами теизма: и бог фетишиста отличается от мира иначе, чем вещи мира между собой³⁶.

Итак, мы видим, что в устах всякого теиста утверждение: «Божественное отлично от небожественного» не является пустой тавтологией. Сказать, что не то же самое, это сказать: «А не есть non-А». Конечно, закон противоречия имеет универсальное значение³⁷, но подставляя вместо А «Бог», мы придаем «не есть» другое значение, чем тогда, когда мы под-

* Тварному существу (*лат.*).

ставляем небожественное нечто³⁸. Этим обнаруживается, что за тавтологией «Бог не есть не Бог» или, что то же самое, «не есть человек» или мир, т. е. человек в мире, скрывается положительный смысл: иначе не было бы различия между этим утверждением и утверждением: «А не есть non-A» или «золото не есть не-золото». Между миром и Богом для теиста есть специфическая разница, которой нет для атеиста, т[ак] к[ак] для него нет Бога, а есть один только мир: он не знает этого особого смысла «не есть».

Но если нам ясно, что за этой «тавтологией» кроется смысл, то нам еще не ясно, в чем он состоит. Его еще надо эксплицировать. А для этого нам надо определить, что такое Бог и мы, таким образом, снова возвращаемся к исходному пункту. Мы можем вскрыть смысл тавтологии, подставив определение Бога какой-либо одной положительной теологии. Но этого нам недостаточно, так как отрицание такого Бога еще не значит атеизм. Нам надо найти тот смысл «не есть», который знает каждый теист и которого нет в мировоззрении атеиста. Для всякого теиста Бог есть нечто и это нечто есть, но оно есть совсем особо, не так, как суть другие нечто, и как раз этого особого «есть» и не знает атеист. Это, собственно говоря, не качество, не атрибут Бога (раз оно имеет смысл и для чистого теиста), а особая форма наличия данности Бога.

Как же определить эту форму, как найти то особое есть, как обнаружить смысл тавтологии, тот смысл, который наличествует в рамках теистического и отсутствует (как и сама тавтология, раз нет и субъекта) в атеистическом мировоззрении?³⁹

Мы знаем, что каждому человеку и, таким образом, каждому теисту всегда одновременно даны два различных нечто: он сам и все то, что от него отлично, то, что мы называем миром. Человек всегда на-

личествуется как «человек в мире» и дан себе как таковой. Конечно, я и не-я, человек и мир, очень различны как по содержанию, так и по характеру их данности, но при всем их различии они обладают той общностью, которая позволяет объединить их в одно целое «человека в мире». Сказать, в чем состоит эта общность, очень трудно, и здесь я не собираюсь анализировать эту сложную проблему. Мне, в сущности, достаточно указать на эту общность, наличие которой непосредственно очевидно всякому человеку⁴⁰.

Общность между человеком (= мной)⁴¹ и миром (= не-я) обнаруживается прежде всего в том, что мне всегда даны другие нечто, хотя и отличные от меня по характеру их данности мне, но идентичные (или по крайней мере аналогичные) со мной по качественному содержанию (если и не во всех модификациях этого содержания, то в его основном тоне). Эти нечто — другие люди. Видя вне себя других людей, я перестаю ощущать мир как нечто мне совершенно чужое, как нечто иное, в корне отличное от того нечто, которое есть я сам. Я могу бояться «пустого» мира, т. е. он мне может показаться «чужим», но страх проходит (или становится совсем иным, из беспредметной жути переходит в конкретный страх перед врагом и т. д.), как только я встречаю другого человека: я сразу вижу, что страх напрасен, что мир не так чужд мне, как мне это казалось. И легко видеть, что мир не чужд мне не потому только, что в нем есть другие люди. Наоборот, в нем могут быть люди потому, что он не чужд. Если мне жутко и я вижу человека, то жуть проходит не потому, что я увидел оазис родного на фоне пустыни чуждого, который чуждый и остается (иначе мы с ним боялись бы вместе). Нет, увидев несомненно⁴² родное вне меня, я понимаю, что это

вне не может быть мне совершенно чуждо: я вижу не оазис в пустыне, а видя оазис, перестаю ощущать мир, как чуждую мне пустыню. Отсюда видно, что если общность мира со мной непосредственно (не всегда, конечно) проявляется через встречу с людьми, то она не исчерпывается моей общностью с ними: через общность с ними я ощущаю общность со всем. И я могу ощущать эту общность вне посредничества встречи со мной подобными. Мне не (или меньше) жутко, если я с моей собакой, если я встретил корову, если я у себя дома и т. д. и т. д. Я не боюсь всего того, что мне так или иначе близкое, сродни. Но легко видеть, что все в мире мне более или менее близко; мне не жутко, когда я *вижу* камни, поля, облака и т. д. — одним словом, мне не жутко днем⁴³. Полнота качественного содержания мира мне не чужда и я ее не боюсь; мне жутко, когда нет этого содержания; я боюсь ночью, когда мир грозит раствориться во мраке небытия и когда временами кажется, что он (особенно там, где я даже не вижу того, что я ничего не вижу, не вижу мрака, который все-таки что-то такое — за моей спиной) теряет последнюю частицу общности со мной — свою нечтость⁴⁴.

Видя другого человека, я ощущаю, несмотря на все различие форм данности мне его и меня, общность с ним, на основании аналогичности качественного содержания (и Seinsart^{*}). Но в отношениях к нечеловеческому миру, к различию форм данности присоединяются еще различия качественного содержания, и иногда даже способы самого бытия (Seinsart; ведь в мире наличествует не только птица и камень, но и кентавр, логарифм и т. д. и т. д.). И все же я ощущаю общность и мне, вообще говоря,

* Способы бытия (нем.).

поскольку я эту общность ощущаю, не жутко. В чем же дана эта общность, если различны и формы данности, и качественное содержание, и способ бытия? Она дана во взаимодействии мира и человека. С самого начала мир дан мне не как нечто независимое, мне противостоящее, а [как] влияющий на меня и испытывающий от меня влияние. Больше того, и самого себя я ощущаю только в этом взаимодействии с миром, а то, с чем я нахожусь во взаимодействии, не может быть мне совершенно чуждым, хотя и может (вернее, должен) быть иным. Мне не (или менее) жутко ночью, если я занят каким-либо делом, и не только потому, что я, например, осезаю то, чего не вижу, но прежде всего потому, что бревно, которое я хочу поднять, поднимается, а падающая шишка делает мне больно⁴⁵. Это взаимодействие человека с миром не исчерпывается физическим взаимодействием: в этом последнем дана только его общность с физическим миром, и человек физического труда (дикарь) испытывает «мистический страх» перед словом и письмом, т. е. он не сознает своего взаимодействия с ними. Взаимодействие надо понимать в самом широком смысле слова. Мир близок мне не только потому, что он есть для меня (*die Welt des Vorhandenen** Heidegger`а [Хайдеггера]), но и потому, что он красив, интересен, что я его люблю и т. д., и т. д., потому, наконец, что он просто мною познается. И потому мне близок не только мир птиц и камней, но и мир кентавров, логарифмов, квадратных кругов и т. д. Правда, не всякому человеку даны все эти формы взаимодействия или, вернее, не всякий ощущает их как таковых, и потому, например, луна, которая красива, интересна и познаваема, но

* Мир наличного (*нем.*).

(непосредственно по крайней мере) не поддается моему физическому воздействию, может казаться некоторым чуждой и жуткой. Но в принципе весь мир находится, хотя бы в форме познания, во взаимодействии со мной, и это взаимодействие даст мне сознание моей общности с ним и позволяет объединить человека и мир в одно, в некотором отношении однородное, целое «человека в мире». Что следует из всего сказанного для нашей проблемы атеизма и теизма? Мы видели, что мир нам не страшен, не чужд, и это прежде всего потому, что мы с ним во взаимодействии. С другой стороны, мы видели, что Бог вне мира, в том смысле, что он есть и дан совсем иначе, чем человек и мир. Теперь мы можем сказать, что если мир нам близок, то Бог нам чужд, что если нам в мире не страшно, то перед ним нам жутко и что между мной и им нет того взаимодействия, которое есть между мной и миром. А взаимодействия не будет уже тоже, если Бог будет на меня воздействовать, а я на него воздействовать не смогу. Таким образом, теистом будет тот, которому дано такое жуткое, чуждое, находящееся вне сферы его действия нечто, а атеистом тот, для которого такого ничего нет⁴⁶.

Результат как будто бы приемлемый. Для атеиста есть только он и мир, для него все в каком-то смысле однородно, и эта однородность обнаруживается в принципиальной возможности равноправного взаимодействия между всем⁴⁷. Для теиста же есть нечто исключенное из сферы его действия. В зависимости от того, что он считает своим действием (физическое и только, или другие) и что он исключает из сферы применения этого действия, будет меняться характер божества. Это будет луна⁴⁸ или ветер, или, если того мало, нечто непространственное, нереальное, наконец, непознаваемое. Та-

ким образом мы получим разные формы теизма, начиная от «фетишизма» и кончая чистым теизмом, который особенно подчеркивает отсутствие самой общей формы взаимодействия (которую он сознает как таковую, в отличие от фетишизма), отрицая познаваемость Бога. Атеист не всегда отрицает то качественное нечто, которое данная форма теизма считает Богом (например, он не отрицает луну), а только чуждость этого нечто. Но на той же точке зрения стоит и чистый теист: его мир совпадает с миром атеиста. Разница только в том, что для него вне этого мира есть нечто чуждое и не поддающееся его влиянию, а для атеиста вне мира нет ничего.

Все это так, несомненно так, но сказанного все же недостаточно. Это станет ясным из следующих двух рассуждений.

1. Для чистого теиста Бог только нечто, но это нечто [—] «другое» нечто, не нечто «человека в мире». Но если оно «другое» только потому, что оно не нечто «человека в мире», и если вся тотальность качественного содержания заключена в «человеке в мире», то это «нечто» (субъективно, по крайней мере) грозит превратиться в ничто⁴⁹. Когнитивно нечто, лишенное всяких атрибутов, как положительных, так и отрицательных, ничем не отличается от ничто; только по отношению к ничто нельзя ни утверждать, ни отрицать атрибутов, потому что ничто нет и оно не может быть субстанцией, субъектом утверждения или отрицания. Могут, правда, быть другие формы (не когнитивные, например, любовь) данности божественного нечто, но если крайний теизм отрицает всякое взаимодействие человека и Бога, то для него Божественное нечто будет ничто. И действительно, некоторые мистики называют Бога «Ничто». Атеизм ли это? Пусть да, — нас не пугает, что такой атеист [есть] несомненный *homo religiosus*. Но

нас пугает то, что между теизмом и атеизмом как бы нет резкой границы, что теизм от «фетишизма» непрерывно переходит в атеизм. Пугает нас и то, что Бога называли «Ничто» такие мистики, как Экхарт [Eckehard] и Эриугена [Eriugena], т. е. несомненные христиане, считать которых атеистами нам бы не хотелось. Да и вообще атеизм и теизм слишком различны, всегда воспринимались как противоположности, и непрерывный переход от одного к другому кажется невозможным.

Если мы будем считать, что всякий положительный или отрицательный атрибут может быть только атрибутом, взятым из данности «человека в мире», и если мы будем понимать Бога как абсолютное «другое», по отношению к «человеку в мире», то мы неминуемо должны сказать, что Бог ничто, и придти таким образом к атеизму. Значит, для определения Бога теистов недостаточно данных нами до сих пор *отрицательных* определений. Бог не я, Бог не мир, Бог «другой» — это несомненно, но чтобы спасти Бога от растворения в ничто, надо как-то показать, в чем состоит это «другое», как-то дать его, как-то положительно определить. Можно сказать, что Бог не ничто, потому что он нечто. Но ведь и я нечто и мир нечто, и поскольку Бог нечто, он не чужд мне и миру. Пусть он даже неквалифицированное нечто, но если он все же нечто в том смысле, в каком нечто я и мир, его можно объединить с «человеком в мире» и если и не включить в мир, то все же образовать в некотором отношении однородное целое: «человек, мир и Бог», т. е. вне этого целого будет ничто, т. е. ничего не будет. Но чем эта точка зрения отличается от атеизма?! Это будет лишь особой теорией мира, разделяющей однородное в смысле нечтости не-я на две сферы (квалифицированное и неквалифицированное), одна из

которых называется Богом. Но дело ведь не в названии. Да мы можем сразу сказать, что это название неудачно, так как Бог именно потому Бог, что он не образует со мной и миром однородного целого, но противостоит им так, что по отношению к нему я и мир становятся однородными.

Бог «другое», но он Бог не потому, что он «другое», ибо и «ничто» другое (а назвать ничто Богом нелепо, раз ничто нет). Бог нечто, но он Бог не потому, что он нечто, ибо нечто как нечто [—] не «другое». Значит, Бог [—] Бог только потому, что он и нечто и «другое», т. е. он «другое нечто». Но что это за другое «нечто», как оно дано нам? Мы видели, что как положительная, так и отрицательная, исходящая из «человека в мире», характеристика приведет нас к ничто и к атеизму. И все же Бог должен быть нам как-то дан для того, чтобы мы, по крайней мере, могли сказать, атеисты мы или нет, есть ли Бог или нет. Как же он может быть мне дан?

Бог [—] «другое» мира и он не может быть мне дан в мире ни положительно, ни отрицательно. Кроме мира мне дан только⁵⁰ я сам. Но может ли Бог быть данным мне во мне или как я или, по крайней мере, нельзя ли в данности меня мне найти путь к Богу? Если такой путь есть (а он есть), то это, как будто, единственный путь. Но ведь мы сказали, что я с самого начала дан себе в мире, а из «человека в мире» хода к Богу нет. Значит, если этот ход есть, я должен быть дан себе не как «человек в мире». Дан ли я себе так и если да, то как я себе дан?⁵¹

2. Мы видим, что одних отрицательных указаний (чуждость, жуткое, другое) недостаточно для определения Бога. В частности, недостаточно указание на отсутствие (равноправного) взаимодействия человека и Бога. Можно кроме этого сказать,

что это указание в некотором смысле и не верно. Действительно, всякий теист допускает взаимодействие человека и Бога. Даже самый крайний теист знает (когнитивно знает), что Бог нечто, а не ничто⁵²; пусть он даже говорит, что Бог Ничто, но это Ничто в его устах все же (если не «апологичный», неадекватный) предикат Бога и таким образом отлично от ничто атеиста, который не может считать, что «Бог Ничто» потому, что он не может сказать «Бог». А в нашей терминологии всякая данность есть некоторая форма взаимодействия⁵³. Но обычно теист не ограничивается этой наиболее прозрачной формой взаимодействия, а допускает и гораздо более конкретное. Теист молится и, значит, предполагает, что Бог может исполнить его просьбу, оценить его хвалу и т. д. Во всяком случае, он полагает, что его молитва может дойти до Бога, ибо зачем бы он иначе молился Богу? В некоторых формах теизма (магические религии, *Brahmana*) молитва имеет даже автоматическое действие, т. е. она достигает своей цели, собственно говоря, помимо Бога. И тем не менее молитва обращена к Богу, в ней упоминается Бог, и молитва брамана о выздоровлении не имеет ничего общего с попыткой врача вылечить больного. Во всяком случае нельзя считать религию брамана атеистической только потому, что она явно допускает взаимодействие человека и Бога.

Пример *Brahmana* заводит нас как будто в тупик. На самом же деле он указывает нам выход или, вернее, то направление, в котором только и можно искать выход, если он вообще есть. Молитва брамана действует автоматически, но только молитва *брамана* дваждырожденного, в корне отличного от обычного смертного. Если не-браман «человек в мире», то браман «совсем другое», он дан себе

и мне совсем не так, как я сам себе дан. Если его молитва действует автоматически, то только потому, что он не «человек в мире» и его взаимодействие с Богом совсем «иное», чем мое с Богом или мирским нечто⁵⁴. И то же самое мы видим в молитве всякого теиста. Это взаимоотношение с Богом, но «совсем иначе», чем мирские взаимоотношения. Когда я молюсь, я молюсь не как «человек в мире», и это очень часто внешне подчеркивается: старообрядец гнуса-вит, кантор поет, дикарь надевает маску и т. д.; наконец, мистик впадает в экстаз, т. е. выходит из себя, перестает быть «человеком в мире» (это проявляется иногда даже внешне: поднимается на воздух или становится невидимым и т. д.).

Итак, дело тут вовсе не в том, как мы сначала думали, что между Богом и человеком нет взаимодействия, а в том, что это взаимодействие «совсем иное». А раз оно особое, раз оно не взаимодействие в мире, то оно не может быть действием «человека в мире». Значит, теист дан себе не только как «человек в мире», но и иначе, и эта иная данность себя себе и есть та данность, которая должна была нам дать ход к Богу. Лишь «иначе данный» человек молится Богу, находится с ним во взаимодействии, в частности во взаимодействии данности ему Бога. Что же это за «человек вне мира», есть ли он, и если да, то как он себе дан?

3. Наконец, недостаточность данных нами до сих пор отрицательных определений Бога видна еще из следующего. Некоторые мыслители⁵⁵ называли «материю», которая еще не определена формой, «иным», отличным от всего качественного содержания «человека в мире». Этой первой материи нельзя приписать никаких атрибутов, с ней человек не находится во взаимодействии, и тем не менее она не считалась Богом. Правда, эта «материя», ли-

шенная всех атрибутов, была абсолютно иррациональна, о ней ничего нельзя было сказать, кроме того, что она «не то», не нечто, — ничто. Но и о Боге, поскольку он дан только чисто отрицательно, как «не то» «человека в мире», строго говоря, ничего сказать нельзя. Бог как «другое» «человека в мире» ничем не отличается от материи. Это и неудивительно, раз мы видели, что Бог как «другое» мира и только как это «другое» неминуемо становится ничем и поэтому неминуемо должен слиться с ничем «материи». И тем не менее он не сливается с ней и, несмотря на общую их отрицательную характеристику, для «человека в мире», они совершенно различны и даже противоположны. Отсюда снова видно, то, к чему мы уже дважды приходили. Бог должен быть дан человеку иначе, чем дан мир и человек «человеку в мире». Но кроме человека и мира «человеку в мире» ничего не дано или, если угодно, дано ничто, «дана» «материя» (в модусе абсолютной неданности). А Бог не «материя», он ничто, а нечто и он не-я. Но не-я «человека в мире» есть мир, а Бог не мир, а «иное» мира. «Иное» же человека и мира для «человека в мире» «есть» материя-ничто. Только она «дана» ему «иначе», чем он сам и мир. Значит, Бог не может быть дан «человеку в мире» «иначе», хотя он и должен быть дан «иначе». Значит, он вообще не может быть дан «человеку в мире». Но он должен быть дан человеку (т. е. мне), а этот человек может только быть «человек вне мира». Но если он и дан «человеку вне мира», то «человеку в мире» он может быть дан лишь постольку, поскольку «человеку в мире» дан и «человек вне мира». В этом и только в этом смысле можно сказать, что Бог дан «человеку в мире» *иначе*, чем дан ему человек (он сам) и мир (и «дано» ничто-материя). Но возможна ли такая данность «че-

ловеку в мире» «человека вне мира» и если возможна, то что же это за данность?

Такая данность *должна* быть возможна. Действительно, пусть теисту Бог дан только как «человеку вне мира», пусть только как таковой он находится во взаимодействии с Богом. Но и теисту, как «человеку в мире», дано во всяком случае то, что Бог дан ему как «человеку вне мира»; а это и значит, что ему в мире как-то дан он сам, как вне мира. Он знает, что он теист, а не атеист, значит, знает, что такое атеизм, а это в свою очередь значит, что ему мир и он сам даны так же, как дан мир и человек атеисту. Он «человек в мире», как и атеист, но он и как таковой знает, что он не атеист: ему как таковому дан он как тот, которому дан Бог, т.е. ему в мире он дан как вне мира. С другой стороны, атеизм в нашей терминологии [—] не «атеизм животного», а ответ на вопрос о Боге. Но ответ может искать лишь тот, кому дан сам вопрос, т.е. в данном случае тот, которому дан ход к Богу. Но атеист только «человек в мире» и «вне человека в мире» и для него нет ничего. Значит, ход должен быть дан ему как человеку в мире, и мы таким образом снова видим, что данность «человека вне мира» (единственный ход к Богу!) «человеку в мире» должна быть возможна. Если мы на время заключим в скобки парадокс положения атеиста, который дан себе в мире и как «человек вне мира», хотя вне мира для него нет ничего, то мы можем формулировать следующий результат. Всякому «человеку в мире» (в принципе) дан ход к Богу и этот ход есть данность «человеку в мире» «человека вне мира»? Но эта данность не есть еще данность Бога, ибо не всякий человек [—] теист. Теисту в мире дан он сам как «человек вне мира», которому дан Бог, а атеисту дан только «человек вне мира», которому Бог не дан.

Попробуем же ответить на вопрос, *как дан* «человеку в мире» «человек вне мира», и посмотрим, не заключает ли этот ответ разрешения парадокса атеиста. Посмотрим так же, как можно, на основании этого ответа, определить (пока что внерелигиозное) противопоставление: теизм — атеизм.

«Человек в мире» дан сам себе с самого начала как «человек в мире». Правда, по форме данности себя он сам вполне отличен от других людей и вообще от всякого нечто, которое есть не-я. Но это различие формы данности не означает приоритета самоданности: человек и мир, несмотря на все различия форм данности, качественного содержания и способа бытия⁵⁶ (Seinsart), равноправны в смысле достоверности их наличия, находятся как бы на одном уровне и образуют однородное целое «человека в мире». Человек отличен от мира по форме данности (Gegebenheitsweise) себя, но форма данности предполагает саму данность. Здесь данность дана в двух формах, одновременно в двух, но так, что одна форма может получить преобладание над другой, постепенно переходить от потенциальности к чистой актуальности: мир и я в мире — я и мир вокруг меня (например, созерцающий и действующий человек). Сама же данность всегда дана как взаимодействие человека и мира, т. е. как «человек в мире», и сложная система этих взаимодействий составляет качественное содержание для данности. Такие взаимодействия могут происходить на разных уровнях (опять же одновременно во всех, но с преобладанием определенного), что и выражается в том, что качественное содержание содействует разными способами. Но каково бы ни было качественное содержание данности, каким бы способом она ни содействовала и в какой бы форме она ни была дана — она всегда наличествует как *однородное це-*

лое «человека в мире», как взаимодействие человека и мира.

В зависимости от формы данности (вернее, от пропорции обеих форм) это взаимодействие (т. е. определенное качественное содержание в определенном способе бытия) наличествует то как действие человека на мир (я и мир вокруг меня), то наоборот, как действие мира на человека (мир и я в мире)⁵⁷. Качественное содержание данности не статично, а динамично — оно непрерывно меняется (даже оставаясь самим собой* — оно длится), и вот это изменение и дано то как зачатое вне меня и увлекающее меня в своем движении, то как рожденное во мне и из меня захватывающее внележащее: две формы данности качественного содержания. Поэтому не вполне точно говорить, что человек отличен от мира по форме данности; дан всегда «человек в мире», (становящееся) качественное содержание этой данности есть взаимодействие человека и мира, то (преимущественно) как действие человека на мир, то мира на человека, причем это взаимодействие (в той или иной форме данности) дано (преимущественно) в одном из способов бытия. Правда, человек непосредственно и преимущественно дан себе как действующий на мир (собирающийся действовать сжимает кулаки, напрягается, *se ramasse sur lui-même*** и ярко ощущает тотальность себя в отличие и противопоставление ко всему внешнему), но и в форме действия мира различие я и не-я не исчезает окончательно — оно дано как различие «от → к» действия, независимо от того, является ли человек

* В машинописной расшифровке рукописи над словосочетанием «самим собой» дана машинописная вставка «неизменным». — *Прим. сост.*

** Поднимается (*фр.*).

«от» или «к». Таким образом, надо сказать, что: наличествует всегда «человек в мире» и только он; наличествует он как данность, данная самой себе в виде (Form) некоторого направления от \rightarrow к, которое можно назвать взаимодействие от и к, которое, в свою очередь, можно назвать я (человек) и не-я (мир), противоположные в своей неразрывной связи нечто; эти нечто наличествуют и даны только как от и к направления, как термины взаимодействия и вне этого взаимодействия сливаются, уничтожая друг друга, и отсутствуют в ничто неданного отсутствия (\neq наличие); но и взаимодействие наличествует лишь как таковое этих двух нечто, наличествует как некоторое структурное, становящееся многообразие качественного содержания; от и к, как начало и конец вектора действия находятся на одном уровне (лежат в одной плоскости), но сами определяют (как данность самому себе) уровень вектора (место плоскости в пространстве) и тем самым свой собственный; этот уровень можно назвать способом бытия (Seinsart) качественного содержания и от и к того направления, которое и дано, как это качественное содержание; в зависимости от направления вектора меняется форма данности (Gegebenheitsweise) качественного содержания, т.е. взаимодействие я и не-я, форма данности «человека в мире» самому себе — вектор действия направлен то *от* человека *к* миру, то *от* мира *к* человеку; вектор действия всегда идет от \rightarrow к, но он имеет два разных направления, в зависимости от того, является ли «от» человеком или миром; данность же направления предполагает данность системы координат, т.е. данность «человеку» в мире себя самого, как отличного от мира, независимого качественного содержания, способа бытия и формы данности от — к, взаимодействия мира и человека⁵⁸.

Независимо от формы данности и в любом способе бытия качественное содержание «человека в мире» имеет структуру: в нем некоторое «это» выделяется из остального и противопоставляется всему «не-это» — фону. Структурность обоснована векторальным характером качественного содержания: «это» есть «от» или «к» взаимодействия. От → к есть всегда либо от мира к человеку, либо от человека к миру, но в обоих случаях (направления, форма данности) и мир и человек не вполне однородные в себе самих: в них некоторое «это» выделяется на фоне остального (хотя и предполагает этот фон, оставаясь неразрывно с ним связанным) и это «это» и является непосредственным от или к направлением — «это» в человеке действует на мир или «это» в мире действует на человека. Качественное содержание дано как качество «этого» на фоне качественно же «не-это».

Качественное содержание не только обладает структурой, но еще и дано как становящееся на протяжении, вернее, как становящаяся протяженность или протяженное становление. Протяженное становление основано на структурности и в свою очередь обуславливает ее: обе вместе составляют характер данности (*Gegebenheitscharakter*) качественного содержания, которое всегда дано как структурная становящаяся протяженность. Структурность качественного содержания актуально обнаруживается в выделении «это» на фоне «не-это», а потенциально присуще всему качественному содержанию, ибо возможность быть «этим» не зависит от какого-либо определенного качества этого «это». Эта независимость «это» от его качества дана с одной стороны как данность *разных* качеств, как «то же самое это» («это «это»») — временный характер данности качественного содержания, — а с другой — как данность не-

которого «это» на фоне отличного от него «не-это», качественно с ним *идентичного* — пространственный характер данности качественного содержания. Таким образом «это» «это» не в силу своего качества, а как особая временно-пространственная точка, т. е. и взаимодействие, «от» или «к», которым и является «это», имеет временно-пространственный характер. Иными словами, качественное содержание «человека в мире» дано (в той или другой *форме*) себе самому как временно-пространственное взаимодействие человека и мира, причем это взаимодействие обнаруживает структурность качественного содержания, выделяя «это» на фоне остального и, в силу своего временно-пространственного характера, локализуя его в данной как временно-пространственное⁵⁹ целое тотальности качественного содержания.

Все сказанное применимо к качественному содержанию «человека в мире» в любом способе его бытия. Оно всегда обладает временно-пространственно-структурным характером данности, хотя в зависимости от способа его бытия меняются модусы этого характера (например, математический способ бытия имеет характер данности в модусе *математической* временно-пространственной структурности, и т. д.). *Целостность* данного модуса временно-пространственной структурности соответствует однородности качественного содержания «человека в мире», соответствует тому, что человек и мир находятся (как взаимодействующие) на одном уровне, т.е. в одном и том же способе бытия. Взаимодействие ограничивается (так или иначе направленным) изменением качественного содержания «человека в мире», но не может изменить способа бытия этого содержания — взаимодействие предполагает однородность способа бытия его «от» и «к». Это обнару-

живается в однородности модуса характера данности человека и мира — они взаимодействуют лишь внутри однородного временно-пространственного структурного целого, модус которого соответствует данному способу их бытия. Находясь во взаимодействии с миром, человек не выходит за его пределы и, несмотря на все испытанное и оказанное воздействие, остается в его (временно-пространственных) пределах и сохраняет одинаковый с ним способ бытия. Эта однородность способа бытия человека и мира не только наличествует (*an sich* однородности) в модусе характера данности качественного содержания (т. е. в однородной цельности временно-пространственной структурности этого содержания), но и непосредственно дана (*für sich* однородности) «человеку в мире». Она дана в ощущении родственности человека и мира, в сознании спокойной укрепленности в мире, в отсутствии жути при противоположении (противопоставлении) себя миру и при взаимодействии с ним и т. д. Человек и мир, при всем их различии, одинаковы в смысле их нечтости, однородны в способе их бытия и солидарны в своем противопоставлении ничто. Здесь одинаковость, однородность и солидарность человека и мира непосредственно даны человеку в любом качественном содержании, даны как однородный тонус данности (*Gegebenheitstonus*) этого содержания. «Человек в мире» дан самому себе как «человек в мире» в тону-се спокойной родственной близости (*Vertraulichkeit*) (а не жуткой отделенности), надежной уверенности в неизменность и неизменяемость способа своего бытия (*Seinsgewissheit = Zuverlässigkeit*). Этот однородный тонус всякой данности и есть данность «человеку в мире» способа его бытия⁶⁰, и в зависимости от изменения этого способа бытия меняется модус тонуса данности (например, спокойная

уверенность при прогулке в солнечный день, при изучении математической проблемы и т. п.). «Человек в мире» дан себе как таковой одновременно во всех способах бытия, но с той или иной степенью преобладания того или иного способа. Возможность перехода от одного (преобладающего) способа к другому обусловлена некоторой однородностью всех этих способов, которые все являются способами *бытия*, и эта однородность дана как общий для всех модусов данности тонус этой данности, тонус данности бытия и нечтость вообще, объединяющим человека и мир в «человека в мире» в его радикальном отличии от чистого ничто.

Итак, независимо от формы данности, от ее качественного содержания и способа бытия, «человек в мире» дан самому себе как «человек в мире» в тонусе спокойной уверенности и близости ($Ver = a$ Vertraulichkeit). Он дан себе в мире как отличный от мира, но и он сам и мир даны ему в однородном тонусе, и этот тонус есть данность ему однородности его и мира. Тонус данности есть данность бытия, в его отличие от небытия, данность нечтости, в отличие от ничто⁶¹. Все, что дано в этом тонусе, образует одно однородное целое «человека в мире», и наоборот, «человеку в мире» мир и он сам — *как «человек в мире»* — всегда даны в этом тонусе.

Говоря о «человеке в мире», мы до сих пор не заботились о том, теист он или атеист. Но теперь пора об этом вспомнить. Мы говорили, что теисту Бог дан как нечто, отличное от него и мира, как радикально «другое» по отношению к нему в мире и к миру вокруг него. Ясно, что Бог «другое» не потому только, что он отличен от меня, ибо и мир от меня отличен и непосредственно дан как не-я. Ясно также, что признак «иного» в данности человеку Бога не может быть обусловлен качественным содержа-

нием этой данности: Бог не потому Бог (по крайней мере не только потому), что он есть нечто, качество которого отлично от качеств всякого другого нечто в мире. Во-первых, и всякое нечто в мире, взятое в полноте своей конкретности, отлично по качественному содержанию от всякого другого нечто. Во-вторых, божественность Бога (т. е. его «инаковость») присуща Богу (или богам) всякого теизма, а принимая во внимание разнообразие квалификации Бога в разных формах теизма, мало вероятно найти качество, присущее им всем; совершенно же невозможно найти качество, присущее Богу как качественного, так и чистого теизма, раз Бог последнего лишен всяких качеств. В-других, наконец, и отсутствие качеств не является спецификацией Бога, раз и квалифицированный Бог не теряет своей божественности. Таким образом, не отличие от меня, как какое-либо качественное содержание (или отсутствие такового) не может служить основанием отличия Бога от мира. Таким основанием не может являться и форма данности Бога человеку, ибо большинство теистических систем знает как действие Бога на человека, так и некоторые действия человека на Бога, т. е. данность Бога, имеет те же две формы, что и данность мира. Но допуская взаимодействие человека и Бога, теист допускает, согласно сказанному раньше, однородность человека и Бога, однородность в смысле способа бытия. Правда, мы можем (и должны) сказать, что способ бытия Бога отличен от способа бытия мира и что человек дан себе как находящийся во взаимодействии с Богом (хотя бы как тот, которому Бог дан) в особом способе бытия. Данность определенного способа бытия обуславливается или, вернее, состоит в определенном модусе тона данности, т. е. казалось бы, «инаковость» данности Бога можно определить как

особый модус тонуса этой данности. Но здесь возникает та же трудность, что и в отношении качественного содержания данности: ведь и мир («человек в мире») дан в разных модусах тонуса, то не ясно, почему данность Бога противопоставляется данности мира в целом (т. е. во всех его способах бытия), а не включается, как особая данность, в целое данности человека в мире самому себе. Однородность человека и мира дана как тонус данности целого «человека в мире» самому себе, а модус тонуса этой данности меняется в зависимости от способа бытия человека в мире. Но все же разные способы суть разные способы *бытия*, т. е. модификация одного и того же, как соответственно и разные модусы являются лишь разными модусами особого тонуса данности «человека в мире». Это общее всем способам бытие не только наличествует и не только дано в каждом модусе тонуса, но еще и непосредственно дано как таковое в сознании идентичности (однородности) человека во всех способах его бытия. «Человек в математическом мире», например, действует иным способом, нежели «человек в физическом мире» и в обоих случаях модус тонуса его данности самому себе различен; но в математическом мире он и непосредственно дан самому себе как *тот же* человек, что и в физическом мире, и наоборот⁶². Это же верно для всех способов бытия человека в мире. Эта данность человеку своей (его) идентичности с самим собой во всех способах бытия есть данность ему однородности этого бытия, данность *целого (целостности)* «человека в мире», и если данность *способа* бытия есть *модус* тонуса данности, то данность идентичности человека (которая есть одновременно и данность однородности бытия мира во всех его способах) есть *тонус* модуса. «Человек в мире» дан себе в однородном тонусе близости потому, что он

дан себе как идентичный с самим собой во всех способах бытия.

Если Бог отличен от (остального) мира только по способу бытия, то и он образует с ним единое целое, поскольку его бытие тождественно с бытием мира, а модус тонуса его данности будет лишь модусом тонуса данности «человека в мире» самому себе. Но тогда утверждение или отрицание такого «Бога» будут лишь двумя разными учениями о мире, и не будет никакого основания называть утверждающего теистом, а отрицающего атеистом. Но Бог теиста совсем не этот «Бог». Он радикально отличен от человека и мира, он «иное» по отношению к «человеку в мире» в целом. «Иное» же он не потому, что обладает особым способом бытия, а потому что само бытие его особое; и, соответственно, данность его человеку отлична от данности мира не по модусу тонуса, а по самому тонусу. Это радикальное отличие бытия Бога и тонуса его данности человеку от бытия и тонуса данности мира мы должны принять за непоколебимую основу всего нашего рассуждения. Вне этого отличия нет возможности найти то общее, что объединяет всех теистов, и провести резкую грань между теизмом и атеизмом, грань, которая несомненно имеется.

Это радикальное отличие Бога мы установили уже раньше. Но теперь на основании вышесказанного мы можем несколько пояснить сущность такой подлинной инаковости Божества.

Поскольку я человек, я могу говорить о Боге только как человек, Бог может быть мне дан только как человеку. Это тавтология или, что то же самое, абсолютная истина. Человек (я) всегда дан самому себе как человек, и все, что ему дано, дано ему как человеку, данному самому себе. Так мир дан человеку, как мир «вокруг» него, и он сам дан себе как

человек, которому дан мир, т.е. как «человек в мире». Точно так же, если человеку дан Бог, то он дан себе, как тот, которому Бог дан, т.е., скажем, как «человек в Боге». Данность человеку чего-либо есть одна из форм взаимодействия между ним и тем, что ему дано, а взаимодействие предполагает или, вернее, составляет однородность бытия (модуса бытия) человека с данным ему. Так данность человеку мира составляет его однородность с ним, а эта однородность дана как тонус (тонус модуса) данности человека самому себе как «человека в мире». Но это самое можно, *mutatis mutandis*^{*}, сказать и о данности человека Богу. Но если бытие Бога отлично от бытия мира не по способу только, а по самому бытию, то и бытие «человек[а] в Боге» должно быть радикально отлично от бытия «человека в мире». Соответственно, тонус (а не только модус тонуса) данности человека самому себе как «человека в Боге» должен коренным образом отличаться от тонуса данности его себе как «человека в мире». А согласно сказанному раньше это значит, что человеку как «человеку в мире» он сам не дан как идентичный с «человеком в Боге», ибо иначе тонус данности того и другого был бы идентичным. Если «Бог» дан «человеку в мире», то он уже не Бог, ибо тогда он и по бытию и по тонусу данности однороден с миром. Поэтому мы можем сказать, что человек, которому дан Бог, т.е. «человек в Боге», не есть «человек в мире», т.е. мы можем назвать его и «человеком вне мира». А если этот «человек вне мира» и дан «человеку в мире», то безусловно не как идентичный с ним самим.

Чисто формально можно, пожалуй, сказать, что и «человек вне мира» не дан себе как идентичный с

^{*} И наоборот (лат.).

«человеком в мире». Но в моих устах такое утверждение лишено было бы живого содержания, т.е. я не «человек вне мира» и не знаю, как он дан самому себе. Поэтому я не знаю и тонуса данности Бога «человеку вне мира». Говоря, что этот тонус отличен от тонуса данности «человека в мире» самому себе, я, строго говоря, выразился не точно. Я исходил и исхожу только из «человека в мире» и могу говорить только о данности ему. С точки же зрения «человека в мире» можно сказать только следующее: Бог не может быть дан ему как «человеку в мире», т.е. подробнее, человек, данный себе как тот, кому дан мир («человек в мире»), не может сознать себя идентичным с собою или тем, которому дан Бог («человек в Боге»), ибо иначе Бог будет дан ему в мирском тонусе и не будет дан как радикально «иное» мира; в этом смысле можно сказать, что «человек в Боге» есть тем самым «человек вне мира». А это значит, что и «человек вне мира» есть радикально «иное» «человека в мире».

Я уже сказал, что о «человеке вне мира» я говорить не могу. Но в данной связи нам и не надо о нем говорить. Ведь наша тема атеизм и атеистическая религия. Для атеиста же вне мира нет ничего, т.е. он *ex definitione** не может быть человеком вне мира, т.е. говоря об атеизме, нам о «человеке вне мира» говорить не придется. Что же до теиста, то и он интересуется нас лишь постольку, поскольку он противопоставлен атеисту, т.е. противопоставляя себя ему, находится с ним на одном уровне; а это значит, что он интересуется нас лишь как «человек в мире»⁶³. Но мы видели, что Бог не может быть дан «человеку в мире». Поэтому, если теисту как «человеку в мире» и «дан» Бог (а в каком-то смысле он ему

* По определению (лат.).

«дан», раз он отличает себя от атеиста и как — вернее, только как — «человек в мире»), то он «дан» не непосредственно, а, так сказать, из вторых рук, т.е. поскольку ему дан «человек вне мира», которому дан Бог⁶⁴. Значит, теисту как «человеку в мире», дан он сам, как «человек вне мира». С другой стороны, и атеизм для нас не атеизм, а ответ на вопрос о Боге. Значит, и атеисту дан ход к Богу, а этот ход не что иное, как данность ему себя, как «человека вне мира», раз только этому последнему может быть дан Бог.

Итак, каждому «человеку в мире» должен (или, вернее, может) быть дан он сам⁶⁵ как «человек вне мира». Но эта данность не есть еще данность Бога, раз эта данность есть и у атеиста. И теисту и атеисту (как «людям в мире») дан «человек вне мира», но только для первого он как таковой всегда и «человек в Боге». Таким образом, чтобы понять разницу между теистом и атеистом, надо понять разницу между данностью «человеку в мире» «человека вне мира» просто (атеизм) или же как «человека в Боге» (теизм). Но прежде чем заняться эти вопросом, нам надо попробовать разрешить один предварительный вопрос, ставящий под сомнение самую возможность постановки первого вопроса: вопрос о *возможности* данности «человеку в мире» «человека вне мира» как себя самого. Разрешение этого предварительного вопроса не только даст право приступить к второму, но и должно помочь его разрешению.

Обычно онтологически⁶⁶ возможным считается то, все то и только то, что не включает⁶⁷ противоречие. Но как раз с этой точки зрения данность «человеку в мире» себя самого как «человека вне мира» должна казаться невозможной. Действительно, такая «данность» парадоксальна⁶⁸, и парадоксальна

в трех отношениях. Во-первых, данность есть некоторый вид взаимодействия, а взаимодействие предполагает (или обуславливает, или выражает) однородность взаимодействия по способу их бытия. Здесь же «человек в мире» отличен от «человека вне мира» не только по способу бытия, но и по самому бытию⁶⁹. Во-вторых, «человек вне мира» радикально отличен от «человека в мире» и тем не менее дан последнему как он сам. В-третьих, наконец, «человек вне мира» дан и атеисту, для которого вне мира ничего нет, т. е. для которого нет этого «внемира», в котором должен быть данный ему человек. Итак, мы видим, что утверждение — всякому «человеку в мире» *может быть* дан «человек вне мира» как он сам — либо ложно, либо, если оно фактически верно, парадоксально, т. е. в трех отношениях он *не может* быть дан. Правда, мы можем исключить второй парадокс, как нехарактерный для данного вопроса. Парадоксальность его несомненна, но с аналогичным парадоксом мы сталкиваемся и при анализе одного «человека в мире»: ведь и «человек в математическом мире», например, отличен от «человека в физическом мире» и тем не менее дан себе как идентичный с ним⁷⁰. Ново здесь то, что различие состоит не в способе бытия, а в самом бытии, специфичность парадокса лежит в идентификации не различного я, а различных «бываний». Но идентификация различных «бываний» (данность предполагает однородность!) есть как раз спецификация первого парадокса, т. е. «разрешив» первый, мы можем пренебречь вторым⁷¹. Но два других парадокса все же остаются. Это касается атеиста, т. е. там мы имели дело с обоими парадоксами сразу — ему дано «иное» и дано то, чего нет — и может казаться, что один нейтрализует другой. В случае же теиста мы имеем один-единственный парадокс

(данность «существующего» «иного»), и парадокс совершенно несомненный.

Установив наличие противоречия, мы стоим перед альтернативой: либо вывести из факта противоречия невозможность того, что это противоречие включает, т.е. считать утверждение данности «человека вне мира» ложным (и тем самым снять всю проблему в целом: нет ни Бога, ни данности Бога, ни хода к Богу, т.е. нет ни теизма, ни атеизма, ни ответа на вопрос о Боге), либо исходить из факта данности и считать утверждение парадоксом⁷². Если факт данности есть, то это парадоксальный факт. Допустим, что он есть, допустим, что парадоксальность его не только наличествует (an sich), но и дана (für sich); — она будет дана как тонус данности «человеку в мире» «человека вне мира». Мы видели также, что (общий всем модусам) тонус данности «человека в мире» самому себя есть данность его однородности с миром, и назвали этот модус тонусом спокойной уверенности. Но «человек в мире» не однороден «человеку вне мира», т.е. первому не может быть дана его однородность с последним. Поэтому тонус данности «человека вне мира» «человеку в мире» (или, точнее, тонус данности «человека в мире» самому себе, как того, кому дан «человек вне мира»), как данность разнородности, не может быть тонусом спокойной уверенности. Назовем его тонусом жуткой чуждости (unruhigen Verlorenheit)*. Этот тонус будет радикально отличен от тонуса мирской данности и это нас не пугает, т[ак] к[ак] мы уже раньше говорили, что данность Бога отлична от данности мира не по модусу тонуса, а по

* В рукописи после слов «unruhigen Verlorenheit» идут три вопросительных знака, сопровождаемые поставленным в косые скобки замечанием автора «Неудачно!!». — Прим. сост.

самому тону. Но теперь мы можем исправить нашу прежнюю формулировку. Я говорил об особом тоне данности Бога; но Бог дан лишь «человеку вне мира», т. е. я как «человек в мире» ничего об этом тоне знать не могу. Я могу знать лишь тон данности мне «человека вне мира» (если он мне дан, конечно!), и мы только что видели что уже этот тон радикально отличен от тона мирской данности. Поэтому, если я в дальнейшем буду говорить об «ином» тоне, то я буду иметь в виду тон данности мне «человека вне мира», т. е. тон данности не Бога, а хода к Богу, хода, данного как теисту, так и атеисту. Этот «иной» тон есть данность мне моей разнородности с тем, что мне дано, т. е. данность разнородности однородного и однородности разнородного, — данность парадокса.

Если мы сумеем показать факт данности «человеку в мире» «человека вне мира», то мы тем самым покажем и тон этой данности и пополним таким образом данное только что формально-отрицательное определение этого тона живым содержанием. Показав факт, мы тем самым решим вопрос о возможности, установим парадоксальность (не ложность) утверждения и встанем перед задачей описания этого парадокса, описание, которое должно пролить свет и на вопрос о сущности теизма и атеизма и о смысле их противоположения.

Если этот факт есть, то мы должны суметь его показать. Но есть ли он? Да, есть, и этот факт — СМЕРТЬ.

Все, что я до сих пор говорил о «человеке в мире», было не только очень элементарно и поверхностно, но еще и (сознательно) неполно. Действительно, до сих пор я говорил о «человеке в мире» лишь как о человеке, *живущем* в мире, но ведь человек (я) не только живет в мире, но и умирает в нем. И несомненно,

факт смерти не только наличествует (*an sich*), но и дан (*für sich*): «человек в мире» дан самому себе не только как живущий, но и как умирающий в мире, человек сознает (знает) свою смертность (хотя в известном примере силлогизма и предпочитается говорить о Сократе или Канте, а не о себе). Я не говорю, что человек дан самому себе как мертвый; если он и может быть дан себе как таковой, то только после смерти, и пока он жив, он так себе не дан и ничего о такой данности не знает: пока человек жив, он не может сказать «я умер», «я мертвый». Вообще «человек в мире»⁷³ ничего не знает о данности мертвого человека *самому себе*; ни форму данности, ни качественного содержания, ни способ бытия, ни тонус данности; не знает, как дан *ему* мир, он сам как «человек в мире», он сам, Бог и т. д.⁷⁴ Это имеется в виду, когда говорят, что человек не может себе представить своей собственной смерти⁷⁵. Действительно, если (пользуясь выражением Канта) «я думаю, что...» может быть прибавлено ко всякой моей мысли, то о себе как мертвом я мыслить не могу; «я думаю, «что я мертвый» нелепое словосочетание, ибо «я» в первом случае живой, а во втором — мертвый, т. е., говоря «я думаю», я уже говорю, что я живой. Человек не может себе представить такого состояния, когда он не может сказать «я», в том смысле, в каком он говорит «я» пока он жив. А это и значит, что «человек в мире» не может быть дан *самому себе* как мертвый, или иначе, что человеку не дана его собственная смерть, как некоторое состояние, на которое он может смотреть, т. е. сказать «изнутри», что говорю «я». Человек, данный себе как «я», тем самым дан себе как живой, т. е. как «человек в мире».

Но из того, что «человек в мире» не может быть дан самому себе, как мертвый, не следует, что «че-

ловеку в мире» (данному самому себе как таковой) не может быть дан мертвый вообще и в частности он сам, как мертвый. Он не может быть дан как «я» скажем мне. Но ведь и мир не «я», а тем не менее он мне дан. Трудность здесь, таким образом, не в том, что «человеку в мире» он как мертвый дан не как «я», а наоборот, в том, что это «не-я» все же как-то с ним идентично: это мертвое «не-я» не мир, а сам человек, это «не-я» «я» (*das Nichtigsein des Ich*), «я», данное как «не-я». Если я попробую представить себе мои похороны, то я ясно увижу, что мертвое нечто (безразлично, тело в гробу или душа в небесах) радикально отлично от меня, представляющего себе это. Поскольку я говорю, что я себе это представляю, я не могу сказать, что я лежу в гробу (если только я не заживо погребенный). Там нечто совсем другое, от меня отличное, и отличное не только в том смысле, в котором я в Париже отличен от себя в Германии или я математическое отлично от я физического. Таким образом, во всех этих случаях я дан себе как «я» и при том как тот же самый «я». Я дан себе в другой «точке» данного способа бытия, или в другом способе, но всегда как это же бытийствующее «я» в определенном способе и «точке», которому дано то-то и то-то. Непосредственно (в настоящем) я — «человек в мире», данный *самому себе*. В воспоминании⁷⁶ (в прошлом) я — «человек в мире» (данный самому себе как тот), которому дан он сам, или тот, которому дано то-то и то-то (как то, что мне дано сейчас), в такой же форме, в таком же тоне и т. д. Наконец в «предвидении»⁷⁷ (в будущем) я — «человек в мире» (данный самому себе как тот) которому дан он сам, как тот, которому либо ничего не дано, кроме его собственного бытия в мире, либо если и дано какое-либо содержание, то лишь такое, которое одновременно дано и в

прошлом или настоящем⁷⁸. Во всех этих случаях я дан самому себе как тоже я, тоже как я, как я действующее и живое, в тонусе родной близости. Правда, я одновременно отличен от себя и идентичен с собой, и в этом состоит парадоксальность положения. Этот парадокс есть не что иное, как факт временно-пространственности я и он дан во мне (через воспоминание и предвидения) как мое становление. Но парадоксальность данности становления все же досконально отлична от парадоксальности данности мне меня как мертвого. Становясь, я не покидаю пределов бытия, остаюсь «человеком в мире», остаюсь самим собой, что и выражается в непрерывности становления, данной как тонус спокойной уверенности. Наоборот, я как мертвый не бытийствую, я уже не «человек в мире», отличен от себя самого и между мной живым и мертвым лежит пропасть смерти⁷⁹. И тем не менее это радикально другое все же как-то и идентично со мной, ибо я знаю, что это я умер, а не кто-либо другой. Ведь мне дан не просто мертвый, а я как мертвый; если бы мне не был как-то дан я сам как мертвый, если бы «я как мертвый» значило бы для меня только «нея», то я бы не мог отличить чужую смерть от своей. А я могу ее отличить и всегда ясно отличаю⁸⁰.

Легко видеть, что мы снова сталкиваемся с первыми двумя из [у]помянутых раньше парадоксов. Но только раньше эти парадоксы были конструированы *apriori* и могли казаться простыми ошибками, а теперь они появились как анализ *факта* данности «человеку в мире» самого себя как мертвого. Действительно, второй парадокс состоял в том, что «другой» дан мне как «я». То же самое мы имеем и здесь. Мертвый настолько «другой», что я не могу сказать «я мертвый», оставаясь «я живым», т.е. вообще оставаясь «я», поскольку я «человек в мире» (а мы

только о нем и говорим!), но в то же время он как-то и я, раз я отличаю другого мертвого (и живого) от него. Аналогичный парадокс мы встретили в факте становления, где это же другое я идентифицируется со мной, и эта аналогия имеет существенное значение, ибо и здесь мы имеем дело со временем (= «Welt»): умереть я могу только, поскольку я становлюсь (длюсь) и моя смерть дана мне, лишь поскольку я дан себе как длящийся («я как мертвый» дан мне только в предвиденье — в будущем). Но там другое я все же я и другое лишь в локализации или способе бытия: оно длится и бытийствует. Здесь же «другое» совсем не я [—] оно не бытийствует и не длится⁸¹. Если раньше парадокс состоял в том, что было «другое я» (ведь это квадратный круг!), то здесь он глубже: не только «другое (я)» — я, но не-я — я. Но и здесь, как и в конструированном случае, этот парадокс *данности* «совершенно иного», т.е. взаимодействия разнородного. Факт данности этого «иного» настолько поразителен, что почти перестаешь удивляться тому, что это «иное» [—] все же я.

То, что смерть есть явление совсем особое, радикально отличное от всех других явлений в мире, что факт (моей) смерти несравним ни с каким фактом жизни человека, и что я как мертвый не по качественному содержанию и по способу бытия только, а по существу отличен от меня живого — в этом нет и не может быть сомнения. Независимо от каких-либо представлений о «бессмертии души», «загробной жизни» и т. п., всякому человеку (потенциально по крайней мере) непосредственно дан факт смерти как предел и конец существования* в

* В машинописной расшифровке рукописи над словом «существования» дана машинописная вставка «жизни». — *Прим. сост.*

мире, ясное ощущение того, что он как мертвый «совсем другое» его как живого. По отношению к факту смерти вся жизнь, со всем ее многообразием качественного содержания, способов бытия и форм данности, дается как нечто однородное, лежащее по сию сторону смерти, которая отделяет и ограничивает жизнь от того, что уже не есть жизнь. Эта однородность жизни, т. е. многосторонность непосредственно дана в общем тоне ее данности, в тоне спокойной уверенности и родной близости, которой окрашена любая данность живого человека самому себе как живого. Живой человек (я) дан себе во взаимодействии с миром (не-я), взаимодействии, предполагающем и выражающем однородность человека и мира, которая и дана в тоне данности «человека в мире» самому себе. «Человек в мире» как «человек *живущий* в мире» образует одно однородное и замкнутое в себе целое (в своей данности самому себе), так сказать со всех сторон отграниченное и ограниченное смертью⁸². В этом смысле, называя все то, что лежит по сию сторону смерти «человека в мире», мы должны назвать все то, что лежит по ту сторону, — «человеком вне мира».

Но [под] «человеком вне мира» не надо понимать «человека во “вне мира”», т.е. нечто (я), данное самому себе в противоположении и взаимодействии с тем, что не есть он сам (но однородное ему). В этом смысле термин «человек вне мира» применим только к мертвому как таковому и для нас, живущих, лишен всякого конкретного содержания. Термин этот должен только подчеркнуть отличие от «человека в мире» и должен быть понят как «человек вне мира» (не как таковой, а) данный «человеку в мире». Как это ни странно и ни парадоксально, но не подлежит сомнению, что несмотря на все сказанные различия «человека в мире» и «человека вне

мира», последний как-то дан первому. «Человеку в мире» дана смерть как граница, как пропасть (*hiatus*), отделяющая все то, что дано ему как живущему от того, что лежит за пределами жизни. Здесь смерть дана ему как *ego* смерть в том смысле, что то, что лежит за ней, есть он сам, но независимо от качественного содержания этого запредельного оно всегда дано ему как «потустороннее», как совершенно иное, где он сам, как мертвый, данный ему живому, радикально отличен от него самого, данного ему живому, как живой: — это уже не «человек в мире» данный самому себе, но «человек вне мира» данный «человеку в мире».

Данность «человеку в мире» чего-либо есть некоторая форма взаимодействия между ним и тем что ему дано. Взаимодействие предполагает и обосновывает однородность, вернее, однородность наличествует как взаимодействие, которое разделяет и связывает два нечто, разделенные и связанные, да и вообще существующие только в этом взаимодействии и в этом взаимодействии однородные⁸³. Взаимодействие, как наличие однородности, не только наличествует, но и дано, дано в тоне данности, как спокойная уверенность человека в мире. Но все же относится лишь, так сказать, к взаимодействию внутри «человека в мире», а не в его взаимодействии с тем, что лежит вне этого. Ему дан «человек вне мира» и это значит что между ним и запредельным есть некоторое взаимодействие, по крайней мере как данность ему запредельного⁸⁴. Но об однородности здесь не может быть и речи, раз запредельное непосредственно дано как «совсем иное». Это парадоксальное, но несомненное положение обнаруживается присутствием факта смерти: между тем, кому («человек в мире») и тем, что дано («человек вне мира»), лежит пропасть

смерти, так же предполагающая и обосновывающая разнородность обоих, как раньше взаимодействие предполагало и обосновывало их однородность. Взаимодействие через смерть есть взаимодействие разнородного, и разнородность здесь наличествует как смерть. В этом смысле смерть — парадокс, абсолютно иррациональная пропасть (*hiatus irrationalis*), отделяющая и связывающая «человека в мире» и «человека вне мира», разделенные и связанные смертью и через смерть и вне смерти вообще не существующие⁸⁵. И эта разнородность, наличествующая как взаимодействие через смерть, не только наличествует, но и дана, дана как тонус данности «человеку в мире» «человека вне мира», который радикально отличен от тонуса данности «человека в мире» самому себе. «Человек вне мира» дан «человеку в мире» в тонусе жуткой чуждости⁸⁶. Этот тонус есть данность (радикальной) разнородности, и (или что то же самое) в то же время данность смерти. Смерть не есть нечто, наряду с нечто мира и того, что вне мира. Она лишь грань между ними, не существующая как нечто самостоятельное наряду с ними, но обуславливающая их связанное различие и вообще существование. Смерть как бы та иррациональная точка, вынутая из прямой, которой нет, но которая разделяет оба отрезка и создает их, как отрезки, точка, которую нельзя достигнуть из отрезков и которая определяется этими отрезками. Не будучи нечто, смерть не может быть дана как некоторое самостоятельное качественное содержание. Она дана лишь как разница⁸⁷ между миром и тем, что вне мира, и как таковая дана не как качественное содержание, а как бессодержательный тонус данности «человеку в мире» «человека вне мира». Если в какой-либо данности присутствует смерть, то она придает этой

данности характер «совсем иного», и его* присутствие обнаруживает, этот характер дается в тонуе жуткой чуждости этой данности.

Итак, мы видим что первый из построенных нами раньше парадоксов действительно парадокс, а не ошибка. Факт данности смерти есть факт данности «иного», взаимодействие разнородного. То, что это «иное» и разнородное есть и дано одновременно как я сам, составляет сущность второго парадокса, который тоже обнаружен** как парадокс указанием на факт данности мне *моей* смерти и *меня* как мертвого⁸⁸. Таким образом, нам остается еще рассмотреть другой и последний парадокс, который, как мы потом увидим, есть парадокс атеизма.

Сейчас мы говорим о смерти. Применительно к смерти сущность другого парадокса состоит в данности «иного» тому, кому вне мира ничего не дано, для которого вне мира — ничто, в смысле буквальном и радикальном смысле. Здесь, конечно, совсем невозможно говорить о какой-либо однородности «человека в мире» и «человека вне мира»; разнородность их настолько радикальна, что в то время как первый есть нечто, второй просто ничто. Таким образом, парадоксальность первого парадокса как бы усиливается до последней крайности. Но легко видеть, что это усиление парадокса приводит к его снятию. Ведь первая парадоксальность состояла не в «ином», а в данности «иного», как взаимодействие разнородного. Здесь же, очевидно, ни о каком взаимодействии речи быть не может, раз этого другого, с чем возможно было бы взаимодействие, не

* В машинописной расшифровке рукописи над этим словом от руки вписано слово «е (?)». — *Прим. сост.*

** В машинописной расшифровке рукописи над этим словом впечатано слово «установлен». — *Прим. сост.*

существует; для атеиста⁸⁹ все, что есть, что наличествует и есть нечто, есть тем самым в мире, т. е. человек не может быть вне мира, либо ему в этом случае негде быть, раз нет этого «вне мира». Таким образом, для атеиста не существует первого парадокса взаимодействия разнородного. Но для него не существует и второго парадокса. «Человек вне мира» не дан ему как он сам, т. е. он ничто, а ничто не может иметь никаких предикатов, раз его нет. Мертвый, или то, что вне мира, здесь ничто, смерти просто нет, а то словообразование взамен «мы ничто», «я как ничто» и т.д. лишено всякого смысла, т. е. говорить о данности «человеку в мире» *его самого* как мертвого здесь нельзя. Взаимодействия и данности как его самого здесь нет, т.е. вообще нет данности — ничто нет, и раз вне мира нет ничего, то нет ничего, что могло бы быть дано вне мира⁹⁰.

Дальше мы чисто формально построим для атеиста три парадокса: 1) данность «ничего», 2) «иное» как я и 3) «иное» как ничто. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что третий парадокс снимает оба первых: раз это «иное» ничто, то оно вообще не может быть дано, тем менее дано как я. Однако, нейтрализуя два первых парадокса, третий не исчерпывает в этой нейтрализации всю свою парадоксальность, т.е. нельзя сказать, что мировоззрение атеиста насквозь рационально. Ничто не может быть дано, но мы о нем говорим, хотя бы говоря, что о нем говорить нельзя. Смерть только грань между миром и потусторонним, и раз нет потустороннего, то нет и смерти и она не может быть дана, но тем не менее и атеист говорит о смерти. Мы скажем, что для атеиста вне мира ничего не дано, но что значит, что «ничего не дано»? «Человеку в мире» всегда дано что-то, и что значит для него то, что ему ничего не дано? Это, очевидно, значит не отсутствие вся-

кой данности вообще, а отсутствие чего-то (в данном случае того, что вне мира)⁹¹ в данности, т. е., иными словами, данность отсутствия, т. е. данность ничто, ибо то, что отсутствует в данности, что не дано, а то, что не дано, того нет⁹² и все, чего нет, одно и то же слившееся неразличимо и нераздельно в мраке небытия.

Таким образом, в мировоззрении атеиста остается парадокс, парадокс «данности» неданности, «данность» того, чего нет, «данность» ничто. Этот парадокс небытия (ничто) несомненный парадокс, но он, однако, не типичен для атеиста, ибо он присутствует и в мировоззрении теиста. Сколько бы этот ни «заполнял» небытие, сколько бы нечто он ни посадил вне мира, заполнить его целиком он не может (да и вообще его нельзя, конечно, «заполнить», раз его нет!), и оно остается для него точно тем же ничто, каким оно «есть» для атеиста. Но наряду с этим, так сказать, общечеловеческим парадоксом, атеизм включает еще другое, для него характерное. Пусть смерть для него ничто, т. е. речь о смерти есть не что иное, как речь о ничто, о том ничто, о котором говорит не только он, но и теист. Но если смерть ничто, то ее просто нет, а ведь и атеист дан самому себе как смертный.

Оставим пока в стороне вопрос об общечеловеческом парадоксе ничто, рассмотрим (атеистический) парадокс данности *себе* как смертного.

Данность «человека в мире» самому себе как смертного надо отличать от данности ему смерти и его как мертвого. Мы видели, что для атеиста этой последней данности вообще нет: мертвый атеист — ничто. Мы видели тоже, что нельзя говорить и о данности смерти как таковой, т. е. смерть не есть самостоятельное нечто, не только для атеиста, но и для того, кому дан он сам как мертвый. Этому пос-

леднему она дана лишь в данности себя как мертвого, дана, как данность разнородности, в тонусе этой данности. Но атеисту он сам как мертвый не дан, то и смерть не может быть ему дана в тонусе этой данности. Поэтому я и говорил раньше, что для атеиста смерти нет, что она ему не дана. Тем не менее он, однако, дан себе как смертный. Что же это значит?

Смерть дана «человеку в мире» в данности ему мертвого, как грань между живым и мертвым. Она обуславливает и выражает разнородность живого и мертвого, и ее данность прежде всего данность этой разнородности, которая, в свою очередь, дана как смерть. Вне факта (наличия) смерти нет разницы между живым и мертвым, по той простой причине, что без смерти мертвого просто нет. Точно так же нет и данности этой разницы вне данности смерти. Но без данности разницы нет данности различного, того, между чем эта разница наличествовала. Данность чего-либо есть всегда и данность разницы между ним и тем, что не есть оно, или, <...> вне мира. Так дан себе *всякий* «человек в мире», т. е. дан себе и атеист. Но в рассмотренном нами раньше случае «человеку в мире» был дан не только он сам как живой, но и он сам как мертвый. Потому и смерть была дана ему не только в данности его как живого, т. е. как смертного, но и в данности его как смертного. В зависимости от квалификации этого мертвого меняется квалификация разницы, т. е. смерти. Правда, разница не есть нечто самостоятельное, обладающая ей самой присущим качественным содержанием, но качественное содержание различаемых квалифицирует разницу: т. е. разница между желтым и синим отлична от разницы между красным и зеленым⁹³. Смерть дана как тонус данности мертвого, и она может быть дана различно в разных модусах тонуса этой данности.

Итак, смерть может быть дана «человеку в мире» двойко: во-первых, в данности его как живого, т. е. как смертного, и во-вторых, в данности его как мертвого. Но двойко она дана только не-атеисту; атеисту же она дана только в данности жизни. В этом смысле мы и говорили раньше, что атеисту она *не* дана, желая подчеркнуть различие этих двух данностей. В первом случае смерть дана как тонус данности живого, а во втором — как тонус данности мертвого. В обоих случаях возможны разные модусы тонуса, но если во втором мы говорим о модусах данности смерти, то в первом лучше говорить о модусах данности жизни. В обоих случаях смерть не дана как нечто самостоятельное, а лишь как разница между живым и мертвым, но во втором это то, что отличает мертвого от живого, а в первом — живого от мертвого. Там дана спецификация живого, здесь — мертвого, и поскольку жизнь есть жизнь смертного, жизнь и смерть, можно сказать, что в обоих случаях дана смерть. Но там она, так сказать, конец живого, а здесь начало мертвого, почему и лучше лишь в последнем случае говорить о смерти⁹⁴.

Это как два разных нечто, но только потому, что там вообще не нечто, а лишь разница, данная в тонусе данности нечто, и они различны, поскольку различны эти нечто (живой и мертвый). Поэтому лучше отметить это различие терминологически, говоря в первом случае о «конце» и лишь во втором о «смерти». Тогда мы можем сказать, что человек в мире дан самому себе как конечный (= смертный). Как конечный он дан себе постольку, поскольку он дан себе как живущий, а атеисту он дан только как таковой. Атеист дан себе как живущий, т. е. как конечный, и в этой данности дан ему и конец (смерть, как конец живого), но не-атеист кроме этого дан се-

бе как мертвый, и в этой данности конец дан ему как начало иного, и только в этом случае мы говорим о данности ему смерти (как начало мертвого). В этом случае можно сказать, что кроме конечности жизни (смертности) не-атеисту дана еще и смерть и дан он как мертвый, в то время как атеисту дана только его жизнь (как конечная).

Предложенное терминологическое различие, в силу которого мы должны отрицать данность атеисту смерти, необходимо еще и вследствие следующего рассуждения. — Не-атеисту дан не только он как живой, но и он как мертвый. Поэтому смерть дана ему не только как разница между живым и не-живым, но и как грань между живым и мертвым, т.е. как граница, отделяющая (живого) нечто от совсем иного, но все же нечто (мертвого). Эта грань не есть само нечто, но как граница *двух* нечто она одновременно окрашена обоими и дана не только как спецификация живого, но и как спецификация мертвого. Как такая грань она квалифицирована и отлична от других граней и в частности от разницы между нечто и ничто. Поэтому можно и нужно специфицировать ее терминологически, назвав ее например, как мы сделали, «смертью». Для атеиста же мертвое — ничто, между живым и мертвым для него нет грани, а есть только разница, и эта разница есть не что иное, как разница между нечто и ничто⁹⁵. Поэтому нет основания выделять ее терминологически и говорить о данности атеисту смерти. Атеистический «человек в мире» дан себе только как таковой, т.е. как живой и конечный, и в этой данности ему «дано» ничто. Не-атеистическому «человеку в мире» кроме всего этого дан еще он сам как «человек вне мира» (как мертвый), и в этой данности ему дана и (его) смерть.

Из всего сказанного видно, что то, что мы раньше считали характерным для атеиста парадоксом, а именно данность его себя как смертного (= конечно-го), без данности себя как мертвого и без данности смерти, характерным не является. Во-первых, потому, что такая данность есть и не у атеиста: и он дан себе как конечный⁹⁶, независимо от данности смерти и себя как мертвого, раз данность конечности не что иное как данность отличия от ничто. Поэтому, во-вторых, парадокс этот не характерен, т.е. он идентичен с тем, который мы раньше называли «общечеловеческим» парадоксом «данности» ничто.

Здесь я не буду (да и не могу) пытаться дать анализ этого парадокса. Это завело бы нас слишком далеко. Ведь это — по правильному замечанию Heidegger`а [Хайдеггера] — центральная проблема метафизики (онтологии). Ясно, конечно, что сказанное до сих пор до ужаса элементарно и поверхностно. Сказать, что данность ничто есть данность конечности нечто, это значит ничего не сказать, или даже сказать нечто неверное. Но, повторяю, я не могу сейчас на этом задерживаться, тем более, что в дальнейшем еще придется коснуться этой проблемы. Теперь мне хотелось лишь показать (хотя и это было сделано недостаточно полно), что в атеизме не только снимаются парадоксы теизма, но что и оставшийся парадокс не характерен для него.

Но прежде чем идти дальше, мне еще нужно объяснить один вопрос, который возник во время последних рассуждений и [который] до сих пор я обходил молчанием. Я имею в виду то, что раньше бытие было для нас дано в тоне спокойной уверенности, а теперь, как будто, выходит, что оно <...> который мы радикально отличаем от этого тонуса. <...> взаимодействуют: потому и только поэтому они однородны. Эта однородность взаимодейст-

вующего и взаимодействие однородного не только наличествует как целое «человека в мире», но и дано в тонусе данности «человека в мире» самому себе. Наличие и данность тоже различимы лишь *idealiter*^{*}: данность есть данность наличия, а наличие есть наличие данности. — Данность (тонус) наличествует в свою очередь (надо различать наличие в данности от наличия данности) и дана (как данность) в философии. Здесь, по-видимому, надо различать *realiter*^{**}: философия не есть необходимое качество бытия и «человек в мире», данный самому себе, составляет *самодовлеющее* целое. Философия есть данность «человека в мире» самому себе *как данного самому себе* (в мире) или, вернее, эта данность есть исходный пункт и «материал» философии (не предмет как Gegenstand — его у философии нет, это только наука имеет предмет — а сам человек «матерьял» своей философии). Данность данности данности... и т. д. — это (бесконечный) мир философии (надо различать: I: Мир несуществующего. II: Мир существующего: А) Оценка внутри мира 1) «человек в мире» — наука, 2) мир вокруг человека — история, этика и т.д.; В) Оценка мира в целом 1) положительная — эстетика, 2) отрицательная — религия; III: Мир философии: — он *существует* только в мире существующего, но в нем дан мир несуществующего, который наличествует только в этой данности. «Нормально» человек (в мире) дан себе «изнутри», в своем противостоянии миру (Subjekt — Objekt — Spaltung^{***} = Наука); философски он дан себе «снаружи» (как Dharma) в противостоянии ничто (в атеизме, а в те-

^{*} Идеально (лат.).

^{**} Реально (лат.).

^{***} Субъект — Объект — Раскол (нем.).

изме — Богу: это последнее противостояние не ~~ени-~~
~~мает~~ и в философии, т.е. мир + Бог не Dharma тут
 философия «служанка теологии»). Эта данность
 «человека в мире» самому себе как целое, как бы-
 тие в отличие от небытия — «материал филосо-
 фии» (он дан то в тонусе жути и ужаса — удивле-
 ния по Аристотелю и Angst* по Heidegger`у
 [Хайдеггеру] начало философии!): его описание
 есть ответ на основной вопрос философии (метафи-
 зики, онтологии): «Was ist das Sein?»**. Второй ос-
 новной вопрос по Heidegger`у [Хайдеггеру]: Warum
 das Sein***. Что это значит?? Я сам всегда сознавал,
 что одного «описания» недостаточно, но пока еще
 не понимаю второго вопроса. Обдумать! Этот тонус я
 назвал тонусом родной близости и спокойной уве-
 ренности. Ему я противопоставил тонус данности
 парадоксального взаимодействия разнородного⁹⁷,
 данности «человека вне мира» «человеку в мире» и
 назвал (неудачно) его тонусом «жуткой чуждости». Тогда мне важно было только подчеркнуть корен-
 ное различие этих тонусов, и я противопоставил
 «жуткость» «спокойной уверенности» и «чуж-
 дость» «родной близости». Но теперь этого простого
 противопоставления уже недостаточно; мирскому
 тонусу надо противопоставить не один, а два, из ко-
 их один будет «мирским» в более широком смысле
 слова, а другой тонусом данности того, что вне мира.

Так как атеисту вне мира ничего не дано, то этот
 последний тонус у него будет отсутствовать, ибо от-
 ссутствует та данность, тонусом которой он являет-
 ся. Поэтому я здесь не буду анализировать этот то-
 нус и ограничусь указанием, что здесь акцент

* Страх (нем.).

** «Что такое бытие?» (нем.).

*** Почему — бытие (нем.).

лежит не на жуткости, а на чуждости. Теист воспринимает «человека вне мира» как «иное», почему я и говорю, что он дан ему в тонусе «чуждости». Но это все же он сам, которому дан Бог, т. е. нечто, а не ничто, и этот остаток однородности снимает жуть «иного». В тонусе жути он (как и атеист) дан себе как отличный от иного, «иное» же, как идентичное с ним и он как идентичное с иным дан ему в тонусе спокойной уверенности⁹⁸. От этого тонуса «спокойной уверенности, но чуждой отдаленности», в которой дан теисту он сам, как мертвый, надо отличать тонус, в котором он дан себе как смертный. Здесь он дан себе как «человек в мире», это «человек в мире», данный самому себе, т. е. в тонусе этой данности момент чуждой отдаленности заменен родной близостью, как и в мирской данности. Но он дан себе как *смертный*, т. е. и тот, который будет мертвым, «иным», который выйдет за пределы мира, и как таковой он дан себе уже не в «мирском» тонусе спокойной уверенности в своем бытии в мире, а в тонусе данности перехода в «иное», изменения бытия, т. е. в тонусе «жуткой неуверенности». Но «человек в мире» дан себе еще и (а атеист только) как конечный. Здесь момент родной близости еще усиливается, т. е. не дано то «иное» в человеке, что объединяет его с ним как с мертвым и отличает от мира. Но зато исчезает данность *перехода* в «иное», превращавшего, правда, спокойствие в жуть и уверенность в неуверенность, но сохранявшего все же уверенность в сохранение чего-то (ведь и мертвый — нечто, а не ничто). Здесь дан только окончательный конец мирского бытия, и этот конец дан в тонусе «ужаса отчаяния».

Теперь, после только что намеченного различия, не трудно показать, что наше недавнее описание тонуса данности «человека в мире» самому себе не

противоречит данному раньше. Надо только добавить, что акцент в этом тонусе «жуткой чуждости» лежит не на чуждости, а на жуткости, в отличие от тонуса данности «человеку в мире» «человека вне мира». Раньше мы говорили, что «человек в мире» дан самому себе в тонусе спокойной уверенности и родной близости. Теперь же мы говорим, что он дан в тонусе «родной близости, но ужаса отчаяния». То, что здесь, как и раньше, речь идет о данности «человека в мире», о тонусе данности бытия, подчеркивается общностью момента «родной близости», данности общности человека и мира, однородности их (в смысле однородности *обеих форм данности*) и однородности человека с самим собой в его становлении (внутри данного способа бытия или в переходе из одного в другое). Но раньше мы еще говорили о «спокойной (вернее беспокойной) уверенности», теперь же говорим об «ужасе отчаяния». И в этом нет противоречия. Раньше мы говорили о «человеке в мире», который дан самому себе в взаимодействии с миром, а теперь о том, который дан себе как отличный от того, что вне мира, т. е. от ничто. В обоих случаях дан «человек в мире», дано бытие, но раньше это бытие было дано как бы изнутри, в его безграничности внутри самого себя, внутри натяжения (*Spannung*) его распада на человека и мир, разделенных этим натяжением, как и связанных им во взаимодействии. Это натяжение рождало беспокойство или, вернее, выражалось в нем (почему и лучше говорить о беспокойной, а не о спокойной уверенности мирской данности), но оно одновременно и тем самым рождало и уверенность в бытие человека и мира, каковая уверенность и оставалась до тех пор, пока оставалось это натяжение, т. е. до тех пор, пока человек оставался в мире. И наоборот, пока человек дан себе в тонусе уверен-

ности в свое бытие, он дан себе в противостояние миру. Конечно, и человек, данный себе в противостоянии миру, наличествует как (объединенный с миром в бытие и) отличный от небытия, но это наличие отличия ему не дано. В этом смысле можно сказать, что бытие дано ему только изнутри, что ему дана внутренняя напряженность бытия, а не его отличие от ничто. Это отличие дано в данности бытия «снаружи», когда — на фоне небытия — пропадает различие мира и человека, которые объединяются в своем общем противостоянии ничто и, объединяясь, теряют свою натяженность (даваемую в тонусе уверенности). Данное «снаружи», как замкнутое в себе целое (а не безгранично растянутое (*ausgedehnt*) в натяжении, как данное изнутри), лишенное внутреннего натяжения, бытие уже не дано в тонусе уверенности. Оно дано как конечное, бытийствующее только в силу своего отличия от ничто (а разве на ничто можно положиться?!), и эта конечность дана в тонусе отчаяния (положиться можно только на ничто, это значит, что не на что положиться) и ужаса перед мраком небытия.

Обе данности суть данность *бытия*, данность «человека в мире» самому себе; ведь человек в отчаянии и ужасе не после того, как он умер (впрочем, об этом мы как живущие ничего не знаем), не тогда, когда он дан себе как мертвый, а когда он дан себе как живой (в мире), но смертный умирающий, могущий умереть — здесь сейчас. Однако данность «снаружи» не является «нормальной» данностью бытия; обычно человек дан себе в противостоянии миру и взаимодействию с ним, в безграничной уверенности⁹⁹ в своем бытии. Данность «снаружи» есть данность философии, или, вернее, такая данность — исходный пункт и «материал» философии. Но она встречается не только у философа: в

минуту опасности, когда человек стоит лицом к лицу со смертью, она наличествует со всей силой <нрзб.> своего тонуса ужаса отчаяния.

Здесь мы снова сталкиваемся с одним (сознательным) упущением. Мы говорим о взаимодействии человека с миром как о выражаемой этим взаимодействием однородности «человека в мире». Но ведь это взаимодействие может принимать и очень своеобразные формы: — *мир может убить человека*. И эта возможность убийства человека миром, не только наличествует, но и дана: «человек в мире» дан самому себе не только как *живущий* в мире и не только как *смертный*, но и как *смертный в мире*, т. е. могущий умереть и умирающий в мире и через мир. Кроме того, ему дана смерть и убийство того, что вне его, как тем что вне его, так и им самим: — он дан себе и как (потенциальный по крайней мере)¹⁰⁰ убийца. Наконец, он дан себе как потенциальный самоубийца, и если он не может убить мир (в целом), то он может, убив себя, убить — для себя — мир; «человек в мире» убивающий самого себя, убивает не только человека в мире, но и мир вокруг человека. До сих пор я не говорил обо всех этих моментах данности «человека в мире» самому себе. Подробно я и сейчас говорить о них не буду. Убийство и самоубийство [—] большие и сложные проблемы, и анализировать здесь их я не могу. Но несколько слов сказать по этому поводу нужно, поскольку это имеет (непосредственное?) отношение к теме атеизма.

Проблема убийства (и самоубийства) непосредственно связана с проблемой индивидуальности. Здесь я этой сложнейшей проблемы касаться не буду и базируюсь на общеизвестном «популярном» понятии индивида. И этого вполне достаточно, чтобы видеть, что убить можно только индивидуума.

Возьмем простой пример: мы разбили тарелку. Здесь мы несомненно имеем нечто аналогичное убийству (хотя, конечно, об убийстве тарелки не говорят). Момент «убийства» здесь состоит в том, что прекратил существование конкретный индивидуум. Здесь дело не в изменении формы (пространственной), ибо согнутие (скорее металлической) тарелки не имеет ничего общего с ее «убийством». Дело и не в уничтожении чего-либо «реального»¹⁰¹ существующего, ибо «материя» разбитой тарелки ничем не отличается от целой; во всяком случае, если отличие и есть (изменение межмолекулярных сил, например и т. д.), то оно не играет никакой роли в данном вопросе. Очевидно, наконец, что разбитие данной тарелки не уничтожает ни всех тарелок, ни тем более «тарелку вообще», т.е. понятие тарелки (ни даже понятие этой тарелки)¹⁰². Здесь важно только, что то, что было этой¹⁰³ тарелкой, перестало быть тарелкой, что нарушена непрерывность ее временно-пространственного существования: разбитая «тарелка» не связана с целой тарелкой как различие идентичного и идентичность различного (как это имеет место в случае ее согнутия и т. д.). Разбитая «тарелка» вовсе не тарелка, т[ак] к[ак] разбивая тарелку, мы действительно уничтожаем ее как таковую. И какая-либо манипуляция с тарелкой будет только тогда аналогична убийству, если она приведет к уничтожению этой конкретной тарелки как таковой. Правда, эмпирически невозможно установить этот момент (да его и нет), когда тарелка перестает быть тарелкой, но убийством мы называем тот отрезок в истории индивида, который включает (или, вернее, оканчивает) уничтожение этого индивида как такового. «Убийство» тарелки [— это] не что иное, как реализация ее конечности, той конечности, которая по-

тенциально всегда существовала как возможность в любой момент быть «убитой» (разбитой)¹⁰⁴.

Все сказанное применимо и к убийству животного или вообще живого (хотя и здесь мы предпочитаем говорить об убивании — *Tötung*, а не об убийстве — *Mord*). И здесь убийство и смерть означает конец живого индивидуума как такового. Дело тут опять в (эмпирическом, конечно, не локализуемом) уничтожении индивида, в нарушении непрерывности его истории, а не в переходе этого индивида из одного способа бытия в другое, т. е. из живого в мертвое. Ибо, во-первых, поскольку мы говорим о «том же» индивиде до и после смерти (т. е. о его пространственной форме, химическом качестве и т. п.), мы о его смерти говорить уже не можем, а только о его становлении и изменении, а во-вторых, смерть животного вовсе не выводит его из мира органического, т. е. и труп тоже организм¹⁰⁵. Животное умирает в мире живого, не переходя в другой способ бытия, а уничтожаясь окончательно как таковое, и только поскольку оно уничтожается, мы говорим об его смерти и убийстве. Здесь, как и в случае неорганического предмета, смерть и убийство не что иное, как реализация потенциальной конечности животного индивида.

В отношении предметов и живых существ (не людей) лучше, согласно введенной раньше терминологии, говорить не о смерти, а о конце и соответственно не об убийстве, а об уничтожении¹⁰⁶. О смерти и убийстве мы будем говорить лишь в отношении человека, но и здесь только становясь на точку зрения не-атеиста. Конечно, и атеист отличает уничтожение животного от уничтожения человека, но лишь потому, что живое животное отлично от живого человека: их конец, как таковой, для него совершенно одинаков, это простое и абсолютное

уничтожение. Для не-атеиста же (не «анимиста») конец человека радикально отличен от конца животного — это не уничтожение, а переход человека в «другой мир», и только таковой («естественный» или «насильственный») переход мы называем смертью или убийством. Но и здесь, конечно, убийство и смерть являются таковыми не в силу этого перехода, а лишь потому, что они являются концом живущего человека, уничтожением «человека в мире»¹⁰⁷. Только для не-атеиста такое уничтожение, являясь одновременно и сохранением в переходе (т. е. становлением и изменением¹⁰⁸), имеет другое значение, чем для атеиста, для которого оно означает радикальный конец. Здесь, как и раньше, как для атеиста, так и для не-атеиста, смерть и убийство есть реализация конечности «человека в мире» (которая *ex definitione* — индивидуум).

Итак, смерть и убийство [—] это конец индивидуума, и только индивидуума. Но мы видели, что живое только то, что может умереть, существующее только то, что может перестать существовать: бытие в своем отличии от небытия есть становящееся и конечное бытие. Таким образом, мы видим, что жить и вообще реально существовать может только индивидуум, и существовать он может только как потенциально умирающий и, рано или поздно, фактически уничтоженный. Его существование наличествует как взаимодействие с миром, вернее, с другими индивидами в мире, и его уничтожаемость не что иное, как всегда возможное превращение этого взаимодействия в уничтожение. Взаимоотношение есть выражение однородности взаимодействующих, и эта однородность наличествует как возможность (а в конце концов и факт) взаимного убийства¹⁰⁹. Убийство — это реализация потенциальной конечности взаимодействия; во взаимодействии одно (в конце концов)

уничтожает другое или уничтожено им, и это уничтожение одновременно («естественная») смерть, убийство и самоубийство. Взаимодействие как потенциальное уничтожение, как взаимное изменение, есть выражение однородности индивидов на фоне мира, однородности внутри данного способа бытия (и оно различно в зависимости от этого способа); как актуальное же уничтожение, взаимодействие есть выражение однородности (индивидов и мира) по отношению к ничто, реализация конечности как отличия от небытия.

Таким образом, данность «человеку в мире» смерти и убийства вне его самого, т. е. в мире, есть данность конечности убиваемого и, одновременно и тем самым, данность его отличия от небытия. Это не данность конечности всего бытия, ибо в этой данности сам человек и (остальной) мир даны как существующие и живущие, как «свидетель» и «фон» смерти, и поэтому это не данность бытия «снаружи», в его «противостоянии» ничто. Но здесь все же, как в данности конечности бытия в целом, как-то «дано» небытие. Оно здесь «дано» не как «нечто» вне мира и бытия, а внутри бытия и мира, которые даны как «пронизанные»* небытием, «появляющимся» там, где умирает индивидуум, который своей смертью открывает брешь в бытие, через которую «видно» небытие, «присутствующее» в мире в отсутствии в нем умершего индивида¹¹⁰. Конечно, все это надо понимать метафизически. Ведь небытия нет, оно ничто, и поэтому оно не может появляться и присутствовать в мире, не может его пропитывать**, или, если угодно,

* В машинописной расшифровке рукописи над этим словом от руки вписано слово «пропитанные». — *Прим. сост.*

* В машинописной расшифровке рукописи над этим словом от руки вписано слово «пронизывать». — *Прим. сост.*

оно «появляется» своей невозможностью появиться (оно невозможность, а не *возможность* бытия), «присутствует» своим вечным присутствием (оно ничто, его нет), а «пропитанность» бытия им есть пропитанность ничем, т. е. непроницаемость, непрерывность бытия¹¹¹. И оно не может быть дано, раз его нет; или, опять же, оно дано в своей неданности, т. е. так как между «неданностями» нет различий (ведь их нет!), в неданности вообще, в неданности умершего индивидуума. Впрочем, эта последняя неданность не есть неданность вообще; это неданность неданности индивида (как такового, т. е. как живого)¹¹², данность конечности его, не только потенциально, но и актуально, как конечности. Поэтому и можно сказать, что в данности смерти индивида в мире ничто «дано» не как «нечто» вне мира (вне которого нет ничего), не как «такового», так сказать, а как «присутствующего» *в мире*. Если данность конечности бытия в целом есть «данность» «небытия» «как такового», и, одновременно и тем самым, данность бытия «снаружи», то здесь бытие дано «изнутри», а «небытие» «дано» из бытия, как «присутствующего» в нем и его «ограничивающего». Но здесь и «ограничивающее» бытие [—] ничто, не больше чем ничто, т. е. эта граница есть отсутствие границы, есть безграничность бытия. Смерть индивида не конец бытия; она — ограниченность *индивидуума*, но ограниченность «ничем», т. е. ничем-неограниченность, безграничность его как *бытия*. Смерть индивидуума не нарушает непрерывности становления бытия, ибо бытие как таковое неиндивидуально и конец индивидуума для него безразличен. Но индивидуум — существующее бытие, и всякое существующее бытие индивидуально; а само бытие лишь момент существования, ограниченное от него только *idealiter* и вне его не существующий, сливающийся с

ничто. Поэтому конец существования, конец индивидуальности есть и конец бытия¹¹³. Но конец индивидуума не есть конец индивидуальности. Индивидуум *ex definitione* не исчерпывает всего бытия: он отличен от другого существующего, т. е. индивидуального, он один из многих и среди многих¹¹⁴. Поэтому-то его конец и не есть конец бытия, для которого этого его конца вовсе нет, и в этом смысле данное «изнутри» бытие безгранично. Но как конец существующего или существовавшего (индивида) это и конец бытия, если и не как такового, но вообще, т. е. как существовавшего *в этом* существовании. Поэтому если данность смерти индивидуума и не есть данность конца бытия, то она есть данность его конечности (возможности его конца). Данный индивидуум не исчерпывает всего бытия и потому его конец для бытия безразличен. Но бытие исчерпано в индивидуумах и поэтому их конечность есть и конечность бытия. Индивидуальная смерть (другой и нет) не уничтожает бытие, но оно существует только в индивидуумах, т. е. как смертное умирающее и уничтожаемое в них, т. е. его безграничность есть безграничность умирающих индивидуумов. Данное «снаружи», в своем «противостоянии» ничто, бытие само дано как таковое как конечное и ограниченное (пусть только «ничем»). Данное же «изнутри», оно дано как безграничное, но не как таковое бытие, а как существующее, как бытийствующее в безграничном множестве индивидуумов, конечных и кончающихся. Данное таким образом бытие дано как конечное не по отношению к чему-либо иному (как в данности «снаружи»), а в себе самом, как конечное и кончающееся в каждой форме своего существования (т. е. в каждом индивидууме), в каждой точке своего протяжения и в каждом мгновении своего дления (Dauer). Оно дано как «пропитанное» небытием, как

«прерываемое» им в каждой своей точке, но как «прерываемое» «*ничем*», и как непрерывно безграничное.

Таким образом, данность «человеку в мире» смерти вне его, т. е. в мире, есть данность ему бытия «изнутри», как непрерывного и безграничного в целом, но всюду и всегда прерываемого и ограниченного, конечного и кончающегося в каждой форме своего (индивидуального) существования. Мир в целом дан человеку как нечто прочное, на что можно положиться, и данный себе в мире, он дан себе в тонусе спокойной (*ruhige*) (или беспокойной (*tätige, bewegliche*)) уверенности (*Gewissheit*). Но фактически¹¹⁵ он полагается не на мир, а на индивидуумы в нем, а они-то конечны, проходящи и до крайности нестабильны: — убегая от врагов, человек положился на свою лошадь, а она сломала себе ногу; человек доверил свои деньги честному другу, а он умер и т. д. и т. д.; он знает, конечно, что земля не погибнет завтра, но что ему с того — разве не может сейчас от землетрясения образоваться трещина в которой он погибнет? Мир в целом ему дан как нечто стойкое, но этот мир распадается на индивидуумов, исчерпывается в них, а в их стойкости нет (или нет полной) уверенности. Человек дан себе в мире конечных и кончающихся индивидуумов, умирающих и убивающих друг друга¹¹⁶; вернее, во взаимодействии с миром он взаимодействует с одним из них, но он не уверен, что может положиться на него в этом взаимодействии, т. е. он знает, что он может погибнуть и исчезнуть как таковой. Пока он взаимодействует, он уверен, ибо взаимодействие обосновывает однородность взаимодействующих; но он не уверен в самом этом взаимодействии, ибо оно предполагает однородность, которая может исчезнуть с исчезновением одного из взаимодейству-

ющих. Во взаимодействии с чем-либо человек дан себе в тонусе уверенности (данность взаимодействия «изнутри»), но на это «что-то» ни он сам, ни само взаимодействие (данное «снаружи») не даны в этом тонусе. Человек, данный самому себе как взаимодействующий с миром и в мире смерти и убийства, не может быть дан и не дан себе в тонусе спокойной уверенности.

Человек, данный себе таким образом, напоминает человека на болоте. Он знает, что болото в целом может его нести, и если бы он мог опереться на него всего, он был бы вполне уверен. Но этого он не может. Он старается захватить как можно больше, кладет доски и т.д., но никогда не знает, достаточно ли он захватил. Он стоит на кочке, но не знает, долго ли она будет его держать, и он боится на ней оставаться. Он осматривается, ищет другую (более прочную?) кочку, избегая явно зыбких мест (а может быть, они-то и прочнее?), прыгает на нее и снова боится, снова ищет и т.д. без конца или, вернее, до конца: — он бежит до тех пор, пока не утонет, и пока он не утонул, он бежит — такой человек не спокоен и не уверен; ему жутко.

Человек, данный себе таким образом, дан себе в тонусе жутки: ему жутко в жутком мире убийства и смерти. Ему жутко видеть уничтожение вещей¹¹⁷ (разве не жутко на пожаре?), жутко видеть смерть и убийство. Но не только это; ему жутко там, где была смерть, где нет того, что было (разве не жутко в «мертвом городе?»), где он видит отсутствие того, что могло бы быть (ведь жутко в пустыне, где так много «незаполненного» пространства), а особенно где он ничего не видит (как жутко ночью!). Ему жутко еще и там, где нет конца, но есть конечность, где еще нет смерти или убийства, но где они могут быть (ведь жутко около безнадежного боль-

ного или приговоренного к смерти; а разве не жутко там, где «пахнет убийством»?)¹¹⁸. А что значит, что «человеку в мире» всюду и всегда жутко, или, по крайней мере, что ему всюду и всегда *может* быть жутко.

Данность «человеку в мире» убийства и смерти вне его самого (т.е. в мире) есть данность конечности мира в себе самом, данность мира в тонусе жути. Но и только жути¹¹⁹. Эта жуть переходит или, вернее, сменяется ужасом только тогда, когда человеку дана его собственная смерть¹²⁰. «Человек в мире» дан самому себе в тонусе ужаса только тогда, когда он сам дан себе как конечный, как тот, который может умереть и умрет; и мир ужасен лишь тогда, когда сам человек может в нем умереть, может быть убитым в нем и им. Пусть в данности чужой смерти ему дана конечность всего мира. Но ему не дана конечность мира, и если всякое взаимодействие с каким-либо индивидом дано ему как конечное, то ему еще не дана конечность всякого взаимодействия. Мир распадается и исчерпывается в индивидуумах, которые все конечны, но он безграничен в этом распадении и неисчерпаем в нем, то, пока человек жив, он всегда найдет индивидуума для взаимодействия с ним. А во взаимодействии он уверен, и эта уверенность не позволяет жути мира смерти и убийства превратить в мир ужаса¹²¹. Пока есть взаимодействие, нет ужаса, а оно есть, пока есть человек. Но когда его нет, т.е. нет и не может быть взаимодействия, ибо даже мертвый человек не ничто, то он вне мира, разнороден миру, в то время как взаимодействие предполагает однородность. В этом смысле конец человека есть конец (для него) мира, конец взаимодействия, конец «человека в мире».

Как конечный «человек в мире» дан самому себе в тонусе ужаса. В своей конечности ему дана конеч-

ность всего бытия, в его «противостоянии» и отличии от ничто. В своей конечности «человек в мире» дан себе самому «снаружи», как бытие, однородное с миром в общем отличии от небытия и конечное в этом отличии. Как я говорил уже раньше, «изнутри» он дан себе во взаимодействии с миром (в целом), в однородности с ним и в тонузе уверенности, «снаружи» же само это взаимодействие дано ему как конечное (ибо отличное от ничто), и как такое оно дано в тонузе ужаса. Как конечный он дан себе во взаимодействии с миром, т.е. мир дан ему как то, где он может умереть (и умрет) и где могут его убить: он дан себе как умирающий в мире. Как живущий в мире он дан себе во взаимодействии с ним, в том натяжении (*Spannung*), данность которого есть данность ему его собственного существования и существования (для него) мира. Но это взаимодействие дано как конечное, и не только, как конечное по отношению к внешней границе, как конечность отрезка прямой, а как конечное в себе самом: натяжение может в *любой момент* достичь своего наивысшего напряжения и разорваться, не выдержав его, поглощая в этом разрыве человека и мир, уничтожая «человека в мире». Лишь в этом высшем напряжении натяжения, в момент смертельной опасности, и смертельном ужасе — ужасе смерти, существование «человека в мире» дано ему во всей полноте, но одновременно оно дано ему и в его конечности, в непосредственной близости неминуемого конца¹²². Но человек всегда может умереть в мире, мир всегда может его убить, и если его взаимодействие с миром не всегда фактически достигает наивысшего напряжения, если «человек в мире» не всегда дан себе «снаружи» в тонузе ужаса, то он всегда *может* быть себе так дан. «Человек в мире» дан себе как смертный не только как тот, кото-

рый умрет когда-нибудь, а пока что живет в спокойной уверенности в своей жизни, а как тот, который может умереть всегда, тут, сейчас; если угодно, можно сказать, что он дан себе как «живущий мертвый».

Однако, как я сказал уже раньше, «человек в мире» дан самому себе как конечный и смертный не «изнутри», а «снаружи». «Изнутри» он дан себе в противостоянии миру и во взаимодействии с ним, или, вернее, данность этого противостояния и взаимодействия и есть данность его самому себе «изнутри». Данный себе «изнутри», он дан в тоне уверенности. Взаимодействие предполагает (лучше: включает) его противостояние миру, т. е. данность взаимодействия есть данность его существования и существования мира, т. е. существование «человека в мире». Таким образом «изнутри» этот последний его *ipso* дан себе как существующий. Это его существование, правда, иногда не дано ему как бесконечное (*infini*), но, — во взаимодействии, т. е. «изнутри» — ему не дана и его конечность, граница, т. е. в этом смысле оно дано как безграничное (*indéfini*). Ведь конец человека (или мира) есть одновременно и конец взаимодействия, т. е. во взаимодействии он дан быть не может. Если угодно, можно сказать и так: пока есть взаимодействие человека с миром, они существуют, а пока они существуют, они взаимодействуют; поэтому конец взаимодействия может быть только его границей по отношению к тому, что вне мира; но с точки зрения взаимодействия вне мира нет ничего, т. е. этой границы не существует и взаимодействие дано как безграничное. Таким образом, пока «человек в мире» дан себе в противостоянии миру, т. е. во взаимодействии с ним или «изнутри», он не дан себе как конечный¹²³.

Во взаимодействии с миром человек дан себе как существующий, как живущий в мире. Но и как конечный он дан себе в мире, во взаимодействии с ним; само это взаимодействие дано как конечное. Эту данность я и называю данностью «человека в мире» самому себе «снаружи». «Человек в мире» не только наличествует, но и всегда дан себе как взаимодействующий с миром и в мире, эта данность его себе «изнутри» или «снаружи» есть данность этого взаимодействия «изнутри» или «снаружи». «Изнутри» он дан себе в своем *противостоянии* миру во взаимодействии с ним, которое дано как безграничное (лучше: не дано как ограниченное, конечное); «снаружи» ему дано само это взаимодействие, дан он сам как *объединенный* с миром в этом взаимодействии и в общем отличии от ничто, и это взаимодействие тем самым дано как конечное. Собственно говоря, взаимодействие дано только как конечное, т. е. только «снаружи»; только снаружи «человек в мире» дан самому себе как нечто целое и существующее, отличное от небытия. «Изнутри» дано не взаимодействие, а взаимодействующие во взаимодействии, не «человек в мире» как таковой, а человек и мир. Они объединены во взаимодействии, и их однородность дана в тонузе (уверенности) данности, но они не даны в их солидарном отличии от ничто и, не будучи данными как конечные, не даны как существующие в полном смысле слова, а как бы только как наличествующие. Лишь в данности «снаружи» «человек в мире» с непосредственной яркостью ощущает свое единство и существование, свое радикальное отличие от небытия, но ощущает он это только в ощущении своей конечности, в тонузе ужаса смерти¹²⁴.

«Человек в мире» не всегда дан себе «снаружи» в тонузе ужаса. Фактически он дан себе так очень

редко¹²⁵. В этом тонузе он дан себе в минуту смертельной опасности. Но не только в такую минуту: он дан себе не только как умирающий, но и как смертный, т. е. как могущий умереть. В принципе он может быть дан себе «снаружи» в любой момент своего существования, ибо он конечен не только в момент своей смерти, но и во все моменты своей жизни. И эта возможность данности «снаружи» и смерти в любой момент дана в данности «сквозной» (durch-und-durch — Endlichkeit) конечности бытия. Эта данность имеет особую форму: «человек в мире» дан самому себе и как потенциальный самоубийца, как тот, который в любой момент может себя убить¹²⁶. Конец какой-либо вещи, животного, а также, конечно, и человека как живого, всегда одновременно («естественная») смерть, убийство и самоубийство, т. е. здесь эти термины как отличные друг от друга, строго говоря, не применимы¹²⁷. Они имеют смысл только в применении к «человеку в мире», данному самому себе в своей конечности. Разница между («естественной») смертью и убийством, впрочем, и здесь не имеет принципиального значения¹²⁸, т. е. я о нем говорить не буду. Но различие между (естественной или насильственной) смертью и самоубийством очень существенна, и о нем надо как то сказать.

Самоубийством называется сознательный и добровольный конец существования «человека в мире». Говоря обратно, человек как (потенциальный) самоубийца как бы противостоит самому себе как «человеку в мире» в целом и свободно решает, быть этому человеку или не быть. Здесь не только данность бытия «снаружи», но и как бы данность самого себя как находящегося «снаружи», вне «человека в мире» (себя в мире), как вышедшего за пределы мира и обсуждающего вопрос об его бы-

тии. Но для атеиста вне мира нет ничего, т. е. человеку вне мира, так сказать, негде быть, и поэтому данность человека самому себе как самоубийцы не может быть данностью «человека вне мира» (как самому себе, как) «человеку в мире». Допустим на минуту, что «человеку в мире», данному себе как (потенциальный) самоубийца, дан он сам как «человек вне мира». Но так как (с точки зрения этого «человека в мире» — атеиста) вне мира нет ничего, то этому «человеку вне мира» ничего не может быть дано и ничего не дано, кроме данности этого «человека в мире», вопрос о бытии которого он решает. А это значит, что здесь речь идет вовсе не о данности «человеку в мире» его самого как «человека вне мира», а все о той же данности «человека в мире» самому себе. Однако, данный себе как (потенциальный) самоубийца, «человек в мире» дан самому себе не только «снаружи», т. е. как конечный в своем отличии от ничто, но еще и как свободный: он дан себе не только как смертный, т. е. как тот, который может в любую минуту умереть и когда-нибудь неминуемо умрет, но и как тот, который в любую минуту может сам себя убить, но может и никогда этого не сделать. Этот момент свободы, новый элемент в данности человека в мире самому себе, мы и пробовали раньше интерпретировать, как данность ему себя как «человека вне мира», тотчас признав эту интерпретацию ошибочной. Но для этой ошибки было некоторое основание.

В данности себе себя «извне» «человек в мире» дан себе как конечный в своем отличии от ничто: — ему дана «разница» между бытием и небытием. Или, вернее, сама эта «разница» и есть данность бытия в его конечности и отличии от небытия. Нельзя, конечно, сказать, что эта «разница» есть нечто самостоятельное наряду с бытием и небытием

(точно так же как они несамостоятельны по отношению друг к другу и к «разнице»), или что она находится вне бытия. Она лишь граница между бытием и небытием, и так как небытия нет, то она всецело принадлежит к бытию, она сама бытие и само бытие, так как и бытие — бытие только в силу этой «разницы», т. е. только в силу этой разницы оно конечно (*endlich*) и отлично от небытия. Отлично от небытия значит отлично от того, что не есть оно (бытие), а что и значит, что оно конечно, заполняя лишь свою собственную «сущность» и не распространяясь туда, где его нет, где есть другое¹²⁹. Поэтому «разница» не только данность бытия, но и данность его конечности, его как конечного. Так мы описывали это до сих пор. Но теперь (в данности самоубийства) разницу надо описать и как «нечто» в известном смысле самостоятельное. Она не только данность конечного бытия, но и данность самокончающегося, самоуничтожаемого бытия. Конец, уничтожение бытия есть снятие «разницы» между ним и небытием, т. е. самоуничтожение бытия есть самоуничтожение «разницы». «Разница» не только наличествует, но и как бы дана самой себе как «разница»¹³⁰, раз она может сама себя уничтожить, одновременно уничтожая себя и свою данность себя. А раз она в любой момент может это сделать, то и как наличествующая и данная себе самой она наличествует и дана лишь в силу отсутствия этого самоуничтожения; она как бы *causa sui*, сама причина своего наличия, раз она наличествует только потому, что себя не уничтожает. В этом смысле она есть как бы «нечто самостоятельное», существующее наряду с бытием и небытием и вне их. И только в этой своей данности себе самой, в этой своей свободе и самостоятельности, она действительно есть нечто другое, наряду с бытием и небытием. Как про-

сто наличествующую ее, собственно говоря, нет (это была лишь абстракция, отделимая только *idealiter*) ибо, раз нет небытия, нет и разницы между ним и чем-либо (бытием). Но если нет этой разницы, то нет и бытия, т. е. бытие может бытийствовать только в силу разницы, которая, как нечто самостоятельное, становится между ним и небытием, оконечивая его и превращая в нечто реально существующее. Бытие существует только в силу «разницы», т. е. существует свободно, а не свободнее. Оно существует только как конечное, а как конечное оно индивидуально. Таким образом, оно индивидуально лишь в силу своей свободы и свободно лишь в силу своей индивидуальности, ибо только конечное, т. е. индивидуальное, бытие отлично от небытия¹³¹.

Но мы видели, что [раз] для атеиста не может быть речи о существовании чего-либо вне «человека вне мира», то и «разницу» нельзя интерпретировать как «нечто (человек) вне мира». Все, что мы только что сказали о «разнице», атеист понимает метафорически. На самом деле речь шла о данности «человека в мире» самому себе. Наличие «разницы» есть данность его себе «снаружи», а данность «разницы» себе самой — данность ему этой данности себя «снаружи». Если «разница» есть сознание бытия, то данность¹³² «разницы» есть сознание этого сознания, т. е. самосознание. А так как сознание «человека в мире» есть тем самым его сознание себя, т. е. самосознание, то становится понятно, почему наличие «разницы» только *idealiter* отделимо от ее данности себя. «Человек в мире» дан себе «снаружи» в самосознании, а в самосознании он дан себе как свободный, или, вернее, самосознание и есть свобода. В самосознании он дан себе как конечный, в самосознании же он свободный, т. е. и тот, кото-

рый в любую минуту может себя свободно убить. И потому в любую минуту [он] живет лишь в силу свободного отказа от самоубийства, т. е. он свободен не только в момент самоубийства, но в любой момент своего существования¹³³. Но сознание есть лишь абстрактный (и необходимый) момент самосознания, только *idealiter* отделимый от него. «Человек в мире» дан себе как конечный, т. е. как отличный от ничто, как существующий, как индивидуум, только в данности себе себя как свободно, и наоборот: он всегда дан себе как свободный индивидуум. Как (но сознательный) самоубийца «человек в мире» дан самому себе не только как конечный, но и как свободный, как свободный в своей конечности и конечный в своей свободе;¹³⁴ и как данный самому себе (т. е. в самосознании) он дан себе именно так¹³⁵.

Все сказанное до сих пор не имеет ничего общего ни с «дедукцией», ни с дедуцирующей «диалектикой». Я не только не дедуцировал свободу, но и не пытался этого сделать, так как это, очевидно, невозможно, а только (правда, очень поверхностно и неполно) описывал и анализировал данность исходной* интуиции. Точкой отправления с самого начала служил «человек в мире», *данный самому себе* (т. е. в конечном счете я сам). Сперва мы описывали и анализировали момент *данности*, и лишь под конец момент данности самому себе. Но этот момент не был «выведен» из первого, а, наоборот, первый был показан как абстрактный элемент второго, только *idealiter* от него отличный (как, впрочем, и наоборот): «человек в мире» был с самого начала для нас не только нечто сознательное, но и нечто со-

* В машинописной расшифровке рукописи над словом «исходной» от руки вписано слово «показной». — Прим. сост.

знательно-самостоятельное. Все постепенно обнаруженные и описанные нами моменты на самом деле составляют одно нераздельное целое и являются лишь различными аспектами этого целого: — «человек в мире», данный самому себе как реально существующий, конечный, самостоятельный и свободный индивидуум. Все эти определения одинаково необходимы для описания конкретного человека в мире и в некотором смысле все они синонимы, так, говоря, например, что он индивидуум, мы тем самым говорим, что он существует, конечен, самостоятелен и свободен¹³⁶ и т. д. В частности, относительно момента свободы, мы пытались показать, что бытие может бытийствовать лишь в силу «разницы» между ним и небытием и что эта «разница» может наличествовать лишь как данная и как бы самостоятельная в этой данности; и это было *формальным* описанием того факта, что «человек в мире» существует (дан самому себе) как свободный. Только как свободный отличается он от небытия, т. е. он свободно отличается от него, и, так как снятие свободы есть тем самым снятие и при этом свободное снятие этого отличия, т. е. его уничтожение, он есть нечто, а не ничто свободно, т. е. как свободное нечто¹³⁷. А как свободный, он конечен, индивидуален, и т. д.

Как я уже сказал, все эти описания и анализы «человека в мире» очень поверхностны и неполны. Полного адекватного описания я сейчас (да и вообще — пока) дать, конечно, не могу, т[ак] к[ак] такое описание не что иное, как «система» философии. Но одно дополнение к сказанному все же необходимо. Дело в том, что, говоря о данности самоубийства и свободы (данности свободы в данности потенциального самоубийства), я имел в виду атеистического «человека в мире», т. е. такого, ко-

тому, кроме его и мира, т.е. его в мире, ничего не дано. Но не всякий человек атеист, и нам необходимо (хотя и еще более поверхностно и неполно) описать данность такого — не атеистического «человека в мире» самому себя¹³⁸.

Основная разница здесь в том, что атеист дан себе только «снаружи», а не-атеист «извне» (äusserlich — von äussern (?)). Говоря обратно, атеисту дана ограничивающая его поверхность не изнутри, но и не извне, а, так сказать, из самой этой поверхности (где содержание дано снаружи), в то время как не-атеист, кроме этой данности, имеет еще и данность все поверхности (и ее содержимого) извне, т.е. из того, что лежит за поверхностью и вне ее. Раньше эта «поверхность» была лишь «разницей» между бытием и небытием, теперь же она «граница» между тем, что внутри и вне ее. Раньше она наличествовала лишь в силу бытия «человека в мире» (раз небытия нет), но так, что бытие бытийствует только в силу разницы, т.е. она наличествует лишь как данная себе, самостоятельная и свободная; однако, как «разница» (между двумя), не могущая быть вторым, а за отсутствием «второго» (небытия, которого нет) не являясь и «третьим», ее вовсе нет, т.е. все сказанное о ней относится к самому бытию и «человеку в мире», который и только который таким образом свободен. Теперь же есть «второй» (то, что вне «человека в мире»), то разница может наличествовать как «третья» в силу этого второго, не являясь чем-либо самостоятельным и свободным, чем она, как «разница», и не может быть. Понятая как смерть «разница» теперь не только «граница» между бытием и небытием (т.е. только конец бытия), но граница между бытием и инобытием. Переход в инобытие, превращение «человека в мире» в «человека вне мира». «Человек в мире» и сейчас бытий-

ствуется в силу «разницы», т. е. своей конечности, но так как сама разница наличествует в силу инобытия, то и бытие «человека в мире» не самостоятельно и свободно, а зависит от инобытия¹³⁹. Или, вернее, «разница» и сейчас самостоятельна и свободна, ибо не только ее нет без бытия и инобытия, но и их нет без нее, но она свободна лишь как «разница» между бытием и инобытием, которые разделены и связаны в своей раздельности ею. Т. е., иными словами, свободен не «человек в мире» и не «человек вне мира», а только оба вместе, «человек вне мира» в «человеке в мире». Если мы для простоты назовем «человека вне мира» душой («душа» здесь, таким образом, не все «психическое» в человеке, а только то, что — *ex definitione* — бессмертно), то свободен не человек (без души) и не душа¹⁴⁰, а одушевленный человек. Таким образом, и здесь, как и раньше, свободен «человек в мире», но лишь поскольку в нем включено то, что может быть и есть вне мира, т. е. та душа, которая остается, когда кончится человек (т. е. когда он *умрет*, так как мы уговорились называть смертью лишь конец *одушевленного* человека). Эта душа — «иное» нечто, как лежащее вне мира, но она и сам человек, ибо с уничтожением «разницы», т. е. со смертью, они совпадают.

Все сказанное не следует, конечно, понимать как «дедукцию». Не-атеист не конструирует «человека вне мира» и его взаимоотношения с «человеком в мире» в какой-то абстрактной сфере мысли и не интерпретирует свою интуицию исходя из этой формальной схемы. Наоборот, эта схема лишь результат описания интуиции или, если угодно, непосредственной не-атеистической интерпретации не-атеистической интуиции. «Человек в мире» дан самому себе как потенциальный самоубийца, как в любой момент свободно могущий себя убить и пото-

му в любой момент живущий как свободный. Но в непосредственной не-атеистической интерпретации этой интуиции самоубийство дано как убийство «человека в мире» чем-то «иным». Решающее вопрос «быть или не быть “человеку в мире”» должно быть (и воспринимается как «бытийствующее») «по ту сторону» *этого* бытия и небытия, должно быть «вне» «человека в мире» и «иным» по отношению к нему. «Человек в мире» существует как таковой лишь в отличие от «иного», но не «иного» вообще, а «иного» ему, его «иного», т. е. это «иное» как-то и близко ему, связано с ним. В самоубийстве он дан себе не только как убиваемый «иным», но и как *самоубийца*, т. е. убивающее его «иное» дано ему и как он сам. Иными словами, он сам дан себе и как «иное»; в данности его самому себе ему дано «иное я» — душа, его душа¹⁴¹. Эта душа, его душа свободно решает, быть ему или не быть как «человеку в мире». Но ему как «человеку в мире» душа не дана как таковая, т. е. как данная себе самой, а лишь как данная *ему* и неразрывно связанная с ним в этой данности. Ему дана только его душа как душа «человека в мире», т. е. свободное решение души его бытия дано ему как его собственное свободное решение быть. Решает душа, но лишь поскольку она «воплотилась» в «человека в мире», т. е. можно сказать, что решает он сам. Но он сам существует как таковой только в своем отличии от души, т. е. в конечном счете в силу этой его души, и решать он может таким образом только как одушевленный¹⁴². Строго говоря, «человеку в мире» как таковому дана не душа, как «воплощенная» в нем, а он сам дан себе как одушевленный¹⁴³. И не-атеистический «человек в мире», данный самому себе как потенциальный самоубийца, дан себе как свободно решающий вопрос о своем бытии, т. е. как свободно

бытийствующий как свободный¹⁴⁴. Но, в отличие от атеиста, он дан себе как таковой только в данности себе себя как одушевленного, т. е. в данности ему «иного» в себе самом и себе самого в «ином».

Самоубийство есть свободное уничтожение разницы между «человеком в мире» и тем, что «вне» его, что «иное» ему, т. е., для не-атеиста, между ним и его душой. «Человек в мире» существует только в силу этой «разницы», т[ак] к[ак] ее уничтожение есть уничтожение его, как такового. Но т[ак] к[ак] «иное» здесь нечто, а не ничто, то уничтожение «человека в мире» не только уничтожение, но и уничтожение *разницы* между ним и «иным», т.е. установление (или восстановление) его единства и тождества с «иным»¹⁴⁵. В данности самоубийства это «иное» непосредственно дано «человеку в мире» как он сам, а так как это «иное», убивая его, само не уничтожается (ибо иначе к нему — в не-атеистической интуиции — было бы применимо все то, что применимо и к «человеку в мире» и т. д. до бесконечности¹⁴⁶), то в самоубийстве ему дано его «бессмертие», т. е. сохранение его души после смерти. Но ясно, что «бессмертие души» не дедуцируется из данности самоубийства, а дано непосредственно в данности «человеку в мире» его смерти. Или, если угодно, она заключается уже в моменте убийства в самоубийстве. Смерть непосредственно дана не как конец, а именно как смерть, т. е. как переход в инобытие, как «становление» «человека в мире», хотя и как *особое* становление, выражаемое уничтожением его как такового. «Потустороннее», лежащее «за» смертью, дано человеку как он сам, хотя и как «иной», как «он как мертвый», а так как он дан себе и как смертный, т.е. как могущий умереть в любую минуту, то это «иное я» (душа) дано ему не только как то, что после смерти, но и как то, что

всегда включено и в жизни¹⁴⁷. Данный себе таким образом, он дан себе как одушевленный, и можно с таким же (а может быть, и бóльшим) правом сказать, что он не потому дан себе как одушевленный, что он дан себе как (потенциальный) самоубийца, а, наоборот, что он может быть дан себе как самоубийца только потому, что он дан себе как одушевленный (т.е. смертный, а не только конечный); только потому, что его душа не исчезнет со смертью, она может решать вопрос об этой смерти. Только на основании этого она может это *сделать*, но на основании этого важна только эта возможность, а не факт такого решения. Данность бессмертия в данности смерти необходимый момент данности самоубийства (это момент данности бессмертия в самоубийстве), и то только (абстрактный??) момент этой данности, из него самоубийство «дедуцировать» нельзя. Специфизм самоубийства лежит в свободе этого акта, а свобода души, не данная в данности ее бессмертия (хотя, как свобода *души*, и предполагается бессмертие). Точно так же нельзя дедуцировать бессмертие души (в самоубийстве и) в смерти из открывающегося в данности самоубийства факта свободы: — ведь атеист, данный себе как свободный, дан себе как конечный (без бессмертной души). Его можно «дедуцировать» из данности свободы в данности самоубийства не-атеисту, так как оно является необходимым моментом этой данности, но это уже не будет дедукцией, ибо, говоря о *не-атеистической* данности самоубийства, мы с самого начала включили в эту данность момент данности бессмертия; — это будет не дедукцией, а описанием и анализом этой данности¹⁴⁸. Не-атеистический «человек в мире» дан самому себе (это здесь значит данность себе своей души) непосредственной (адекватной ?) интерпретацией своей интуиции как сво-

бодный и одушевленный (т.е. бессмертной в своей смерти), и — в отличие от атеизма — свободный только как одушевленный¹⁴⁹ и одушевленный только как свободный¹⁵⁰.

Я уже говорил, что для атеиста «вне»¹⁵¹ мира нет ничего, и что потому ему не может быть дан «человек вне мира», так как ему «негде» быть. Отсюда видно, что если не-атеисту дана его душа, дано «иное я» в нем, которое остается после уничтожения «человека в мире» и поэтому иногда не совпадает с ним, а остается «вне» его, то ему должно быть дано и то место, в котором эта душа могла бы быть. Ему дано «запредельное», «потустороннее», «иной мир», то, что «вне мира», в котором находится его душа. И здесь, конечно, нет дедукции или конструкции. Не-атеистический «человек в мире», которому дан он сам как мертвый, непосредственно дан самому себе как находящийся в «ином мире». Точно так же, поскольку ему дана его душа, он дан себе как находящийся и «вне» мира. Вообще «человеку в мире» его душа дана (если и не всегда актуально) не только как «человек вне мира в мире» (он как одушевленный), но и как он сам вне мира, т.е. как «человек» (он как мертвый, например), который также (по аналогии, конечно, а не в смысле тождества «ситуирован» во «вне мира», в «ином мире», как «человек (в мире)» ситуирован (здесь можно сказать локализован) в мире. Иными словами, не-атеистический «человек в мире» не только дан себе как «человек вне мира в мире», но (иногда) и как «человек вне мира»¹⁵². Говоря об атеисте, я сделал (невозможное с этой точки зрения) предположение, что есть то «место вне мира», где мог бы быть человек, но тогда же я указал, что так как это место пусто, так как вне мира ничего нет, этому «человеку вне мира» ничего не может быть дано кроме мира

(и человека в нем), и что поэтому-то не «человек вне мира», а «человек в мире», данный самому себе (правда «снаружи»). Впрочем, так как здесь речь идет не о данности «человека вне мира» самому себе, а о данности его «человеку в мире», лучше сказать так: «человеку в мире» не может быть дан он сам, как «человек вне мира», если этот последний дан ему как тот, которому ничего не дано, кроме мира и человека (в мире); в этом случае «человек вне мира» ему вовсе не дан (или «дан» как несуществующий?), а это он сам себе дан (как данный самому себе?) «снаружи», в тонусе ужаса, т.е. как отличный от небытия (т. е. и от «человека вне мира», которого нет) и конечный в этом своем отличии от него. Поэтому, если «человеку в мире» (не-атеисту) дан он сам как «человек вне мира», то этот последний должен быть дан ему как тот, которому дано нечто вне мира и его самого (в мире), т.е. нечто «совсем иное». И опять здесь, конечно, нет никакой дедукции: это «совсем иное» дано не потому, что оно *должно быть* дано, как мы только что сказали. А наоборот, мы могли сказать, что оно должно быть дано только потому, что оно фактически дано в (теистической интерпретации) данности «человека вне мира» «человеку в мире». Если мы назовем это «совсем иное» Богом, то мы можем сказать, что «человек вне мира» непосредственно дан как «человек в Боге» и только как таковой. Все сказанное до сих пор о данности (не-атеистическому) «человеку в мире» его самого как одушевленного и как «человека вне мира» (душа) было лишь выделением абстрактных моментов, только *idealiter* отделимых от целого теистической интуицией «человека в мире» данного самому себе как «человека в Боге».

Не дедуцируя и не «обосновывая», а анализируя эту интуицию, можно сказать следующее. Поскольку

ку человек есть «человек в мире», его данность себя себе не есть данность «человека вне мира» самому себе (пока я жив, я дан себе как живой, а не как мертвый дан себе). Но ему и не дан «человек вне мира» как данный самому себе, ибо данность самому себе может быть дана опять же только самому себе, а не другому: данное самосознание есть тоже *самосознание*, а данность «человека вне мира» «человеку в мире» есть данность *иного*¹⁵³. Поэтому «человеку в мире» не может быть дан «человек вне мира» как только данный самому себе¹⁵⁴, вне данности ему чего-либо вне его. Таким образом, «человек вне мира» неминуемо дан как тот, которому дано нечто вне его и мира, и он только потому вне мира, что ему дано нечто «иное», радикально отличное от мира и человека (в мире). Но опять же, «человек в мире» ничего не знает о данности «человека вне мира» себе самому как того, кому дан Бог, т. е., строго говоря, он ничего не знает о данности Бога «человеку вне мира»: ему дан не «человек вне мира», которому дан Бог, а Бог, как данный «человеку вне мира», т. е. иными словами, «человеку в мире» (не-атеисту) Бог дан в непосредственной (интерпретации) интуиции, где он дан себе как тот, которому дан Бог, но где Бог дан ему как совсем «иное», то и он сам, как тот, которому дан Бог, дан себе как «иное», как «душа»; так как данность есть взаимодействие, а взаимодействие предполагает и обуславливает (т. е. выражает) однородность, то данность себе «иного» есть тем самым и данность себя как «иного». Раньше я говорил, что «человек вне мира» (мертвый) дан «человеку в мире» в тоне «чуждой отдаленности» (неудачный термин!). Теперь мы видим, что этот тонус «чуждости» есть тонус данности «иного», тонус данности Бога¹⁵⁵. Человеку дан Бог в тонусе «чуждости», как «совсем иное», но он

дан себе как тот, которому дан Бог, т.е. во взаимодействии с Богом, как однородный ему в этом взаимодействии, и потому он сам дан себе как «иное» в тонусе «чуждости», но одновременно и «уверенности», ибо это он сам, которому дан Бог.

Данность человеку Бога нельзя дедуцировать из данности ему себя как конечного, смертного, мертвого, «человека вне мира» или даже как «человека в Боге»; Бог дан ему *непосредственно* в теистической интуиции, или, если угодно, в непосредственной теистической интерпретации этой интуиции¹⁵⁶. Лишь поскольку ему дан Бог, «человек в мире» дан себе как человек в Боге и т. д.; все эти данности суть лишь абстрактные моменты данности Бога. Поэтому правильнее было бы исходить из данности Бога и «дедуцировать» из них остальные, упомянутые раньше, данности: «человеку в мире» дан Бог, и поэтому он дан себе не только как таковой, но и как «человек в Боге», т. е. как «человек вне мира»; как «человек вне мира» он дан себе как тот, который остается и после конца мира, т.е. он дан себе как мертвый, но Бог дан ему (потенциально) всегда, поэтому он дан себе как «человек вне мира» не только как мертвый, но и как живой, т.е. он дан себе как одушевленный; он может погибнуть в любую минуту, но, погибнув, он остается «человеком в не мира» и поэтому он дан себе как смертный, а не только как конечный; и, наконец, погибнуть он может потому, что он конечный, а конечен он потому, что не только «человек вне мира»; в этом своем отличии от «человека вне мира» он дан себе как конечный, т. е. как «человек в мире».

Я не буду здесь подробно развивать эту «дедукцию» из данности Бога, хотя и является необходимым дополнением данной раньше «дедукции» данности Бога. Обе «дедукции» можно, конечно,

изложить гораздо подробнее и полнее, чем я это здесь сделал; можно выделить больше «этапов» и подробнее описать каждый из них. И, что гораздо важнее, можно исходя из *любого* момента «дедуцировать» все остальные, т. е. приведенные «дедукции» данности Бога из данности конечности и смерти (и самоубийства) с одной стороны и данности смерти и т. д. из данности Бога, с другой, суть лишь две возможные, одинаково необходимые и взаимно дополняющие друг друга, но все же односторонние и нуждающиеся в дополнении другими. Это объясняется тем, что мы здесь имеем дело вовсе не с «дедукцией»¹⁵⁷, а с анализом теистической (интерпретации теистической же) интуиции. Данность смертности, одушевленность и т. д. суть лишь абстрактные моменты данности Бога и не существуют вне этой данности, но они в то же время и *необходимые* моменты этой данности, и мы только потому можем их «дедуцировать» из данности Бога, так как они с самого начала в нее включены¹⁵⁸. — Не-атеистическому «человеку в мире» непосредственно дан Бог и одновременно с тем самым он дан самому себе как тот, которому дан Бог, т. е. как «человек в Боге, вне мира», он одушевленный и т. д.¹⁵⁹ Иными словами, не-атеистический «человек в мире» дан себе совсем иначе, чем дан себе атеистический «человек в мире», это совсем иной «человек в мире», иной человек в ином мире; и мы видим, что тот, кого мы до сих пор из осторожности называли не-атеистом, некто иной, как теист, ибо тот, который дан себе как смертный (а не только как конечный) и одушевленный есть тем самым и тот, кому дан Бог¹⁶⁰.

Приравнивая не-атеиста теисту, я идентифицировал все то, что не есть мир, с Богом, или, лучше, с Божественным. Мы видели, что для всякого теиста вне мира есть нечто, а именно нечто божествен-

ное, Божественное Нечто; он отличен от атеиста именно и только потому, что вне-мирское есть для него нечто, а не ничто (для атеиста вне мира — ничто, «ничто» не с большой, а с самой маленькой, лучше всего — если бы это было возможно — с никакой буквы, — nichts, weniger als nichts*). В моей терминологии вопрос о том, есть ли вне-мирское, но не-божественное нечто (или мирское, но Божественное), поставлен быть не может: для меня понятия не-мирского и божественного *ex definitio* не эквивалентны. Такое обозначение одного и того же двумя разными словами само по себе, конечно, ничего не дает для понимания того, что́ есть это обозначаемое. На вопрос о том, что́ есть это (данное «человеку в мире») божественное, можно ответить двойко: во-первых, указанием на качественное содержание (*Gegenstand der Gegebenheit*) данного Божественного, и во вторых — на тонус этой данности (*Gegebenheitstonus** der Gegenstands*)¹⁶¹. Сказать, что Божественное есть вне-мирское и что оно дано в тонусе чуждой отдаленности («нуминозного» в терминологии Otto [Отто]), значит (в моей терминологии) не больше, чем сказать, что Божественное есть Божественное, данное в тонусе Божественного. И в этом нет ничего удивительного. Ведь мы спрашиваем, что́ есть Божественное «как таковое» независимо от его специальной квалификации. Божественное радикально отлично от всего не-божественного, т. е. никакие «категории», применимые к последнему, к нему неприменимы¹⁶². Точно так же и тонус его данности есть тонус данности Божественно-

* Ничто, меньше чем ничто (*нем.*).

** В машинописной распечатке над второй частью данного сложносоставного слова, а именно, над словом «tonus», от руки вписано «-weise?». — *Прим. сост.*

го и только Божественного, как ничто иное, как сводимый и не могущий быть выведен из другого. Поэтому можно сказать, что теист тот, которому дано нечто в тоне Божественного («чуждой отдаленности»), а атеист тот, которому в этом тоне ничего не дано¹⁶³.

Но если так, то весь проделанный нами путь может показаться совершенно излишним и бесплодным; — ведь я с самого начала мог сказать то, что только что сказал. Однако это неверно.

Моя задача состояла прежде всего в «показе» парадоксальной данности человеку «иного». Правда, никакой «показ» невозможен тому, кто радикально слеп на такую данность¹⁶⁴, а тому, кому она дана во всей яркой полноте, он, может быть, совершенно не нужен. Но он имеет смысл для «близорукого», «подслеповатого». Во всяком случае, он нужен как база и «материя» описания и анализа и в нем раньше всего должно быть показано, что такая данность парадокс, но не пустая «иллюзия», ошибка. Как такой «показ» я выбрал указание на данность смерти. Это не единственный¹⁶⁵ и, быть может, не лучший¹⁶⁶ способ «показать» парадоксальную данность теизма, но это все же способ. Всякий теист дан себе как конечный, и в этой данности он непосредственно дан себе как смертный, т.е. как одушевленный, как тот, которому дан Бог. Бог может быть дан ему и иначе, так сказать по «другому поводу», но в данности своей смерти Он несомненно будет ему дан: он всегда ощущает ее как «преставление», как то, после чего он стоит «лицом к лицу» с Богом и остается «наедине» с Ним. С другой стороны, теист, данный себе как мертвый, дан себе как нечто радикально «иное», настолько «иное», что и ему (а не только атеисту) его конец как живого, несмотря на то (вернее именно потому), что это лишь

«переход» в инобытие, дан в тонусе ужаса. И это «иное» дано ему в то же время, как он сам, ибо его смерть (только *моя* смерть и дана мне в тонусе ужаса) дана ему как «переход» в *его* инобытие. Таким образом, допуская данность человеку (теисту) бессмертия его души, — а как не допустить ее, когда почти все религии говорят о нем, скорее можно отрицать обратное данность (атеисту) конечности его жизни, — мы допускаем парадоксальную данность «иного» и «иного» как самого себя. В данности своей конечности теисту дан он сам как «человек вне мира», а так как одновременно этот последний дан ему как тот, которому дан Бог, он «человек в Боге», т[ак] к[ак] и Бог дан ему в этой данности его конечности. Поэтому можно сказать, что Божественное как-то «однородно» мертвому человеку, однородно как «иное» живому и мирскому, хотя конечно, и как совсем иное «иное». Точно так же и тонус данности Божественного как-то «однороден» тонусу данности себя как мертвого. Конечно, «однородность» Божественного и мертвого человека основана не на том, что мертвый человек [—] человек и смерть, а на том, что ему дан Бог, но так как мертвый дан лишь в данности Бога, а Бог в данности мертвого (души), то можно сказать, что, «показав» парадоксальную данность «иного» в данности (теисту) конечности, мы показали данность Божественного и тонуса этой данности.

Мы искали *факт* парадоксальной данности «иного» и «иного» как себя, и нашли его в данности теисту его конечности, которая дана ему, как его смерть в тонусе ужаса; и в этой данности *его* смерти, теист дан себе как мертвый, т. е. как радикально отличный от живого «человека в мире». Мы искали факт данности «человеку в мире» «человека вне мира» и нашли его в факте данности теисту его

как мертвого. Мы искали данность «человека вне мира» потому, что ему дан Бог, потому что он «человек в Боге». И мы нашли данность «человека в Боге» все в этой же данности теисту его конечности, ибо в этой данности он непосредственно дан себе как одушевленный, т.е. как тот, которому дан Бог¹⁶⁷. Одним словом, мы искали «ход к Богу» (Zugang zu Gott) и нашли этот ход в данности теисту его конечности и смерти.

Можно сказать, что *психологически* это не единственный ход к Богу. Бог может быть дан и по «другому поводу», так как любая вещь, любое событие может вызвать ощущение нуминозного. Но и психологически данность своей смерти [— это] несомненный ход к Богу и притом, как показывают факты «обращения» перед смертью, ход особо доступный. (Плохое выражение; надо: *psychologigische ausgereichneten Zugang**.) Кроме того, надо различать теистическую интуицию (нуминозное) и (непосредственную) теистическую интерпретацию этой интуиции. Человек с готовым теистическим мировоззрением автоматически интерпретирует всякое ощущение нуминозного как данность Божественного. Но большой вопрос, может ли теистическое мировоззрение *зародиться* вне этого ощущения нуминозного, которое наличествует в данности смерти. Хотя мы и ничего не знаем о «первом» теисте, но разве не естественно предположить, что Бог впервые открылся ему в момент *смертельной* опасности, что «первой» молитвой был обращенный к Богу крик *смертельно* ужаса? Ясно, конечно, что Бог не «проекция желанья» человека (Feuerbach [Фейербах], Schopenhauer [Шопенгауэр]), что теизм не «конструк-

* Психологический выверенный подход (нем.).

ция»* из страха; — если бы «первому» теисту в момент смертельной опасности не открылся Бог, то его крик так и остался бы криком и не был бы «первой» молитвой. Но словам античного поэта — «*primus in vita deos fecit timor*»** — можно придать не иронический, а очень серьезный и глубокий смысл: в ужасе данности своей смерти человеку было «впервые» дано «иное» и непосредственно интерпретировано как Божественное, которое дано ему и тем самым находится с ним во взаимодействии¹⁶⁸.

Но психология нас здесь не интересует, а онтологически конечность человека в мире как такового (т. е. человека без души, если таковая есть) хотя и недостаточное, но необходимое условие существования Бога. Если бы человек был бы бесконечным, то, говоря образно (образно, ибо бесконечность мира не есть только временно-пространственная бесконечность¹⁶⁹), Богу негде было бы быть или, если угодно, сам мир был бы «Богом». Поэтому данность «человеку в мире» Бога необходимо включает данность ему его конечности. Так как конечность человека недостаточное основание существования Бога, то нельзя сказать, что данность конечности есть тем самым и данность Бога; таковой она является лишь как данность смертности человека, т. е. как данность конечности *теисту*. Но так как конечность человека необходимое условие бытия Божия,

* В машинописной расшифровке рукописи над слово «конструкция» впечатано «выдуман». — *Прим. сост.*

** Так в машинописной расшифровке рукописи. В точности эта фраза звучит: *primus in orbe deos fecit timor* — богов первым на земле создал страх (Стаций, «Фиваида», III, 661). Это суждение считается одним из наиболее ярких атеистических высказываний в античной литературе. — *Прим. сост.*

то данность этой конечности есть необходимое (а для теиста и достаточное) условие данности Бога, ибо онтологически человек конечен именно в данности своей конечности (а Бог для человека Бог только как *данный* Бог). Если бы человек был дан себе как бесконечный, то ему не мог бы быть дан Бог; Бог может быть ему дан лишь в неданности ему себя как бесконечного. Но так как онтологически человек всегда дан себе целиком, то неданность себя как бесконечного значит данность себя как конечного, т. е. только в данности своей конечности ему может быть дан Бог. Таким образом, *единственный* ход к Богу, который действительно приведет к Нему, есть данность теисту его конечности как смертности¹⁷⁰.

Но когда мы раньше искали ход к Богу, то мы искали такой ход, который бы не неминуемо приводил к нему и был бы доступен как теисту, так и атеисту. Найденный нами ход через данность конечности отвечает и этому условию; раз данность конечности не есть достаточное условие данности Бога. Конечность человека дана ему в данности себя себе «снаружи», в своем отличии от ничто, и эта данность *не* включает необходимо данность «иного»¹⁷¹: — теистическая данность конечности как смертности радикально отлична от атеистической данности конечности как таковой, и данный самому себе теист радикально отличен от атеиста. Но и для атеиста данность его конечности есть ход к Богу в том смысле, что она есть выход из мира; и атеист дан себе как тот, который в любую минуту может «покинуть» мир и рано или поздно его неминуемо «покинет»¹⁷². Только атеисту не дано ничего вне мира и ему — в отличие от теиста — некуда идти; данность конечности и для него «ход к Богу», но так как для него Бога нет, то этот ход ни-

куда не ведет и идя по нему, он никуда не приходит. Можно сказать, что в данности его конечности и ему дан «человек вне мира», но как тот, кому ничего не дано, а не как «человек в Боге». Онтологически неданность чего-либо означает данность отсутствия этого неданного¹⁷³, т[ак] к[ак] неданность ничего значит «данность» ничто. Как теисту в данности «человека вне мира» дано нечто (данное этому последнему) как Божественное Нечто, так атеисту «дано» ничто («данное» «человеку вне мира») как небытие Бога, ибо это небытие того, что не есть мир, того, что дано не «человеку в мире», а «человеку вне мира». Но если этому последнему ничего не дано, то ему «дано» ничто, он «человек в ничто», ничтожный (*ein nichtigen Mensch*), уничтоженный человек, «человек», которого вовсе нет. (*Ein nichtigen Mensch, der sich in nichts gegeben ist, der sich nicht gegeben ist, sich nichtet und vernichtet.*) Но этот ничтожный человек сам атеист, это *ego* нет как «иного», и только в этом смысле можно сказать, что и он дан себе как «человек вне мира». В данности своей конечности ему «дана» его бездушность, а в «данности» бездушности «дано» небытие Бога (или, наоборот, в «данности» небытия Бога ему «дана» его «бездушность» и конечность, — а не смертность). Ему дана «смертность» его души, а в «смертности» души «дано» ее отсутствие или, если угодно, ее абсолютная и полная идентичность с ним как с «человеком в мире»¹⁷⁴. Здесь я могу говорить о данности «человека вне мира» самому себе, так как его вовсе нет и он себе никак не дан; только если он есть, я не знаю, как он себе дан, но если я знаю, что его нет, то я знаю, что он себе никак не дан. Таким образом, атеисту ничего не дано вне мира; для него нет ни смерти, ни (бессмертия) души, ни данного этой душе Бога. Но эта неданность имеет характер

«данности» отсутствия всего этого. Атеисту, как и теисту, дан ход к Богу в данности ему его конечности, но идя по нему, атеист ничего не находит, он ни на что не находит, но только потому, что (для него) там ничего нет: он находит не ничто, он находит ничто именно там, где теист находит нечто. Он только «человек в мире», данный самому себе, но данный себе как знающий, что вне мира нет ничего (или, если можно так выразиться, есть «ничто»), как знающий, что Бога нет, т. е. как атеист. Только такой человек атеист в полном смысле слова, т. е. человек, отрицательно ответивший на вопрос о Боге, а не животное, которое не ставило и не могло поставить себе этого вопроса. Точно так же, как теист дан себе как теист только в данности себе себя как конечного, точно так же атеист дан себе как таковой в этой же самой данности себе своей конечности.

В этом смысле указание на данность конечности человека человеку есть не только «показ»^{*} теизма, но и «показ»^{**} атеизма. Как теисту, так и атеисту мирское непосредственно дано как таковое, в тоне «родной близости», поэтому указание на эту данность не является «показом» атеизма. Не является «показом»^{***} и указание на то, что какое-либо определенное содержание дано теисту в тоне «чуждой отдаленности» (нуминозное), а атеисту в тоне «родной близости», так как не все теисты воспринимают одно и то же содержание в одинаковом тоне (тот еще не атеист, для кого «фетиш» не Бог).

^{*} В машинописной расшифровке рукописи под словом «показ» от руки вписано слово «наказ?». — *Прим. сост.*

^{**} В машинописной расшифровке рукописи под словом «показ» от руки вписано слово «наказ?». — *Прим. сост.*

^{***} В машинописной расшифровке рукописи под словом «показом» от руки вписано слово «наказом?». — *Прим. сост.*

Указание же на отсутствие тонуса «отдаленности» у атеиста не «показывает» его как атеиста, отвечающего на вопрос о Боге, ибо и у животного нет этого тонуса. «Показывает» его только указание на данность ему его конечности, так как только здесь ему не только не дано Божественное, но «дано» небытие Бога¹⁷⁵. В данности человеку его смерти в тонусе ужаса он может стать теистом, но может и стать атеистом: в этой данности он ставит себе вопрос о Боге и отвечает на него так или иначе. Всякий теист и тот, кто в жизни не отдавал себе отчета в своем теизме, открывається себе как таковой в ужасе смерти, и только тот знает, что он действительно атеист, кто открыл себя таким и в этом ужасе. Таким образом, указав на факт данности смерти, мы не только показали парадоксальный факт данности «иного», но и нашли тот ход к Богу, идя по которому радикально расходятся теист и атеист и находят каждый себя как такового и в своем отличии от другого¹⁷⁶.

Основываясь на том, что данность смерти есть и ход к Богу, можно попробовать дать формальное определение атеизма в его отличии от теизма.

Говоря обратно и популярно, можно охарактеризовать теистическое восприятие смерти так¹⁷⁷. Человек дан себе не только как конечный, но как смертный, т. е. переходящий через смерть в «иноебытие». Это «иноебытие» — сам человек, т. е. оно было им и до смерти: человек дан себе как «и человек вне мира и в мире», т. е. как одушевленный. Однако смерть не только переход, но и конец, конец «человека в мире» и мира для человека: в смерти душа отделяется от тела. Душе дан Бог, как до, так и после смерти, и поэтому она «однородна» Богу, находится с ним во взаимодействии. Она не идентична с Богом, а только «однородна» Богу, подобно

тому, как «человек в мире» отличен от мира и все же однороден с ним¹⁷⁸. Смерть не разрушает эту «однородность», ибо не прекращает взаимодействия. В отношении человека к Богу смерть не играет ту роль, как в отношении человека к миру; если она там и изменяет его, то в сторону сближения с Богом, в сторону потенцирования «однородности» (душа освобождается от тела, стоящего между ней и Богом¹⁷⁹), а не как здесь, в сторону полного снятия ее в прекращении взаимодействия с миром¹⁸⁰. Человек умирает в мире, для мира и потому — здесь наивысшая актуализация его однородности с миром — мир умирает для него. Наоборот, в Боге и для Бога он бессмертен, а потому и Бог для него не исчезает, а открывается с еще большей полнотой. Здесь наивысшая актуализация разнородности Бога и мира: то, что уничтожает для человека мир, то открывает ему Бога, — и одновременно проявление «однородности» Бога и души: — откровение ей Бога не означает для нее ее уничтожения и гибели. Перед Богом и для Бога смерть не значит уничтожение человека, и потому теист, умирая в Боге, не дан себе в тонузе ужаса. Свой конец как «человека в мире» [он] и не воспринимает в этом тонузе, но одновременно он воспринимает этот конец как переход в иную и близкую Богу жизнь. Теист, как теист, не боится или, вернее, не должен бояться смерти, а испытывает лишь трепет (Seelen) перед представлением Богу, перед своим «инобытием». В теизме снимается ужас смерти потому, что для теиста есть Нечто, по отношению к которому смерть не есть уничтожение, т.е. не меняется в смерти, и это Нечто — Бог. Как мертвый теист дан себе как укрепленный в Боге; как таковой он дан себе в «инобытии», т. е. в тонузе «чуждой отдаленности», но так как «инобытие» все же бытие (и его бытие), то он

дан себе в тонусе «спокойной уверенности» в своем бытии, несмотря на свою смерть.

Момент спокойной уверенности в тонусе данности теиста себе как мертвого, т. е. как «человека в Боге», онтологически обусловлен тем, что несмотря на все радикальное различие между Богом и душой, с одной стороны, и («мертвой») душой и «человеком в мире», все они все же Нечто, а не ничто. Мертвый радикально отличен от живого, ибо между ними лежит смерть, и потому он дан в тонусе «чуждой отдаленности», но он именно *отличен*, т. е. он *нечто* отличное, «иное» нечто, но все же нечто, а не ничто, которое также не может быть отлично от чего-либо, раз его нет¹⁸¹. В этой общности «нечтости» заключена однородность живого и мертвого, данная в тонусе «спокойной уверенности» *живого сохранения себя как нечто*. А если душа, которой дан Бог, нечто, то и Бог Нечто, или если угодно*, душа только потому нечто, что ей дан Бог, который сам Нечто, а не ничто. Это Нечто — «иное Нечто», но и в Нем заключен тот же момент чистой нечтости, что и в душе и мире: «человеку в мире» как нечто, а не ничто, дан не только он сам, мир и его душа, но и Бог, и Бог только потому (онтологически) может быть дан «человеку в мире» (через данность ему себя как «человека вне мира», которому дан Бог), что Он и такое же нечто, как и он¹⁸².

Таким образом для всякого теиста Бог есть Нечто, а не ничто.¹⁸³ Для него не только мир — нечто, но и Бог, и только поэтому между ними возможно взаимодействие, Бог открывается в мире и из мира есть ход к Богу; как нечто, мир и Бог («человек в

* В машинописной расшифровке рукописи над словосочетанием «если угодно» впечатано слово «лучше». — Прим. сост.

мире» и «человек в Боге») как-то «однородны», «сравнимы», «соизмеримы». Но Божественное Нечто Божественно не потому что оно Нечто, а потому что оно «иное»; Бог и мир «однородны» лишь в их разнородности, «сравнимы» в несравнимости и «соизмеримы» в несоизмеримости. Но и несравнимы они могут быть только потому, что они оба нечто, а не ничто и как-то сопостоят друг с другом. И этот момент «инаковости» Бога и мира можно формально¹⁸⁴ характеризовать как сохранение данности Бога человеку и после его смерти. Бог такое Нечто, которое дано человеку и после его смерти, или, точнее, еще при жизни Бог дан тому же человеку, которому он будет дан после смерти (т. е. душе «человека в мире»), в то время как мир, если и будет дан после смерти, то «иному», а не тому, которому он дан при жизни (душе, а не «человеку в мире»). В том, что Бог дан как Нечто еще при жизни человека, заключен момент «однородности» мирского и Божественного (оба — нечто), а в том, что Бог дан и после смерти, лежит момент его «инаковости» (Он — «иное» Нечто). Таким образом, для теизма (формально) характерно, с одной стороны, сглаживание пропасти между мирским и «потусторонним», между тем, что лежит по сю и по ту сторону смерти, так как то и другое дано как нечто, а с другой — установление коренного различия между тем, что дано как нечто, так как Бог дан как «иное» нечто¹⁸⁵.

Эти характерные для всякого теизма моменты отличают его от атеизма. Здесь смерть сохраняет все свое значение радикального уничтожения человека. В отличие от всякого иного становления в мире, она есть ход в «иной мир» в том смысле, что она дана как выход из мира. Но этот «иной мир» теперь настолько «иной», что не имеет с миром даже обще-

го момента нечтости; он ничто, его просто нет. И это потенцирование «инаковости» снимает теистический парадокс данности «иного», — «иное» не дано, так как его нет. Остается, правда, парадокс «данности» небытия, но это лишь данность бытия «снаружи», как конечного, т. е. та данность, которая имеется и у теиста, так как и ему дана конечность «человека в мире» как такового. Одновременно и тем самым снимается и теистический парадокс «инаковости» данного. Для атеиста всякое нечто исчезает для него с его смертью, и в этом равенстве бытия перед смертью потенция однородности всего данного ему. Атеист не знает распада данного на мир и «иное»; всякое нечто дано ему как конечное и мирское нечто¹⁸⁶. Отрицание атеистом Бога формально значит отрицание того нечто, которое могло бы быть дано человеку и после его смерти, это равносильно отрицанию бессмертия души и утверждению однородности всего данного «человеку в мире» и его самого. В данности атеистическому «человеку в мире» его смерти ему ничего не дано, кроме его конечности, конечной однородности и однородной конечности всего данного ему.

Только что установленные формальные определения теизма и атеизма, очевидно, не исчерпывают этих явлений и не могут рассматриваться как результат и завершение всего сказанного до сих пор. Ясно, что я мог формулировать их с самого начала, и я не желал этого только потому, что как таковые они не имеют никакой цены. Некоторое значение они приобретают лишь в связи с данным мною и, повторяю, очень неполным и поверхностным, онтологическим анализом теистической и атеистической интуиций.

Правда, в отношении теизма данный выше анализ совершенно недостаточен. Я говорил о данно-

сти теисту «инога» в человеке, т. е. о данности ему его бессмертной души и о включенной в эту данность данности душе Бога. Но ни о самой этой данности Бога, ни о данности человека и мира, как «существующих» с Богом, я ничего не говорил, кроме того, что Бог дан как нечто, а не как ничто. Об этом я и не собираюсь говорить, так как моя тема не теизм, а атеизм, и о теизме я говорю только, так сказать, для контраста, для лучшего выяснения сущности атеизма. Что же касается этого последнего, то к данному уже анализу ничего *прибавить* нельзя. Анализируя данность «человека в мире» самому себе как только конечного, а не смертного, мы уже анализируем *атеистическую* интуицию, так как эта данность включает «данность» небытия всего того, что не есть мир, и исключая таким образом данность Бога. Вне этой интуиции абсолютной конечности человека нет никакой другой специфической атеистической интуиции, и в этом смысле я и сказал, что к данному мною анализу нельзя ничего *прибавить*; его можно лишь углубить и восполнить, дав более глубокий и полный онтологический анализ данности атеисту его конечности. Правда, контрастирование этого анализа с анализом всевозможных теистических интерпретаций (как непосредственных, так и конструированных) теистической интуиции может много способствовать пониманию сущности атеизма. Знание возможных (и фактически дававшихся) определений Божественного и уяснение онтологического смысла этих определений несомненно поможет вскрыть все значения (*Frageweise*) атеистического утверждения, что Бога нет. Но данный анализ теизма завел бы нас слишком далеко, т. е. я ограничусь (сделанным уже раньше) указанием на то, что наряду с «чистым теизмом», удовлетворяющим ут-

верждениям, что душе (и после смерти человека) дано Нечто (Бог), возможен и «качественный теизм», считающий возможным говорить и о качественном содержании этого Нечто, т. е. об атрибутах Божественного, и распадающихся в зависимости от того или иного определения содержания Божественного на безграничное множество возможных теологий¹⁸⁷.

В этой терминологии можно сказать, что до сих пор я противопоставлял атеизму только «чистый теизм» и ничего не говорил о теизме «качественном». И в таком противопоставлении нет, конечно, ничего произвольного, которое было бы налицо, если бы я противопоставлял атеизм какой-либо определенной форме «качественного» теизма. Ведь можно сказать, что «чистый теизм» лежит в основе всякого теизма в том смысле, что в любой терминологии Бог прежде всего определяется как Нечто¹⁸⁸. Поэтому отрицание нечтости Бога включает отрицание всякой теологии и равносильно атеизму, в то время как отрицание любого атрибута Бога атеизмом названо быть не может. Вот почему только контрастирование с «чистым теизмом» может сразу обнаружить основную сущность атеизма, как утверждение, что Бога нет. Анализируя атеистическую интуицию, мы можем только сказать, что атеист дан себе как абсолютно конечный и что вне мира ему ничего не дано, или, если угодно, «дано» ничто. То, что неданность чего-либо вне мира есть одновременно «данность» небытия Божественного, мы узнаем лишь из контрастирования атеизма с (чистым) теизмом¹⁸⁹. Что же касается контрастирования со всевозможными формами «качественного теизма», то оно, ничего не прибавляя к сущности атеистического утверждения ничтожности Бога, позволит понять его значение (Frageweise) как от-

рицание всего того, что может быть воспринято как качественное содержание данности Бога.

Но даже если предельно углубить и восполнить данный мной онтологический анализ атеистической интуиции (и ее непосредственной интерпретации), дополнив его контрастированием с анализом интуиции теистической (и ее непосредственной интерпретацией в смысле чистого и качественного тезиса¹⁹⁰), то он все же останется неполным в том смысле, что он есть лишь анализ искусственно изолированной (в «показе» и) в феноменологическом описании данности «человека в мире» его конечности. Иными словами, он остается анализом атеизма, а не атеиста, т.е. анализом абстракции, а не чего-то конкретно существующего. Существует ведь не атеизм, не данность «человеку в мире» его конечности, а атеист, данность «человека в мире» самому себе себя как конечного. До сих пор мы искусственно изолировали данность этой конечности и анализировали ее. Но удовлетвориться этим мы не можем и должны включить эту данность в естественный фон тотальной данности «человека в мире» самому себе. Ведь атеисту дан не только атеизм, но он сам дан себе как атеист, т.е. как живой человек во взаимодействии с определенным миром, данный себе как абсолютно конечный. Ему дана не только абстрактная конечность бытия, но и конкретная конечность всего содержания данности «человека в мире» самому себе. Реальный атеист не только атеист, но и «человек в мире», данный самому себе как «описывающий» (и «объясняющий») противостоящий (*gegenstehende*, *gegenständlich*, «objective Welt»*) ему мир и себя в противостоянии миру в научной установке, как активно действующий в этом

* Противостоящий, предметный, «объективный» мир (*нем.*).

мире, как оценивающий тотальность данного ему и как феноменологически описывающий и онтологически анализирующий данность себе себя. Иначе говоря, человек не только дан себе как теист или атеист, но одновременно и как ученый, *homo religiosus*, философ и т. д., которому дано то-то и то-то. Или, вернее, он дан себе как теист или атеист в данности себе себя как ученого, философа и т. д., т. е. он дан себе как теистический или атеистический ученый, философ и т. д. Реально нет теизма как атеизма, а только теистическая или атеистическая наука, религия, философия и т. д. А так как реально нет и только ученого, только философа и т. д., а лишь конкретный человек в мире, который одновременно все это (с возможным преобладанием одних установок над другими), то описание и анализ атеизма должен быть описанием полноты содержания конкретной данности атеистического «человека в мире» самому себе как атеиста¹⁹¹.

В дальнейшем я бы хотел конкретно дополнить в этом направлении данный мной «показ», феноменологическое описание и онтологический анализ атеизма. Для этого мне надо будет говорить о различных жизненных установках (научная, активная, эстетическая, религиозная и философская) «человека в мире», прежде всего атеистического, но наряду с этим и теистического, так как и здесь контрастирование с теизмом поможет нам уяснить сущность атеизма. Под конец же надо будет описать и анализировать полноту данности атеистического «человека в мире» самому себе (конечно, все будет поверхностно и неполно). Но прежде чем перейти к этому, я хочу еще в кратких словах коснуться спора атеизма с теизмом, т.е. поговорить об атеистической интерпретации теистической и теистической интерпретации атеистической интуиции¹⁹².

С точки зрения теиста, атеист слепой, дефективный человек, который не видит того, что должно быть всем и ему самому очевидно: атеист не видит Божественное точно так же, как слепой не видит красок. Для теиста Бог несомненно реален, реален более или, во всяком случае, не менее, чем окружающий его мир. И он не только реален для абстрактной мысли (или для веры по откровению или авторитету), но и непосредственно дан как таковой (с большей или меньшей степенью совершенства) в живой интуиции всякого *нормального* человека¹⁹³. Поэтому настоящий атеист, т. е. человек, лишенный всякой теистической интуиции, должен считаться «нравственным уродом», лишенный возможности самому видеть то, что видят все нормальные люди. Отношение теиста к такому атеисту может быть двояким. Либо он будет настаивать, несмотря на отсутствие личной интуиции, на подчинение теистическому авторитету, либо он будет пытаться теми или иными способами пробудить в «атеисте» теистическую интуицию, полагая, что только невнимание, некультурность, злая воля и т. д. временно затемнили ее. Теист может допустить, что существуют и отверженные Богом люди, которым доступ к Богу раз и навсегда закрыт, и они в его глазах, собственно говоря, не люди, а какие-то «исчадия ада»¹⁹⁴. Но обычно теист не допускает абсолютного или даже временного отсутствия теистической интуиции у атеиста, а полагает, что эта интуиция им неправильно интерпретируется. Атеист отличается от иноверца и еретика, которые неправильно квалифицируют данное в интуиции Божественного¹⁹⁵, так, что неправильно считать это Божественное мирским, отрицая данность и существование Божественного как такового. С таким атеистом теист будет спорить, пытаясь доказать ему его непра-

воту, хотя вполне ясно, что все такие «доказательства» имеют смысл лишь как «показательства», как то, что может способствовать появлению теистической интуиции. Пока атеист слеп, пока ему ничто не дано в тоне «чуждой отдаленности» (нуминозного), все теистические аргументы лишены для него живого смысла; если они и «переубедят» его, то только чисто формально, и он, в лучшем случае, будет «теистом» на основании веры в авторитет. Как только же «атеисту» дано нечто в тоне нуминозного, то он уже не атеист, а в худшем случае теист-иноведец. Итак, в конечном счете все аргументы теизма имеют смысл лишь по отношению к еще не осознавшему себя теизму¹⁹⁶; для атеизма как ответ на вопрос о Боге они неминуемо останутся пустым (*Begriffen ohne Anschauung sind leer*^{*}) ответом.

Я не буду говорить ни о содержании теистических аргументов¹⁹⁷, ни о способе защиты теизма от нападков атеизма. Не буду я говорить и о содержании атеистической критики теизма. Для теиста с личной интуицией она, безусловно, неубедительна. Она может лишь показать логическую противоречивость какой-либо формы теизма или, в лучшем случае, теизма вообще. Но даже признание правильности этой критики человеком, которому дан теистический *факт*, означает для него лишь признание парадоксальности этого факта, а никак не отрицание его¹⁹⁸. Разрушающее теизм значение эта критика имеет только в глазах того, который отрицает теистический *факт*, т. е. только в глазах атеиста, так как весь смысл атеистической критики заключен в отрицании теистической интуиции, в утверждении, что она «иллюзия», т. е. что теизм только конструкция, ложная интерпретация мир-

* Понятия без созерцания пусты (*нем.*).

ских¹⁹⁹ интуиций. В глазах атеиста всякий теизм есть антропоморфизм в широком смысле слова, т. е. перенесение вовне мира так или иначе измененных и скомбинированных мирских данностей, конструированного «человека вне мира» как «человека в Боге» по образу и подобию «человека в мире». Для атеиста вне мира — ничто, и это ничто «дано» ему в данности ему его абсолютной конечности. Если он допускает наличие этой атеистической интуиции и у теиста, то теизм последнего в его глазах не что иное, как ложная интерпретация этой интуиции. Данность «человека в мире» самому себе «снаружи» толкуется теистом как данность «извне», «данность» небытия вне мира как данность немирского Бытия. «Данное» в данности конечности ничто воспринимается как Божественное Ничто, т. е. в конечном счете как нечто (иногда и как качественное нечто), и только абсолютная «инаковость» этого нечто обнаруживает его происхождение из (атеистической) интуиции небытия. С точки зрения атеизма основной парадокс теизма — *данность* абсолютно «иного» (т. е. вообще взаимодействия с ним), а «инаковость» *нечто* (ведь и мир — нечто!) — вовсе не парадокс, а «иллюзия», пусть психологически понятная и грандиозная, но все же ошибка²⁰⁰.

Я не буду подробно излагать и анализировать спор теизма с атеизмом. Но в заключение я хочу только в нескольких словах коснуться онтологического смысла этого спора, который в конечном счете есть онтологический спор о бытии и небытии, конечном и бесконечном²⁰¹.

Для атеиста вне мира нет ничего или, если угодно, «есть» ничто. Весь мир в целом, как нечто, «противостоит» этому ничто, и в этом противостоянии он *насквозь* конечен и однороден в своей конечности.

Все равны перед лицом смерти и все качественные (и бытийственные) различия мирских нечто исчезают в противопоставлении их ничто; все сливается в единое нечто, которое как-то есть и которое отлично от ничто. Нечто, конечно, в этом отличии: данное качественное нечто потому, что есть другое нечто, которое не есть оно, а нечто вообще конечно в силу небытия ничто. Нечто, так сказать, никогда не может заполнить ничто, раз его нет: нечто [есть] нечто только в своем отличии от ничто, т. е. от того, что не есть оно, чего вообще нет, но именно поэтому оно и конечно²⁰². Если поэтому теист говорит, что Бог есть нечто, то атеист понимает, что Бог не отличен от мира, то, что он не есть Бог, или если он и есть, то не как Бог, а как нечто мирское. Ведь и он отличен от ничто и в этом отличии он нечто мирское. Ведь и он отличен от ничто, и в этом отличии он конечен, а в своей конечности однороден с миром. Только поэтому «Бог» и может быть дан человеку, только поэтому между ними возможно взаимодействие²⁰³. А это значит, что Бога нет, что теистическое утверждение «инаковости» Божественного Нечто — иллюзия. По отношению к ничто различие между миром и «Богом» снимается, они образуют единое однородное²⁰⁴ нечто, вне которого нет ничего.

Такова (в элементарном изложении) онтологическая сущность атеистической критики теизма. Ясно, что и она не убеждает теиста, который противопоставляет атеистической онтологии свою теистическую.

Теист согласен, что (конечное) нечто не может заполнить ничто, и что в этой незаполненности обнаруживается конечность нечто. Но это относится только к мирскому нечто, которое и дано как конечное, т.е. все рассуждение атеиста сводится к тавтологии. Атеист прав, поскольку ему не дан Бог:

мир конечен, и вне его нет ничего, кроме Бога, который как раз и не дан атеисту. Атеист думает, что ему «дано» ничто вне мира, на самом деле ему только не дано Божественное, а он «онтологизирует» эту неданность. Теисту же дан Бог как Нечто и при этом он непосредственно дан как Нечто *бесконечное*. Эта бесконечность Божественного составляет онтологическую сущность его «инаковости» и к ней рассуждение атеиста неприменимо. Атеисту конечность мира дана в данности его «снаружи», но для теиста данность «снаружи» есть данность «извне», т. е. из Бога, так как конечность мира дана ему в данности его как «иного» Богу: конечное дано как то, что не есть бесконечное²⁰⁵. Атеист прав, когда говорит, что все данные ему нечто сливаются в однородное целое противостоящего ничто мира, но он прав только потому, что ему дано одно лишь конечное, которое, очевидно, однородно в своей конечности. Но конечность мира может быть дана только в данности «снаружи», что для теиста означает данность «извне», из Бога и в Боге. Поэтому с его точки зрения атеисту либо вообще ничего не дано «снаружи», так как он ведет полуживотную жизнь, оставаясь всегда погруженным в поток взаимодействия с миром, либо он ложно интерпретирует свою интуицию, понимая «иное» Нечто, противостоящее миру и оканчивающее его, как ничто; он отождествляет то, что не есть мир с ничто, забывая, что то, что не есть как мир, может быть как немир²⁰⁶.

Это внемирское Нечто и есть Бог. Он не сливается с миром потому, что Он бесконечен и как таковой не противостоит (вместе с миром и сливаясь с ним в этом противостоянии) ничто, а включает его. Мирское нечто не заполняет и не может заполнить ничто именно потому, что оно конечно. Божественное

же как бесконечное его заполняет и в этом заполнении ничто онтологический смысл Его бесконечности²⁰⁷. И только в этой заполненности бесконечностью ничто может быть тем, что оно «есть», т. е. небытием, не отсутствием чего-либо, а самим отсутствием; небытие может «быть» ничем только потому, что его нет, а его нет только потому, что все заполнено Божественной бесконечностью. Атеист онтологизирует ничто, когда думает, что оно «дано» ему в данности конечности. На самом деле ничто не может быть дано, раз его нет, а конечность дана не в данности «противостояния» ничто, а в данности противостояния бесконечности Бога²⁰⁸. Мир дан теисту как «иное» Бога и в этой данности он дан как конечный; человек дан себе как конечный только как «человек в мире», т. е. как отличный от «человека в Боге»; в Боге нет смерти, и данный себе в Боге человек дан себе как бессмертный и бесконечный²⁰⁹, и эта данность есть не что иное, как непосредственная данность бесконечности (Бога).

Таким образом, онтологическая сущность спора теизма с атеизмом сводится к спору о бесконечности²¹⁰. Для атеиста нет данности бесконечности. Всякое нечто, которое дано ему, дано как нечто лишь в противостоянии ничто, т. е. дано как конечное. Поэтому если «Бог» и дан атеисту как нечто, то не как «иное» нечто, а как конечное и мирское. Вне мира, который непосредственно дан как конечный, ему «дано» только ничто, которое ни конечно, ни бесконечно, раз его вовсе нет. «Бесконечность» он знает только как безграничность (мира), и утверждаемая теистами «актуальная» бесконечность Божественного, которая включает ничто, а не противостоит ему, в его глазах не парадокс, а включающая логическое противоречие и потому недопустимая конструкция. Наоборот, теисту не-

посредственно дана «актуальная» бесконечность, которая для него таким образом (пусть парадоксальный) факт. Мир дан теисту и атеисту «изнутри» как нечто безграничное. Атеисту он дан «снаружи» как конечное в его противостоянии ничто. Теисту тоже мир как таковой дан как нечто конечное, и как конечный он дан и ему «снаружи». Но данность «снаружи» для него не что иное, как данность «извне»: одновременно с конечностью мира ему дана бесконечность Бога, который есть Нечто, а не ничто, но, как нечто бесконечное, «иное» Нечто, радикально отличное от конечного нечто мира. Это противостояние Бога и мира как бесконечного и конечного непосредственно дано теисту (в данности конечности мира или, наоборот, конечность мира дана ему в бесконечности Бога), и критика атеиста может ему в крайнем случае только показать парадоксальность этой данности. Отрицание же атеистом самого факта этой данности в глазах теиста не что иное, как слепота, неполнота интуиции атеиста²¹¹.

Такова (в кратком, неполном и очень поверхностном изложении) онтологическая сущность спора теизма и атеизма. Я не буду сейчас подробнее его излагать и анализировать. Не буду также исследовать парадоксы теизма и атеизма, попытки их рационализации с одной и их использования как полемические аргументы с другой стороны. В заключение я хочу лишь еще раз подчеркнуть, что спор теизма и атеизма не совпадает со «спором» религиозности со светскостью²¹². Правда, он фактически обычно имеет как раз этот характер; обычно светский атеист спорит с религиозным теистом. Но принципиально возможна и обратная картина, когда религиозный атеист (например, буддист) спорит со светским теистом. Спор же может, наконец,

быть как внутррелигиозным, так и чисто светским. Это не надо, конечно, понимать так, как будто спор атеиста с теистом есть чисто абстрактный спор, не имеющий никакого отношения к спору религиозного человека со светским. Я уже говорил, что фактически существуют и спорят не теизм и атеизм, а теисты и атеисты как живые люди. Теист живет в теистическом мире²¹³, атеист — в атеистическом, и каждый из них может жить в своем мире (не исключительно, конечно, а только преимущественно) как ученый, активный человек, *homo religiosus* и т. д. Теизм ученого (для ученого) например не совпадает с теизмом *homo religiosus*, Бог науки не то же самое, что Бог религии, но это все же Бог. Точно так же и атеизм различных установок не идентичен, но это все же атеизм. Поэтому и имело смысл говорить о теизме и атеизме вообще. Понятые таким образом теизм и атеизм, конечно, абстракции: это лишь общий фон и тонус теистических и атеистических мировоззрений, общее тех формальных рамок, которые заполняются живым содержанием различных теистических и атеистических установок. Если спор теизма с атеизмом и ведется иногда (устно или письменно) в сфере абстракции, например как спор онтологического инфинитизма с финитизмом, то и в этом случае за спором стоят живые люди, так или иначе установленные в своих мирах, и этот спор только тогда имеет настоящую цену, если он фундирован в этих живых людях.

Одним словом, чтобы вполне понять, что такое теизм и атеизм, надо понять живого теиста или атеиста и прежде всего себя самого (как теиста или атеиста²¹⁴). Но это понимание, с одной стороны, обуславливающее всякое другое, с другой стороны, немислимо без понимания тех общих абстрактных

рамок, которые так или иначе заполняет живой человек, которого мы хотим понять. Такому абстрактному пониманию и посвящена эта книга. В этой первой главе я пытался (все очень неполно, поверхностно и несовершенно²¹⁵) «показать» основную атеистическую интуицию, феноменологически описать ее и онтологически анализировать (здесь, как и в дальнейшем, контрастируя атеизм с теизмом). В этом должно было раскрыться то общее, что свойственно всем атеистам и отличает их от теистов. Во второй главе я хочу определить основные жизненные установки, способы жизни в мире, независимо от того, теистический он или атеистический. В дальнейшем я попытаюсь описать те формы, которые принимает атеизм в этих основных установках (научный, активный и т. д. атеизм), контрастируя его с соответствующими формами теизма. В третьей главе я намереваюсь говорить о светском, в четвертой о религиозном атеизме. Таким образом мы ближе подойдем к конкретной действительности, хотя, конечно, все еще будем находиться в сфере абстракции. Только в отношении религиозного атеизма я думаю (во второй части четвертой главы) сделать шаг дальше и проанализировать конкретную атеистическую религию (буддизм). *Религиозный* атеизм я выбираю потому, что вопрос теизма и атеизма нам ближе всего в его религиозной форме. Очень часто теизм идентифицируется с религией, и хотя это неверно²¹⁶, но тем не менее не случайно. В теории надо было бы, конечно, проанализировать всю историю человечества под углом зрения теизм — атеизм, но об этом не может быть и речи; поэтому я ограничиваюсь анализом одной атеистической религии, но и этот анализ очень поможет понять сущность атеизма вообще. Наконец, опять же в принципе, мы должны бы за-

кончить описание конкретного, живого атеиста, что и было бы настоящей философией атеизма²¹⁷. Но и об этом здесь не может быть речи. В последней (пятой) главе я лишь попробую выяснить смысл всего предшествующего (философия атеизма), поставить, если и не решить, вопрос о правоте, наметив основные черты атеистической философии (включаящей, конечно, и философию атеизма, в частности онтологию первой Главы), и, наконец, указать на идеал человека (философа), живущего «полной жизнью» и данного самому себе как атеист.

14/X/31

Глава I: 123, 1/3 стр. писал с 2/VIII/31 по 14/X/31.

(лист 1–31) в течение 145, $\frac{1}{2}$ часов, что составляет 0,84 стр. в час.

Расшифровано и перепечатано Н. Ивановой и Ю. Кузнецовой.

Май 1987 г.

РЕЛИГИОЗНАЯ МЕТАФИЗИКА ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА¹

Роль метафизики в творчестве Соловьева очень значительна. Она составляет центр тяжести и основу всей его мысли, и только отправляясь от нее, можно понять эту мысль в ее целом. Именно в ней следует искать то, что дает оправдание всем соловьевским теориям. Именно благодаря ей можно уловить связующую эти различные учения нить, образующую однородное и упорядоченное целое, к которому только и можно применить название «философской системы». Смысл и значение всех видоизменений соловьевской мысли можно понять, опять-таки лишь обращаясь к отправной точке мысли Соловьева — его метафизике.

Центральное положение метафизики станет ясным, если совокупность соловьевских работ рассмотреть в хронологическом порядке. Их можно разделить на три группы, соответствующие трем периодам литературной деятельности философа. В первый период Соловьев публикует серию произведений, представляющих историко-критическое введение в его метафизическую систему: показывая невозможность скептицизма, материализма и позитивизма, изучая внутреннюю диалектику философских проблем, анализируя историю философии, наконец, рассматривая в его единстве процесс исторической эволюции человечества, Соловьев надеется доказать необходимость появления религиозной и мистической метафизики — синтеза и завершения всех предшествующих философских усилий. Более того, он считает себя способным доказать, что эта абсолютно истинная и окончательная метафизика должна в ближайшем будущем появиться в России; разумеется, она будет не чем иным,

как его собственной метафизикой. Затем, во втором периоде (наиболее коротком из трех) Соловьев дает изложение основных черт своей метафизики, причем с самого начала это изложение имеет характер полной и завершенной системы. Наконец, в последнем, намного более продолжительном, периоде, он как будто теряет интерес к теоретическим и собственно метафизическим вопросам: в нескольких книгах и многочисленных статьях, напечатанных едва ли не где придется, он развивает свою этику и эстетику, свою философию истории, свою теорию любви, свой теократический идеал, свои церковные и политические идеи... Но все эти учения представляют собою лишь приложения предваряющих их общих метафизических идей. Лишь отправляясь от метафизических идей Соловьева и задаваясь теми же проблемами, которые он изучал, можно понять истинный смысл и подлинные основания его ответов. И напротив, развитие этих частных идей неизбежно приводит к составляющей с ними одно целое метафизической системе. Таким образом, метафизика в творчестве Соловьева, взятом в своем единстве, есть не только центр тяжести, но и основной источник и непосредственная основа каждого из его произведений.

Мы не являемся свидетелями ни рождения, ни формирования этой метафизики. Главное ее изложение, предпринятое Соловьевым, которому едва исполнилось 27 лет, представляет нам ее, по крайней мере в ее общих чертах, в окончательной и прекрасно разработанной форме. Но даже при чтении самых первых его публикаций складывается впечатление, что и в них мы имеем дело с той же самой метафизической системой, причем в той же степени ее совершенства. Кажется, что Соловьев начинает писать и, может быть, даже думать, имея в своем

распоряжении уже готовую метафизику. Впрочем, это впечатление подтверждается и самим Соловьевым, который в одном из писем 1890 года, т.е. в 37 лет, за 10 лет до своей смерти, написал такую значимую фразу: «Время скептицизма и неуверенности принадлежит моей ранней молодости, и я вышел к публике уже с совершенно готовыми метафизическими теориями, которых я придерживаюсь и до сих пор»*.

Это признание важно. Если оно соответствует действительности, а у нас нет никаких оснований в этом сомневаться, то основные метафизические идеи Соловьева должны были определиться, когда ему едва ли исполнился 21 год. Однако очевидно, что в этом возрасте «совершенно готовая» метафизика не может быть создана от начала и до конца, и можно предположить, что она была от начала и до конца заимствована из традиции. Изучение соловьевской метафизики это подтверждает. Как бы там ни было, но можно видеть, что метафизика лежала в основании мысли Соловьева с самого начала, так что и в 1890 году она не претерпела никакого важного изменения, во всяком случае такого, на которое Соловьев счел бы нужным указать. И действительно, в его работах всегда встречается одна и та же система, а некоторые находимые в ней изменения не столь важны, чтобы говорить о ее эволюции.

Действительно, в конце своей жизни Соловьев приходит к некоторым идеям, несовместимым с основополагающими принципами его метафизической системы. При столкновении с реальностью его мысль развивается, приобретая все более пессими-

* Цитата дается в обратном переводе с французского; в четвертом издании «Писем Соловьева» (изд. Э.Л. Радлова, СПб., 1908–1923) нами она не обнаружена. — *Прим. пер.*

стический характер, а его последние публикации содержат высказывания, относящиеся, например, к философии истории или к проблеме зла, находящиеся в вопиющем противоречии с оптимистическим монизмом его метафизики. Похоже, что это противоречие не остается незамеченным для самого философа. В самом деле, в последние годы жизни он вновь возвращается к проблемам метафизики и собирается опубликовать большой трактат по теоретической философии, который должен был включать новое изложение его метафизической системы. Поскольку преждевременная смерть этому помешала, нам ничего не известно об этой новой метафизике, кроме того, что она должна была радикально отличаться от прежней своим дуализмом и пессимизмом (признанием реальности зла).

Таким образом, имеющиеся в нашем распоряжении источники излагают одну и ту же метафизику, причем в каждом изложении она всегда и во всем остается тождественной себе самой. Именно ее имел в виду Соловьев, когда писал приведенную выше фразу; именно ее предполагают все его сочинения за исключением нескольких статей, опубликованных за три последних года его жизни.

* * *

К изучению этой метафизики мы и приступим.

Учитывая ее значение в творчестве Соловьева, следовало бы предположить наличие многочисленных и пространных метафизических сочинений. На самом деле ничего подобного нет. Собственно метафизические работы представляют лишь небольшую часть его опубликованных произведений. Метафизические вопросы рассматриваются относительно

пространно и систематически лишь в четырех книгах: трех, написанных по-русски — «Критика отвлеченных начал» (1877–1880), «Философские начала цельного знания» (1877, не закончено), «Чтения о Богочеловечестве» (1877–1880), и одной книге на французском языке — «Россия и вселенская Церковь» (1889). Но, по правде говоря, в «Началах» собственно метафизические проблемы лишь намечены, а в «Критике», где метафизике посвящены лишь три главы, метафизика развивается как необходимое подспорье для обоснования этики и гносеологии. Не стоит ли рассматривать эти произведения лишь в качестве дополнений к «Чтениям»? Не является ли также и посвященная метафизике третья часть «России» таким же дополнением к «Чтениям», ведь в ней нет ничего действительно нового, если не считать нескольких усовершенствований и малозначительного распространения некоторых высказываний русской книги? В конечном счете именно «Чтения» должны рассматриваться в качестве основного источника. Однако даже и это относительно короткое сочинение посвящено отнюдь не только обсуждению метафизических проблем.

Наше исследование будет основано на этих четырех книгах, которые представляют практически полный круг источников для знакомства с соловьевской метафизикой. Но, разумеется, тот, кто захочет иметь сколько-нибудь полное и точное представление о его метафизике, должен иметь в виду всю совокупность его сочинений². И не только потому, что другие сочинения могут послужить дополнением высказанному в основных сочинениях, что случается нечасто, но, главным образом, потому, что смысл и значение этого метафизического учения могут быть поняты лишь в его развитии и применительно ко всей мысли философа. Поступая именно таким

образом, мы приходим, несмотря на относительную скудость источников, к представлению о полной, систематической и замкнутой в себе метафизике.

Метафизика Соловьева имеет четко выраженный мистический и религиозный характер. По своей сути это теологическая метафизика, стремящаяся быть православной. Сам Соловьев подчеркивает, что его единственная цель состоит в том, чтобы дать рациональную и систематическую форму христианскому откровению. По его мнению, содержание метафизики дается мистическим опытом или верой, а дело философа — дать абстрактные элементы изложения.

Бог является главным предметом его метафизики. В «Чтениях» Соловьев ясно говорит о том, что «его существование может утверждаться только актом веры». «Содержание божественного начала, так же, как и содержание внешней природы, дается опытом. Что Бог *есть*, мы верим, а что Он есть, мы испытываем и узнаем». Соловьев имеет здесь в виду именно мистический опыт и религиозное познание, как индивидуальное, так и традиционное.

Метафизика, принимающая в качестве необходимого допущения то, что дано религией, не является, однако, излишней. «Данные религиозного опыта... являются сами по себе лишь как отдельные сведения о божественных предметах, а не как полное знание о них. Такое знание достигается *организацией* религиозного опыта в цельную логически связную систему. Таким образом, кроме религиозной веры и религиозного опыта требуется еще религиозное мышление, результат которого есть философия религии»³. Соловьевская метафизика как раз и претендует на такую «философию религии», и именно в качестве таковой она может быть, на его взгляд, оправдана.

Соловьев ничуть не изменил своего мнения по данному вопросу. За три года до смерти и через 20 лет после написания «Чтений» он все еще выражает те же идеи, повторяя их время от времени: «Если уверенность в действительном существовании религиозного объекта основана на религиозном *опыте*, то задача философии в этом отношении может состоять только в том, чтобы преобразовывать и расширять этот опыт, т.е. сделать более точными, ясными и полными наши *понятия* о данных в действительной религии фактах» («Понятие о Боге», 1897)⁴.

Правда, Соловьев далеко не всегда выражался так ясно. Многократно, например, на некоторых страницах «России», где он предпринимает нечто похожее на онтологическое и космологическое доказательство бытия Божьего⁵ и называет главу «Троичное начало, *умозрительно выведенное* из идеи существа», Соловьев, похоже, хочет дать своей метафизике независимое и рациональное основание и доказать или вывести *a priori* христианские догматы. Но не нужно доверяться этой видимости. На самом деле его сочинения не содержат никакого доказательства или «выведения» подобного рода.

Не обращая внимания на эти чисто вербальные исключения, отдадим себе отчет в том, что метафизика Соловьева — это не только религиозное и мистическое, но еще и православное (или католическое, как в «России») учение, основанное на богословской традиции и не имеющее ничего общего с рациональной философией. Это скорее описание мистических интуиций, чем система анализов и логических построений, именно так ее и надо интерпретировать и оценивать. В частности, не стоит упрекать Соловьева в темноте, неточностях и противоречиях, обусловленных догматами и необходи-

мым образом встречающихся во всякой христианской метафизике. И тем более не стоит упрекать его в том, что он черпал из богословской традиции и принимал признанные Церковью истины без предварительного обсуждения и критики.

Дальше мы увидим, что философские недостатки метафизики Соловьева происходят не только от того, что она является или стремится быть строго православной метафизикой. Сам философ отвечает за большую часть имеющихся в его творчестве темнот, неточностей, противоречий и отсутствие существенной критики. Мы увидим также, что далеко не все использованные им источники принадлежат признанным его Церковью авторитетам. Мы найдем у него и достаточное количество других влияний, причем в особенности его учения заставят нас вспомнить немецких идеалистов. Можно даже сказать, что образцом для него служит почти исключительно Шеллинг, к которому восходят почти все метафизические идеи Соловьева. Но примечателен тот факт, что было бы напрасным искать это имя в сочинениях Соловьева: он упоминает его мимоходом лишь в своей книге, посвященной истории философии.

* * *

Соловьев всегда последовательно излагал свою метафизику, и разделение его книг на «чтения» или главы не имеет никакого значения для системы. Вообще, в его сочинениях не найти «системы» в техническом значении этого слова. Тем не менее совокупность его метафизических теорий образует завершенное и замкнутое в себе целое, обладающее очень четкой внутренней структурой. В ней можно

прежде всего различить два основных раздела: в одном говорится о Боге (А), в другом — о мире (В). Помимо этого учение о Боге развивается в трех последовательных этапах, каждый из которых дает все более содержательное и полное понятие о Божестве. Соловьев сначала рассматривает Абсолютное вообще (I); затем Абсолютное отождествляется с личным и триипостасным Богом (II); наконец, учение об Абсолютном дополняется и завершается христианской идеей Богочеловека (III).

А. Учение о Боге

I. Абсолютное и идеальный космос

Сначала идея Бога представляется философу в общей и безличной форме идеи Абсолютного. Необходимость и реальность этой идеи, по Соловьеву, стоят вне сомнения, и он не стремится их доказать. Вообще, понятие Абсолютного является у него не результатом философского рассуждения, но абстрактным и общим выражением некоторой мистической интуиции, непосредственного опыта реальности божественного Существа. Существование Бога, как, впрочем, и любое существование вообще, может быть дано лишь «актом веры», непосредственным видением, и именно такой акт веры должен стать отправной точкой всякой философии.

Только «религиозный опыт», мистическая интуиция, может обосновать объективную реальность идеи Абсолютного. Но на этом не заканчивается его роль. Эта и только эта интуиция раскрывает положительное содержание идеи. «Общее понятие абсолютного первоначала, как оно утверждается нашим отвлеченным мышлением, имеет характер отрицательный, то есть в нем собственно показыва-

ется, что оно не есть, а не что оно есть. Положительное же содержание этого начала... дается только... интуиции»*. К тому же интуиции, которая «глубже всякого определенного чувства, представления или воли», в которой «действие абсолютного непосредственно нами воспринимается, в котором мы, так сказать, соприкасаемся с самосущим»⁶. Такая мистическая интуиция находится в основе любой метафизики, стремящейся выразить с помощью рациональных понятий и «организовать в цельную и органичную систему» интуитивные данные религиозного опыта⁷.

Кажется почти бесспорным, что Соловьев лично пережил «религиозный опыт», свидетельство о котором мы только что привели. Во всяком случае, мы можем предположить это по тому, что нам известно о его внутренней биографии из его писем, стихов, свидетельств друзей. Этого не следует терять из вида, желая дать истинную оценку его метафизике и увидеть в ней что-то, кроме банального плагиата и чистого пустословия. Ибо как раз слова «плагиат» и «пустословие» часто приходят на ум при чтении его метафизических сочинений.

В полной мере являясь религиозным философом, Соловьев со всей очевидностью гораздо в большей

* Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Изд. 2-е. М.: Мысль, 1990. Общая редакция и составление А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева. Т. II. С. 225–226. (Серия «Философское наследие»; далее при цитировании томов этого издания — *Соловьев, ФН*). Там, где А. Кожевников не дает точной ссылки на цитируемый текст, мы, восстанавливая текст по русскому оригиналу, приводим указания на наиболее распространенные переиздания сочинений Соловьева последних лет. Отточия, указывающие на купюры в цитируемом тексте, у Кожевникова отсутствуют и восстанавливаются нами (здесь и далее в подобных случаях. — *Прим. пер.*).

степени религиозный <мыслитель>, чем философ. Так, вне всякого сомнения, в своей метафизике он говорит о глубоких и живых интуициях, и его мысль всегда искренна: он верит в то, что говорит. Но как только он пытается придать содержанию своих интуиций рациональную форму, «организовать их в цельную и гармоничную систему», т.е. как только он входит в область, им самим называемую чисто философской, он часто оказывается перед необходимостью заимствовать у своих предшественников. И что важнее всего, он все время упрощает и, в большинстве случаев, искажает и обедняет заимствованные учения. Тем самым его мысль в целом приобретает абстрактный и поверхностный характер, и часто чисто словесные дедукции занимают место метафизических исследований.

Эти недостатки соловьевской метафизики проявляются повсюду, начиная с его первых высказываний, относящихся к Абсолютному.

Соловьев начинает с утверждения о том, что было бы ложным определять Абсолютное как «бытие вообще». Бытие есть лишь предикат, принадлежащий субъекту и предполагающий его, а не сам субъект как таковой. Однако Абсолютное есть субъект и источник всего существующего. Значит, оно должно отличаться от всего существующего, не отождествляясь, тем не менее, с ничто. Но если «сущее не есть ни бытие, ни небытие, то оно есть *то, что имеет бытие* или *обладает бытием*». И поскольку «обладатель первее и выше обладаемого», то абсолютное первоначало «должно быть более точно определено как сверхсущее»⁸.

Помысленное таким образом Абсолютное может быть только единственным и единым в себе. Ибо всякая множественность предполагает отношение, которое всегда является определенным способом

бытия: оно есть совершенное единство, охватывающее множественность. И напротив, Абсолютное содержится во всем, так как все получает свое бытие от него и является, таким образом, его обнаружением. «Но будучи во всем, оно не тождественно со всем, оно есть само по себе как *отличное* от всего»⁹. Соловьев не является или по крайней мере не хочет быть пантеистом¹⁰.

Будучи *единым* и обладая *множественностью* бытия, Абсолютное является «сущим *всеединством*». В качестве такового оно есть одновременно ничто (положительное) и все: ничто, поскольку оно не есть что-нибудь, и все, поскольку оно не может быть лишено чего-нибудь. Однако, «если оно есть ничто, то бытие для него есть другое, и если вместе с тем оно есть начало бытия... то оно есть начало своего другого»¹¹. Это «другое», тем не менее, не отделено от самого Абсолютного. Ибо, если бы Абсолютное исключило из себя свое «другое», то это другое стало бы ограничением и отрицанием абсолютного бытия, и, следовательно, оно само не было бы уже Абсолютным. Значит, существует «логический закон», по которому Абсолютное, чтобы быть Абсолютным, противопоставляется самому себе и является единством себя и своей противоположности. Абсолютное является всеединством только в противопоставлении множественности бытия как своего «другого» и в единстве себя и «другого».

Определив Абсолютное как всеединство, то есть как единство себя и своего «другого», Соловьев различает в нем два «полюса» или два «центра»: с одной стороны, единство как таковое, свободное от всяческого бытия; и с другой — множественность (цельность), которая является началом всякого бытия. Первый «центр» — это Абсолютное как таковое, в то время как второй называется Соловьевым

materia prima. Эта «материя» не является независимой или отличной от Абсолютного субстанцией. Она есть само Абсолютное, взятое в качестве множественности. Но она должна тем не менее отличаться от него. Не являясь, подобно самому Абсолютному, ни бытием, ни небытием, она, как и Абсолютное, есть потенция бытия (*posse esse*), так как «третьим между небытием и бытием мыслима только потенция бытия». Но в то время как Абсолютное как таковое находится *над* бытием, являясь, таким образом, «положительной потенцией», материя «не есть еще бытие», но есть лишь «утверждаемое или осязаемое отсутствие или лишение настоящего бытия» или «отрицательная потенция». Однако ощущение лишения бытия есть «стремление к бытию, жажда бытия», то есть нечто «внутреннее, психическое»¹². Таким образом, характеризующая этой жаждой *materia prima* не только является материей, отрицательной возможностью, но еще и душой. Позже, в учении о мире, Соловьев назовет ее *anima mundi*, первоначалом и трансцендентным единством материального космоса и индивидуальных душ¹³.

Не будем больше задерживаться на этой диалектике другого, наиболее темной и абстрактной части соловьевской метафизики. Все, что говорится им об Абсолютном и его другом, в сумме своей есть лишь очень обедненный и упрощенный парафраз на некоторые умопостроения Шеллинга¹⁴, который сам, впрочем, в этом лишь последовательно развивает мысль Якова Беме. Поэтому, чтобы понять настоящее значение и истинный смысл этой диалектики, становящейся под пером Соловьева почти что игрой слов, нужно обращаться к этим немецким мыслителям.

Однако все-таки у него эта диалектика есть нечто большее. Будучи целиком заимствованной и до

крайности абстрактной, она тем не менее соответствует личной интуиции, живой и конкретной мысли. Прежде всего, и Соловьев говорит это вслед за Шеллингом, понятие всеединства и диалектика другого есть лишь выраженные в отвлеченных понятиях слова великого апостола: «Бог есть Любовь». И именно в виде абсолютной любви Бог проявляется в личном религиозном опыте Соловьева. Более того, его абстрактная диалектика заимствуется им для того, чтобы разрешить конкретную и живую проблему, которая стояла и перед являющимися для него примером мыслителями. Эта проблема заключается в том, чтобы отыскать средний путь между дуализмом и пантеизмом (или акосмизмом), Сциллой и Харибдой всей христианской мысли и мысли Соловьева в частности. С одной стороны, Соловьев, видя Бога повсюду, имея живой опыт бесконечного богатства божественного существа, не хотел ничего исключать из идеи Бога, сближаясь тем самым с пантеистической концепцией. С другой стороны, с неменьшей силой ощущая внутреннюю ценность мира, красоту которого он так любил, и утверждая абсолютную свободу человека, которую он хотел отстоять даже перед лицом божественного всемогущества, он видел, как его влекло к дуализму, так же недопустимому для него и для всякого христианского философа, как и противоположная тенденция, ведущая к пантеизму. Он воспринимает шеллинговскую диалектику для того, чтобы избежать этих крайностей, отдавая себе отчет в двух противоположных тенденциях, образующих исток и основу всей его мысли. Именно так следует истолковывать и понимать его диалектику «другого».

Значение диалектики «другого» яснее проявляется позже, когда Соловьев отождествляет «дру-

гое» с «Душой мира», «Софией» или «идеальным Человечеством» (см. ниже, разд. III). Но чтобы понять истинный смысл учения об Абсолютном, которое мы только что кратко изложили, надо с самого начала знать, что «другое» есть начало мира, сущность Человека или Человечества.

Поскольку мы уже теперь можем утверждать, что «другое» в метафизике Соловьева представляет абсолютное первоначало мира или, если угодно, представляет мир в Абсолютном, то надо поостеречься отождествлять его с эмпирическим миром. Пока мы рассматриваем учение о Боге, сама идея внебожественного мира нам остается неизвестной.

Этого не следует терять из виду, изучая *учение об идеях* Соловьева. Иначе есть опасность плохо его интерпретировать, тем более что высказывания Соловьева не всегда точны. Он действительно отстраивается от эмпирического мира, но в этом можно видеть лишь методологическую уловку: именно Абсолютное остается единственным предметом его анализа.

В своем учении об идеях Соловьев следует «индуктивному методу», исходя из эмпирической данности и рассуждая следующим образом.

Конечно, эмпирический мир есть наше представление, но не только, ибо тот факт, что некоторые из наших представлений не могут быть ни созданы, ни видоизменены по нашему вкусу, доказывает, что они должны иметь объективную и независимую от нас причину¹⁵. Поскольку представления множественны, то и причина этих представлений, объективная реальность, также должна быть множественна. За феноменами имеется, таким образом, «совокупность множества элементарных сущностей или причин, вечных и неизменных», которые являются последними и неподвижными, то есть не-

разложимыми и неделимыми, элементами всей реальности. Следовательно, эти элементы могут быть названы атомами. Только эти атомы и имеют объективную реальность, все остальное является только явлением или представлением.

Разумеется, это положение Соловьева не имеет ничего общего с материализмом. С помощью ряда аргументов, которые весьма напоминают софизмы и о которых мы здесь умолчим, он доказывает нам, что эти «атомы» нематериальны, поскольку им не может быть приписано ни одно из свойств материи (непроницаемость, твердость и т. д.). Это *динамические* атомы, «действующие или активные силы, и все, что существует, вышло из их взаимодействия». Однако «для того, чтоб действовать вне себя на других, сила должна *стремиться* от себя, стремиться наружу. Для того чтоб воспринимать действие другой силы, данная сила должна, так сказать, давать ей место, притягивать ее или ставить перед собою. Таким образом, каждая основная сила необходимо выражается в *стремлении* и в *представлении*»¹⁶.

Этой трудно передаваемой по-французски игрой слов¹⁷ Соловьев хочет показать необходимость приписывать «динамическим атомам» некую разновидность воли и сознания. Помысленные таким образом атомы не могут рассматриваться как простые центры сил: они есть «живые элементарные существа или то, что со времени Лейбница получило название *монад*»¹⁸. Но, в отличие от Лейбницевых монад, у монад Соловьева есть «окна»: они реально действуют друг на друга. Это взаимодействие монад предполагает их качественные различия, ибо они могут стремиться одна к другой лишь в том случае, если каждая из них сможет дать другой то, что у нее отсутствует. Таким образом, монады оказыва-

ются качественно определены, и качественное определение каждой отдельной монады несомненно должно быть столь же вечным и неизменным, как и сама монада. Однако такое абсолютное качество существа, определяющее его содержание и ценность как для себя, так и для других, и обнаруживающее свойственный ему вечный характер, есть то самое, что Платон назвал *идеей*. Таким образом, реальная сущность, объективная причина явлений есть не только динамический атом и монада, но еще и идея.

Эту «идею» не следует смешивать с общим понятием. У идеи нет соответствующего ей класса предметов, но каждое существо имеет свою собственную идею и является ею. Подобно тому как всякая человеческая личность помимо меняющегося эмпирического характера имеет нечто неизменное, самотождественное и представляющее саму сущность личности, всякий предмет также имеет идею, которая, с одной стороны, придает ему его индивидуальный характер, и с другой стороны, определяет место, занимаемое этим предметом в совокупности всех существ. «Субъективная идея» и есть индивидуальный характер существа, принадлежащий ему одному. Совокупность его отношений с другими существами составляет его «объективную идею», которая, впрочем, является «полным проявлением или осуществлением» «субъективной идеи». Кроме этих индивидуальных идей (субъективных и объективных) есть, правда, общие идеи, соответствующие все более и более обширным группам индивидуальных идей; и совокупность идей, идеальный космос, имеет структуру, аналогичную универсуму общих понятий. Но если в этом общие идеи и общие понятия похожи, тем не менее они радикальным образом различаются. Так, если содержание поня-

тия обратно пропорционально его объему, то содержание идеи тем богаче, чем шире ее объем. Это различие происходит от того, что идеи, будучи в отличие от понятий монадами, являются активными субъектами. Общие идеи как таковые находятся в деятельном взаимоотношении с частными идеями, которые ими объединяются и покрываются, и сами они тем самым внутренне обогащаются и определяются.

Таким образом, идеи не являются понятиями: всякая индивидуальная или общая идея *является* субъектом или, как говорит Соловьев, имеет субъект в качестве подлежащего (субстрата). Однако, следуя ему, эти идеи являются не только абстрактными субъектами, наделенными некоей разновидностью воли и сознания (монадами). Они еще и настоящие живые и конкретные *личности*, сознающие себя.

Соловьев доказывает личный характер идей с помощью достаточно странного, смутно напоминающего гегелевское, рассуждения, сводящегося к следующему. Идея, по его словам, отличается от всех других идей не только для других и мысленно, но еще и для себя и реально. Таким образом, «носитель этой идеи или субъект ее (точнее — идея как субъект) должен отличаться от других *субъективно* или по существованию, т.е. должен иметь собственную, особенную действительность, быть самостоятельным центром *для себя*, должен, следовательно, обладать самосознанием и *личностью*»¹⁹.

Если мы применим теперь это рассуждение к наиболее общей, то есть абсолютной или всеединой идее, которая поглощает и включает в себя все остальные (к идее Бога и Любви), то мы обнаружим, что «она, определяясь по своей объективной сущности как всеобъемлющая и всеединая, вместе с тем

определяется и в своем внутреннем субъективном существовании как единичное и единственное *лицо*, все одинаково в себе заключающее и тем самым от всего одинаково отличающееся»²⁰.

Эти рассуждения Соловьева могут, конечно, показаться абстрактными и малодоказательными, но основной мотив и смысл его учения не становятся от этого менее ясными. Достаточно вспомнить, что мы пока рассматриваем учение об Абсолютном.

Всеединная идея содержит в себе и представляет собой множественность бытия. Однако нам известно, что в учении об Абсолютном множественность бытия есть «все» всеединства, «содержание» Абсолютного. Описание идеального космоса или абсолютной идеи есть не что иное (и Соловьев сам косвенно говорит об этом)²¹, как новое, более богатое и более полное определение содержания Абсолютного, «другого» или *materia prima*. Кроме того, нам известно, что Абсолютное как таковое есть «субъект», «источник» или «подлежащее» бытия, т. е. «содержание» его или его «другого». Значит, говорить о субъекте, подлежащем абсолютной идее или, что то же самое, об абсолютной идее как субъекте, означает говорить о самом Абсолютном как таковом; а говорить, что этот субъект является личностью, означает, таким образом, утверждать, что Бог является не абстрактным Абсолютом, но конкретной и реальной личностью.

Итак, учение об идеях имеет у Соловьева двойную цель. С одной стороны, оно дополняет и завершает учение об Абсолютном, показывая, что содержанием Абсолютного является идеальный космос, совокупность активных и личностных идей, составляющих посредством их взаимодействия всеединный организм, имеющий сходную с универсумом общих понятий структуру. С другой стороны, внут-

ренная диалектика учения об идеях показывает, что, отправляясь от абстрактного понятия об Абсолютном, она с необходимостью приходит к идее личного Бога²².

II. Божественная Троица

Для Соловьева его метафизика является лишь рациональным и систематическим выражением истин, открывшихся в религии. Это тождество метафизики и религии выражается не только в тождестве их объектов и содержания. Оно передается также и в том, что этапы диалектического развития метафизического учения о Боге соответствуют частным истинам, заключенным в разных исторических религиях, которые, со своей стороны, представляют собой последовательные этапы получаемого человечеством на протяжении его истории откровения. Так, абстрактное понятие об отличном от бытия Абсолюте соответствует истине, заключенной в индийской религии; учение об идеях воспроизводит содержание истины, открытой грекам, и понятие о личном Боге представляет главную истину иудаизма. «Диалектика другого», отождествляющая в их различии идеальный космос и божественную личность, представляет, таким образом, синтез истин, открывшихся грекам и иудеям. Однако, по Соловьеву, такой синтез уже был реализован в истории в неоплатоническом учении, которое постигло Абсолютное как Троицу. Идея божественной Троицы, истина, характерная для неоплатонизма, необходимым образом должна проявиться в метафизике как новый этап «диалектики другого», дополнив, таким образом, понятие об Абсолютном, уже постигнутом как идея и личность.

И действительно, Соловьев надеется вывести свое учение о Троице (по его мнению, лишь воспро-

изводящее неоплатоническое и, следовательно, совершенно независимое от христианского откровения) из диалектического анализа понятия всеединства, которое, как нам известно, представляет собой единство Абсолютного как такового и его «содержания» или его другого.

Анализ показывает, что это единство, т.е. действительное отношение между Богом и его содержанием, является диалектическим или тройственным. Бог, существуя, обладает своим содержанием (полнотой бытия). Следовательно, «чтобы утверждать ее как *свое*, он должен обладать ею субстанциально, т.е. быть всем или единством всего в вечном внутреннем акте»²³. В этом *первом* положении божественного существования все содержится в Боге, и один только Бог существует актуально. Но чтобы божественное содержание стало действительным (и оно должно стать таковым, поскольку, не имея действительного содержания, Бог свел бы себя к небытию), Бог должен не только содержать его *в себе*, но и утверждать *для себя*, то есть он должен представлять или противопоставлять его как другое. В этом *втором* положении существования содержание не является больше скрытой в Боге потенцией; оно выступает как некоторая идеальная или представленная действительность (царство идей или идеальный космос). Таким образом, утверждая или противопоставляя себе свое содержание, Бог лишь утверждает самого себя, и в этом утверждении Абсолютного через полагание другого заключается сущность *третьего* положения божественного существования.

Итак, надо различать три положения Абсолютно-сущего, понимая его существование как действительное отношение между личным Богом и его содержанием. Но поскольку речь все время идет об одном и том же содержании, которое является со-

держанием самого Бога, то очевидно, что эти три положения «по-разному, но в равной степени выражают полноту божества», или, иначе говоря, каждое из этих положений является самим Богом. Однако Бог как *единый* вечный субъект, конечно, не может одновременно скрывать свое содержание в себе, противопоставлять его себе и обретать себя в нем как в самом себе. Речь здесь не идет ни о различении частей в пространстве, ни о последовании фаз во времени, поскольку категории пространства и времени не применимы к Абсолютному. Чтобы избежать противоречия, надо предположить «в абсолютном единстве божественной сущности три субъекта или ипостаси», которые совечны и каждая из которых выражает всю полноту божества. Поскольку божество является личностью, то каждая из трех ипостасей тоже личность. Но это различие трех божественных ипостасей ни в малейшей степени не нарушает абсолютное единство Бога. Надо только признать, что это ипостасное единство должно быть определено как Троица²⁴.

Мы уже сказали, что по Соловьеву, его учение о Троице имеет в качестве единственного источника неоплатоническое учение. Однако достаточно даже самого поверхностного сопоставления двух учений, чтобы констатировать, что это утверждение абсолютно не соответствует действительности. Между этими двумя учениями есть, конечно, некоторое родство, но оно исключительно расплывчато и легко объяснимо тем, что неоплатонизм оказал сильное влияние на всю христианскую философию. Таким образом, нет доказательств тому, что Соловьев напрямую черпал из сочинений Плотина и его последователей. Напротив, его зависимость от христианской догматики слишком очевидна, чтобы на этом настаивать.

Но Соловьев вдохновлялся не только догматикой в собственном смысле слова. Непосредственным источником его метафизики как в этой, так и в других ее разделах, служат умопостроения немецких идеалистов. Но Соловьев использует не столько сочинения Шеллинга, учение которого о Троице заметно отличается от соловьевского²⁵, но «Лекции по философии религии» Гегеля. В первом изложении своего учения, в «Началах», он воспроизводит Гегеля почти текстуально²⁶. И хотя в «Чтениях» и в «России» заимствования менее непосредственны, все-таки гегелевское происхождение диалектики, ведущей к различению трех «положений» в Абсолютном, и самих терминов, характеризующих эти положения, от этого не становится менее очевидным.

Соловьев тщательным образом избегает указаний на настоящие источники своего учения о Троице. Он даже немало настаивает на кажущейся ему независимости этого учения от христианского. По его мнению, оно необходимым образом вытекает из предшествующего развития учения об Абсолюте и ничего не заимствует у христианства. Эта без сомнения искренняя иллюзия показывает, до какой степени его мысль изначально была пронизана догматикой. Все заключенные в догматах истины, включая истину догмата Троицы, он надеялся обрести в своей собственной мысли, основанной, разумеется, на личном религиозном опыте. Он даже утверждал, что сами имена, приписываемые догматами божественным ипостасям, могут быть найдены независимо от богословской традиции. Он считал, что имена отца, сына и духа применимы к конечным существам лишь очень несовершенным образом, ибо ни одно из них в полной мере не обладает теми свойствами, которые предполагаются в

понятиях, обозначаемых этими словами. Напротив, эти свойства в полной и совершенной мере выражаются ипостасями божественной Троицы. Значит, вполне естественно называть их Отцом, Сыном и Святым Духом²⁷.

Подобное рассуждение вполне естественным образом приводит к другому наименованию ипостасей. Самонаблюдение открывает нам три явления, которые мы называем соответственно «волей», «мыслью или представлением» и «чувством». Но анализ сущности этих феноменов показывает, что в конечном существе, способном к самонаблюдению, эта сущность реализуется весьма несовершенно. Напротив, свойства, которые мы необходимым образом приписываем божественным ипостасям, в точности соответствуют характерным для сущности данных феноменов свойствам.

Таким образом, в первом способе своего бытия Абсолютное отличается от своего другого и является его причиной и началом. Но быть источником своего другого характерно для воли. Значит, первая ипостась может получить название божественной воли. Но полагая посредством воли свое другое, Абсолютное отличается от него во втором способе своего бытия: оно ставит его перед собой или представляет его себе²⁸. Значит, вторая ипостась является божественной мыслью или представлением. Наконец, другое, представленное Богом, воздействует на него и посредством этого взаимодействия Бог обнаруживает себя в другом и другое в себе. «Действуя друг на друга, они становятся друг для друга *ощутительными*: таким образом, это взаимодействие или третий способ бытия есть не что иное, как *чувство*»²⁹.

Определив три ипостаси как волю, как мысль и как чувство, мы обогащаем нашу идею Бога, так

как получаем возможность использовать данные самонаблюдения (всячески стараясь устранить все, что относится к конечной и несовершенной природе человека). А психологическая интерпретация Троицы позволяет, в свою очередь, дополнить учение об идеях.

Три ипостаси есть не что иное, как способы отношения Бога к своему другому или своему «содержанию»; прибегая к психологической интерпретации, мы можем сказать, что в первой ипостаси Бог желает свое «содержание», во второй — он его представляет и в третьей — чувствует. Однако мы знаем, что «содержанием» Бога является идеальный космос или абсолютная всеединая идея. Именно эту идею Бог предвечно хочет, мыслит и чувствует в триедином акте. Следуя Соловьеву, «в первом отношении, т.е. как содержание воли сущего или как его желанное, идея называется благом, во втором, как содержание его представления, она называется истиною, в третьем, как содержание его чувства, она называется красотой»³⁰. Абсолютная идея раскрывается здесь, таким образом, как Благо, Истина и Красота. Но поскольку во всех божественных ипостасях проявляется одна и та же божественная сущность, то Благо, Истина и Красота не могут реально различаться, а представляют лишь три различные проявления одного и того же существа, являющегося по Соловьеву абсолютной любовью. «Воля блага есть любовь в своей внутренней сущности или первоначальный источник любви. Благо есть единство всего или всех, т.е. любовь как *желаемое*, т. е. как любимое, — следовательно, здесь мы имеем любовь в особенном и преимущественном смысле как идею идей: это есть единство *существенное*. Истина есть та же любовь, т. е. единство всего, но уже как объективно представляемое есть

единство *идеальное*. Наконец, красота есть та же любовь (т. е. единство всех), но как проявленная или осязаемая: это есть единство *реальное*»³¹. Взаимное отношение этих трех проявлений всеединой идеи может быть выражено так: «Абсолютное осуществляет благо чрез истину в красоте»³².

В конце концов, мы приходим к следующему результату: *всеединое Абсолютное есть живой и личный Бог, единый в трех лицах, в вечности осуществляющий в себе высшее Благо, абсолютную Правду и совершенную Красоту, желая, думая и мысля свое собственное содержание, которое является идеальным космосом или целостностью бытия.*

III. Богочеловечество и *Sofia*

До настоящего момента соловьевская метафизика, по его собственным словам, была лишь «рационализацией и систематизацией» религиозных истин, данных в дохристианском откровении. Она могла быть развита и вне зависимости от христианских догматов. Но христианство, абсолютная и универсальная религия, включает в себя все истины предшествующих ему религий. Значит, та часть метафизики, которая систематизирует эти истины, не являясь, собственно говоря, христианской, тем не менее строго православна. Все, что в ней говорится о Боге, абсолютно истинно: она содержит истину и только истину.

Но эта часть метафизики не содержит всей истины. Христианство — не только синтез предшествующих ему и раскрывшихся в других религиях истин. Помимо них оно раскрывает свою собственную, новую истину, благодаря которой оно и является последней и абсолютной религией, полным и

совершенным осуществлением и завершением раскрывающегося в исторической череде религий откровения. Эта новая истина открылась в личности Богочеловека Иисуса Христа, и только этой идеей Богочеловечества выражается *вся* истина о божественном бытии. Значит, если метафизическое учение о Боге стремится к полноте, то оно должно отдавать себе отчет в истине, открывшейся в христианстве. Иначе говоря, идея Бога в том виде, в каком мы рассмотрели ее до настоящего момента, должна быть дополнена идеей Богочеловечества. Учение о Богочеловеке, которое с систематической точки зрения последует учению о Троице, завершает развитие учения о Боге, делая его соответствующим христианской догматике. Таким образом, идея Богочеловечества является, с одной стороны, завершением и увенчанием метафизической теологии Соловьева. С другой стороны, как мы увидим в дальнейшем, оно является отправной точкой и основой его метафизического учения о мире. Эта идея является сводом, венчающим метафизическую систему Соловьева, и, тем самым, центром тяжести всей его философской системы вообще: это руководящая идея всей его мысли.

Учение о Богочеловечестве является не только наиболее важной частью метафизики. Это наиболее интересная, наиболее оригинальная и личная часть. Но в то же время и наиболее сложная часть. Ибо вопреки или, может быть, ввиду основной позиции Соловьева, она далека от ясности и однозначности. Это очаг, в котором концентрируются все противоречия, все антиномии соловьевской мысли, противоречия, которые он, как правило, не стремится примирить и даже, как иногда кажется, не стремится отдать себе в них отчет. Вне этих противоречий учение оказывается запутанным и трудноуяснимым. Соловьев упот-

ребляет иногда образные и темные формулы, слишком заботясь о том, чтобы не разойтись с догматикой, и даже когда он оставляет эту заботу, его изложению не хватает ясности. В частности, и это важно, он не всегда достаточно ясно различает две различных формы своего учения: ту, что относится к учению о Боге, и где существование эмпирического мира не играет никакой роли, и ту, которая проявляется в или, точнее, как учение о мире.

Взаимоотношение двух этих форм учения о Богочеловечестве трудноопределимо, и у самого Соловьева нельзя найти ничего определенного по этому поводу. Может быть, лучше было бы сказать, что речь здесь идет лишь о двух различных описаниях одного и того же: одно, сделанное с временной точки зрения, другое — *sub specie aeterni*. Как бы там ни было, недостаточное различие этих двух точек зрения часто делает трудным понимание соловьевского учения. Поэтому, чтобы избежать какого-либо недоразумения, постараемся уже теперь подчеркнуть, что на последующих страницах мы будем иметь дело только с учением о Боге: истолковывая идею Богочеловечества, мы, правда, будем говорить о пространственно-временном эмпирическом мире, но толкуемая идея сама по себе не предполагает ни понятия о таком мире, ни категории пространства и времени.

Учение о Богочеловеке является чисто христианской частью метафизики. Полностью соответствуя христианской догматике, оно по Соловьеву, тем не менее, может быть развито независимо от догматики. Так, в «Критике отвлеченных начал» он надеется прийти к идее Богочеловечества, следуя внутренней диалектике идеи Абсолютного, или, точнее, идеи другого.

Путем темного и исключительно отвлеченного рассуждения, которое мы не видим необходимости здесь воспроизводить, Соловьев приходит к следующим результатам. Божественное «содержание», ранее определенное как *materia prima* и всеединая идея, «есть не только *другое* Абсолютного, но *другое Абсолютное*»*. Однако поскольку существование двух в равной степени абсолютных существ со всей очевидностью невозможно, «это второе [Абсолютное] не может быть Абсолютным в том же смысле, что и первое»³³. «В отличие от *сущего* всеединого (первое начало), оно есть *становящееся* всеединое»³⁴. Если быть субъектом абсолютного содержания в вечном и нераздельном акте свойственно только Богу (т.е. первому Абсолютному), то другое существо может быть субъектом того же содержания в постепенном процессе; если первое *есть* всеединое, то второе *становится* всеединым, если первое вечно обладает всеединым, то второе прогрессивно им овладевает, и постольку соединяется с первым³⁵.

Важно обратить внимание в этих фрагментах на отождествление «второго Абсолютного» с «другим» или с божественным «содержанием». То, что «становящееся» Абсолютное будет дальше отождествляться с идеальным человечеством или с Человеком вечного Богочеловека, подытоживает высказывания «Критики» о том, что это Человечество есть для Соловьева не что иное, как «содержание» Абсолютного. Правда, хотя это основополагающее для понимания соловьевской философии отождествление второго Абсолютного или Человечества с божест-

* Кожевников дает свою формулировку, в концентрированном виде излагая мысль Соловьева. См.: Соловьев, ФН. Т. 2. С. 234. — Прим. пер.

венным «содержанием» и не отрицается в других сочинениях, оно нигде не выражено им с такой отчетливостью, как в этих фрагментах «Критики». Этим они интересны и значительны.

Напротив, выведение, находящееся в «Критике», не только лишено всякой убедительности, но сама идея такого выведения противоречит одному из центральных положений метафизики Соловьева, отстаиваемых им как в «Критике», так и в других сочинениях. По Соловьеву, «становящееся» Абсолютное есть не что иное, как эмпирический мир или, если угодно, метафизический субстрат этого мира. Поэтому выведение «становящегося» Абсолютного или, другими словами, становления Абсолютного, есть выведение *a priori* существования и становления мира. Однако Соловьев всегда утверждал, что 1) существование мира есть следствие *свободного* акта божественного «содержания» или идеального Человечества, которое отделилось от Бога посредством этого акта и что 2) становление мира или его последовательное воссоединение с Абсолютным есть также следствие *свободных* актов падшего Человечества, возвращающего себя Богу в этих актах. Ни один из этих свободных актов нельзя предвидеть или предусмотреть. Следовательно, ни в своей отдельности, ни в совокупности они не могут быть объектом априорного выведения.

Если же в «Критике», *a priori* выводом становление второго Абсолютного, Соловьев многократно указывает на независимость и свободу его падения (падения, являющегося единственной причиной становления), то не стоит и пытаться согласовать эти утверждения. Противоречие здесь очевидно, хотя Соловьев, кажется, его даже не замечает. Следовательно, нам можно просто пренебречь априорным выведением *становления* второго Абсолютно-

го и просто иметь в виду, что это Абсолютное отождествляется с божественным «содержанием» или другим.

Впрочем, будет достаточно нетрудно указать мотивы, приведшие Соловьева к необходимости принять это выведение, которое, кроме того, плохо укладывается в рамки его метафизики³⁶. Как мы уже сказали, для него важно прийти к понятию Богочеловека посредством внутреннего развития учения об Абсолютном. С этой целью он должен был с необходимостью отождествлять другое Абсолютное (которое отлично от самого Абсолютного и тем не менее соединяется с ним в вечности) с человечеством: идея другого была с самого начала введена в учение с целью этого последующего отождествления. Таким образом, речь шла о том, чтобы *найти средний термин, позволяющий установить связь между идеей другого (идеей, происходящей от мистического видения божественного существа, признаки которой выводятся с помощью априорного анализа из идеи Абсолютного) и понятием человека, которое дается апостериорным анализом данных психологического опыта, осуществляемого в эмпирическом и конечном мире. Этот средний термин можно обнаружить, выводя *a priori* становление второго Абсолютного, предварительно отождествленного с другим, а затем показывая, что это Абсолютное, в качестве «становящегося», является самою сущностью эмпирического мира, что и сделал Соловьев в «Критике». В самом деле, если другое как «становящееся» Абсолютное является сущностью мира, то мы имеем право искать среди понятий, подсказываемых этим миром, соответствующее априорной идее сущности мира, и мы имеем право пользоваться этим эмпирическим понятием сущности мира для наиболее полного*

определения природы второго Абсолютного, т. е. другого.

Следуя этому индуктивному методу, употребление которого оправдано выводением «Критики», Соловьев приходит к определению второго Абсолютного или другого как идеального Человечества.

Соловьев прежде всего стремится уточнить априорное понятие второго Абсолютного. Рассмотренное в качестве «становящегося», т.е. отделенного от Бога и составляющего, таким образом, сущность эмпирического мира, это Абсолютное включает в себя два различных элемента: 1) абсолютный или божественный элемент, находящийся в состоянии постоянного возрастания; и 2) конечный или природный (убывающий) элемент, по причине которого этот мир не является, но лишь становится абсолютным. Это двойственное существо независимо по отношению к Богу, равно ему в отношении своей сущности и, следовательно, способно к бесконечному совершенствованию. Оно является действительным только в Абсолютном и благодаря Абсолютному, однако Абсолютное в нем существует не реально, но идеально, как идея, которая может осуществиться в нем, лишь разрушив действительность конечного, природного. Найдя *a priori* основные свойства второго Абсолютного, рассмотренного как «становящееся» или как сущность мира, Соловьев предпринимает *a posteriori* доказательство того, что среди эмпирических существ, проявляющих и осуществляющих эту сущность, один лишь человек способен соединить в себе все эти свойства. Из него он делает заключение о том, что сущность мира и сущность человека тождественны или, иными словами, что сущность мира — второе Абсолютное, является человеческим Абсолютным или абсолютным Человечеством.

Разумеется, Соловьев не намерен отождествлять второе Абсолютное, являющееся всеединым существом, и эмпирическое человечество. Он прекрасно знает, что это человечество представляет собой совокупность телесных существ, изолированных друг от друга в пространстве, которые рождаются, живут и умирают во времени. Но он хочет показать, что за каждым эмпирическим человеком нужно найти «идеального человека», хотя и недостижимого для чувственного опыта, но тем не менее обладающего самой высокой степенью реальности. «Что же это за идеальный человек?» «Чтобы быть действительным, он должен быть единым и многим, следовательно, это не есть только универсальная общая сущность всех человеческих особей, от них отвлеченная (т. е. общее понятие «человека»), а это есть универсальное и вместе с тем индивидуальное существо, заключающее в себе эти особи действительно. Каждый из нас, каждое человеческое существо существенно и действительно коренится и участвует в универсальном и абсолютном человеке»³⁷.

Однако ни человеческий индивид, ни эмпирическое человечество полностью не осуществляют идею всеединого Человека. Человек как биологическое существо конечен и изолирован. Но в каждом эмпирическом человеке всеединый элемент представлен сознанием, которое он имеет о себе. «В человеческой форме каждое существо идеально есть все, поскольку может все заключать в своем сознании, поскольку все имеет для него действительное, положительное, хотя и идеальное бытие».³⁸ Заклучая идеальную множественность бытия в единстве сознания, Человек является всеединым Абсолютом, если не *реально*, в своем бытии, то *идеально*, в своем сознании. Среди эмпирических существ

только он один обладает этим всеединным характером, поскольку он является единственным сознательным существом. Всеединый по существу своему человек имеет сущность, тождественную божественной сущности; таким образом, обладая абсолютной сущностью, он является существом, действительность которого подлежит бесконечному совершенствованию. Его сущность может все более и более совершенным образом реализовываться в его существовании, и идеальная множественность его сознания может стать реальной множественностью его бытия, притом что он не перестанет быть тем, что он есть, не перестанет быть человеком. Человек, способный к бесконечному совершенствованию, бесконечен в своем совершенстве. Но в своем несовершенном состоянии он остается бесконечным в возможности: он является идеальным всеединством в процессе осуществления или, другими словами, становящимся Абсолютным. И наконец, и в этом главное, человек независим по отношению к Богу, так как он по сути своей свободен и осуществляет в себе абсолютную свободу. Он является хозяином не только своих дел, но и самого своего существования: он свободен определяться — с Богом он или против Бога. «И в Боге, и против Бога, он есть действительный субъект и настоящая причина дел своих, что бы ни вызывало его к этим делам, ибо действующий есть он сам; поэтому он безусловно свободен: он свободен в Боге ... и он свободен вне Бога; ... он свободен в свободе и он свободен в необходимости, ибо он сам подлежит необходимости и, следовательно, никогда ею всецело не определяется, потому что необходимость есть только одно из его состояний, а он больше всех своих состояний»³⁹.

Таким образом, даже эмпирический человек обладает теми свойствами, которые априорный ана-

лиз приписывает второму Абсолютному. Хотя он обладает ими лишь *идеально*, лишь в возможности, то есть как сущность (как член идеального Человечества), а не как действительность (как конкретный индивид). Ибо эмпирическая реальность человека не является совершенным осуществлением его сущности: она лишь подлежит бесконечному совершенствованию. Но мы вскоре увидим, что для Соловьева эта сущность эмпирического человека не является ни отвлеченным понятием, ни простой возможностью. Эта сущность, будучи всеединой, является живой и конкретной личностью, всеединым и абсолютным идеальным Человеком. Этот всеединый человек (реальная сущность и бесконечное совершенство подлежащих бесконечному совершенствованию в своем бытии эмпирических человека и человечества) в действительности обладает теми свойствами, которыми эмпирические человек и человечество обладают в возможности. Иначе говоря, он реально обладает всеми характеристиками второго Абсолютного. Однако нам уже известно, что Соловьев надеется, исходя из тождества характеристик, сделать заключение о тождественности характеризующих ими вещей. По его мнению, идеальный Человек *есть* второе Абсолютное.

Но нам известно также, что это второе Абсолютное является божественным «содержанием» или другим. Другое Абсолютного, которое есть другое Абсолютное, есть, таким образом, всеединое идеальное Человечество. Абсолютное, которое является единством себя и своего другого, есть, таким образом, единство божественного и человеческого Абсолютных, то есть богочеловеческое Абсолютное. Иначе говоря, Абсолютное есть не только триипостасный личный Бог: оно есть Богочеловек.

Развивая свое учение о Богочеловечестве, Соловьев вел речь об эмпирическом человеке, о человеке, существующем в конечном мире, который является нашим миром. Но, еще раз, нам видится в этом лишь метафизическая уловка, позволяющая прийти к новому определению «содержания» Абсолютного и через него — самого Абсолютного. Это теперь уже адекватное и окончательное определение дается независимо от факта существования конечного мира и эмпирического человечества. Определяя Абсолютное как Богочеловека, мы не выходим из сферы Абсолютного и ничего не узнаем о существовании эмпирического мира. Разумеется, очень важно утверждать тот факт, что человек в Богочеловеке имеет ту же сущность, что и мы, и в этом состоит одна из основополагающих истин христианского откровения. Но этим утверждением можно воспользоваться лишь при рассмотрении метафизического учения о мире. В учении о Боге оно лишилось бы всякого смысла, потому что сама идея эмпирического человека для этого учения остается неизвестной.

Идея всеединого абсолютного человека, проявляющаяся в учении о Боге, не имеет ничего общего с понятием земного человечества. Этот всеединый Человек есть прежде всего не что иное, как «содержание» Абсолютного, *materia prima* или идеальный космос. Соловьев старается также показать, что понятие идеального человечества, полученное им с помощью его «индуктивных» умозаключений, в точности соответствует тому понятию всеединой Идеи, которое было определено в предшествующих частях его учения о Боге. Вообще, отождествление другого с идеальным Человечеством ни в чем не искажает ранее приобретенные истины о «содержании» Абсолютного и о самом Абсолютном. В част-

ности, легко увидеть, что Бог остается *одним* в себе, поскольку соединение со *всеединым* человеком несколько не искажает его единства; что он не теряет своего индивидуального характера, поскольку универсальное существо, с которым соединяется Бог, само есть личность; и наконец, что всегда речь идет об одном Боге, а не о двух, поскольку Человек Божочеловечества есть лишь «содержание» самого Бога.

Тем не менее, даже в учении о Боге отождествление «другого» и идеального Человечества есть не только присвоение нового имени уже полностью и адекватно определенной вещи. Это новое имя соответствует новой истине, новому определению божественного «содержания» и, следовательно, самого Бога. Только лишь обогащенная этим новым определением, метафизическая идея Абсолютного достигает совершенства и полноты, совпадая, наконец, с идеей Бога христианской религии.

Эта новая истина дается идеей *свободы*. Мы увидели, что, по Соловьеву, абсолютная свобода является существенным свойством человека. Значит, отождествление божественного «содержания» и идеального Человека (сущности эмпирического человека) равноценно утверждению о том, что это «содержание» есть не только всеединая идея, но и еще и в особенности независимое и свободное существо. Таким образом, Абсолютное — это не только всеединство, то есть единство себя и своего другого; оно не только Личность, то есть личный субъект всеединой идеи, которая является его «содержанием»; оно не только Троица, в своем тройственном отношении с этим «содержанием», — оно еще и прежде всего Богочеловек, то есть *свободный союз двух независимых существ*.

Впрочем, все эти определения существуют лишь для метафизического размышления: в себе единст-

во Бога является простым, и именно идея Богочеловека является ее полным и адекватным выражением. Разумеется, Бог не становится Богочеловеком: он *есть* Богочеловек в вечности. Свободным и вечным актом своей воли Бог передает своему «содержанию» свободу и независимость, и это свободное и независимое «содержание» (Человек Богочеловека) свободно отдается ему, чтобы создать вместе с ним свободный союз вечного Богочеловека.

Эмпирический человек «свободен в Боге и против Бога». Значит, идеальный человек, Человек Богочеловека свободен отдаться Богу, совершенно соединяясь с ним, или объявить себя противником Бога, отринув это соединение. Таким образом, его союз с Богом является *свободным*. Но его свобода сама зависит от свободного акта божественной воли, передающей ему свою независимость. Значит, свободный союз Человека с Богом также является свободным союзом Бога с Человеком. Таким образом, богочеловеческий союз есть свободный союз двух свободных и независимых существ. Тем не менее, если Человек независим по отношению к Богу и так же свободен, как и он, он все-таки сам по себе не является богом, поскольку его независимость не является абсолютной и его свобода есть свобода зависящая. Если Бог есть все в себе, то вне его нет ничего, то Человек является всем лишь в Боге и он ничто в себе или вне его: будучи лишь «содержанием» Бога, он сводится к небытию, отделяясь от Бога. Значит, имея независимую сущность, он зависит от Бога в своем бытии. Но эта онтологическая зависимость ни в чем не ущемляет его свободы. Он свободен свести себя к небытию, противопоставляясь Богу, и он есть бытие и не есть небытие лишь в своем свободном решении выбрать Бога. Таким образом, его бытие зависит от его свободы; можно сказать

также, что его бытие *есть* его свобода, что оно есть существующая свобода. Но мы только что увидели, что бытие Человека зависимо. Значит, и его свобода, которая есть его бытие, тоже должна быть зависимой. И в самом деле, мы видели, что она зависит от свободного акта божественной воли.

Итак, в себе Человек не является Богом. Он не является и абсолютным Существом, в том же смысле, в каком им является Бог, поскольку его бытие зависит от Бога; и его свобода не является абсолютной, какой является божественная свобода, и зависит от свободы Бога. Но акт божественной свободы, передающий свободу Человеку, является вечным, совечным самому Богу, актом. Так как если бытие человека не есть его собственное бытие, но бытие Бога, и если бытие Человека — это свобода, то Бог *есть* только поскольку человек свободен. Точно так же Бог свободен только поскольку человек *есть*; и Бог *есть* только поскольку он свободен. Одним словом: Человек не есть сам по себе Бог, поскольку он ничто в себе и вне Бога или Богочеловека; но сам Бог есть Бог лишь как Богочеловек.

Эта последняя истина об Абсолютном сближается с первой, которая является источником всего учения о Боге; и эта последняя истина является основополагающей истиной личного религиозного опыта Соловьева. Следуя ему, идея Богочеловека есть совершенное выражение идеи Бога-Любви. Понятие всеединства и диалектика другого также были, как нам известно, рациональными выражениями мистической интуиции абсолютной любви. Но эти выражения не были адекватными, так как можно отдать себе отчет в том, что такое любовь, лишь понимая ее как совершенный личный и свободный союз двух свободных и независимых друг от друга существ. Поэтому только лишь идея Богочеловечества совер-

шенным образом выражает идею божественной любви; и, исходя из идеи Бога-Любви, мы с необходимостью приходим к идее Богочеловека. Бог является любовью лишь в качестве Богочеловека, и поскольку Любовь является истинной и подлинной сущностью божественного существа, Бог является истинным Богом лишь в качестве Богочеловека⁴⁰.

Соловьев дает Человеку в Богочеловеке («всеединый Человек», «идеальное Человечество» или «свободное и независимое содержание Абсолютного») мистическое имя *Софии* (Sofia), «Премудрости Божией». И это имя не является для него ни метафорой, ни отвлеченным понятием, но собственным именем конкретной и живой личности.

От самого Соловьева нам известно, что его личная религия была прежде всего религией *Софии*. *София* пережитого им мистического опыта была индивидуальным, живым, конкретным, почти что осязаемым, во всяком случае доступным зрению существом, существом богочеловеческим, человеческим в женственной форме, существом близким и снисходящим, доступным личному и прямому интеллектуальному общению, понимающим и обращающим слово, существом, помогающим и ведущим в жизни, наконец, существом, которое любят сильной и горячей любовью. Конечно же, любовью возвышенной и очищенной от всякой чувственности, но тем не менее сознательно обращенной к женскому существу, принимающему ее, может быть, на нее отвечающему и, во всяком случае, открывающему свою красоту, которая никогда не является абстрактной и даже иногда оказывается женской красотой. Работая в библиотеке *British Museum** в Лондоне, Соловьев поддержива-

* Британского музея (англ.). — Прим. пер.

ет мистическую переписку с *Софией*: она руководит его чтениями, указывает ему на повествующие о ней произведения и запрещает ему читать книги, где о ней нет ни слова. Три раза в своей жизни Соловьев встречался с ее личным присутствием (последний раз в Египте, где он отдался ее призыву), и, описывая свои «три свидания» в так озаглавленной поэме, он заботится о том, чтобы указать в примечании, что «эта маленькая автобиография» воспроизводит «самое значительное из того, что до сих пор случилось со мною в жизни»⁴¹.

Эти мистические переживания *Софии* (в которых слышны отзвуки эротизма) в глазах Соловьева есть самая важная сторона его жизни, можно сказать даже, единственная, которая по-настоящему важна для него. Поскольку мы не занимаемся его биографией, мы не будем изучать эту мистику. Мы упомянули о ней исключительно для того, чтобы напомнить, что метафизическое учение Соловьева и в особенности его учение о Богочеловечестве и о *Софии* основаны, в конце концов, на живом и личном мистическом опыте.

Мы будем заниматься не мистикой, но только метафизикой учения о *Софии*. Хотя эта метафизика нам уже отчасти известна. Ибо в учении о Боге *София* есть не что иное, как божественное «содержание» или другое, уже определенное как *materia prima*, как идеальный космос, как Благо, Истина и Красота и, наконец, как идеальное Человечество или Человек в Богочеловеке. Таким образом, с одной стороны, «*София* есть идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе»⁴². С другой стороны, она является также падшим человечеством, то есть сущностью эмпирического мира (*anima mundi*). Но как таковая она появляется в учении о мире, где Со-

ловьев описывает историю падения всеединого Человека (*Софии*) и его постепенного возвращения к Богу. Эта другая часть учения о *Софии* может быть рассмотрена лишь в следующем параграфе, где мы будем говорить о метафизическом учении о мире и где мы увидим, что это учение представляет собой не что иное, как описание пространственно-временного проявления падшей и кающейся *Софии*⁴³.

Метафизическое учение о *Софии* есть, с одной стороны, все учение о мире, где описано *временное* явление падшей *Премудрости*, и, с другой стороны, часть учения о Боге, рассматривающая «другое» или «божественное содержание», причем это «содержание» является *вечной Софией* или идеальным Человеком, вечным и совершенным образом соединенным с Богом. В самом учении о Боге *София* — это не более чем новое *имя* для божественного «содержания», помысленного как личная Идея или идеальное Человечество. Ибо когда Соловьев говорит об этом «содержании», обозначая его таким образом⁴⁴, он ничего или почти ничего не добавляет к тому, что он говорит в других местах и что нам уже известно. Так, когда он настаивает на конкретном, личном, индивидуальном характере *Софии*, он лишь акцентирует то, что им уже сказано о личности идеального *всеединого* Человека; когда он указывает на его красоту, он лишь напоминает, что идеальный космос есть совершенная Красота: когда он упоминает о почти что осязательной, квази-материальной природе этого Человека, называя его «телом Бога» или «материей Божества», он просто-напросто возвращается к определению божественного «содержания» как *materia prima*, к понятию об идее-атоме; и наконец, когда он говорит, что *София* является началом и сущностью всякой настоящей любви, он вновь не сообщает ничего нового, по-

тому что нам уже известно, что всеединая идея является идеей любви, что Бог есть Любовь, что божественная Любовь есть любовь Бога к Человеку и Человека к Богу, что эта свободная любовь или эта свобода, осуществляемая в любви, есть сущность и даже само бытие идеального Человека.

Единственное новое определение божественного содержания, привносимое именем *Софии*, дается в понятии «вечно-женственного». Соловьев много и многократно настаивает на женственном характере *Софии*. Но в самой его метафизике термин «женственное» есть лишь новое имя для одного уже упоминавшегося в другом месте свойства идеального Человека. Действительно, когда Соловьев старается оправдать употребление этого термина и уточнить его смысл, он говорит, что *София* является совершенно *пассивным* существом («ничто», «чистая возможность»), что она обладает воспринимающей природой, что, наконец, «как стоящее между ограниченным и безусловным... оно по природе есть начало двойственности, ἡ ἀόριστος δυάς* пифагорейцев — самое общее онтологическое определение женственности»⁴⁵. Однако мы уже знали, что второе Абсолютное, будучи «становящимся», имеет *двойственную* (конечную и божественную) природу, что Человек *получает* свою свободу и свое бытие от Бога и что он совершенно пассивен, поскольку он *существует* лишь в той мере, в какой *отдается* Богу.

Подводя итог, можно сказать, что, говоря о божественном «содержании», Соловьев не говорит ничего существенно нового по сравнению с тем, что сказано им об идеальном космосе и о Человеке в Богочеловечке. Но если нужно помнить о том, что у Соловьева от-

* Неопределенная двойца (др.-греч.). — Прим. пер.

дельного и изолируемого, имеющего собственное содержание метафизического учения о *Софии* нет, то нужно также вспомнить и о том, что в некотором смысле вся философия Соловьева является метафизикой *Софии*, поскольку по его учению она является не только «содержанием» Абсолютного, без которого Бог не был бы Богом, но еще и действующей (*anima mundi*) и материальной (*materia prima*) причиной, подлинной сущностью (всеединой Идеей, идеальным Человечеством) конечного мира. Однако тем самым можно сказать, что вся метафизика Соловьева и, следовательно, его философская мысль в целом основывается на личном мистическом опыте, представляющем саму основу его духовной жизни.

Это неоспоримо. Но в то же время метафизическое учение философа не может рассматриваться в качестве адекватного выражения его мистического опыта. Между *Софией* метафизической теории и женственным божеством мистического переживания лежит огромное расстояние. Только из одной теории можно мало что узнать об этой мистике, а все, что известно о ней, достаточно плохо сочетается с теорией. Ибо хотя и очевидно, что многие характерные элементы софийной мистики имеют свои эквиваленты в метафизическом учении, но не менее очевидно, что *София* этой метафизики не могла бы, например, позвать Соловьева в египетскую пустыню.

Метафизическое учение о *Софии*, рассмотренное само по себе, далеко не является совершенно оригинальным творением Соловьева. Правда, сам он в своих опубликованных сочинениях не указывает никаких источников своего учения: он довольствуется лишь изложением (в статье «Идея человечества у Августа Канта», 1898) учения о Великом Существо, констатируя близкое родство между своим учением и учением французского философа и под-

черкивая, что глубокий смысл этого учения был лишь «наполовину почувствован» его автором. Тем не менее несколько фраз из одного письма 1877 года доказывают, что он немало времени посвятил изучению «специалистов по *Софии*». До публикации своего первого трактата по метафизике он, видимо, прочитал сочинения Парацельса, Якова Беме, Георга Гихтеля, Готфрида Арнольда, Джона Пордеджа, Сведенборга и Сен-Мартена⁴⁶. А ведь сочинения этих мистиков, особенно Беме, включают значительную часть идей о *Софии*, которые входят в учение русского философа⁴⁷. Кроме того, в юности Соловьев много читал Шеллинга и, хотя тот не употребляет понятия «*София*», но все, что он говорит о царстве идей в Боге (начиная с диалога «Бруно»), почти тождественно соответствующим соловьевским высказываниям.

Детальное сопоставление учения Соловьева о *Софии* с учениями вышеупомянутых мыслителей заняло бы слишком много времени. Поэтому мы ограничимся утверждением о том, что родство это значительно и что Соловьев испытал их достаточно сильное влияние. Как и прежде, в учении о *Софии* Соловьев, вне всякого сомнения, многое заимствует у своих предшественников и, как всегда, заимствуя, он схематизирует, упрощает и обедняет. В особенности он вдохновляется Беме и Шеллингом, но его мысль никогда не достигает их силы и глубины.

Однако соловьевское учение о *Софии* и Богочеловечестве полностью несводимо к соответствующим учениям Шеллинга, Беме и их последователей. Особенно их различает то значение, которое Соловьев придает Человеку. Идея о том, что Человек совечен Богу и абсолютно свободен по отношению к нему; что он есть само содержание Абсолютного и представляет, таким образом, целостность бытия;

что он является человеком независимо и, так сказать, «до» появления мира; что он вечно и тем не менее свободно соединен с Богом и что Бог является Богом лишь благодаря этой связи; что Человек, одним словом, почти равен Богу, но при всем при том он *тот же*, кто восстает против Бога, являясь в своем грехопадении конечным миром и, в этом мире, историческим человечеством; что он и только он может, свободно отдаваясь Богу, спасти этот мир; что, наконец, он присутствует в каждом из нас, является существом, в котором каждый из нас реальным и существенным образом участвует, — эта соловьевская идея не встречается с такой силой и полнотой ни у Беме, ни даже у Шеллинга.

Если мы захотим отыскать других философов, придающих человеку подобное значение, которое можно было бы назвать сверхчеловеческим, то следовало бы подумать не о Беме и Шеллинге, но скорее о Гегеле и Конте. В некотором смысле Соловьев имел основания видеть в последнем своего предшественника в учении о *Софии*. Но очевидно, что здесь может вестись речь лишь о родстве, а не влиянии. Впрочем, у Конта человек не равен Богу: он заменяет Бога. Если давать «теологическую» интерпретацию антропологии Гегеля, то можно прийти к тому же результату. У Конта, как и у Гегеля, человек может быть абсолютным, лишь занимая место Бога: у них человек является абсолютным, но он абсолютен лишь потому, что кроме него нет другого Абсолютного. Напротив, антропология Соловьева является и остается существенным образом теистической и христианской: у него человек тоже абсолютен, но он является *вторым* Абсолютным, которое абсолютно лишь благодаря первому Абсолютному, Абсолютному в собственном смысле или Богу. Иначе говоря, если у Соловьева Человек, так сказать, «более» аб-

солютен, чем у Беме или Шеллинга, то он все же «менее» абсолютен, чем у Гегеля и у Конта. Только это «менее» имеет, может быть, несколько иное значение, чем то, которое на первый взгляд ему можно приписать. Потому что, может быть, менее скромно приписывать человеку так называемую «вторую» роль, которую приписывает ему Соловьев в теистически окрашенной мысли, чем ставить его на первое место в атеистической системе.

Как бы там ни было, эта идея *абсолютного* и тем не менее поставленного *перед лицом Бога* Человека составляет оригинальность идеи *Софии*, учения о Богочеловечестве и, следовательно, всей метафизики Соловьева. Разумеется, эта идея создана не Соловьевым: она встречается не только у него. Будучи лишь предельным «возвышением» основополагающей христианской идеи, она часто появляется в более или менее радикальной форме в истории христианского богословия. Так, антропология Оригена, немецких мистиков средневековья и многих других более или менее еретических христианских мыслителей очень сильно сближается с антропологией Соловьева. Но антропология или, если угодно, *софиология* русского теософа все-таки обладает совершенно особым оттенком, который отличает ее от аналогичных учений западных мистиков. Во всяком случае, она без сомнения основана на живой интуиции и представляет наиболее оригинальную и наиболее личную часть соловьевского творчества.

Никто не станет оспаривать, что это учение о *Софии* содержит темные места, непримиримые антиномии, неустраненные противоречия. Но все-таки не стоит забывать, что в этом выражаются не столько недостатки соловьевского изложения, сколько трудности, присущие излагаемой им идее.

В. Учение о мире.

Метафизическое учение о мире, которым мы теперь займемся, в сочинениях Соловьева четко не отделено от учения о Боге. Обычно Соловьев излагает два этих учения параллельно, вставляя высказывания, относящиеся к миру, на различных этапах развития учения об Абсолютном. Однако различие этих двух учений в системе очень четко, и его легко установить. Учение о мире радикально отличается от учения о Боге понятием «падения» *Софии*. Для учения о Боге это понятие, так сказать, не существует. Здесь свободное и независимое божественное содержание, то есть всеединый Человек или *София*, в вечности полностью и совершенно соединено с Богом. Напротив, понятие «падения» является центральным понятием учения о мире. Ибо по Соловьеву мир есть не что иное, как «падшая», то есть отделившаяся от Бога *София*, которая возвращается к нему лишь в длинном, «долгом и мучительном» процессе. Поэтому можно сказать, что пока мы рассматриваем *Софию* в ее совершенстве, вечно соединенной с Богом, мы остаемся в учении о Боге. Но как только мы вводим идею «падения» этой *Софии* и рассматриваем «падшую» *Софию* и ее постепенное возвращение к Абсолюту, мы переходим к учению о мире.

Но хотя и легко четко провести различие между учением о Боге и учением о мире, взаимное отношение этих учений не станет от этого более ясным. Напротив, одно кажется противоречащим другому. По учению о Боге «падение» *Софии* есть лишь возможность, никогда не становящаяся действительностью, идеальная возможность отделения, делающая союз свободным, но никогда не осуществляющаяся; *София* совершенным образом

реализует свою абсолютную сущность в вечности. По учению о мире «падение» является реальностью, поскольку это «падение» является единственной причиной существования исследуемого в этом учении эмпирического космоса; и падшая *София*, которая является этим космосом, может реализовать свою сущность только постепенно, во временном становлении. Однако эта «становящаяся» *София* не является существом, отличным от «вечной» *Софии* учения о Боге: оба учения описывают одно и то же существо. То же самое и с идеей Богочеловечества. По учению о Боге Абсолютное не становится Богочеловеком, но *есть* Богочеловек в вечности. Поскольку категория времени неприменима к Абсолютному, то не может быть и речи о временном становлении, и Соловьев не допускает дорогой для Беме и немецких идеалистов идеи о находящемся во времени становлении в Боге. Напротив, все учение о мире может быть рассмотрено как описание *становящегося* Богочеловека. Ибо хотя Соловьев и не пользуется этим выражением, он тем не менее говорит о том, что мир является осуществлением *несовершенно* союза падшего Человечества (*Софии*) с Богом и что процесс развития этого мира является «богочеловеческим процессом», в котором этот союз становится все более и более совершенным. В учении о Боге Бог является Богочеловеком *независимо* от факта существования мира: говоря не свойственным Соловьеву языком, можно сказать, что он был «до» появления мира, что он есть «во время» его существования и что он будет после поглощения конечного мира в Абсолютном. В учении о мире, напротив, союз человека с Богом осуществляется в космическом и историческом процессе. Однако есть только один Богочеловек, потому что Он есть сам Бог.

Таким образом, имеется противоречие между учением о Боге и учением о мире: оба учения говорят об одном и том же существе, определяя его различным, противоречивым образом. Правда, можно сказать (и мы это уже сказали), что это противоречие лишь кажущееся, так как различие определений происходит от различия точек зрения. Учение о Боге рассматривает абсолютное *sub specie aeterni*. Однако, устраняя понятие времени, мы устраним и понятие становления: находясь вне времени, а значит и вне мира, можно признать, что *София*, Богочеловек вечно являются тем, что они есть. Напротив, учение о мире предполагает идею времени и рассматривает Абсолютное с временной точки зрения. Однако время есть сама сущность становления, выражение перехода от потенции к акту: внутри временного мира вечные в самих себе *София* и Богочеловек с неизбежностью проявляют себя как становящиеся. Мы имеем здесь нечто аналогичное тому, что происходит, когда тело А находится в покое относительно второго тела В, но в движении относительно третьего тела С.

Это истолкование (которое, впрочем, в таком виде не встречается в сочинениях философа) справедливо в том смысле, что по Соловьеву, становление Богочеловека *реально* с временной точки зрения, поскольку само время начинается лишь с отделением *Софии* от Бога и заканчивается, так сказать, в момент совершенного воссоединения с ним. Оно справедливо еще и в том смысле, что для Соловьева становление Богочеловека *реально лишь* с временной точки зрения, поскольку сказать, что времени нет, по Соловьеву равносильно тому, чтобы сказать, что *София* совершенно едина с Богом. Но это истолкование не разрешает трудности, так как теперь становится трудно объяснить появление двух

различных точек зрения. А если объяснять появление временной точки зрения падением *Софии*, как это делает Соловьев, то рассматриваемое истолкование теряет весь свой смысл, поскольку именно это понятие падения в вечности соединенной с Богом *Софии* им и должно объясняться. Даже предполагая о том, что одна из этих точек зрения иллюзорна, мы лишь видоизменяем проблему, не разрешая ее, тогда как следовало бы объяснить «почему» и «как» этой иллюзии. Впрочем, это предположение недопустимо, так как Соловьев вовсе не думал о том, чтобы противопоставить два метафизических учения подобно тому, как противопоставляют истину заблуждению или истинное видение иллюзии. Утверждать иллюзорный характер учения о мире означало бы отрицать реальное существование конечного мира. Однако акосмизм во всех его формах абсолютно чужд соловьевской мысли. С другой стороны, предположить ошибку или по меньшей мере недостаточность учения о Боге, которое утверждает, что Бог есть, но не становится Богочеловеком, означало бы желать ввести в Бога становление, то есть, для Соловьева, время; таким образом, Бог был бы отождествлен с миром или, по меньшей мере, мир был бы включен в Абсолютное. Однако Соловьев всегда протестовал, когда ему хотели приписать пантеистические тенденции.

Таким образом, нужно допустить, что оба метафизических учения, рассмотренных сами в себе, в равной степени истинны. Одно из них в точно такой же степени является адекватным описанием становящегося Богочеловека, как другое — адекватным описанием вечного Богочеловека. Значит, в равной степени справедливо приписывать становящейся *Софии* отделение от Бога и ее постепенное воссоединение с ним и приписывать вечной *Софии* совер-

шенный союз с ним в едином и неделимом акте. Но точно так же только один Бог является Богочеловеком, есть только одна *София*, которая вечно соединена с Богом и тем не менее отделяется от него, становясь, таким образом, «становящейся» *Софией* или (чтобы употребить термин, которым пользуется сам Соловьев для обозначения «падшей» *Софии*) «Душой мира» (*anima mundi*).

Значит, мы должны принять оба учения Соловьева такими, какие они есть. Может быть, мы можем отрицать существование формальных противоречий между их положениями или потому, что их точки зрения различны, или потому, что падшая *София* действительно отличается в качестве *падшей* от вечной и единой с Богом *Софии*. Но даже если нет противоречий, то вне всякого сомнения в изучаемой нами метафизике существует антиномия: антиномия, которая включает в себе понятие становления существа, которое вечно *есть* то, что оно есть, последовательного соединения во времени того, что уже едино в вечности. Однако, кажется, Соловьев не замечает существования этой антиномии. Он никогда о ней не говорит и не старается прояснить связанные с ней проблемы. Он допускает факт падения *Софии*, но не объясняет, как она может отделиться от Бога, оставаясь единой с ним. Он различает падшую *Софию* (*anima mundi*) и вечную *Софию* (*Премудрость Божию*), утверждая, что это одно и то же существо, но не уточняет, каким образом тождество двух этих *Софий* должно быть помыслено, и не говорит ничего точного об отношении между миром или *anima mundi* и Премудростью, которая «остаётся» единой с Богом⁴⁸.

Не будем заниматься этими проблемами больше, чем сам Соловьев. Излагая учение о мире, которое начинается с падения *Софии* и описывает только

становление падшей *Софии*, абстрагируемся от факта, что эта *София* остается полностью и совершенно единой с Богом в вечном Богочеловеке.

Выделим из всего предшествующего следующее: учение о мире отличается от учения о Боге 1) характером своего исследования, которое представляет временную точку зрения, и 2) изучаемым объектом, которым является падшая или становящаяся *София*. Но между двумя этими учениями существует еще и третье различие: различие метода.

В учении о Боге метод является или по крайней мере хочет быть дедуктивным, чисто априорным. Все положения этого учения вытекают из анализа диалектического понятия Абсолютного, которое является врожденным, внутренне присущим духу понятием, или адекватным рациональным выражением мистической интуиции Бога-Любви; даже сама идея иррационального, невыводимого и непредвидимого эмпирического факта в ней не встречается. И напротив, метод учения о мире является, или скорее должен был бы быть, индуктивным, эмпирическим, чисто апостериорным. Он должен был бы быть таковым, потому что Соловьев определенно утверждает абсолютно свободный характер как падения *Софии* — Души мира (являющегося причиной появления конечного мира), так и тех действий, с помощью которых *София* падшая частично отдается Богу (и которые являются причиной эволюции этого мира). «Свободным актом мировой души [идеальный] мир отпал от Божества; длинным рядом свободных актов все это восставшее множество должно примириться с Богом»⁴⁹. Поскольку эти акты свободны и вполне могут и не быть осуществлены, ни существование мира, ни его развитие не могут быть предвидены или априорно выведены из понятия Абсолютного. Напротив, следует исходить

из эмпирического знания о существовании мира, его актуальном состоянии и предшествующем развитии, чтобы иметь возможность утверждать реальность актов падения и постепенного воссоединения *Софии* с Богом, ибо эти акты осуществляются только в эмпирическом мире. Значит, учение о мире должно было быть априорной метафизической интерпретацией развития конечного мира, интерпретацией, которая должна была бы стремиться обнаружить его подлинные причины и сущность и привязать найденные таким образом понятия к понятиям, выведенным *a priori* из учения о Боге.

Хотя это методологическое различие двух учений в метафизике Соловьева и является необходимым следствием из принятых допущений, тем не менее оно не всегда строго выдерживается. Действительно, с одной стороны, Соловьев настаивает на абсолютной свободе Души мира, на случайности и непредвидимости эволюции мира. Но, с другой стороны, он также говорит о «выведении эмпирического мира», и некоторые части его учения на деле имеют характер выведенных *a priori* (особенно в «России»); особенно там, где он напрямую вдохновляется Шеллингом.

Таким образом, есть некоторое противоречие между соловьевским утверждением свободы Души мира и его стремлением вывести *a priori* эволюцию мира. Может быть, здесь еще можно было бы показать, что противоречие мнимо? Ведь можно попытаться вывести *a priori* рамки эволюции, то есть те структуры, которые с необходимостью осуществляются, сохраняя апостериорный характер за самим фактом, то есть невозможность знать иначе, чем по их совершении, какой из этих возможных фактов был реально совершен (отправляясь от эмпирического знания о действительно реализовавшихся в мире

структурах). Но этого Соловьев не говорит, и ничто не доказывает, что он это думает. Ничто не доказывает даже, что он заметил здесь противоречие. Более того, такая интерпретация не объяснила бы, как можно предвидеть характер и конечный результат совершающейся *в будущем* эволюции. Однако Соловьев непоколебимо верил в возможность такого предвидения, поскольку он, по крайней мере в эпоху своих метафизических сочинений, категорически утверждал, что мир в конечном итоге придет к своему совершенству, что Душа мира снова станет *Софией*, совершенно воссоединившись с Богом.

Впрочем, можно видеть, что рассмотренное противоречие напрямую связано с основополагающей антиномией, о которой мы уже говорили. Действительно, если *София* в вечности соединена с Богом и если Душа мира в своем временном становлении есть лишь «антитип» или «переход в конечное» той же самой *Софии*, то очевидно, что Душа «в конце времен» должна совершенно соединиться с Богом. Однако поскольку завершение ряда «свободных» актов предвидимо *a priori*, можно сказать, что по крайней мере в целом предвидим и сам ряд, и следовательно, в некоторой степени он также выводим *a priori*.

В конечном счете это противоречие в учении о мире и антиномия, возникающая между положениями этого учения и учения о Боге, имеют общий глубинный источник в самой идее свободы, в том виде, в каком она находится в учении об Абсолютном. Соловьев говорит там о *свободном* акте, которым Бог передает независимость своему «содержанию» — идеальному Человеку, и также о *свободном* акте, в котором Человек полностью отдается Богу, совершенным образом соединяясь с ним. Но нам известно, что Бог — это Богочеловек в вечности, что он яв-

ляется Богом, лишь будучи Богочеловеком. Иначе говоря, Бог в вечности передает независимость Человеку, который вечно соединен с ним. Свобода Бога и идеального Человека является, таким образом, свободой бесконечного, вечного, неподвижного существа, в котором исключено всякое становление, существа, которое, как следствие, вечно является тем, что оно есть, или, иными словами, которое совершенным образом реализует свою сущность в едином и неделимом вневременном акте. Тогда можно спросить себя, имеет ли идея свободы смысл там, где любая реальная возможность выбора кажется исключенной. Правда, на это Соловьев мог бы возразить, что в некотором смысле можно говорить о выборе, поскольку, по его мнению, отделение заключается в Абсолютном как идеальная возможность, как «чистая потенция». Но имеет ли смысл идея возможности, которая *никогда* не реализуется, которая *никогда* не становится действительностью? Можно ли говорить о возможности, о мощи там, где все бесконечно, где всякое последование, всякое становление, всякое изменение, каким бы оно ни было, исключено по определению?

Можно было бы, наверное, утверждать, что такой идеальной возможностью, чистой потенцией является как раз мир в своем развитии: он не существует в действительности, поскольку в действительности Человек совершенным образом соединен с Богом; он не является идеальной возможностью в лоне Абсолютного, а эта возможность является действительностью (может быть *единственной* действительностью) только для конечного индивида, который также есть лишь возможность.

«Действительность» мира была бы, следовательно, лишь «действительностью» возможности, возможности для Человека определиться против Бога.

Но мы видели, что без такой возможности сама свобода становится иллюзорной: значит, «действительность» мира является «действительностью» самой человеческой свободы и, как следствие, Богочеловека. Однако нам известно, что эта свобода действительна в абсолютном значении этого слова, поскольку она является самим существом Абсолютного: тогда «действительность» мира тоже становится абсолютной и мир, таким образом, приобретает реальность не вопреки, но благодаря тому, что представляет лишь потенцию, лишь возможность в Абсолютном.

Но даже допуская эту весьма «диалектическую» интерпретацию идеи свободы и идеи мира, нельзя устранить все вытекающие из нее трудности. Впрочем, хотя она и кажется совместимой с основной тенденцией мысли Соловьева, она не может быть отнесена ни к одному из его текстов. Вообще, Соловьев, похоже, не отдает себе отчет в трудностях, вытекающих из его системы. Во всяком случае, он не пытается уточнить или углубить его идею свободы, которая ему кажется простой и связной, а нам — основным источником большей части противоречий и антиномий, порождаемых его мыслью.

Поскольку Соловьев не ищет их разрешения, было бы бесполезно дальше настаивать на этих трудностях. Из всего предшествующего мы должны вынести следующее: соловьевское учение о мире является описанием ряда свободных актов *Софии* (*anima mundi*), которая отделяется от Бога, чтобы постепенно с ним воссоединиться; другими словами, это учение описывает становление Богочеловека как пространственно-временное развитие конечного космоса, начинающееся с падения *Софии* и завершающееся ее совершенным воссоединением с Богом⁵⁰.

Таким образом, учение о мире начинается с описания падения *Софии*.

Поскольку это причиненное *свободным* актом души падение является единственной причиной существования конечного мира, Соловьев не должен был бы говорить о божественном акте миротворения. Тем не менее он говорит о нем в «России»; «действующей причиной творения [конечного мира] является акт воли, с помощью которого Бог удерживает противодействие своего всемогущества возможности хаотического существования». Но здесь еще, как это часто бывает во французском сочинении, Соловьев пользуется двусмысленным языком, чтобы сохранить видимость совершенного согласования своего учения с догматикой. В действительности же он думает, что Бог «удерживает противодействие» не хаосу, но свободе *Софии*. Действительно, хаос является прямым и необходимым следствием акта, в котором *София* отделяется от Бога. Но поскольку этот акт свободен и автономен, поскольку он может и не быть осуществлен, постольку не Бог, но *София* является «действующей причиной» хаотического мира, или, вернее, самим этим миром в своем отделении от Бога⁵¹.

Правда, в некотором смысле «актом сотворения мира» можно назвать акт, в котором Бог передает свободу своему «содержанию», которое, таким образом, «становится» способным отделиться от него. Но не нужно забывать, что этот акт совечен самому Богу и что он не влечет за собой с необходимостью существование конечного мира. Иначе говоря, этот акт является извечной причиной возможности, а не реальности этого мира: он выражает характер абсолютного Существа, которое делает возможным конечное бытие мира. Таким образом, понятие этого акта есть точка, в которой учение о Боге связывает

ся с учением о мире. Когда в последнем Соловьев говорит о свободном божественном акте, «творящем» мир, он просто хочет подчеркнуть, что именно Бог своим *свободным* актом дает независимость своему «содержанию», то есть *Софии*. Но если свобода *Софии* зависит от свободной воли Бога, то можно сказать, что мир — следствие или, точнее, осуществление *свободного* падения *Софии* — не имеет собственного бытия, но даже в своем автономном существовании зависит от воли Бога. И в этом и только в этом смысле можно говорить о его «творении» Богом.

Мы знаем, что «содержанием», которому Бог свободно передает свою свободу, является идеальный космос, мир идей. Это «содержание», будучи свободным, является множественностью идей, которые сами являются независимыми и свободными, наделенными собственной волей существами. Единством этой множественности или этой множественностью в ее единстве является *София*, идеальное Человечество или, как мы можем сказать вместе с Соловьевым, забегая вперед, Душа мира. Нам известно, что эта Душа является не абстрактным единством, но индивидуальным, независимым и свободным существом. Но она в то же время не является какою-то особой сущностью частных идей. Она является их органическим единством, и ее воля выражает их коллективную волю: всеединую волю, содержащую и сохраняющую все индивидуальные воли. Душа свободна свободой всех идей, и каждая идея свободна свободой Души. Душа получает свое единство и даже свое бытие от божественного начала, поскольку она есть не что иное, как единство идей, устремляющихся к Богу и единых лишь этим стремлением. Но она *свободно* получает бытие и единство, поскольку она является реаль-

ным единством *свободных* волей этих идей. «Мировая душа воспринимает божественное начало и определяется им не по внешней необходимости, а по собственному воздействию, ибо она... имеет возможность сама избирать предмет своего жизненного стремления»⁵².

Разумеется, обладая или, лучше, будучи в самой себе множественностью бытия, Душа не может стремиться к какому-либо «внешнему» предмету (отличному от Бога). Но она может хотеть обладать целостностью иначе, чем она обладает ею, оставаясь связанной с Богом и получая все от него и через него. Она «может хотеть обладать им *от себя* как Бог... В силу этого душа может отделить относительный центр своей жизни от абсолютного центра жизни Божественной, может утвердить себя вне Бога. Но тем самым необходимо душа лишается своего центрального положения, ниспадает из всеединого средоточия Божественного бытия на множественную окружность творения, теряя свою свободу и свою власть над этим творением... Когда же мировая душа перестает объединять собою всех, — все теряют свою общую связь, и единство мироздания распадается на множество отдельных элементов, всемирный организм превращается в механическую совокупность атомов»⁵³.

Этот темный фрагмент «Чтений», сами понятия которого свидетельствуют о значительном влиянии Беме на соловьевскую мысль⁵⁴, можно, наверное, истолковать следующим образом. Соловьев хочет уточнить в нем причину и следствие падения *Софии*, что может быть сделано *a priori*. Конечно, эта причина с необходимостью не определяет свободную волю Души, и сам *факт* падения не может быть предвиден. Но существование конечного мира (который, вне всякого сомнения, не является идеальным космосом

или Душой до падения) доказывает, что Душа действительно подверглась искушению. Это желание могло быть не чем иным, как желанием Души превратить свое зависящее от Бога существо в принадлежащее самому себе, автономное существо. Уступая этому желанию, Душа превращает свою пассивную волю, волю отдаться Богу, чтобы все получать от него, в активную волю, стремящуюся реализовать автономное, независимое от Бога бытие. Другими словами, Душа — единство волей идей, устремляющихся к единому общему «центру», которым является Бог, — хотела стать всеединой волей идей, имеющей в качестве общей цели их собственное существование; или, лучше сказать, воспользовавшись этой волей Души, идеи хотели устроить всеединый космос вокруг «центра», который не был бы «абсолютным центром божественной жизни». Ведь нам известно, 1) что Душа (или единство идеального космоса) есть не что иное, как единство идеальных волей, стремящихся к Богу, и 2) что бытие этого космоса и, следовательно, самой души есть не что иное, как бытие божественного «содержания», то есть бытие в Боге. Полное отделение идеального космоса от Бога, полное отъединение его «относительного центра» от «абсолютного центра» означало бы не только потерю его единства, которое заключается собственно в Душе, но уничтожение самого его бытия. Это уничтожение идеального космоса допустимо *a priori*: Душа может свободно свести себя к небытию. Но то, что эмпирический мир существует и не является чистым небытием, *a posteriori* доказывает, что отделение души от Бога не является полным и безусловным. Душа — и идеи в ней — не полностью отвернулись от Бога: они лишь отказались полностью отдать себя ему. И именно поэтому они частично сохранили свое бытие. Единство космоса распадается в

той мере, в какой идеальные воли не объединены в своем общем стремлении к Богу. Всеединая Душа, являющаяся этим космосом, становится, таким образом, «множественной окружностью», простым агрегатом изолированных существ. Но в той мере, в какой идеи продолжают стремиться к Богу, они все еще составляют единство, и их воля, направленная к Богу, является всеединой. Таким образом, и сама Душа, которая является этой всеединой волей, продолжает существовать. Но поскольку стремление к Богу не исчерпывает всей воли идей, которые отказываются полностью отдать себя ему, постольку всеединая воля Души не является более всей волей космоса. Тем самым она оказывается лишь падшей Душой, потерявшей, хотя бы отчасти, «свою власть над творением». Из несовершенства индивидуальных волей проистекает не только несовершенство космоса, но и несовершенство самого его бытия. Идеи, поскольку их воли оказываются несовершенны, не являются больше личностными монадами: они существуют теперь только в виде материальных атомов, грубых подобию динамических атомов, которыми они были в их единстве с Богом. В той мере, в какой идеи не отдаются полностью Богу, или, другими словами, в той мере, в какой «мировая душа перестает объединять собою всех», идеальный космос является лишь «механической совокупностью атомов».

Таким образом, существование этой «совокупности» есть реализация (и доказательство *a posteriori*) несовершенства свободной воли идеи. Можно сказать еще, правда, выражаясь менее точно, что это существование доказывает, что в тот самый момент, когда свободная душа отделилась от Бога — в первый момент времени, которое начинается с падения — почти что уничтоженные этим отделени-

ем идеи начали свободно стремиться к Богу. Этим едва рождающимся стремлением они сохраняют минимум бытия, которое является бытием материальных атомов, и в нем они обретают начала единства. Поэтому совокупность атомов является не абсолютным хаосом, но материальным космосом, единым и единственным в реальном единстве времени, пространства и причинного взаимодействия. Причинное и пространственно-временное единство мира есть, конечно, очень несовершенное единство, жалкий остаток абсолютного единства идеального космоса. И в качестве такового оно может рассматриваться как следствие падения Души. Но оно все-таки является единством. И в качестве реального единства оно является первым следствием общего стремления идей-атомов к Богу, или первой реализацией Души, существующей теперь как единство материального мира (*anima mundi*). Таким образом, уже само существование материального мира представляет собой первый шаг постепенного воссоединения Души с Богом.

Это последовательное воссоединение осуществляется посредством эволюции во времени конечного мира. Становясь материальными атомами, идеи потеряли сознание. Но бессознательные атомы не прекращают, однако, стремиться к Богу и смутно надеяться на более совершенное соединение с ним. Совершенствуя это стремление, делая этот союз более совершенным, они совершенствуют свое бытие и свое единство. Но это единство, достигнутое в соединении с Богом, есть не что иное, как Душа мира; можно сказать также, что сама Душа совершенствуется, все более и более совершенно отдавая себя Богу, и совершенствуется тем самым бытие и единство мира.

Или еще, развитие мира во времени есть не что иное, как временное выражение несовершенства

вневременного акта, в котором *София* отдает себя Богу. Поскольку этот акт является свободным, то и последование актов Души во времени — «коллективный» акт падших идей — является последованием свободных актов: каждый из них может быть опущен, и их реальность можно утверждать только после совершения, констатируя их необходимые последствия. Медленность мирового развития соответствует уровню несовершенства свободного акта *Софии*, и именно «уважая свободу Души», Бог воздерживается от немедленного превращения актом своей всемогущей воли изначального хаоса в совершенный космос. Но свобода *Софии* пассивна, и свое бытие и единство она получает, отдавая себя Богу. Значит, от Бога же она получает свое относительное совершенство, отдавая себя ему свободным, но еще несовершенным образом. Или, как Соловьев говорит в «России», «Божественное Слово противодействует хаосу», создавая «все более и более совершенные формы в сопряжении небесного и земного»; но он делает это, лишь отвечая на «призывы Души», которые являются свободными и стихийными.

Таким образом, развитие мира, выражающее или реализующее постепенное воссоединение Души — падшей *Софии* (или Человечества) — с Богом, есть «богочеловеческий» процесс, становление Богочеловека во времени. Но мы видели, что в своем падении Душа потеряла свойственную ей человеческую форму. Если конечный мир есть не что иное, как разобщенный всеединый Человек, то в этом состоянии разобщения он не является человеческим существом. Воля падшей Души не является более свободной человеческой волей, и совершенствование бессознательной воли также поначалу выражается в бессознательном процессе. Это «космо-

гонический» процесс, в течение которого Душа является бессознательным и безличным единством материального мира, образованного бессознательно стремящимися к Богу атомами: прежде всего «механическим» единством («всемирным тяготением»), затем «динамическим» («осуществленным в свете и всех других невесомых»), и наконец «органическим» (свет становится «жизненным огнем»)⁵⁵.

Этот «космогонический» процесс, описываемый Соловьевым по следам аналогичных построений немецких идеалистов, в особенности Шеллинга, заканчивается появлением человека. Иначе говоря, в конце этого периода развития мира совершенство свободных волей идей-атомов достигает такого уровня, что их реальное единство, Душа мира, проявляется как сознательное и личностное единство. Таким образом, Душа обретает свойственную ей человеческую форму. Первый человек, библейский Адам, есть поэтому не что иное, как падшая *София*, Душа мира, вернувшая свое сознательное и личностное единство и сознание своего единства и своей личности. И только тогда душа обретает всю свою свободу, утерянную в грехопадении. Ибо только совершенно сознательное существо может быть абсолютно свободным.

Однако Человек в личности Адама не является еще всеединой и совершенной *Софией*, которой он был до своего грехопадения. Тогда совершенно единая с Богом Душа была действительно всеединой, была индивидом, реально включающим в себя множественность бытия, тогда как ее внебожественное существование было лишь идеальной возможностью в ее сознании. Теперь, напротив, ее единство только лишь идеально, так как только единством своего сознания Адам вбирает в себя множествен-

ность и только через свое сознание он соединяется с Богом. Душа всегда остается единством материального и идеального мира, и Адам, ее непосредственное проявление, будучи телесным существом, *реально* отделен от других созданий.

Поскольку Адам есть лишь конкретная и индивидуальная реализация Души мира, а Душа есть лишь единство воли падших идей, устремленных к Богу, постольку это ограничение, эта изолированность первого человека является выражением воли этих идей. Но эта воля, не являясь абсолютно совершенной, все-таки достигает такого уровня совершенства, что идеи могут совершенно отдаться Богу в свободном и сознательном, едином и неделимом акте, то есть в акте всеединой и свободной воли Адама. Этот акт упразднил бы ограниченность первого человека и преобразовал бы идеальное единство его сознания в реальное всеединство мира, вновь ставшего *Софией* в своем совершенном единстве с Богом. Именно в этом смысле Соловьев говорит, что Адам мог бы свободным и сознательным актом своей воли спастись сам и спасти вместе с собой все другие существа.

Первый человек *мог* это сделать, но не сделал. В идеально всеединой личности Адама Душа мира (или идеи в ней) вторично отказывается полностью отдаться Богу. Это падение Адама было вторым падением *Софии*, которое столь же свободно и столь же произвольно, как и первое, и, значит, его реальность также нельзя утверждать *a priori*. Но здесь можно указать причину и следствие такого падения. Поскольку Адам находился в ситуации, аналогичной той, в которой пребывала *София* до своего первого падения, то причина и следствие падения первого человека должны быть аналогичны причине и следствию первого отделения Души мира от

Бога. Вместо того чтобы отдаться Богу, человек сам захотел быть Богом; недовольный тем, что он получает свое бытие и свое единство от Бога, он захотел быть реальным единством вне Бога; сознавая это желание, «он отпадает или отделяется от Бога в своем сознании так же, как первоначально мировая душа отделилась от Него во всем бытии своем»⁵⁶. Но поскольку реальность его всеединства является лишь реализацией единства воли, направленной к Богу, он теряет, отделяясь от Бога, свой всеединный характер и превращается в хаотическую множественность человеческих индивидов, изолированных и отделенных друг от друга отсутствием общей воли, направленной к Абсолютному.

Но, как и первое падение *Софии*, падение первого человека не было ни окончательным, ни безусловным. Сам он также не отделен от Бога, он лишь отказался полностью соединиться с ним. К тому же в тот момент, когда Адам восставал против Бога, дважды падшие идеи начинали к нему стремиться. И это стремление было гораздо более совершенным, чем темное стремление идей-атомов; или, если угодно, падение Адама было гораздо менее существенным, чем падение *Софии*. Именно поэтому идеи смогли сохранить после своего второго падения сознательную свободу своей воли, сохраняя при этом и человеческую форму. Адам был всеединным лишь в своем сознании, и в сознании же он отделился от Бога. Иначе говоря, Душа потеряла в падении первого человека лишь единство своего сознания и сознание своего единства. Она сохранила не только свое материальное совершенство, достигнутое в ходе «космогонического» процесса, но еще и свое свободное сознание и свою сознаваемую свободу, которая была только разрознена и разделена между изолированными индивидами эмпирического чело-

вечества. Значит, материальный космос остался таким, каким он был до грехопадения Адама. И он неизменно останется таковым до того момента, когда восстановленное человечество, вновь ставшее всеединым существом, снова преобразует его в идеальный космос, полностью объединяя себя и его с Богом. Таким образом, начиная с появления первого человека, развитие мира есть и будет развитием человечества.

Нужно исходить из существования эмпирического человечества, чтобы утверждать о существовании Адама, иначе говоря, чтобы прийти к заключению об относительном совершенстве мира, которого он достиг в конце «космогонического» развития. Точно так же, только несовершенное состояние этого эмпирического человечества может быть свидетельством того, что Адам подпал под искушение. Можно было бы сказать, что существование и развитие эмпирического человечества лишь несовершенным образом осуществляют во времени и в пространстве всеединый акт, в котором Адам отдал себя Богу. Можно было бы также сказать, что историческое развитие человечества осуществляет последовательность свободных актов, в которых дважды падшая душа, являющаяся теперь лишь бессознательным единством сознательных и свободных человеческих волей, мало-помалу возвращается к Богу. Таким образом, в каждое мгновение состояние человечества (и всего мира) представляет или реализует относительное совершенство бессознательного всеединого акта, в котором мир отдает себя Богу, и этот бессознательный акт является, так сказать, объединением сознательных и свободных индивидуальных волей людей, стремящихся к Абсолютному.

После падения Адама состояние человечества подобно состоянию материального мира после первого

падения Души. В этом падении Человек-Адам потерял свой всеединый характер. Его единое и единственное существо превращается теперь в совокупность ограниченных в самих себе индивидов, отделенных друг от друга в пространстве и во времени. Превратившаяся в *хаотическое* человечество Душа также частично теряет свою свободу, поскольку она теряет всеединство своего сознания, и человеческий индивид оказывается подчинен «неизбежности рока, подчиняющей волю человека силе вещей». Но само *существование* этого хаотического *человечества* доказывает, что грехопадение Адама не было ни полным, ни окончательным, ни бесповоротным. В некотором смысле, ограниченные и отделенные друг от друга в пространстве и во времени индивиды тоже соединены друг с другом пространственно-временной связью и даже «гетерономия» или «неизбежность рока» является несовершенной формой их связи. Таким образом, существование индивидов в пространстве, последовательность поколений во времени и зависимость (впрочем, совершенно не безусловная) человеческой воли от внешних обстоятельств, могут рассматриваться как выражение нового возвращения Человека к Абсолютному.

Это постепенное возвращение, в целом бессознательное, но абсолютно свободное, осуществляется в «историческом» процессе, который для человечества является тем же самым, чем «космогонический» процесс был для материального мира. В ходе этого процесса Душа совершенствует свое бытие и постепенно обретает свое единство. В пространстве постепенное единение выражается в образовании все более и более обширных племен, народов, государств. Во времени объединение осуществляется в исторической традиции, связывающей настоящее с прошлым. Кроме этого, в каждом обществе временное

всеединство выражается в союзе «трех властей»: «священника», представляющего и сохраняющего прошедшее, «воина», действующего в настоящем, и «пророка», предвосхищающего будущее и указывающего конечную цель. Наконец, общественное развитие мало-помалу освобождает человека от зависимости по отношению к природе. Этот «исторический» процесс, конечно, не достиг еще своего конца, но развитие продолжается и, по Соловьеву, продолжится и далее. Во всяком случае, в своем теперешнем состоянии человечество уже далеко от своего первоначального хаотического состояния.

Параллельно этому «историческому» процессу в собственном смысле, осуществляется другой процесс, названный Соловьевым «теогоническим». В грехопадении человек потерял не только свое совершенное единство, но и еще совершенство своего бытия и своего сознания: он потерял совершенное знание Бога. Однако без этого совершенного знания Бога человек не может отдаться ему свободно и сознательно. Значит, прежде всего он должен найти адекватную идею Абсолютного, и он находит ее в «теогоническом» процессе. «Отвечая на свободные призывы Души» — человечества, Бог постепенно открывается людям, и это откровение осуществляется в исторической череде религий, которая, как нам известно, воспроизводит во времени вневременное движение внутренней диалектики идеи Абсолютного.

Этот «теогонический» процесс приходит к своему концу и к своему совершенству в личности Иисуса Христа. В нем Душа совершенным образом отдала себя Богу, обретая тем самым совершенство своего сознания и совершенное знание божества. Через Иисуса это полное и совершенное знание было передано человечеству. После этого «теогониче-

ский» процесс не сможет произвести ни одной новой религии и впредь будет заключаться во всемирном распространении абсолютной или христианской религии⁵⁷.

Но Иисус Христос является не просто пророком новой религии. Он индивидуальный Богочеловек, проявление вечного Богочеловека в конечном, пространственном и временном, мире. В личности человека Иисуса — «второго Адама» — Душа-София обретает свое единство и свою сознающую свободу, так что она вновь, как прежде Адам, может сознательно и свободно избрать или отвергнуть свой совершенный союз с Богом. На этот раз она не уступает искушению (три искушения, о которых говорит Евангелие): она целиком и полностью отдается Богу, отказываясь от своего собственного бытия, и обретает, таким образом, свое абсолютное совершенство, которое Бог ей передает, отвечая на ее свободный призыв. Таким образом, в Иисусе Христе София (человек-Иисус) вновь совершенно едина с Богом и вследствие этого единства вновь совершенна. В личности Иисуса Христа София обрела всеединое совершенство своего всеведающего сознания; она стала также реальным единством человечества, реализуя и объединяя в себе совершенство «трех властей», будучи совершенным «священником», «воином» и «пророком»; она обрела полноту своей свободы, вернув свою абсолютную власть над созданиями; наконец, она обрела совершенное «тело», преобразуя материальные атомы (тело человека Иисуса) в динамические атомы-идеи («духовное тело» воскресшего Христа), в полной жертве своим земным телом (страдание и телесная смерть Иисуса). Таким образом, явление Христа есть не только завершение «теогонического» процесса, но осуществление конечной цели всей эволюции конечного мира, кото-

рая, как нам известно, является совершенным воссоединением падшей *Софии* с Богом. Таким образом, начиная с первого падения Души, вся эволюция была «долгим и мучительным» приготовлением этого явления.

Тем не менее явление Иисуса Христа — это не предел, но лишь безусловный центр мирового развития. Ведь вместе с его появлением эмпирический мир и человечество не прекращают своего существования. Соловьев объясняет этот неоспоримый факт *индивидуальным* характером соединения *Софии* с Богом в личности Христа. Этот абсолютно совершенный союз, в действительности, по крайней мере, как осуществившийся в конечном мире исторический факт, ограничен во времени и в пространстве. И хотя Иисус был абсолютно совершенным человеком, тем не менее в качестве реального индивида он был отделен от всего остального человеческого и материального мира. Если эволюция дохристианского мира была подготовкой пришествия личного Богочеловека, то эволюция после Христа должна готовить вселенский союз Души с Богом, союз, который поглотит весь мир и преобразует его в идеальный космос или совершенную *Софию*. Иисус Христос открыл конечную цель мировой эволюции и указал средства для ее достижения. Одним словом, он сделал ее возможной. Но только все человечество, объединенное во вселенскую Церковь, может осуществить ее свободным актом своей всеединой воли.

Значит, следуя Соловьеву, надо сказать, что сам факт существования конечного мира после Иисуса Христа объясняется *индивидуальным* характером свободной отдачи человека-Иисуса Богу. Но надо также признать, что этот индивидуальный характер Богочеловека не объясним, исходя из основных

принципов соловьевского учения о мире. Можно даже сказать, что понятие Богочеловека порождает все основные антиномии его метафизики. Прежде всего, Соловьев не дает никакого удовлетворительного ответа на сложный вопрос, касающийся отношения между Иисусом Христом, или *индивидуальным* и историческим Христом, и вечным Христом (Богочеловеком), который представляет собой союз *всеединого* Человека с Богом; и по существу говоря, он даже не ставит такой вопрос. Но это антиномическое отношение индивидуального и универсального в Богочеловеке есть лишь частное выражение антиномии между понятием вечного Богочеловека и понятием «становящегося» Богочеловека, или, если угодно, между учением о Боге и учением о мире; антиномии, о которой нами было уже достаточно сказано. Затем, Соловьев утверждает необходимость явления Христа — «[вечный] Христос *должен* стать центром истории» — и считает, что мир был *спасен* Иисусом Христом. Однако это, по-видимому, противоречит утверждению об абсолютной свободе мирового развития. Но это противоречие является у Соловьева порожденной самим понятием свободы антиномией, которая вновь проявляется здесь, так сказать, в сгущенной форме. Наконец, и в этом новая трудность, утверждение об индивидуальности Иисуса видимым образом противоречит центральной идее самого учения о мире, следуя которой, совершенство Души реализуется прежде всего в ее *всеобщности*.

В соответствии с этой идеей, человек-Иисус, могший, как Адам, совершенно соединиться с Богом, должен был бы быть, подобно Адаму, всеединым существом, а не изолированным индивидом. «Как под первым Адамом, натуральным, разумеется не отдельное только лицо наряду с другими лицами, а

всеединая личность, заключающая в себе все природное человечество, так и второй Адам [то есть Иисус] не есть только *это* индивидуальное существо, но вместе с тем универсальное, обнимающее собою все духовное человечество»⁵⁸. Соловьев утверждает всеединый характер Иисуса, конечно, для того, чтобы объяснить возможность его совершенного соединения с Богом: Иисус является не индивидуальным, изолированным человеком, но самой мировой Душой. Этим также объясняется и то, как и почему Иисус мог спасти всех людей и весь мир, не нарушая абсолютной свободы их воли. Поскольку Душа есть не что иное, как единство множества индивидуальных свободных волей, можно сказать, что все существа сами по себе свободно отдали себя Богу во всеедином акте свободной воли Иисуса, и развитие мира, спасенного Иисусом Христом, может, таким образом, рассматриваться как свободное развитие (что, разумеется, ничуть не устраняет фундаментальной антиномии, проистекающей из идеи свободы развития, исход которого предопределен в вечности). Но тогда абсолютно необъяснимым становится ограниченная и обособленная личность Спасителя. Если через него *весь* мир свободно и совершенно соединен с Богом, то становится непонятным, ни почему он не превратил мир в идеальный космос, ни как Иисус Христос смог существовать в качестве человеческого *индивида*.

Сочинения Соловьева не разрешают этих трудностей. Там, где он говорит о необходимости воплощения, он действительно отмечает, что явление *индивидуального* Христа объясняется падением *Софии*. Можно попытаться так интерпретировать это место: *индивидуальность* Иисуса Христа могла бы быть выражением *несовершенства* воли падшей Души, отдающей себя Богу в Иисусе. Но это истол-

кование равнозначно утверждению о том, что союз человека с Богом в Иисусе Христе не совершенен, что человек-Иисус не является абсолютно совершенным Человеком. Однако очевидно, что Соловьев никогда не согласился бы принять столь явно еретическое утверждение. Лучше всего воздержаться от всякой интерпретации, тем более что Соловьев не замечал трудностей своей христологии и даже утверждал в «Чтениях», что «воплощение Божества не есть что-нибудь чудесное в собственном смысле, т. е. не есть нечто *чуждое* общему порядку бытия»^{59,60}.

Таким образом, мы ограничимся утверждением о том, что по Соловьеву, Иисус Христос есть совершенный, хоть и индивидуальный Богочеловек, который является Спасителем мира и человечества и который, однако, сохраняет всю свою свободу определиться и быть с Богом или против Бога. С этой точки зрения развитие после Христа не отличается от развития, подготовившего пришествие Христова. После Иисуса Христа, пишет Соловьев в «России», «человеческая свобода навсегда сохранена, и вселенская Церковь имеет историю».

Так же как исторический и теогонический процессы, которые предшествовали появлению Спасителя, последующее развитие Христа есть выражение постепенного возвращения Души мира к Богу, то есть осуществление череды свободных актов собирательной или всеединой воли человечества, стремящегося к Абсолютному. Цель этой эволюции та же, что и цель всякой космической эволюции после первого падения *Софии*. Но только после Иисуса Христа эта цель преследуется сознательно, так как только в Иисусе Душа получила полноту сознания достигаемой цели и ведущего к ней пути. После смерти Иисуса это сознание не было потеряно.

Оно было сохранено и распространено христианской Церковью, и только в Церкви конечная цель может быть достигнута. Таким образом, после Иисуса Христа история человечества и всего мира сводится для Соловьева к истории Церкви.

Соловьев не говорит о третьем падении Души, которое могло бы последовать за ее индивидуальным соединением с Богом в Иисусе. Но можно было бы, в некотором смысле, рассматривать начало эволюции после Христа в качестве выражения нового (частичного) падения *Софии* и ее нового постепенного возвращения к Богу. Впрочем, сам Соловьев говорит, что Церковь — это «незначительное зерно», которое «растет и развивается мало-помалу», и что развитие не осуществляется по прямой линии, но прерывается «частичными падениями». Христианское человечество должно осуществить в своем целом индивидуальный акт Иисуса. Для этого оно должно прежде всего преодолеть три искушения Христа. В то время как эти искушения были лишь идеальными возможностями в сознании сопротивлявшегося им Иисуса, они стали реальными в ходе последующей истории, так как часть человечества действительно поддалась каждому из них.

Целостная истина, открытая Иисусом, была сохранена только в православной Церкви, значит, только в этой церкви конечная цель мира может быть и будет достигнута. Но православная церковь еще далека от своего совершенства, и будущему принадлежит преобразование этой национальной церкви в совершенную Вселенскую Церковь, объединяющую в себе все человечество⁶¹.

Соловьев, всегда подчеркивающий произвольность и свободу осуществляющихся в развитии мира актов Души, должен был бы воздержаться от предсказания будущего этого развития. Но понятия

вечного Богочеловека и Христа Спасителя мира вели его к необходимости утверждения о том, что мир, или падшая Душа, должны достичь в конце концов совершенства, становясь совершенной *Софией*. Это утверждение, впрочем, вполне соответствовало метафизическому оптимизму, характеризующему всю мысль Соловьева в период его метафизических сочинений.

Конечно, Соловьев в самой высшей степени обладал пониманием греха и несовершенства человека и мира, и ему удалось найти прекрасные и сильные слова, чтобы их описать. Но он твердо верил в то, что грех, зло, страдание — одним словом, все несовершенство творения — преходящи, что в своей основе, в своем подлинном существе человек и мир добры, и они станут такими однажды в своем реальном бытии. Это твердое верование, составлявшее в этот период саму основу его религиозного чувства, Соловьев так выражал в «Чтениях»: «Цель богочеловеческого дела заключается в равном спасении всех людей и преобразовании всего этого мира в божественное общество»*. О том же веровании свидетельствует и следующий фрагмент из «России», в котором Соловьев заключает, что совершенная Церковь должна будет «объединить к концу времен все человечество и природу в один вселенский богочеловеческий организм». Этот религиозный и мистический оптимизм находит свое метафизическое выражение в утверждении конечного соединения Души мира с Богом, преобразовании конечного мира, падшей *Софии* и «становящегося» Богочеловека в *Софию* совершенную, совершенным образом объединенную с Богом в вечном Богочеловеке.

* Цитата дана в обратном переводе. — Прим. пер.

Разумеется, Соловьев не дает никаких уточнений по поводу того, как будет происходить это преобразование, которое должно осуществиться «в конце времен», завершая, таким образом, развитие во времени, начавшееся с отделением *Софии* от Бога. И напротив, вся философия Соловьева есть лишь ответ на один вопрос: что должно делать человечество для подготовки этого преобразования? И Соловьев твердо верит, что человечество пойдет по указанному им пути спасения, по христианскому по своей сути пути, и придет по нему к абсолютному совершенству. Человечество обретет всеединство своего сознания, объединяя всю совокупность знания в единую и единственную систему — систему «свободной теософии». Оно обретет свое действительное единство, объединяясь во вселенскую теократическую монархию, управляемую Церковью, в которой будут уничтожены все несовершенства политической, социальной и экономической жизни («свободная теократия»). Наконец, в «теургическом» действии оно усовершенствует природу, объединяясь с ней в органическое и свободное единство «свободной теургии». Таким образом, это человечество реализует идеал «всецелой жизни», то есть жизни в Любви. В этой совершенной Любви, сублимации половой любви, человек соединится с женщиной, чтобы создать одно бессмертное существо («андрогин»). Эта дающая бессмертие Любовь сделает невозможным и, впрочем, бесполезным деторождение, но воскресит мертвых, которые перемешаются с живыми. Таким образом, Человечество, живущее в Любви, будет *множественным*, и в то же время оно будет *единым* и объединенным с остальным преобразенным миром. Весь мир станет, таким образом, преобразенным «сизигическим единством», одним всеединым, свободным и сознательным организмом.

Эта абсолютная Любовь, объединяющая мир, объединит его также и с Богом. Свободным актом своей воли осуществившая свою всеединую сущность Душа отдаст себя Богу совершенным и окончательным образом. Конечный мир перестанет существовать как таковой; он будет поглощен в Абсолютном и станет тем, чем он был «до» падения Души и чем он никогда не прекращал быть для Бога — божественным «содержанием», идеальным космосом, совершенной *Софией* или Человеком в Богочеловеке.

Таким образом, по Соловьеву свободное развитие мира необходимым образом приходит к своему исходному пункту: к всеединому бытию совершенной *Софии*. Мир, развивающийся во времени, оказывается замкнутым кругом. И к тому же кругом, не выходящим за пределы вечного Абсолютного⁶².

Вне всякого сомнения Соловьев был твердо убежден в безусловной истине своего метафизического учения о мире. Содержание этого учения бесспорно соответствует тем особенностям, с которыми человек и мир открывались его личному философскому и религиозному опыту. В конечном счете учение о мире, подобно учению о Боге, основывается на конкретной и живой интуиции. Но однако, в том виде, в каком оно выражено, оно в самой малой степени является оригинальным произведением Соловьева. Оно даже еще менее оригинально, чем его учение о Боге.

И действительно, даже читая только что сделанное нами изложение, можно тут же отдать себе отчет в том, что речь идет лишь о парафразе, и к тому же весьма упрощенном, на учение, или, вернее, на одно из учений Шеллинга. Все или почти все идеи, находимые в учении Соловьева, были позаимствованы из сочинений, опубликованных Шеллингом между 1802 и 1809 годами. Чтобы в этом убедиться,

достаточно будет сравнить учение Соловьева, например, с тем, которое находится в «Philosophie und Religion» (1804), дополненном новыми идеями «Vom Wesen der menschlichen Freiheit» (1809), где Шеллинг вводит в свою систему идеи Якова Беме⁶³.

Мы не будем здесь заниматься их сравнением. Так как иначе следовало бы пересказать все учение Шеллинга, и этот пересказ едва ли сильно отличался бы от только что сделанного нами пересказа соловьевского учения. Мы нашли бы там не только те же общие идеи и структуру, но и даже детали изложения, особенно когда речь идет о падении Души и «космогоническом» и «теогоническом» процессах. Между Соловьевым и Шеллингом есть, конечно, более или менее значительные различия (христология, учение о церкви и т.д.), но они, как правило, кроются в теологии и имеют очень ограниченную философскую значимость.

Однако за почти полным тождеством формулировок можно различить общую тенденцию соловьевской мысли, отличающую ее от Шеллинга. Мы уже отметили ее, рассматривая учение о Богочеловечестве. Она заключается в том, что Соловьев придает человеку такую свободу, независимость и значимость, какую не придает ему ни один мыслитель, включая Шеллинга. И если соловьевское учение о мире обладает некоторой оригинальностью, то ей оно обязано исключительно этой тенденции, которая, впрочем, этим учением скорее прячется и скрывается, нежели выражается открыто.

Несколько преувеличивая, можно так сформулировать различие между учениями Шеллинга и Соловьева. Оба философа согласны видеть в развитии конечного мира постепенное воссоединение падшей всеединой идеи с Абсолютным, идеи, которая для них обоих является божественным «содер-

жанием», Душой мира и идеальным Человечеством. Но по Шеллингу, идея в этом падении обогащается; только в своем становлении в качестве эмпирического космоса она становится существом «действительно автономным» (*wahrhaft selbstaendig*). Развитие мира, необходимое последствие грехопадения, обогащая и завершая бытие и сущность Человека-Идеи, тем самым обогащает и завершает божественное «содержание», саму сущность Бога. «Грехопадение — пишет Шеллинг — становится тем самым средством полного богооткровения». Развивающийся мир есть, таким образом, в конечном итоге не что иное, как диалектический процесс, развертывающийся внутри Абсолютного, безусловно необходимый и выводимый *a priori*. Мировое развитие, рассмотренное в себе самом, есть не что иное, как история человека; но рассмотренное с точки зрения Абсолютного, она есть в особенности история самого Бога. Напротив, по Соловьеву, грехопадение и вытекающее из него развитие не обогащает ни сущность Бога, ни бытие и сущность всеединого Человека. С точки зрения Абсолютного можно было бы сказать, что этого грехопадения не существует вовсе. Во всяком случае, оно есть произвольный факт, который мог бы и не совершиться и который, следовательно, может быть констатирован лишь *a posteriori*. Развитие мира является тем самым абсолютно свободным; в нем действует только человек и только человек извлекает из него прок. Значит, это история человека, а не Бога, реализующего себя в становлении мира. Поэтому падший человек является не «средством откровения» Абсолютного, как у Шеллинга, но независимым и автономным существом, которое потеряло свое совершенство в реализации своей свободы и вновь становится совершенным в череде

свободных актов. Он обретает тем самым совершенство, которым он уже обладал до своего падения и которым он никогда не переставал обладать в своей сущности, которое всегда остается самотождественным.

Конечно, мы преувеличиваем различие между учениями Соловьева и Шеллинга, представляя их таким образом. С одной стороны, мы видели, что 1) учение Соловьева часто приобретает дедуктивный характер, и что 2) он никогда не утверждает возможности полного и окончательного разделения между человеком и Богом. С другой стороны, сам Шеллинг немало настаивал на свободе человека⁶⁴. Можно, правда, сказать, что понятие свободы существа, которое является лишь средством в *необходимой* диалектике Абсолютного, есть антиномическое, труднодостижимое понятие. Но мы видели, что понятие свободы порождает у Соловьева не менее серьезные трудности, впрочем, аналогичные трудностям Шеллинга. Только создается впечатление, что у Соловьева трудности вытекают с необходимостью не из самой сути мысли, как у Шеллинга, но из его усилия выразить свою мысль с помощью формулировок, заимствованных у Шеллинга.

Вообще, антиномический, читай — противоречивый, характер соловьевского учения, похоже, свидетельствует о том, что оно не является адекватным выражением живой интуиции, которую оно должно выражать. Это учение, сплошь позаимствованное у Шеллинга, как будто бы входит в противоречие с истинной мыслью его автора. Эта мысль, глубоко искаженная в своем фактическом высказывании, существует лишь в виде смутного, почти бессознательного стремления, которое все-таки заставляет Соловьева видоизменять заимствованное и тем самым делает его учение противоречивым. На

первый взгляд, привнесенные Соловьевым видоизменения кажутся минимальными, даже незначительными. Но если отличия, разделяющие учения Соловьева и Шеллинга, едва уловимы, то они все же достаточны для того, чтобы позволить предположить, что они были бы гораздо более значительными, если бы Соловьев мог выразить свою мысль независимым образом и придать ей собственную и адекватную форму.

КОНКРЕТНАЯ (ОБЪЕКТИВНАЯ) ЖИВОПИСЬ КАНДИНСКОГО¹

Искусство. Между искусством и красотой, несомненно, существует родство.

Но, видимо, это не одно и то же. Даже если оставить в стороне «красивое» (везде, и в искусстве тоже, «безобразное» и «красивое» могут быть прекрасными или не прекрасными), в Искусстве есть Прекрасное: музыкальный отрывок, картина, здание, стихотворение... и есть Прекрасное в том, что Искусством не является: растение, человеческое тело, пение птиц, машина и т. д... То есть Красота и Искусство — не одно и то же, но Прекрасное во всех своих проявлениях всегда прекрасно: во всем, что прекрасно в Искусстве и вне Искусства, присутствует одно и то же, единственное прекрасное.

Прекрасное определяется при воплощении: в дереве это красота дерева, деревьев, этого дерева; в локомотиве это красота локомотива, а в картине — красота картины. Но при всех подобных описаниях сталкиваются два рода: Прекрасное в Искусстве или Художественное и Прекрасное в не-Искусстве и не-Художественном. Оба Прекрасных — одно и то же Прекрасное. Тем не менее Прекрасное в Искусстве не есть Прекрасное-в-не-Искусстве. Как и Почему?

Одно и то же, единственное Прекрасное воплощается в реальном дереве и дереве написанном. Но воплощение Прекрасного в реальном дереве, то есть красота этого дерева, Прекрасное в дереве или Деревя отличается от Прекрасного в написанном дереве. Реальное дерево — прежде всего «дерево»; и лишь затем — «во вторую очередь» — оно прекрасно, является воплощением Прекрасного. Реальное дерево — «прежде всего» вещь, растение, дающее

ть гуляющему, поставляющее древесину столяру и т. д. и т. п. И лишь затем «оно прекрасно»: для созерцающего его эстета, пишущего его художника. Реальное дерево прекрасно «кроме того», «также», оно есть и остается деревом, даже если оно не прекрасно или перестает быть прекрасным. Совсем иное — написанное дерево, картина «Дерево». Это не вещь, не растение, оно никого не укрывает и никому не служит: оно не есть польза, оно совершенно бесполезно. И *не будучи*, оно — не прекрасное дерево; это Прекрасное в виде дерева. Или же: оно не прекрасно «также» и «затем»: оно лишь прекрасно — или оно ничто. Картина «деревья» прекрасна и только прекрасна, или это не картина, а только краски на плоскости; как грязь на столе, оказавшаяся там лишь случайно, пока ее не вытерли, не убрали...

Художник, рисующий прекрасное дерево, рисует не дерево, но красоту дерева, прекрасное в дереве как таковом: он пренебрегает в дереве всем, кроме красоты, то есть Прекрасного в Нем; и если ему не удастся изобразить прекрасное в дереве, ему не удастся *написать* дерево, создать *картину*: (он только пачкает (закрашивает) плоскость).

Таким образом, искусство — это искусство извлечения Прекрасного из его конкретного воплощения, из этой «другой вещи», которая «также» прекрасна, и поддержания его чистоты. Ради такого поддержания Искусство также воплощает Прекрасное, например, на картине. Но картина «прежде всего» прекрасна, и лишь «также» и «затем» является холстом, красками и т. д... Если она не прекрасна, то она — *ничто*: ни к чему не пригодна, заслуживает уничтожения; реальное дерево — это дерево, которое «также» прекрасно и оно может *существовать*, не будучи прекрасным; нарисованное

дерево — это *Прекрасное*, являющееся деревом; или, если угодно, дерево, являющееся лишь прекрасным и ничем более, *ничем* вне своей красоты. Прекрасное в реальном дереве — украшение этого дерева; прекрасное в написанном дереве — само его бытие, так как без своей красоты, вне своей красоты написанное дерево — *ничто*.

Итак: Прекрасное-в-не-Искусстве есть красота *бытия*, Прекрасное в бытии; Прекрасное в Искусстве — *бытие* самой красоты, *Прекрасное*, существующее в качестве Прекрасного «в и для себя». Искусство — это искусство поддержания Прекрасного «в и для себя», воплощенное в бытии — картине, статуе, музыке, поэзии и т. д., существующем лишь в той мере, в какой оно *прекрасно*, является воплощением *Прекрасного*. В частности, Искусство — это искусство «извлечения» Прекрасного из реального, полезного и т. д. бытия, «также» являющегося прекрасным и воплощающего его: Прекрасное в бытии, являющееся *лишь* прекрасным, то есть не добавляющим чего-либо не прекрасного, будучи реальным, полезным и прочее, к «извлеченному» и «воплощенному» Прекрасному. Ведь нельзя сказать, что художник, например, «добавляет» к Прекрасному масло и холст своей картины: масло и холст — не картина, а картина — лишь «воплощение» Прекрасного и ничто другое. Каково то Прекрасное, которое Искусство «выделяет» из прекрасной вещи, воплощая его в чистом виде и превращая в Прекрасное-вещь? Это, несомненно, «ценность». И, что также несомненно, ценность «бесполезная» и «ирреальная». Бесплезная, потому что она ничему не «служит» и не заставляет служить себе. Ирреальная, потому что она «ничего не делает»; она не опустит чашу весов, не отклонит стрелку гальванометра, не остановит пулю...; она

не сделает ничего, чтобы отклониться от удара, но удар не причинит ей никакого вреда.

Будучи *ценностью*, Прекрасное существует. Оно существует, не служа ничему другому, ничем не обслуживаясь, не в силах создать или разрушить что-либо, кроме себя, не создаваясь и не разрушаясь чем-либо, кроме себя. Итак, если эта ценность является *ценностью*, то просто потому, что она такова, какова она *есть*, лишь в самой себе, только для себя и лишь *посредством* себя самой.

Итак: прекрасное есть ценность просто благодаря своему *существованию*. И все, что обладает ценностью *только* в силу простого факта своего *бытия*, *прекрасно*, является Прекрасным, *существующим* Прекрасным, воплощением Прекрасного. Прекрасное в Искусстве и посредством Искусства создают только ради создания Прекрасного, то есть только посредством простого факта *ценности бытия Прекрасного*. И все делается единственно ради *существования Прекрасного*, ради *Искусства*.

Так, например, создают картину. Ее создают *единственно* для того, чтобы она *была*. Вот почему нужно сделать ее прекрасной. Иначе она лишена права на *существование*. Без права на существование ее не существует: это не *картина*, но испачканная плоскость, предназначенная лишь для уничтожения (или завтра, незамеченная, она будет обречена на художественное небытие).

Прекрасное — это существо, обладающее ценностью просто в силу факта своего бытия, в себе, для себя, посредством самого себя. То есть, чтобы быть прекрасным, существо должно обладать возможностью существовать, то есть сохраняться в, для и посредством себя самого. Сохраняясь таким образом, оно прекрасно, и оно прекрасно, лишь сохраняясь

подобным образом. Реальное дерево сохраняется благодаря себе, присущему ему строению, соотношению своих частей; но оно сохраняется также благодаря поддерживающей его почве, питающим его солям, воде и солнечным лучам, то есть благодаря *иному*, чем оно; оно сохраняется в себе в своих ветвях, стволе, корнях и т. д... но оно также сохраняется в мире, *отличном* от себя; оно сохраняется для себя, но сохраняется также и для нашедших в нем приют птиц, использующего его человека, то есть для *отличного* от себя. Вот почему оно прекрасно лишь также «и» затем, оно прекрасно лишь в той мере, в какой сохраняется в, посредством и для себя самого; в той мере, в какой дерево сохраняется в-для-и-посредством *отличного* от себя, оно не прекрасно, но именно поэтому оно может сохраняться, даже не будучи прекрасным, независимо от своего бытия-прекрасным. Напротив, написанное дерево сохраняется лишь благодаря своему бытию-прекрасным: то есть картина «дерево» сохраняется только в-посредством-и-для *себя*; картина сохраняется лишь в картине, не выходит за свою «раму» и не существует в мире реальных вещей (в нем оно существует не как картина, а только как холст, масло и т. д.); картина сохраняется лишь ради картины, так как она присутствует — в качестве картины — лишь для тех, кто может переместиться в *нее*, увидеть ее «художественно», то есть жить — пока длится художественное созерцание — в ней, для нее и благодаря ей. Картина сохраняется в качестве картины лишь благодаря себе, равновесию своих частей, имманентным законам своей внутренней жизни, питающейся ничем иным, кроме себя самой.

В конце концов, «Прекрасное» — то, что сохраняется только в-посредством-и-для себя, а все, что сохраняется таким образом, прекрасно. Искусст-

во — это искусство творить сохраняющиеся таким, и только таким образом существа. В частности, искусство может быть искусством извлечения из существа всего того, что также может сохраняться посредством-и-для себя, превращая это в нечто, сохраняющееся только в-посредством-и-для себя.

ЖИВОПИСЬ

Мы говорили об Искусстве, используя пример живописи. Поговорим о живописи, пользуясь примером того, что мы сказали об Искусстве.

У каждого чувства — свое искусство. Живопись — Искусство зрения. Видят пространство и поверхность. Искусство видения пространства или замкнутой пространством формы — это скульптура. Искусство видения пространства или замкнутой в пространстве формы — это архитектура.

Вот почему можно видеть лишь пространство, ограниченное поверхностью статуи, тогда как можно видеть и пространство, содержащееся под внешней стороной здания: в стацию не входят. Искусство видения поверхности — живопись. Вот почему картина — это, в сущности, *плоскость*. Не холст (он может быть выгнутым или вогнутым и т. д.), но картина как таковая.

Обычно картина «изображает» пространство, то есть стацию (живую или нет) или сооружение (искусственное или естественное). Тогда она обладает «перспективой», глубиной. Но *сохранение* картины, то есть *красота* картины, то есть картина как *таковая* или произведение искусства, не зависит от этой «изображаемой ею» «глубины». Законы ее сохранения осуществляются лишь в двух измерениях: на плоскости и только на плоскости должно

осуществляться равновесие, обуславливающее ее сохранение, то есть красоту, художественную ценность: равновесие форм и красок.

Таким образом, красота картины — это красота только ее поверхности, то есть того, что остается от красоты тела, если исключить его измерение в глубину. Если ничего не остается, тело не может быть *написано*, хотя его, например, можно лепить. То есть искусство живописи — это искусство создавать плоскость, имеющую право существования в-посредством-и-для себя, обладающую ценностью только потому, что она *существует* и может сохраняться, не нуждаясь в существовании чего-либо вне себя. Очевидно, что только картина может быть просто плоской поверхностью, так как у холста нет глубины. Можно констатировать, что белая, черная или покрытая одним цветом плоскость существует как плоскость без глубины лишь в той мере, в какой рассматривается в качестве картины. Разумеется, она может рассматриваться таким образом: однотонно черный лист *есть* картина, и только человек может создать однотонно черный лист, так как природа не создает ничего однообразного. Музей, состоящий только из листов, покрытых однотонными красками разных цветов, — это, несомненно, музей *живописи*: и каждая из этих картин прекрасна — и даже *абсолютно* прекрасна — независимо от того факта, «красива» она или нет, то есть «нравится» ли она одним или «не нравится» другим.

Но Искусство живописи не исчерпывается однообразной окраской. Если разделить однотонную поверхность чертами другого однотонного цвета, эти черты лишь разделят плоскость: такие картины называют *рисунками*. Но есть также картины, в чью однотонную плоскость вписаны другие разноцвет-

ные однотонные плоскости (их размеры могут быть любыми, они могут полностью перекрывать первоначальную плоскость): такие картины называют *живописью*. Можно также создавать *цветные рисунки*, если подчеркнуть разделение однотонной поверхности различными красками, предназначенными для разных частей разделенной плоскости (то есть рисунка). Наконец, можно создавать *рисованную живопись*, если вписанные плоскости одноцветны и отличаются только интенсивностью цвета.

Эти четыре типа исчерпывают возможности живописи. Но возможности каждого из этих четырех типов практически бесконечны.

Но все эти типы *картин*, то есть произведений Искусства или воплощенной чистой Красоты, обладают душой, только если созданной плоской поверхности удастся сохраниться в-посредством-и-для себя, обретая таким образом *ценность* самим фактом своего бытия. Человек, создающий прекрасную плоскую поверхность — это художник, написавший картину; тот, кому это не удалось, только испачкал бумагу или что-либо другое.

Чтобы показать, что такое красота поверхности тела, то есть его визуального аспекта, не зависящего от измерения в глубину и в то же время ограниченного тремя телесными измерениями, или, другими словами, чтобы показать, что такое картина, воспользуемся примером, почерпнутым из области не художественного Прекрасного.

Женская грудь может быть *прекрасной* (даже не будучи «красивой», то есть не «нравясь»). В этом смысле мы придаем ценность простому факту ее *бытия*, независимо от ее принадлежности к телу в целом и миру, независимо от ее «полезности», того факта, что она может, например, утолить голод ребенка или сексуальное желание мужчины. Таким

образом, Прекрасное, воплощенное в этой груди, — воспринятое как визуально Прекрасное — может проявиться в трех аспектах архитектурного, скульптурного и живописного Прекрасного.

Архитектурный аспект, то есть красоту пространства, заключенную в его поверхности, действительно, нельзя в прямом смысле слова *увидеть* (в него нельзя войти, чтобы увидеть изнутри). Но осязание может играть здесь роль зрения: рука может передать ограниченное кожей пространственно Прекрасное. (Речь идет не об осязательно Прекрасном, передаваемом нам рукой, но совсем о другом: это Прекрасное геометрической *формы* заполненного пространства, ставшего прекрасным в качестве груди). Что же до самого зрения, оно прежде всего открывает нам скульптурное Прекрасное, то есть закрытую форму в окружающем пространстве, форму в общепринятом смысле слова, которая, будучи трехмерной, не вводит *внутреннее*, покрытое и навсегда спрятанное поверхностью. Наконец, зрение позволит нам увидеть Прекрасное самой поверхности, то есть красоту *кожи* груди, вернее, ее визуального аспекта. Прекрасное воплощается в коже, принимающей форму груди. Но *такое* Прекрасное полностью независимо от этой формы, вот почему оно может сохраняться как таковое, воплощаясь *на* плоской поверхности. И только эта *плоская* визуальная поверхность кожи является *живописной* ценностью.

Итак, живопись, пишущая Красоту груди, выделяет сохранение в-посредством-и-для себя *исключительно* из плоскостных составляющих визуального аспекта. Эта живопись может также воспроизвести *форму* груди, но при этом не обретет *живописной* ценности. Живопись может воспроизвести скульптуру и архитектуру груди, и это воспроизведение

может *не* препятствовать ее художественной ценности. Но если живопись лишь воспроизводит скульптуру и архитектуру, она не станет *картиной*: она будет «фотографией», то есть репродукцией без собственно художественной ценности «скульптуры» (цветной или нет) или «архитектуры», воспроизводящей (художественно или нет) скульптурную и архитектурную *Красоту* груди: живописно Прекрасное останется не воспроизведенным. В этом случае лучше, чтобы поработал скульптор (могущий, если захочет, раскрасить статую), вовсе не создавая картины. (Так, художник уступит скульптору модель с безупречной формой груди, если ее кожа не воплощает Прекрасное.)

Итак: Искусство живописи — это искусство творить — или извлекать из действительности — двухмерные визуальные аспекты, сохраняющиеся в-посредством-и-для себя и, следовательно, *существующие* только потому, что обладают *ценностью*, и обладающие ценностью только потому, что *существуют*.

СУБЪЕКТИВНАЯ И АБСТРАКТНАЯ ЖИВОПИСЬ

Мы только что сказали: «творить или извлекать». Другими словами, мы различили два основных типа Искусства живописи. Попробуем различить их, начиная с последнего, искусства *извлекать* живописное Прекрасное из *не* художественной действительности.

Это искусство живописи в общепринятом смысле слова, каким оно изначально было всегда и везде, вплоть до появления первой картины, не являвшейся «изображением» не художественной действи-

тельности, вещи, растения, животного, человеческого существа и т. д. И им еще занимаются наряду с Искусством «не изобразительной» живописи, о котором мы будем говорить ниже.

Определим живопись как «изображение», оговорив, что это *абстрактная* и *субъективная* живопись. И вот почему.

Прежде всего, эта живопись абстрактна в том смысле, что воплощаемое ею Прекрасное «извлечено», то есть *абстрагировано* из не художественной действительности.

Прекрасное, воплощенное в картине, «изображающей» прекрасное дерево, есть в-посредством-идля себя. Но Прекрасное как таковое не было *создано* художником. Оно было «извлечено» или «абстрагировано» из самого прекрасного дерева: прежде чем оказаться на картине, оно было в реальном дереве. Итак, по своему происхождению Прекрасное в «изобразительной» живописи — это *абстрактное* Прекрасное. Так, например, Прекрасное в картине «Дерево» было абстрагировано из реального прекрасного дерева, или это Прекрасное уже было реальным, прежде чем осуществиться в и посредством картины; итак, что касается происхождения, Прекрасное в картине «менее» реально, чем прекрасное в дереве, то есть более абстрактно, чем оно. Позиция живописца, «пишущего» дерево, аналогична позиции ботаника, описывающего его в своей книге: живописные и словесные изображения менее реальны, то есть более абстрактны, чем изображаемое дерево.

Далее, будучи по происхождению «абстрактным», Прекрасное в живописи «изображения» сущностно абстрактно.

Для подтверждения этого вернемся к примеру реального и написанного узловатого дерева. Реаль-

ное дерево — «прежде всего» дерево, оно прекрасно лишь «затем» и «также», тогда как написанное дерево «прежде всего» *прекрасно*. А «после» оно — *ничто*. Таким образом, Прекрасное, воплощенное в реальном дереве, сущностно сопряжено с *реальностью* дерева, тогда как прекрасное написанного дерева сущностно *отделено* от нее. Прекрасное-реального-дерева, будучи — в качестве Прекрасного — в-посредством-и-для себя, является *не только* в-посредством-и-для себя, но и содержится в-посредством-и-для *дерева*, которое *не* есть в-посредством-и-для себя, тогда как Прекрасное-написанного-дерева есть только в-посредством-и-для себя: итак, второе сущностно менее реально, то есть более абстрактно, чем первое.

Действительно, реальное дерево высокое, густое, тяжелое и узловатое, его ветви могут качаться от порывов ветра, у него есть собственный запах, а его листья — его листья могут шелестеть, и так почти до бесконечности. Но ничего этого нет в живописном дереве: написанное дерево — лишь плоскостной визуальный *аспект* его реальной глубины, не обладающий в действительности реальной глубиной. То есть Прекрасное-реального-дерева заключено не только в Прекрасном плоскостного визуального аспекта этого дерева, но и в Прекрасном реального конкретного дерева в целом: Прекрасное в дереве — это также и Прекрасное его глубины, шума, запаха, узловатого ствола и т.д. Как и само дерево, Прекрасное-в-дереве — трехмерное прекрасное: *высота, ширина и глубина*. Прекрасное-написанного-дерева, напротив, лишь прекрасное *плоской* поверхности картины. Кроме того, дерево *не* находится в пустоте: оно стоит на земле, под небом и т. д. и т. п. — короче, это часть *Мира*, оно не может быть изолировано от этого мира, конкретно-

го мира реальных вещей. Следовательно, Прекрасное-реального-дерева является также не изолированным, не замкнутым на себе самом Прекрасным, но Прекрасным, включенным в Прекрасное Мира и, прежде всего, в Прекрасное «пейзажа», чьей частью является. Прекрасное-написанного-дерева, напротив, включено только в часть плоскостного визуального аспекта окружающего пейзажа, «изображенного» в картине, в пределах его «рамы».

Итак, Прекрасное-написанного-дерева гораздо беднее, чем Прекрасное-реального-дерева: в нем все упразднили, *абстрагировались* от всего, кроме плоскостного визуального аспекта, да и здесь сохраняют лишь фрагмент.

Во избежание всякого возможного недоразумения, скажем сразу, что *плоская ограниченная* поверхность картины может воплощать конкретное, полное, замкнутое, самодостаточное Прекрасное. Прекрасное, воплощенное в плоской ограниченной поверхности картины «Дерево» есть *абстрактное*, то есть неполное и ирреальное Прекрасное, только потому, что Прекрасное в этой картине — Прекрасное-в-дереве, потому что это Прекрасное — Прекрасное картины, «изображающей» дерево. Желая написать Прекрасное в *дереве*, неизбежно приходится упразднить некоторые интересные элементы этого Прекрасного, «извлечь», то есть «абстрагировать» из него только визуальный аспект, свести этот аспект к плоскостному состоянию, то есть абстрагироваться от глубины и вообще от всего, что не видно с неподвижной точки, вырезать из плоскостного аспекта периметр, ограниченный прямыми или кривыми линиями «рамы», то есть произвести еще одно — последнее — абстрагирование. И если конкретное Прекрасное реального дерева *реально*, самодостаточно, то абстрактное Прекрасное напи-

санного дерева — нет: чтобы быть *реальным*, ему необходимы все составные части; сохранены же лишь некоторые.

Видимо, так обстоит дело во всей «изобразительной» живописи, то есть в любой картине, воплощающей Прекрасное, уже существующее вне и до картины, без картины — в реальном не художественном объекте. Когда живописное Прекрасное должно «изобразить» не только/Исключительно живописное Прекрасное, живописное Прекрасное оказывается беднее, менее реально, чем «изображенное» Прекрасное: иначе говоря, это *абстрактное* Прекрасное.

Искусство «изобразительной» живописи состоит в искусстве *абстрагирования* живописной составляющей целостного Прекрасного, воплощенного в не художественной действительности, и в сохранении этого Абстрактного Прекрасного в картине или в качестве картины. «Изобразительная» живопись есть живопись абстрактного Прекрасного: это *сущностно абстрактная* живопись. Но, будучи *абстрактной*, эта живопись с необходимостью *субъективна*.

Она такова прежде всего по своему происхождению, благодаря ему. Действительно, эта живопись «извлекает» нечто из чего-то, заставляет кого-то — «субъекта» — совершить это извлечение; если такая живопись производит «абстрагирование», нужно, чтобы это абстрагирование происходило в «субъекте» и для него. Прежде чем воплотиться в качестве абстрактного Прекрасного в картине, конкретное Прекрасное не художественной действительности проходит через такой «субъект» — художника. Итак, Прекрасное в картине — Прекрасное, переданное субъектом: Прекрасное, субъективированное этой передачей, то есть *субъективное* Прекрасное.

ЧИСТЫЙ АБСТРАКТНЫЙ РЕАЛИЗМ

Вернемся к примеру дерева. Художник пишет его таким, каким видит со своего местонахождения: именно он выбирает аспект, именно он выбирает то, что хочет абстрагировать из целостного Прекрасного дерева, которое хочет написать. Но вмешательство субъекта не ограничивается выбором визуальной перспективы. Сделав этот выбор, художник, никогда не способный «изобразить» целостность Прекрасного, этот аспект, еще должен будет абстрагироваться от некоторых составных частей Прекрасного, и снова именно он должен это сделать. Короче, художник «изобразительной» картины может написать лишь Прекрасное *впечатления*, произведенного на него «изображаемой» вещью; «изобразительная» живопись всегда более или менее «импрессионистична», то есть она — субъективистская, субъективная.

Но и это еще не все. Дерево не исключительно в-посредством-и-для себя; оно также и для другого, в частности для человека, а значит, и для художника как человека: оно ему «нравится» или «не нравится», в общем виде вызывает в нем различные чувства, «полезно» или «вредно» для него и т. д. и т. п. Все это применимо к любому не художественному объекту, и гораздо более, чем к дереву, это применимо к обнаженному телу, божеству, историческому событию (например, вычеркнуто) и т.д. Прекрасное не художественного объекта — одновременно Прекрасное всего, чему «служит» этот объект, всего, что он вызывает в отличных от него вещах. Другими словами, художник всегда занимает «позицию» по отношению к объекту, который хочет написать, и выявление Прекрасного в объекте также происходит посредством и ради этих «позиций». Конечно,

художник может «абстрагироваться» от своих позиций, то есть от выявляемых ими аспектов целостного Прекрасного. Но, делая это, он при необходимости лишь занимает особую, также свойственную *ему* позицию — позицию «незаинтересованности», и тогда он очень редко полностью абстрагируется. Обычно он сохраняет одну или несколько «позиций» и пишет Прекрасное в объекте — а также и Прекрасное в позиции, занятой по отношению к написанному объекту; он *выражает* Прекрасное с этой личной позиции, и его картина, таким образом, всегда более или менее «экспрессионистична», то есть снова — субъективна.

Все, что можно сказать о *происхождении* Прекрасного в изобразительной живописи, применимо также к ее *сущности*: имея субъективное или субъективистское происхождение («импрессионистское» или «экспрессионистское»), она — субъективистская или субъективная («импрессионистская» или «экспрессионистская»).

Действительно, Прекрасное на картине «Дерево» должно быть Прекрасным-в-дереве. Но Прекрасное на картине — не прекрасное в дереве, но лишь «фрагмент» этого Прекрасного. (Например: карандашный рисунок не передает цвет дерева и т. д.) То есть это Прекрасное, *отличное* от Прекрасного-в-дереве. Тем не менее, чтобы оно стало Прекрасным-в-дереве, нужно добавить к нему *недостающие* элементы, которых нет в картине, от которых абстрагировался художник. Совершенно очевидно, что добавить их может только *субъект*, он может добавить их лишь в себе, в том *впечатлении*, которое картина производит на него. Короче, добавить их должен зритель, а чтобы быть в состоянии сделать это, он должен знать, что такое реальное дерево, и признать, что в картине «изображено» реаль-

ное дерево. Таким образом, чтобы действительно быть тем, чем она должна быть — картиной, «изображающей» Прекрасное реального не художественного объекта, «изобразительная» картина должна всегда субъективно дополняться зрителем. То есть бытие Прекрасного-в-«изобразительной»-картине само по себе не полно: чтобы быть полным, то есть полностью *быть*, оно нуждается во вкладе зрителя, субъекта. Следовательно, бытие Прекрасного в «изобразительной» картине с необходимостью включает субъективную составляющую, оно — *субъективное* или субъективистское, являясь таковым в силу *абстрактности*.

Уточним во избежание возможного недоразумения. Под вышесказанным мы имеем в виду чисто живописный субъективный вклад. В действительности вклад зрительского «субъекта» в «изобразительную» картину гораздо богаче. С одной стороны, созерцая Прекрасное «изобразительной» картины, он обычно добавляет к «изображаемому» объекту скульптурные и архитектурные элементы целостного Прекрасного, то есть элементы, не только не содержащиеся в созерцаемой картине, но даже не имеющие ничего общего с живописью вообще. С другой стороны, даже невольно добавляют сущностно не художественные элементы, присутствующие в «изображаемом» объекте, но с необходимостью отсутствующие в художественном изображении объекта: достаточно вспомнить об эротическом и даже сексуальном элементе, порой «добавляемом» к «ню». Но даже вне этих не живописных, то есть не художественных элементов субъективный вклад с необходимостью относится к самой сути чисто живописного Прекрасного «изобразительной» картины: для того чтобы Прекрасное в картине могло «изобразить» живописное

прекрасное реального не художественного объекта, нужно добавить к нему чисто живописные элементы, заключенные в объекте, но с необходимостью отсутствующие в картине.

И снова *изобразительная живопись сущностно абстрактна и субъективна*.

Вместе с тем можно различить *четыре типа «изобразительной» живописи*, каждый из которых более или менее субъективен и абстрактен, чем другие: живопись «символическую», «реалистическую», «импрессионистскую» и «экспрессионистскую».

Экспрессионистские картины воплощают живописное небытие субъективной «позиции», вызываемое в художнике тем не художественным объектом, который он хочет «изобразить». Так, например, пишущий дерево художник пишет не живописное Прекрасное дерева, но живописное Прекрасное «позиции», занимаемой им по отношению к этому дереву. Таким образом, экспрессионистская картина — наиболее субъективная из всех возможных картин: она «изображает» не объект, но вызванную объектом субъективную позицию. Но эта картина — и наименее абстрактная из всех: художник «изображает» *целостность* Прекрасного в «позиции» (именно потому, что это его позиция), а абстракция присутствует лишь в той мере, в какой позиция обусловлена Прекрасным не художественного объекта, так как это последнее Прекрасное, как мы видели, не может быть «изображено» интегрально.

Импрессионистские картины воплощают Прекрасное визуального впечатления, производимого на художника прекрасным объектом. Таким образом, здесь меньше субъективизма, чем в экспрессионистской картина: если художник здесь еще пишет не столько объект, сколько себя самого, по-

глосен объектом, то там объект поглощен им. С другой стороны, в этой картине больше абстракции: так как впечатление на художника производит объект и только объект, Прекрасное впечатления должно почти подчиниться процессу абстрагирования объекта.

Реалистическая картина воплощает Прекрасное в не художественном объекте, увиденном художником. Таким образом, здесь еще меньше субъективности. Пишется не Прекрасное мгновенного впечатления, но Прекрасное в объекте, каким оно предстает художнику при углубленном зрительном изучении (картина воспроизводит даже «не впечатляющие» элементы и т. д.). Тем не менее субъективный элемент всегда присутствует, так как всегда пишут аспект, увиденный художником, и ничто иное. Разумеется, параллельно убыванию субъективизма возрастает уровень абстракции.

Наконец, *символическая* картина: например, так называемая «примитивная» картина. Прекрасное в картине не воплощено здесь в точном изображении (или «реалистическом» изображении) не художественного объекта, воплощающего Прекрасное, которое следует написать: этот объект «изображен» символически или схематически. Но это означает новое и последнее убывание субъективизма: схема не относится ни к личной «позиции» художника, ни к визуальному впечатлению, произведенному на него объектом, ни к видимому всеми визуальному аспекту объекта; она относится к самому объекту, независимо от того, как он появился в конкретном видении. (Например, никто не видит «изображенного» на египетской картине лица, где глаз изображен в фас, а нос — в профиль).

«Схематическая» картина «изображает» Прекрасное *увиденного* объекта, а не Прекрасное в *ви-*

дени объекта. Таким образом, субъективный элемент сведен до минимума. Но он еще присутствует, поскольку «изображается» *увиденный* объект, ведь схема или символ всегда представляют собой сочетание визуальных элементов. А минимум *субъективизма*, само собой, сопровождается максимумом абстракции: Прекрасное в символически «изображенном» объекте изображает лишь очень малую часть Прекрасного в «изображаемом» реальном объекте.

Эти четыре типа исчерпывают возможности живописи «изображения». Но, разумеется, типы эти верны лишь в теории. В действительности в *любой* «изобразительной» картине присутствуют символические, реалистические, импрессионистские и экспрессионистские элементы: речь идет лишь о большей или меньшей степени. О «реалистической» картине говорят, если три других элемента выражены гораздо менее четко, чем реалистический элемент; и т. д. Возможно также, что два или несколько элементов выражены почти одинаково, что представляется новым типом живописи, не присутствующим в действительности.

Мы не можем останавливаться здесь на частных вопросах. Скажем лишь несколько слов о так называемой «современной», или «парижской» живописи, к которой принадлежит Пикассо.

В этой живописи почти полностью отсутствуют реалистические или импрессионистские элементы, а два других типа развиты примерно в равной степени: это экспрессионистский символизм или символическая экспрессия. Это сочетание осуществляется таким образом, что подобная живопись одновременно наиболее *абстрактна* и наиболее *субъективна* в изобразительной живописи в целом: абстракция объективного символизма служит «изображению»

субъективизма «личной» позиции художника. При этом подобная живопись на каждом шагу рискует полностью исчезнуть в пустоте абсолютной абстракции или чистого субъективизма — оба они вне живописи и даже искусства вообще. *Генезис* такой картины требует, следовательно, от художника огромного усилия («гений»), и ее *сохранение* возможно лишь благодаря столь же значительному усилию («конгениальность»), приложенному зрителем. Вследствие этого неудивительно, что даже художнику ранга Пикассо удается создать картину лишь примерно один раз из тех ста, что он накладывает краски на холст. И еще менее удивителен тот факт, что огромное большинство его почитателей совершенно неспособны отличить — в его творчестве — картины от испачканных холстов (зачеркнуто и заменено пестрой раскраской).

И снова: если в «изобразительной» живописи наших дней субъективизм и абстракция доведены до максимума, они есть и не могут не быть в любой «изобразительной» живописи. Любая картина, воплощающая уже воплощенное ранее в реальном нехудожественном объекте Прекрасное, — необходимо, сущностно *абстрактная* и *субъективная* картина.

КОНКРЕТНАЯ И ОБЪЕКТИВНАЯ ЖИВОПИСЬ (искусство Кандинского/Конструктивизм)

На протяжении веков человечество умело производить лишь «изобразительные», то есть *субъективные* и *абстрактные* картины. И лишь в XX веке в Европе была написана первая *объективная* и *конкретная* картина, то есть первая «не изобразительная» картина.

Искусство «не изобразительной» живописи есть искусство воплощения в и посредством цветного рисунка, рисованной живописи или живописи в собственном смысле слова живописного прекрасного, которое не было воплощено, не воплощено и не будет воплощено где-либо еще, в каком-либо реальном объекте, отличном от самой картины, то есть в каком-либо реальном не художественном объекте. Это искусство можно назвать (оно есть) искусством Кандинского, так как Кандинский был первым, кто написал (написал картины) объективные и конкретные картины (начиная с 1910 г.).

Прежде всего *конкретные*. И вот почему.

Возьмем в качестве примера рисунок, где Кандинский воплощает некое Прекрасное, включенное в сочетание треугольника и круга. Это Прекрасное не было «извлечено» или «абстрагировано» из реального не художественного объекта, который был бы «также» прекрасен, но «прежде всего» — еще и другим. Прекрасное в картине «Круг-треугольник» не существует где-либо вне этой картины. Подобно тому, как картина не «изображает» чего-либо внешнего себе, ее Прекрасное также чисто имманентно, это Прекрасное в картине, существующее лишь в картине. Это Прекрасное было *создано* художником, как и воплощающий его Круг-Треугольник. Это Прекрасное также не существовало до картины, не существует вне ее, независимо от нее.

Итак, если Прекрасное не было *извлечено* или *абстрагировано*, но создано с начала и до конца, оно по существу не абстрактно, а конкретно. Созданное от начала до конца, то есть целиком, оно существует как целостное: у него все есть, ничего не изъято, потому что такое Прекрасное — не существующее вне картины — не может быть богаче и ре-

альнее, чем на картине как таковой. Таким образом, Прекрасное содержится в картине во всей полноте своего бытия, то есть Прекрасное на картине во всей своей конкретике — реальное и конкретное Прекрасное. Картина — реальное и конкретное Прекрасное; реальная картина конкретна.

В случае дерева и картины «Дерево» — реальное и конкретное дерево, тогда как его «изображение» на картине или «изображающая» его картина ирреальны и абстрактны. Так же обстоит дело с Прекрасным в дереве и на картине. Напротив, в случае Круга-Треугольника существует единственный Круг-Треугольник, а именно круг-треугольник картины или сама картина Круг-Треугольник. Таким образом, прекрасное на картине «Круг-Треугольник» так же реально и конкретно, как конкретно Прекрасное в реальном дереве: картина «Круг-Треугольник» — и ее Прекрасное — находятся на уровне реальности и конкретики реального дерева, а не на уровне реальности картины «Дерева», «изображающей» только дерево и Прекрасное в нем, будучи, таким образом, абстракцией дерева и Прекрасного в дереве.

(Зачеркнутый отрывок.) Действительно, картина «Дерева» и ее Прекрасное абстрактны, потому что реальное дерево — большое, глубокое, ароматное, твердое, полезное, шумящее, и т. д. и т. п., тогда как «изображенное дерево» ничем этим не является. Итак, картина «Круг-Треугольник» *есть* Круг-Треугольник; вне картины он — *ничто*. Или, другими словами, Круг-Треугольник «сам» сводится к своему плоскостному визуальному аспекту: у него «нет глубины», его размеры — как раз те, что даны на картине, он не ароматен, не тверд, не полезен, не шумит, — одним словом, «он» не обладает

каким-либо качеством, кроме того, которое есть у него на картине. Таким образом, если реальное дерево обладает бесконечностью визуальных аспектов, то картина «Дерево» «изображает» лишь один из этих аспектов. Круг-Треугольник *есть* не что иное, как визуальный аспект, представляемый ничего не «изображающей» картиной «Круг-Треугольник». Картина «Дерево» показывает нам «лицо» дерева, но прячет «изнанку»; напротив, не существует «изнанки» того аспекта, который представлен картиной «Круг-Треугольник» (или, если угодно, «с изнанки» находится то, что можно увидеть, рассматривая картину в зеркале, или рисунок на просвет).

Картина «Круг-Треугольник» и ее Прекрасное, следовательно, так же реальны и полны, то есть конкретны, как реальное дерево и его Прекрасное. И (конец зачеркнутого отрывка).

В некотором смысле, картина «Круг-Треугольник» даже более реальна и закончена, то есть более конкретна, чем реальное дерево. Действительно, дерево — не только в себе, для и посредством себя самого: оно находится на земле, под небом, рядом с другими вещами и т. д.; короче — оно в и для Мира, реального мира в целом; и извлечь его из этого мира значит превратить в абстракцию (как поступает, например, художник, «изображающий» его отдельно на белом листе или на неизбежно ограниченной картине, не включающей весь Мир). Напротив, Круг-Треугольник — ни в чем, только в себе, нигде, только в себе. То есть в картине «Круг-Треугольник» он не *в* Мире; он *есть* Мир; он *есть* законченный и замкнутый в себе Мир; он — свой собственный Мир, существует лишь посредством этого Мира, являющегося им, и для этого Мира — его сути. Иначе говоря, картина «Круг-Треугольник»

«изображает» не *фрагмент* Мира, но Мир в целом. Или, точнее, так как эта картина ничего не «изображает», но только *существует*, она сама есть законченный мир. Таким образом, в этом смысле она — а с ней и ее Прекрасное — более реальна и закончена, то есть более конкретна, чем дерево и воплощаемое им Прекрасное.

Каждая картина Кандинского — реальный, законченный, то есть конкретный, замкнутый в себе и самодостаточный Мир: Мир, полностью подобный не художественному Миру как общая совокупность реальных вещей, существует в себе, лишь посредством себя и для себя. Нельзя сказать, что эти картины «изображают» фрагменты не художественного мира. Самое большое, что можно сказать, это то, что они *являются* фрагментами этого Мира: картины Кандинского — часть Мира на том же основании, что и деревья, животные, камни, люди, государства, образы... все реальные вещи, входящие в (существующие в) Мир и составляющие этот Мир. Но что касается *Прекрасного* картин Кандинского, правильнее сказать, что оно независимо от Прекрасного в Мире и Прекрасного в вещах, входящих в этот Мир: Прекрасное каждой картины Кандинского — это Прекрасное совершенного Мира, и место художественно Прекрасного — в какой-то степени рядом с уникальным не художественным Прекрасным реального Мира.

Таким образом, каждая картина Кандинского — реальный, законченный, то есть конкретный Мир, так же как и Прекрасное картины. Вот почему «не изобразительную» живопись Кандинского можно назвать «тотальной» или «миро-целостной»: это искусство сотворения Миров, чье бытие сводится к Прекрасному. Таким образом, «тотальная» живопись противостоит «изобразительной» живописи,

то есть «символической», «реалистической», «импрессионистской» и «экспрессионистской» живописи. Но, подобно другим типам живописи, эта живопись может осуществляться в четырех живописных типах рисунка, раскрашенного рисунка, рисованной живописи и живописи в смысле... (и узком смысле слова).

«Не изобразительная» или «тотальная» живопись сущностно *конкретна*, а не абстрактна, необходимо *объективна*, а не субъективна. Мы еще должны это показать.

Прежде всего, «тотальная» живопись не субъективна по своему происхождению. Абстракция может осуществляться, лишь если ее осуществляет «субъект»: ведь абстракция означает отбор, отбор означает личную, то есть субъективную, позицию. Дерево существует в своей целостности (и без меня); но «изображенный» на картине частный аспект дерева существует во мне, и существует, лишь если я существую. Итак, «тотальная» картина — не абстракция: Круг-Треугольник в его целостности — в себе, то есть он существует без меня, как и реальное дерево. И если Круг-Треугольник рождается, он рождается как дерево из семечка; он рождается без меня; это объективное рождение; это рождение объекта.

Конечно, картина «рождается» у художника: картина «Круг-Треугольник» Кандинского не существовала бы без Кандинского; Кандинский — ее «отец». Но это не имеет ничего общего с «субъективизмом» и «рождением» «изобразительной» картины. «Рождение» картины «Дерево» в каком-то смысле двойное: сначала происходит «рождение» абстрактного Прекрасного дерева, то есть «рождение» *Абстракции* «Дерево», а затем — «рождение» *картины* «дерево», воплощающей эту абстракцию.

В случае с картиной «Круг-Треугольник», напротив, присутствует лишь это последнее «рождение», так как первого не происходит из-за того, что эта картина не абстрактна. Таким образом, видимо, лишь первое «рождение» субъективно. То есть к «рождению» «тотальной» картины не причастен какой-либо субъективный элемент.

Действительно, «родиться» от кого-либо не означает «родиться» от субъекта или субъективно; и то, что родилось от другого, не становится в силу этого субъективным. Является ли дерево «субъективным», рождаясь из семечка, произведенного другим деревом? Является ли акт рождения ребенка «субъективным»? Следует ли сказать, что Мир «субъективен», происходит из «субъективного» акта, если принять, что он был создан Богом? Конечно, нет. Так же обстоит дело с «тотальной» картиной, картиной Кандинского.

Кандинский — отец своей картины «Круг-Треугольник». Но эта картина так же независима от него, так же объективна по своему происхождению и бытию, как сын объективен и независим от своего отца. Кандинский творит свои картины и Прекрасное в них так, как одно живое существо порождает другое, или, скорее, — ведь он одновременно «отец» и «мать», — как Природа порождает существа, или, еще точнее, — ведь он творит из небытия, — как Бог творит Мир: в каждой из своих картин он творит конкретный и объективный мир, сотворенный *ex nihilo** — ведь он не существовал прежде и ни из чего не извлечен, он завершён в себе и уникален, не существует вне себя.

И нужно было бы также сказать не «картина Кандинского», но «картина, созданная Кандин-

* Из ничего (лат.). — Прим. пер.

ским». А еще лучше было бы вообще опустить слово «Кандинский» и просто сказать «Картина». Ведь если любая «изобразительная» картина — вещь, увиденная кем-то... так что небезразлично узнать, кем увиденна вещь, то есть кому она принадлежит, то «тотальная» картина — это сама вещь, и знать, кто видел или видит эту вещь, так же неважно, как неважно, видят ли реальное дерево, и кто его видит, если видит вообще. Если для тех, кто не знает Кандинского лично, он — ничто без «своих» картин, его картины *таковы*, каковы они есть, *без* Кандинского. Его искусство — это искусство создания Прекрасного в собственном строгом смысле слова, и это творчество, как и любое подлинное созидание, независимо от творца, *творящего* субъекта. Итак, не зависящие от субъективности их создателя, картины Кандинского совершенно независимы от всего, что несет в себе эта субъективность. В частности, эти картины — менее всего «интеллектуалистские»; и если для «изображения» дерева нужно все же обратиться к своему «разуму», то Круг-Треугольник можно породить подобно Природе — ведь, порождая существо, она, разумеется, не мыслит.

Таким образом, происхождение и генезис конкретных картин Кандинского совершенно объективны. И они сохраняют объективность в своем *бытии*.

Не нуждаясь в субъективном вкладе в момент своего «рождения», «тотальная» картина не нуждается в нем и для своей «жизни»: она *существует* или сохраняется так же объективно, как и рождается, то есть не зависит от субъективного вклада зрителя; вот почему она может *существовать*, имеет право на *существование*, даже если ее никто не созерцает. Прекрасное-написанного-дерева не является тем, чем должно быть — Прекрасным-в-дереве, — пока зри-

тель субъективно не дополняет абстракцию написанного Прекрасного, сближая его, таким образом, с реальным Прекрасным: итак, для того чтобы *быть* тем, чем она должна быть, то есть картиной, «изображающей» дерево, картина «Дерево» нуждается в зрителе (и этот зритель должен «знать», что такое дерево, видеть прежде реальные деревья и т. д.). Напротив, Прекрасное-Круга и Треугольника *есть* то, чем оно должно быть, в себе и посредством себя самого, ни в ком не нуждается, чтобы быть тем, что оно есть. Оно есть то, что оно есть без вклада зрительского «субъекта», вот почему созерцающему его зрителю не нужно быть «субъектом»: созерцая, он может «забыться», и картина будет для него тем, чем она является без него. То есть ему не нужно «знать», что такое круг или треугольник, видеть их ранее и т. д. Короче, по отношению к картине Кандинского зритель играет ту же роль, что и видящий реальный предмет человек по отношению к этому предмету.

В общем, не являясь «изображением» объекта, сама «тотальная» картина — объект. Картины Кандинского — не предметная живопись, но *написанные объекты*: это объекты на том же основании, на каком деревья, горы, стулья, государства... являются объектами; но это живописные объекты, «объективная» живопись. «Тотальная» картина *существует* так, как *существуют* объекты. То есть она *существует абсолютно*, а не относительно; она *существует* независимо от своих *отношений* с чем-либо отличным от себя; она *существует* так, как *существует* Мир. Вот почему «тотальная» картина является также и «абсолютной».

(Заметка на полях: последнее время упорствуют в создании «объектов». Подлинно и серьезно в этом движении стремление — бессознательное или неправильно понятое — к конкретному и объективно-

му, то есть тотальному и абсолютному, или «не-изобразительному» Искусству, которое — в качестве живописи — представлено Кандинским. Но не следует забывать, что для создания художественного объекта недостаточно нагромождения реальных объектов. В огромном большинстве случаев «создание» так называемых «сюрреалистических» объектов не имеет ничего общего с Искусством в общепринятом смысле слова; это не более чем самозванное искусство, искусство тех, кому удается — в крайнем случае — сойти за сумасшедших, да и то лишь в представлении «наивных» людей (скажем так из вежливости), не будучи таковыми в действительности (ведь отсутствие здравого смысла — просто глупость, а это совсем не то, что безумие).

Итак: в противовес «изобразительной» живописи, абстрактной и субъективной во всех своих четырех обликах — «символизм», «реализм», «импрессионизм» и «экспрессионизм», — «не изобразительная», или тотальная и абсолютная живопись Кандинского конкретна и объективна, так как не заключает в себе и не требует какого-либо субъективного вклада, будь то художника или созерцателя; конкретна — потому что это не абстракция чего-то, существующего вне ее, но завершённые реальные миры, существующие в-посредством-и-для себя на том же основании, что и реальный не художественный Мир.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Можно было бы спросить меня, почему, говоря о «не изобразительной» или «тотальной и абсолютной», то есть конкретной и объективной живописи, я говорю лишь о Кандинском.

Так вот, просто потому, что видел очень мало картин «не изобразительного» направления, и только в творчестве Кандинского нашел вещи, являющиеся, по моему мнению, *картинами*, то есть произведениями искусства.

Я говорю: «по моему мнению», потому что — по крайней мере до сих пор — невозможно строго доказать художественную ценность картины. Можно ли доказать, что Рембрандт более «велик», чем, например, Мейссонье; или что господин X — не художник?! Здесь неизбежен чисто субъективный элемент, вот почему я и позволил себе упомянуть Кандинского, являющегося единственным известным мне «не изобразительным» художником; я не стремлюсь узнать других, всех других.

Но, несмотря на присутствие в художественной оценке субъективного элемента, по крайней мере некоторые суждения об Искусстве обладают объективной и абсолютной ценностью. Так, например, неоспоримо, что Кандинский — художник: отрицать это — значит просто показать полную неспособность отличить картину от раскрашенной поверхности. Итак, одного факта существования картин Кандинского достаточно для обоснования моих рассуждений о сущности живописи, которую я называю «абсолютной и тотальной» и о которой говорю, что она — в отличие от всех других — конкретна и объективна.

Я открыл «идею» этой живописи, созерцая картины Кандинского, и, таким образом, совершенно естественно, что я излагаю эту идею, используя его картины в качестве примера и доказательства.

И наоборот, меня могли бы спросить, почему, когда я пишу о Кандинском, то пишу статью, три четверти которой — на первый взгляд — не имеют к нему никакого отношения.

Дело в том, что, по моему мнению, нельзя говорить о Кандинском, не говоря о том, что его живопись — не просто один из родов живописи наряду с другими, или один род из многих; он противостоит всем этим родам в целом. Таким образом, чтобы суметь сказать в параграфе 4, что живопись Кандинского как «не изобразительная» или «тотальная и абсолютная», то есть конкретная и объективная, противостоит всей «изобразительной» «символической», «реалистической», «импрессионистской» или «экспрессионистской», то есть субъективной и абстрактной живописи, мне пришлось сказать то, что я сказал в трех первых параграфах моей статьи, где, в силу необходимости, речь не шла о самом Кандинском.

2. Можно задаться вопросом, почему некоторые люди враждебно относятся не только к живописи Кандинского — это малоинтересная проблема, — но и к «не изобразительной» живописи вообще, так сказать, к «идее» этой живописи.

На первый взгляд, это непонятно.

Сегодня никто уже серьезно не отрицает, например, права на существование той живописи, которую я называю «реалистической», и не утверждает, что вся живопись обязательно должна быть, скажем, «импрессионистской». В общей форме согласны признать равное право на существование всех четырех отмеченных мною типов «изобразительной» живописи. И весьма редко возражают против сочетаний этих типов: даже против сочетания, упомянутого мною под названием «символического экспрессионизма». Короче, признают право на существование любого рода «изобразительной» живописи и, несомненно, совершенно правильно делают.

Почему же хотят отказать в праве на существование «не изобразительной» живописи, тогда как

здравый смысл побуждает признать ее на том же основании, что и «изобразительную» (чью художественную ценность сторонники «не изобразительной» живописи вовсе не считают «ниже» «изобразительной»?)

Тому есть, мне кажется, две причины.

Во-первых, многие почти полностью лишены чувства живописи; то есть, созерцая картину, они видят лишь «изображенный» на ней объект и, следовательно, могут испытывать лишь вызванные в них этим объектом «ощущения» и «чувства»; картину же они видят лишь в той мере, в какой она «изображает» последние. (Сошлемся хотя бы на успех некоторых «ню».) Очевидно, что «не изобразительная» картина для них не существует, и они, естественно, «отрицают» не изобразительную живопись. Но очевидно также, что, отрицая ее, эти люди отрицают самое живопись: они не знают, что есть нечто, называемое «живописью», и когда оказываются перед чем-то, являющимся лишь «живописью», то *ничего* не видят и, следовательно, говорят, что это ничто, что это «чепуха».

Во-вторых, есть люди, которым кажется, что они могут отличить картину от раскрашенной поверхности (в частности, некоторые художественные критики). Но даже для них такое различие всегда затруднительно, оно всегда требует усилия. (Достаточно вспомнить об ошибках самых компетентных критиков.) В области «не изобразительной» живописи задача еще более трудна, чем в области «изобразительной» живописи. Легко констатируемое чисто техническое совершенство или несовершенство последней (достигнутый уровень «сходства» и т. д.) обычно, хотя и не всегда, позволяет признать художественное совершенство или

его отсутствие; в случае «не изобразительной» живописи это совершенно не помогает. Тогда вследствие умственной лени и невысказанного страха ошибиться, многие критики и «любители» вместо того, чтобы взять на себя труд оценки художественной ценности данной «не изобразительной» картины, предпочитают отрицать, что чрезвычайно легко, ценность «не изобразительной» живописи как таковой.

Очевидно, что ни одна из этих причин не может служить доказательством в пользу такого отрицания. И можно с уверенностью утверждать, что оно не может быть доказано, будучи, в сущности, абсурдным.

Вообще, когда выступают и пишут против «не изобразительной» живописи, обычно высказываются лишь нелепости. Не является ли, например, нелепостью утверждение, что «не изобразительную» картину написать легче, чем «изобразительную», или что первым легче «подражать» и можно легко дать всеобщие рецепты их изготовления, или еще что-либо в этом роде.

3. Некоторые люди, не оспаривающие художественную ценность «не изобразительных» картин, тем не менее хотят видеть в них лишь произведения *декоративного* Искусства.

Я не могу анализировать здесь сущность «декоративного» искусства. Скажу лишь, что, по моему мнению, всю сферу искусства можно разделить на автономное и декоративное Искусство и что, по всей вероятности, нет смысла наделять одно из этих Искусств большей художественной ценностью, чем другое.

Но я уверен в том, что «не изобразительная» живопись Кандинского не имеет ничего общего с декоративным Искусством. Существует зрительное де-

коративное искусство, как существует и слуховое декоративное искусство (музыка) и т.д... И есть декоративная живопись, как есть и декоративные скульптура, архитектура. А декоративная живопись вполне может быть как «изобразительной» (во всех своих жанрах), так и «не изобразительной». Но живопись Кандинского не «декоративна».

В отличие от «автономной» живописи, «декоративная» живопись призвана *добавить* Прекрасное к чему-то, существующему вне живописи, не живописному. Так, Прекрасное добавляют к вазе, которую «декорируют» окраской или украшают рисунком и т. д.; сама ваза способна воплотить Прекрасное декорируемой красками или украшаемой рисунком вазы, так как сама ваза либо способна воплотить присущее ей Прекрасное, либо нет. Итак, «декоративное» Прекрасное — это Прекрасное, не сохраняющееся само по себе, но нуждающееся в чем-то другом, чтобы быть тем, чем оно должно быть — а именно *Прекрасным*: живописное Прекрасное декорирующей вазу живописи не существует без этой вазы. (В этом отношении «декоративное» Прекрасное сближается с не художественным «естественным» Прекрасным: Прекрасное в дереве также нуждается в дереве, чтобы быть тем, что оно есть — Прекрасным в дереве.)

Напротив, чтобы быть самим собой, прекрасное в «автономной» живописи не нуждается ни в чем, кроме самой живописи: чтобы быть тем, чем оно должно быть, Прекрасное *написанного* дерева нуждается не в дереве, но лишь в картине «Дерево». И именно поэтому «автономная» картина не «декоративна».

Таким образом, очевидно, что картины Кандинского менее всего «декоративны», они так же «автономны», как и картины любого другого художника, которого согласны квалифицировать как не-декоратора.

Конечно, можно сказать, что картины Кандинского призваны «украшать» «интерьер». Но это можно сказать о любой картине. И нужно сказать, что картина Кандинского, быть может, в большей степени, чем любая другая, скорее призвана *быть* «украшенной» посредством «интерьера» («интерьера» музейного зала, например), чем украшать, например, интерьер «будуара», как по волшебству организующийся вокруг стольких «ценимых» картин.

4. В заключение я хотел бы предложить схему, способную облегчить понимание моей статьи, позволяющую лучше увидеть определяемое мною место искусства Кандинского, или, если угодно, не изобразительной живописи внутри обширной области искусства вообще:

искусство

автономное искусство	декоративное искусство
зрительное искусство	слуховое искусство
живопись	скульптура
архитектура	
изобразительная живопись	не изобразительная живопись
абстрактная и субъективная	конкретность и объективность
символическая реалистическая	тотальная и абсолютная живопись
импрессионистская экспрессионистская	

КОНКРЕТНАЯ (ОБЪЕКТИВНАЯ) ЖИВОПИСЬ

Схема убедительно показывает, что, по моему мнению, живопись Кандинского — не пятый род живописи вообще, но второй, тогда как первый включает четыре вида или подразделения.

Ванв, 23—25.VII.36.

(опубликована в 1966 г.)

ОЧЕРК ФЕНОМЕНОЛОГИИ ПРАВА

Глава 1

ИСТОЧНИК ПРАВА: АНТРОПОГЕННОЕ ЖЕЛАНИЕ ПРИЗНАНИЯ КАК ИСТОК ИДЕИ СПРАВЕДЛИВОСТИ¹

Специфически человеческое существо создается из животного *Homo sapiens* в акте и посредством акта (свободного, по определению), который удовлетворяет желание (*Begierde*), направленное на другое желание, взятое как таковое. Более того, человек творится, будучи этим актом, и его специфическое человеческое бытие есть не что иное, как сам этот акт: истинное *бытие* человека есть его *действие*.

Желание, направленное на другое желание, можно поэтому назвать *антропогенным желанием*. С появлением такового (а мы признаем, что оно могло возникнуть только у представителя вида животных *Homo sapiens*) человек существует в возможности. Это желание и *есть* человек в возможности, это — возможность человека. Ибо в действительности человек есть не что иное, как реализация или удовлетворение (*Befriedigung*) этого желания, причем осуществляются они в порожденном желанием действии и посредством него. Итак, это желание порождает человека, и оно заставляет его жить и развиваться в качестве человеческого существа в том действии, которое порождается им, чтобы его удовлетворить.

Всякое животное или «естественное» желание нацелено на нечто реальное, предстоящее желающему существу в пространстве-времени вовне и отсутствующее у него самого. Желание тогда есть реальное присутствие отсутствия: это — пустота, расположенная в полноте и ею уничтожаемая, исче-

зающая как пустота, т.е. заполняемая тем действием, которое осуществляет или удовлетворяет желание. Таким образом, желать желание — значит желать нечто отсутствующее, ирреальное, пустое в заполненном (материальной) реальностью пространстве-времени. Осуществить или удовлетворить это желание — значит, удовлетворяя его, реализовать себя самого, заполнить одну пустоту другой, одно отсутствие — другим. И если истинное человеческое бытие есть действие, в котором и посредством которого удовлетворяется или осуществляется желание желания, то само это бытие есть лишь пустота в природном мире, т.е. в пространстве-времени, заполненном материальной реальностью, и само это бытие есть присутствие отсутствия. Если угодно, можно сказать, что созданная антропогенным желанием пустота в природном мире заполняется человеческим или историческим миром. Однако не следует забывать о том, что человек как таковой есть лишь пробел в природном мире, сущее, в котором не существует природа. Разумеется, мы вправе сказать, что человек присутствует в природе. Только стоит добавить, что он есть присутствие отсутствия — отсутствия у него природы вообще, а в частности — природы животного *Homo sapiens*, каковым он был бы, если б не стал человеческим существом посредством удовлетворения своего желания желания. Именно поэтому человек есть нечто радикально и по существу иное, чем природа, чем то животное, которое служит ему субстратом: будучи их отсутствием, их уничтожением, их отрицанием, он от них независим, автономен или свободен. Вот почему мною было сказано, что удовлетворяющий желание желания акт свободен по определению.

Животное удовлетворяет свое желание природной или материальной реальности, приспособливая

ясь к ней посредством своей активности. Бытие животного, таким образом, тоже является его действием. Однако, осуществляя свое желание, животное уничтожает его как таковое: заполнив свою пустоту, оно замещает отсутствие на присутствие. Следовательно, оно *есть* желающее существо, т.е. природная и материальная реальность и *ничего* более: его желание (т.е. отсутствие этой реальности) рождается лишь с тем, чтобы исчезнуть, чтобы стать присутствием той же самой реальности. Животное голодно, оно ест, чтобы удовлетворить свое желание, и оно *есть* то, что оно ест: «*er ist was er isst*». Человек же как таковой «питается» желаниями (скажем, не просто по-животному совокупляется с самкой, но, как человеческое существо, хочет, чтобы она его любила). Даже если он тоже «*есть* то, что он ест», он был и остается желанием как таковым, т.е. отсутствием реальности в собственном смысле слова как материализованного пространства-времени. Строго говоря, желание, будучи отсутствием, а не присутствием, не *есть*, но оно *ничтожит* в реальном Бытии. Но животное желание в этом ничтожении самоуничтожается и уступает место *бытию* в Бытии, ибо оно стремится к удовлетворению, т.е. к своей актуализации — переход его в действительность или в действие устраняет его как таковое. Напротив, человеческое желание, будучи желанием желания, даже в своей актуализации остается самим собой, ибо удовлетворяется лишь желанием, ничтожащим отсутствием. Негация человеческого желания в реальном Бытии не есть тем самым уничтожение, но перманентное присутствие (*Bestehen*): это *Бытие*, которое *существует*, а не исчезающее Ничто. Однако, будучи бытием желания, это Бытие является негацией или отсутствием *реального* Бытия: это — ирреальное или *идеальное*

Бытие, которое существует в реальном Бытии в том смысле, что оно *ничтожит* без *самоуничтожения*, поскольку ничтожением является само его существование. Именно таким идеальным Бытием является человеческое существо — отсутствием реального или природного Бытия; и именно существование этого Бытия есть человеческое, историческое или свободное существование — непрерывное ничтожение в природном мире, которое удерживается в этом мире лишь за счет его отрицания. Как *бытие* в мире или перманентная экзистенция, человек *существует* в этом мире, подобно пребывающим в нем вещам — он и является самым этим миром. Отрицая его, он отрицает тем самым и самого себя, а потому он не *пребывает* в мире, но в нем *ничтожит*. Только это ничтожение есть его собственное бытие: он *есть* то, что он есть — человеческое бытие, отрицающее само себя через негацию мира. Человек отрицает мир, удовлетворяя действием свое желание желания, и тем самым он отрицает самого себя. Его специфически человеческая *экзистенция* и есть это само-*отрицание*.

Что же такое антропогенное желание — желание желания? Всякое желание стремится к удовлетворению посредством действия, которое *ассимилирует* желаемый объект. Он отрицается как внешний, он интериоризируется, он, можно сказать, упраздняется как другой, он присваивается. Желанный объект должен стать составной частью желающего субъекта, он должен перестать быть объектом и сделаться субъектом. Так поглощаемая животным пища ассимилируется и становится (хотя бы отчасти) элементом самого этого животного.

Эта схема применима и к желанию желания. Желать желание — значит хотеть его ассимиляции, присвоения, упразднения как внешнего и объ-

ективного, сохраняя его при этом как желание. Иначе говоря, это — стремление самому стать объектом желаемого желания. Я получу полное удовлетворение, если желание желанного мною объекта будет желанием меня самого: оно станет составной частью моего собственного бытия, оставаясь желанием другого. Желая меня, оно хочет всего того же, что я сам хочу; оно со мною отождествляется, становится мною, оставаясь при этом самим собой.

Можно сказать, что желать желания — значит хотеть быть любимым. Но термин «любовь» либо слишком смутный, либо слишком узкий. В общем и целом, тот, кто желает желания другого, хочет играть для него роль абсолютной ценности, которой подчинены все прочие ценности (в частности, та ценность, которую представляет собой этот другой, в том числе и для него самого). Поэтому мы можем сказать, что желание желания есть стремление быть признанным (*anerkannt*). Желание желания, т.е. антропогенное желание, есть желание «признания» (*Anerkennen*). Человек есть действие, посредством которого он удовлетворяет свое желание желания, и поэтому как человеческое существо он существует лишь в той мере, в какой он *признан*: признание одного человека другим составляет самое его бытие (как говорил Гегель: «*Der Mensch ist Anerkennen*»).

Человек также является животным (вид *Homo sapiens*). Чтобы существовать как человек, он должен существовать и как животное: в своем человеческом качестве ему приходится реализовывать себя в том же онтологическом измерении, где он существует как животное. Две сущности находятся в одном онтологическом измерении и вступают во взаимодействие, в котором (в предельном случае) одна из них может аннулировать другую. В той мере, в какой человек есть признание, человек дол-

жен смочь упразднить себя как животное: его желание желания должно быть способно отменить его животное или естественное желание. Естественное желание есть, в конечном счете, «инстинкт самосохранения», и антропогенное желание должно суметь упразднить этот «инстинкт». Иначе говоря, чтобы реализовать себя как человеческое существо, человек должен рисковать своей жизнью ради признания. Именно риск собственной жизнью (*Wagen des Lebens*) есть истинное рождение человека — если он осуществляется ради желания признания.

Это желание с необходимостью предоставляет повод для такого риска. Ибо человек может желать лишь желание другого человека. А этот другой, будучи человеком, также желает желания того, кто желает его желания. Тем самым желание желания может реализоваться лишь в смертельной борьбе (*Kampf auf Leben und Tod*) во имя признания. Человека осуществляет риск, поскольку он не может реализоваться иначе, чем в предполагающей такой риск борьбе.

Если антропогенное желание одинаково у обоих, то борьба за признание может привести лишь к смерти — или обоих противников, или одного из них. Тогда нет и признания, а тем самым нет и реально существующего человека. Чтобы он мог осуществиться, борьба должна была закончиться односторонним признанием — победителя побежденным. Но это возможно лишь в том случае, если антропогенное желание не одинаково у обоих противников. У будущего победителя оно должно быть сильнее, у будущего побежденного — слабее. Чтобы уступить, отказываясь от борьбы, побежденный должен был испытать страх. Желание признания у него должно было покориться инстинктивному желанию самосохранения. Человек в нем оказался

слабее того животного, которое является его субстратом; его человечность осталась потенциальной, не актуализировалась, не достигла уровня реальности, поскольку на этом уровне определяющей осталась животная жизнь. Победитель, напротив, сумел подчинить свой животный инстинкт самосохранения своему желанию признания. Тем самым он актуализировал свою человечность и он является человеком столь же реально, как и животным. Именно это выявляется — точнее, осуществляется — односторонним признанием. Побежденный признает человеческую реальность (или ценность, достоинство) победителя, каковая действительно существует; победитель не признает человеческой реальности (или ценности, достоинства) побежденного, и таковая действительно не существует. Сказать, что человеческая реальность признается или нет в зависимости от того, существует она или нет, равнозначно утверждению, согласно которому эта реальность существует (или нет) в зависимости от того, признана она или не признана.

Признанный побежденным победитель (со стороны которого нет признания побежденного) называется Господином (*Herr*); не признанный побежденный (признающий победителя) именуется Рабом (*Knecht*). Как мы видим, человек не мог возникнуть помимо этой антитезы Господина и Раба, т.е. человека, существующего актуально, и человека, существующего потенциально, где второй стремится к актуализации, а первый — к утверждению своего актуального существования.

Но если приглядеться повнимательнее, то мы заметим, что действительность Господина есть чистейшая иллюзия. Разумеется, он не существует в возможности, ибо он не имеет ни малейшей склонности к изменениям, к тому, чтобы стать другим,

чем он есть, к бытию иным, чем он не является, ибо другой для Господина есть Раб, а Господин не имеет ни малейшей надобности делаться Рабом. Но в действительности Господин и не существует, ибо действительность человека есть его признание, а Господин не признан. Он «признан» Рабом, но Раб — это животное, поскольку он отказался от антропогенного риска, избрал для себя животную жизнь. «Признание» со стороны Раба не актуализировало человечности Господина. Ведь он ничуть не удовлетворен тем, что он признан Рабом, которого он и не считает человеком в собственном смысле слова. Будучи Господином, он не может признать Раба, да и не может перестать быть Господином. Так что ситуация у него безвыходная. Он никогда не получит удовлетворения своего желания признания. Его антропогенное желание поэтому не удовлетворено и не реализовано. Иначе говоря, он не осуществил себя как человеческое существо. А так как его нет и *в возможности*, то его вообще нет — он *не существует* реально как поистине человеческое существо. Это означает, что Господином можно лишь *умереть* (в борьбе за признание), но нельзя *жить* в господстве. Иными словами, Господин появляется в истории лишь с тем, чтобы исчезнуть. Он нужен в ней только для того, чтобы в ней появился Раб.

Ибо Раб, который лишь потенциально является человеком, может и хочет изменяться, и он способен посредством таких изменений удерживать себя в человеческом существовании. Он ровно настолько является человеком, насколько признает человеческие реальность и достоинство (ценность) Господина; у него есть тем самым *идея* человека. Но актуально он человеком *не является*, поскольку он таковым *не признан*. Поэтому у него есть стремление к признанию, к становлению иным, чем он

есть. Если Господин не может захотеть стать Рабом, то Раб может захотеть стать Господином, возжелать признания в качестве Господина. Но на деле, даже если он преуспевает (возобновив борьбу, т.е. приняв риск), Господином он не становится. Ибо Господин не признает того, кто его признал, тогда как Раб исходит из признания другого: он признает и того, кого он обяжет признавать себя посредством борьбы. Он становится и будет отныне не Господином, но, скажем так, Гражданином.

Лишь Гражданин будет полностью и окончательно удовлетворен (*befriedigt*). Ибо только он будет признан тем, кого он сам признает. Поэтому только он актуально осуществится как человеческое существо. Вот почему можно сказать, что Господин был признан лишь для того, чтобы появился Раб, ибо Раб есть лишь потенция Гражданина, т.е. актуальной человеческой реальности.

Следовательно, если человек рождается только в антитезе Господина и Раба, то полностью осуществляется и актуализируется он только в синтезе Гражданина, который является и Господином (насколько он признан другими) и Рабом (насколько он признает их сам). А это означает, что он не является ни тем, ни другим: нет ни действительности без возможности, ни возможности без действительности, но перешедшая в действительность возможность².

Поэтому человек *реален* ровно настолько, насколько он является Гражданином: Господин и Раб являются лишь логическими «принципами», не существующими в чистом виде. Гражданин есть синтез господства и рабства, а этот синтез есть переход потенции в акт, т.е. эволюция. Эта эволюция есть не что иное, как история человечества, ведущая к совершенной нейтрализации, к окончательному

равновесию господства и рабства, проходя через промежуточные стадии с преобладанием то одного, то другого составляющего ее элемента. В зависимости от того, какой элемент преобладает, можно говорить об (относительном) аристократическом господстве и (относительном) буржуазном рабстве.

Но эта диалектика всемирной истории является также — наряду со всем прочим — диалектикой Права и идеи Справедливости. Подобно тому как господство сливается с рабством в гражданстве, более или менее аристократическая Справедливость однажды сольется с более или менее буржуазной Справедливостью в синтетической Справедливости Гражданина в собственном смысле слова, т.е. гражданина универсального и гомогенного государства.

Человеческая или историческая реальность осуществляется посредством активного отрицания природной или животной реальности — в риске жизнью в ходе борьбы за признание. Обе эти реальности существуют в одном онтологическом измерении, а потому не только животное способно упразднить в человеке его специфически человеческое бытие, которое столь же способно упразднить животное, доводя свою борьбу до конца, т.е. до самой смерти. Если человек не может существовать помимо животного вида *Homo sapiens*, будучи лишь активным отрицанием или актуализацией последнего, то он все же есть нечто совсем иное, чем это животное, поскольку он является его отрицанием. И он ничуть не менее реален или действителен, будучи активным отрицанием или актом. Человек существует ничуть не менее «объективно», чем животное в нем и мир вовне. Ибо человеческое существование есть акт признания и признанное бытие. Для человеческого бытия всегда требуется по меньшей мере двое, и человек может действи-

тельно существовать лишь в отношении признания и через него. Действительно или истинно человек существует лишь как признанный другим, и только в признании и через него со стороны другого он существует сам в-себе и для-себя, зная и признавая самого себя. «Субъектом» он является ровно настолько, насколько является «объектом»: его бытие возможно лишь как *объективное бытие*.

Человеческое бытие поэтому столь же *реально* и *объективно*, как и природное бытие. И оно ничуть не менее *актуально* (или *действенно*), чем это последнее. Тем не менее тут нет дуализма в привычном смысле слова: человек не есть некая *субстанция*, противостоящая природной субстанции. Ведь человек есть лишь *отрицание* Природы; он является *негативностью*, но не *тождеством* или субстанциальностью. Если Вселенная есть кольцо, а Природа в нем есть металл, из которого сделано это кольцо, то Человек существует лишь как пустота, как дырка в этом кольце. Чтобы Вселенная могла стать кольцом, а не чем-нибудь иным, нужно, чтобы в нем было это отверстие, помимо окружающего его металла. Но металл может существовать и помимо отверстия, и Вселенная могла бы быть чем-то иным, чем кольцо. Отверстие же не было бы ничем без металла, и не существует Вселенной, которая была бы лишь такой дырой. Итак, Вселенная может существовать без Человека, и вполне представима чисто природная Вселенная (хотя сам акт понимания предполагает существование понимающего ее человека, предполагаемого этой Вселенной). Напротив, чисто человеческая Вселенная не представима, ибо без Природы Человек есть попросту ничто.

Иначе говоря, чтобы реально или действительно существовать, человеку недостаточно удерживаться в тождестве с самим собою. Чтобы актуализиро-

ваться, чтобы существовать, чтобы удерживать тождество с самим собой, т.е. чтобы быть человеком, он должен быть отрицанием Природы, он должен ее реально и активно отрицать. Тем самым он может существовать только за счет Природы: он ее предполагает как в своем рождении, так и в своем существовании, ибо он рождается и существует лишь по мере ее отрицания. Вот почему смерть животного в человеке есть и смерть самого человека.

Осуществленное Человеком отрицание Природы реализуется и проявляется в его способности и как его способность смертельного риска Господина в Борьбе. Но эта реальность действительно осуществляется и проявляется лишь в Труде Раба (и Гражданина). Вот почему мы можем сказать, что Человек существует настолько, насколько он трудится, а Труд есть и сущность, и существование человека. С помощью Труда человек замещает враждебный ему и отрицаемый им природный мир техническим или культурным (историческим) миром, в котором он может жить как человек.

Антропогенные желание и действие тем самым с необходимостью создают поле человеческого существования или исторический мир (в пределах природного мира) — область экономики, имеющую в своем основании Труд и им порожденную. Эта сфера экономики является специфически человеческой (или исторической), ибо она есть действительное *отрицание* чисто животного существования. И она столь же объективна, как мир природы — именно потому, что она есть его *действительное* отрицание, существующее в самом отрицаемом, тогда как последнее существует лишь в зависимости от того, что его отрицает. Поэтому экономическая область не менее объективна и действительна, чем мир природы. Но если этот мир мы называем «ре-

альным», то область экономики следовало бы называть «идеальной», чтобы показать, что одно есть *отрицание* другого. Если же мы называем «реальным» и то, и другое, то нам нужно проводить различие между «естественной или материальной реальностью» природы и «исторической или идеальной реальностью» экономики, как и всего человеческого мира вообще.

Таким образом, мы можем говорить о динамическом «дуализме», не предполагая при этом статического существования двух отдельных или отделяемых субстанций. Антропогенный акт создает автономное человеческое существование *sui generis*, в котором нельзя обособить человеческое существование (или «душу») от природного бытия («тела»). Это относится и к человеку как таковому, и ко всему человеческому. Человеческие феномены специфичны и автономны по отношению к феноменам природы, но существуют они только в них и делаются буквально ничем в чистом или изолированном от них состоянии. Они существуют лишь в *оппозиции* к природным феноменам и через это противостояние, ибо являются их *отрицанием* (актуальным или потенциальным), а тем самым всегда их предполагают.

Первоистокom всех человеческих (культурных или исторических) феноменов являются антропогенное желание и осуществляющее или удовлетворяющее его действие. Это действие, с одной стороны, есть Риск Господина в борьбе и, с другой стороны, проистекающий из него Труд Раба. Иными словами, все человеческие феномены имеют своим фундаментом Войну и Экономику, которая имеет своим основанием Труд. Экономика и Война *актуализируют* человеческую реальность, историческое существование человечества. Динамический дуализм

Человека и Природы может проявиться и в других формах, выступающих как своего рода субпродукты производства Человека из Природы посредством Борьбы (война) и Труда (экономика); эти субпродукты специфичны и автономны, они не сводятся ни друг к другу, ни к конечной цели (продукту), ни к движущим силам производства.

Итак, Человек создается как Воин (Господин) и как Труженик (Раб). Но в полноте своей действительности (как Гражданин) он не является ни тем, ни другим, будучи ими обоими одновременно. Будучи Воином, Рабочим или Гражданином, он является Человеком, а не Животным, причем не только потому, что предстает лишь в этих ипостасях. Он столь же человечен как «религиозный субъект», как «моральный субъект» и т. д., включая и то, что он есть «субъект права».

С тех пор как человек конституирован как человеческое существо оппозицией животному в нем (каковым он также является), имеется внутреннее противостояние специфически человеческого и чисто природного или животного в нем самом. Эта оппозиция существует не только объективно, реально и истинно (для нас, т. е. для Феноменолога), но также субъективно, для самого человека. Антропогенный акт есть также акт, порождающий самосознание (*Selbstbewusstsein*, исходя из *Selbstgefühl* животного), а признание другим есть также признание самого себя и самосознание. Противостояние животному внутри него может происходить у человека и при рассмотрении им себя как *субъекта права*. Конечно, Человек может быть субъектом права лишь потому, что он является — или был — Воином и Тружеником. Именно потому, что ныне он есть субъект права, однажды он станет целостным Человеком или Гражданином. Но быть субъек-

ектом права — это все же нечто иное, чем бытие Воином, Тружеником или Гражданином.

Созданное Борьбой и Трудом реальное и актуальное противостояние между Человеком и Природой вообще (и животной природой в нем самом в частности) позволяет Человеку противопоставить именуемую «субъектом права» человеческую сущность животному субстрату, и эта сущность является «субстанциализированным» отрицанием этого субстрата. Не всякое человекообразное животное вида *Homo sapiens* можно всегда и везде называть субъектом права: мы обнаруживаем ограничения по возрасту, полу, физическому и психическому здоровью, расе, социальным характеристикам, т.е. собственно человеческим — экономическим, религиозным и т.п. чертам. Такие ограничения суть юридические «ошибки», т.е. юридически неадекватные феномены. Но они возможны лишь потому, что в действительности человеческое существо есть нечто *иное*, чем естественное существо, и, в частности, чем то животное, которое служит ему субстратом. Как только животное вида *Homo sapiens* не признается автоматически человеческим существом, любого представителя этого вида можно объявить недостаточно очеловеченным, а тем самым и не субъектом права³. Та же реальная оппозиция между Человеком и животным позволяет отличать именуемую «субъектом права» человеческую сущность от ее естественного субстрата. Прежде всего в юридически неподлинных случаях, когда субъектом права оказывается существо, имеющее иной субстрат, чем животное вида *Homo sapiens*, например, животное другого вида, божество либо существо, которое лишь по видимости является человеком. Однако имеются и юридически подлинные случаи, когда субъектом права выступает «мораль-

ная личность», каковая может быть индивидуальной, коллективной или абстрактной. Как только специфически человеческое действие отличимо от чисто животного, мы можем предположить, что первое присутствует там, где нет ни следа второго, и получаем «абстрактную моральную личность», вроде некоего «Фонда». Точно так же мы можем предположить наличие человеческого действия там, где его животный субстрат не дан в качестве реального индивидуального существа, и приходим к понятию «Общества» или «коллективной моральной личности». Наконец, мы можем считать, что человеческое действие остается и там, где уже исчезло соответствующее ему животное (или его еще нет, или оно уже не способно реально действовать), и получаем понятие «моральной индивидуальной личности» (каковая может быть уже мертвой или еще не родившейся, а потому и «неправоспособной»).

Реальная оппозиция между человеком и животным в человеке есть основание для понятия «субъекта права» вообще и, в частности, понятия «моральной личности». К этой оппозиции (проистекающей из антропогенного желания) должна восходить, в конечном счете, любая «реалистическая» теория «моральной личности». Но и «фикционалистская» теория также может ссылаться на тот факт, что человек не существует помимо того животного, которое является его субстратом. Иначе говоря, идеальная реальность «моральной личности» всегда должна соотноситься с человеческой реальностью, действительно противостоящей конкретному животному виду *Homo sapiens*, служащему для него субстратом, идет ли речь о прошлом, настоящем или будущем. Будучи специфически человеческой реальностью, моральная личность получает свое существование только от реального антропогенного

акта. Этот акт есть *отрицание* животности, а потому моральная личность юридически может быть чем-то совершенно иным, чем физическая индивидуальность. Именно поэтому она способна отделяться от последней и даже ей противостоять. Субъект права не есть «субстанция» или сущность *per se*, отделимая от природного мира. Однако, существуя лишь в пределах этого мира, субъект права может противостоять всему в нем чисто природному. Если «А» не существует, то «не-А» будет просто ничто, но если «А» есть нечто, то отрицание даст уже не «А», но «Б».

Человек может противостоять животному как сущее и как действие, а сама эта оппозиция позволяет человеку различать то, что есть, и то, что *должно* было бы быть, то, что делается, и то, что *должно* делаться. В антропогенном акте Борьбы за признание Риск сталкивается с животным инстинктом самосохранения: творящий себя человек хочет противоположного тому, чего хочет рискующее погибнуть в нем животное. Животное *существует* и желает сохранить себя в этом существовании. Но для человека как раз этого делать *не должно*, и он должен уже не быть, если он не хочет быть тем, чем он является — отрекающимся от риска животным. Человека *еще нет*, он противопоставляет животному, которое есть, то, чем он *должен* быть, что он должен привнести в существование. Короче говоря, человеческая реальность творится антропогенным актом не только как *реальность* (сознающая себя или «рефлексивная» реальность), но также как положительная *ценность* или как *долженствование*. Он *должен* быть и действовать. Человек не просто рискует своей жизнью, он знает, что он *должен* это делать. Он не довольствуется тем, что работает, но также знает, что труд есть его *обязанность*. Однако

нельзя сказать, что он борется или трудится, *потому что* это — его долг. Напротив, само понятие долга появляется только потому, что он борется и работает. Ведь эта борьба и этот труд создают его как человеческое существо, противостоящее природному бытию. Понятие *долга* есть лишь проявление этой оппозиции: само *бытие* человека есть *бытие-долженствование*, а потому понятие долга можно лишь выделить и обособить в самосознании как аспект «долга» у специфического человеческого существа⁴.

Реальная оппозиция между человеком и животным в человеке позволяет ему противопоставлять то, что есть, тому, что *должно* быть (или *должно было бы* быть). Одна лишь специфически человеческая реальность, происходящая из антропогенного акта борьбы за признание и появляющегося затем из этой борьбы труда, одновременно *есть* и *должна* быть. Безусловно, его животная природа тоже *есть*; но по мере того, как она *противопоставляется* его человечности, она *не должна* быть (не так уж важно, произойдет ли это в действительности или нет).

Слово «долг» берется здесь в самом широком смысле. Оно означает только то, что человек может противостоять (как в своих действиях, так и в ценностных суждениях) тому, что есть — в нем самом, во внешнем мире; равным образом, он может установить, что существующее не вызывает такого противостояния. В первом случае человек как бы утверждает, что данная ему реальность не такова, какой она *должна* была бы быть; во втором случае — что она такая, какой и *должна* быть. Он пытается преобразить реальность так, чтобы она *стала* той, какой она *должна* быть.

В частности, человек может и должен различать между реальностью и *Справедливостью*: он гово-

рит о нереальной справедливости и реальной справедливости, равно как об осуществленной справедливости и справедливой реальности. Остается выяснить, какому «долженствованию», т.е. какому аспекту «бытия-долженствования» человека, исходящего из антропогенного желания, соответствует юридическое понятие Справедливости.

Человек создается в антропогенной Борьбе за признание, в которой он рискует своей жизнью ради желания желанного. Этот риск отрицает животное в человеке, поскольку он отвергает инстинкт самосохранения любой ценой. Существование риска, тем самым — не только *бытие*, но и *бытие-долженствование*: в определенных обстоятельствах человек *должен* рисковать своей жизнью, чтобы быть поистине человеческим, «быть человеком». Причем существование этого риска есть значительно менее «бытие», чем «долг». Ведь он есть чистое отрицание животного бытия, и его «актуализация» как отрицания есть смерть. Так что это — не *бытие* в собственном смысле слова, но *возможность* идеального бытия, осуществляемого действенным отрицанием материального бытия. Риск как таковой, будучи возможностью, переходящей в действительность через отрицание сущего, выступает как «долг»; это — *долженствование* быть человеком, и *бытие* здесь есть *долженствование* этого бытия или, если угодно, бытие этого долженствования.

Антропогенный риск, по определению, имеет место в борьбе за признание. Для того чтобы рискнуть собственной жизнью и породить человеческое существование, требуются, как минимум, двое. Рискующий собственной жизнью представляет собой угрозу для жизни другого, а его собственная жизнь находится под угрозой из-за того, что другой рискует своей. Мы получаем здесь абсолютную взаим-

ность — ситуация строго симметрична. Риск одного провоцируется (не детерминируется) риском другого. Каждый здесь рискует своей жизнью, т.е. добровольно и сознательно — он мог этого и не делать. Свобода, т.е. осознанная воля и действующее сознание, строго говоря, есть сам этот риск, явленный как желание желанья, т.е. как желание признания. Именно этот аспект данной ситуации есть последний источник *идеи Справедливости*⁵.

Один из двух соперников, угрожая жизни другого в Борьбе, задевает его «жизненные» или естественные интересы. Но в каком-то смысле он делает это с согласия другого (тот молчаливо это признает, принимая вызов). И он сам дает согласие на то, что другой угрожает его жизни. Вот почему можно сказать, что в ущемлении интересов другого тут нет ничего *несправедливого* — ситуация *несправедливости* исключается здесь *взаимным согласием* двух сторон, и это согласие предшествует Борьбе, т.е. применению силы, любому «давлению» одного на другого.

Разумеется, отсутствие Несправедливости само по себе еще не есть Справедливость: нельзя назвать *справедливой* ситуацию только потому, что она не является *несправедливой* — она может быть также нейтральной с точки зрения правосудия. Но Справедливости, конечно, нет там, где присутствует Несправедливость. Можно сказать, что исключающее Несправедливость взаимное согласие освобождает поле для Справедливости, каковая может в нем утвердиться (или нет). Юридически очень важно именно это понятие *согласия*. Ведь если там, где есть согласие, совсем не обязательно присутствует справедливость, то явным образом там отсутствует несправедливость. Из одного факта согласия не вывести *содержания* идеи Справедливости, поскольку

согласие может породить юридически нейтральную ситуацию, которая не является ни справедливой, ни несправедливой. Однако согласие есть признак *возможности* Справедливости, так как согласие (если оно свободное, т.е. сознательное и добровольное) упраздняет несправедливость. Это не означает того, что согласие есть *необходимое* условие Справедливости — справедливой может быть и ситуация без согласия. Но она не будет несправедливой, если предполагается согласие; скажем, не будет несправедливым некое обращение с тем, кто выказывает на него согласие. Иначе говоря, антропогенный акт *может* быть справедливым, и творящий себя этим актом человек способен быть справедливым, поддерживать юридически справедливые взаимоотношения с себе подобными.

Но в антропогенном акте Борьбы за признание содержится не просто *согласие* — оно является *взаимным*. Юридически это важно, поскольку здесь мы находим первоисточник всего того, что позже станет юридическим *договором*. Безусловно, Борьба не является «договором» в собственном (или в юридическом) смысле слова. Ибо договор предполагает наличие «третьего лица», арбитра, тогда как в Борьбе есть только «стороны», два противника. В ней нет и «конвенций», поскольку конвенция предполагает идею *обмена*, в то время как Борьба выражает волю взаимного *исключения*, а в крайнем случае и уничтожения одного другим. Один желает целиком подчинить другого, все у него отнять, ничего ему не дав взамен. Другой на это никак не согласен, и он сам хочет точно так же обойтись с соперником, ничуть не заботясь о *согласии*. Поэтому тут нет никакой «конвенции», но есть две независимые воли, два согласия на *действие*, которое делает невозможным взаимодействие.

Здесь имеется согласие на риск, которое как *для нас* (т.е. с точки зрения истины), так и для самих участников есть основание любого взаимодействия. *Для нас* это итог некой «конвенции» или некоего «договора», хотя для участников таковых не было. Вот почему *мы* можем сказать, что с того момента, как человек творит себя в такой ситуации, он способен устанавливать «конвенции» с себе подобными и придавать взаимодействию с ними форму юридического «договора». Подобно тому как наличие *согласия* в антропогенной Борьбе делает возможным осуществление Справедливости в человеческом или историческом мире, *взаимность* этого *согласия* делает возможным существование договоров в этом мире.

Договор предполагает взаимное, а не одностороннее признание. Поэтому договоры появятся впоследствии, тогда как в Борьбе речь идет лишь о взаимном исключении, где один желает быть признанным другим, не желая при этом признавать его самого. Поэтому оставим на время договоры и обратимся к *Справедливости*. Если она является автономным и специфически человеческим феноменом, то ее источник нужно искать в антропогенном акте. Так как согласие есть признак ее возможности, то мы проанализируем условия этого согласия, чтобы обнаружить затем содержание идеи Справедливости.

Прежде всего, согласие одного предполагает согласие другого — в борьбу каждый вступает ради признания его другим, а тот готов признать его лишь настолько, насколько сам готов сражаться ради признания. Именно потому, что здесь имеются *два* согласия, Борьба не будет несправедливой и может стать справедливой. Если бы оба противника нападали друг на друга без всякого согласия, ситу-

ация была бы юридически нейтральной. Ведь в таком случае в борьбе не было бы ничего человеческого (как и ничего антропогенного): это было бы случайное столкновение или схватка животных. Если один по своей воле нападет на другого без согласия последнего на борьбу, ситуация будет несправедливой или нейтральной, но она также не будет антропогенной: тот, кто отказывается от борьбы, уже признает нападающего (тогда это — несправедливое нападение) или вообще не способен признавать, будучи просто животным.

Один из противников согласен на борьбу лишь в том случае, если он предполагает равное согласие на нее со стороны другого. Мало того, он предполагает также и то, что другой действительно тоже рискует жизнью, как и он сам. Он не согласится на борьбу, если другой вступает в нее без всякого риска для себя. Можно сказать, что он соглашается на борьбу лишь потому, что предполагаемое согласие другого *такое же* по своей природе, как и его собственное, и оба эти согласия осознанно предполагают *один и тот же* риск собственной жизнью. Именно этот элемент *равенства* во взаимодействии выявляет в человеческом сознании идею Справедливости.

Антропогенная Борьба *справедлива*, если её участники *равны*, если вовлеченные в нее два соперника имеют *одинаковые* условия. В сознании третьего это равенство предстает как *взаимность*, тогда как в сознании участников оно выступает как *согласие*. Вот почему признаками Справедливости являются согласие и взаимность. Борьба *справедлива* для участников как борьба *равных*, и она объективно справедлива как *равная* для «третьего» (как и для нас, т. е. с точки зрения истины). Она справедлива потому, что, в принципе, каждый из противников вступил бы в борьбу, окажись он

на месте другого. Можно сказать, что при взаимном согласии вступающих в Борьбу она оказывается справедливой. Такое взаимное согласие позволяет «третьему» считать ее справедливой. Из этого можно вывести то, что всякое взаимодействие со взаимным согласием будет называться *справедливым* ровно настолько, насколько в нем предполагается *равенство* его участников. И все *равное* в социальных отношениях будет *справедливым*, даже если на это нет согласия. Ведь согласие есть лишь субъективный признак Справедливости, тогда как сама Справедливость есть объективно устанавливаемое Равенство⁶.

Таким образом, идея Справедливости возникает в тот же момент, что и антропогенная Борьба, выявляя одну ее сторону — сторону *равенства*. Борьба *справедлива* в том случае, если вступившие в нее соперники строго *равны* по объективному и субъективному положению⁷. Человек способен осуществлять Справедливость в социальном взаимодействии только потому, что он рождается в *справедливой* антропогенной Борьбе, которая является таковой по определению, ибо это — борьба *равных*. Рождаясь в равенстве и через равенство, он не может целиком и полностью реализовать себя помимо полного социального равенства. Вот почему говорится, что действительно человеческим можно быть лишь будучи справедливым.

Но если человек рождается в равенстве (или в Справедливости) антропогенной Борьбы — которая, стоит сказать, не имеет ничего общего с физиологическим или природным равенством, но есть исключительно равенство человеческого удела, — в своем историческом развитии человек далеко не всегда существовал в условиях равенства. Вот почему Справедливость отличается от равенства.

Антропогенная Борьба начинается в условиях равенства, завершается она несправедливостью. Возможность человека дана в начальный момент борьбы, но его действительность приходит только вместе с ее завершением. Борьба же заканчивается односторонним признанием победителя-Господина со стороны побежденного-Раба. Исходом борьбы оказалось полнейшее неравенство ее участников. Но если Борьба была справедлива в начале, то таковым должен быть и ее результат. Так что имеется справедливое неравенство. Неравенство *справедливо* ровно настолько, насколько оно происходит из первоначального равенства.

Посмотрим, что представляет собой эта Справедливость неравенства, проистекающая из Справедливости равенства. Неравенство (одностороннее признание) рождается из того, что один из противников оставляет борьбу и сдается другому из страха смерти, который не мешает другому идти до самого конца. Этот отказ от Борьбы (или эта капитуляция) также должен быть свободным, т.е. сознательным и добровольным — иначе не было бы «признания», а тем самым сотворения нынешней человеческой реальности. Капитуляция происходит добровольно и принимается она также добровольно. Иначе говоря, мы опять имеем дело со взаимным согласием. Поэтому ситуация не становится несправедливой — при всем неравенстве она остается справедливой. Только это согласие еще не указывает на возможность Справедливости, и нам нужно вновь обратиться к анализу условий согласия, чтобы выяснить содержание новой идеи Справедливости.

Здесь вновь присутствует взаимность согласия. Один предлагает свое подчинение, поскольку считает, что оно будет свободно принято, а другой его принимает, поскольку считает его свободно предло-

женным. Так что ситуация *может* быть справедливой, а тем самым она таковой и оказывается в действительности. Победенный добровольно предлагает свое признание взамен за свою жизнь, а победитель добровольно оставляет ему жизнь взамен за признание. Поэтому мы можем сказать, что в глазах Раба безопасность рабства или (выводимое из него) рабство в безопасности имеет *ту же* ценность, какую для Господина имеет господство в риске или (выводимый из него) риск господства. Здесь имеется аналогия с первоначальным равенством, объясняемая тем, что новое положение происходит из равного положения в начале. Только тут уже нет равенства в собственном смысле слова: ни объективного (признание было односторонним), ни субъективного. Ведь теперь один из них, оказавшись на месте другого, уже не действовал бы точно так же: Господин не сдался бы, окажись он на месте Раба, а Раб на месте Господина не вел бы борьбу до самого конца. Раб не хуже Господина знает о том, что между ними нет равенства, как нет равенства между основными их установками. Но если здесь более нет равенства положения или установки, то есть *эквивалентность*. Преимущество безопасности в глазах Раба *равнозначно* тем преимуществам, которые приносит ему безопасность. Скажем иначе: невыгодность риска *компенсируется* для Господина выгодой господства, а для Раба выгода безопасности *компенсирует* невыгоду рабства. Тогда ситуация оказывается *справедливой*, с одной стороны, поскольку положения участников *эквивалентны*, а с другой — потому что в каждом положении невыгода *возмещается* выгодой (или наоборот), и в каждом случае можно говорить об *эквивалентности* выгод и невыгод. Именно эта *эквивалентность* дает нам содержание новой идеи Справедливости.

Как раз эта Справедливость эквивалентности заявляет о себе во взаимном согласии, которое кладет конец Борьбе, начавшейся с взаимного согласия, явленного в Справедливости равенства. К первоначальной эгалитарной Справедливости теперь прибавляется Справедливость эквивалентности.

Именно эта Справедливость эквивалентности и компенсации порождает понятие юридического договора. Однако отношение Господина и Раба еще не является договорным. Ведь оно является, по определению, односторонним, а не взаимным. Господин не признает Раба, он смотрит на него как на животное и именно так с ним обходится, причем Раб есть животное как для Господина, так и для себя самого. Лишь Господин признан человеческим существом, и только он выглядит таковым как в собственных глазах, так и в глазах своего Раба. Конечно, для нас (или с точки зрения истины) Раб не является просто-напросто животным. Он также вступал в антропогенную Борьбу ради желанного желанного; потенциально он также является человеком. Но он не шел в этой борьбе до конца, он не превратил эту возможность в действительность, а потому в действительности он есть животное как для Господина, так и для себя самого. Однако, пусть он является человеческим существом лишь потенциально, для нас (или с точки зрения истины) существует возможность юридического отношения между ним и его Господином. Только это отношение не есть договор, предполагающий взаимное признание, а тем самым и признанную человечность обоих участников. Юридическое отношение затрагивает здесь только собственность: юридически Раб есть собственность Господина, причем справедливо обретенная собственность, поскольку происходит из взаимного согласия⁸. Если мы называем «договором» любое отношение между человеческими суще-

ствами, происходящее из их взаимного согласия, то и отношение Господина и Раба можно именовать «договором». Только это — «договор» *sui generis*, где одна из «договаривающихся» сторон имеет лишь права без обязательств и долженствований, тогда как другая имеет лишь последние, не имея никаких прав. Такой «договор» есть отношение, которое соединяет собственника (юридически легитимного) с его собственностью.

В любом случае, юридический анализ антропогенной борьбы показывает, что идея Справедливости возникает в двух формах — Справедливости равенства и Справедливости эквивалентности. Подобно тому как человек создается одновременно как Господин и как Раб в их антитетическом отношении, в такой же антитетической форме им осознается юридический аспект своего происхождения (идея Справедливости). Мы увидим далее, что эти две идеи действительно противостоят друг другу как Справедливость Господина и Справедливость Раба. Однако, будучи рожденным одним актом, человек может полностью реализоваться только в своем единстве, в синтезе господства и рабства в Гражданине. Точно так же абсолютная Справедливость, т. е. универсально и окончательно значимая, может быть только одной, синтезом двух первоначальных Справедливостей. И вся история Справедливости, вся ее историческая эволюция, есть лишь постепенное осуществление этого синтеза во времени. Поскольку каждый реальный человек хотя бы отчасти является Гражданином, то любая действительно принятая Справедливость является если не синтезом, то компромиссом между *аристократической Справедливостью равенства* и *буржуазной Справедливостью эквивалентности*, то есть *Справедливостью равноправия*.

ТИРАНИЯ И МУДРОСТЬ¹

На мой взгляд, в книге Штрауса, посвященной Ксенофону*, важен не только последний; быть может, вопреки мнению самого автора, книга важна не тем, что в ней раскрывается подлинная мысль соотечественника и современника Платона, но в силу поставленной и обсуждаемой в ней проблемы.

В истолкованном Штраусом диалоге Ксенофонта разочарованному, так сказать, недовольному собственным положением тирану противопоставляется Мудрец, прибывший издалека, чтобы дать тирану совет: как ему управлять своим государством, чтобы стать довольным тем, как им осуществляется тирания. Персонажи Ксенофонта вступают в разговор, и между строк мы прочитываем, что нам следует думать о сказанном. Штраус выявляет мысль Ксенофонта и между строк показывает, как нам следует ее оценивать. Точнее, представившись в своей книге не как Мудрец, обладающий знанием, но как ищущий знания философ, Штраус говорит нам не столько о том, *что* нам следует думать по этому поводу, сколько о *чем* нам нужно думать, пока он рассказывает об отношениях между тиранией или правлением вообще, с одной стороны, и Мудростью или философией, с другой стороны. Иными словами, он удовлетворяется постановкой проблемы, но ставит он ее, имея в виду определенное решение.

Некоторые из эксплицитно или имплицитно поставленных Штраусом проблем я и хотел бы обсудить на следующих ниже страницах.

* Речь идет о книге Лео Штрауса: Strauss L. On Tyranny: An Interpretation of Xenophon's «Hiero». New York: Political Science Classics, 1948. — *Прим. пер.*



Возьмем для начала вопрос о тирании.

Отметим, что Гиерон не просит у Симонида совета о том, как ему осуществлять тиранию. Симонид дает ему эти советы по своей воле. Тем не менее Гиерон им внимает (конечно, в момент отдохновения). И он ничего не говорит, пока их все не выслушал. Это молчание показывает нам, что ему нечего ответить. Мы можем сделать отсюда вывод, что он оценивает исполненные мудрости советы Симонида подобно нам самим, наученным Ксенофонтом и Штраусом. Но так как он ничего не говорит и не подтверждает, что будет им следовать, мы можем сделать вывод, что он оставит советы без внимания. Таково было, вероятно, и мнение самого Симонида, который у Ксенофонта даже не спрашивает Гиерона о его намерении применить данные им советы.

Эта ситуация нас, естественно, шокирует. Конечно, мы понимаем, почему Гиерону захотелось послушать советы Симонида — ведь он, по его собственному признанию, не знал, как ему осуществлять тиранию удовлетворительным даже для него самого образом. Но «на его месте», признав нашу неспособность, мы бы по своей воле, спонтанно попросили бы совета. Мы даже сделали бы это «давным-давно», и не в момент отдыха, но «бросив все дела». Более того, отдавая себе отчет о превосходстве полученных советов, мы бы громогласно об этом заявили и изо всех сил постарались бы их применять. И делали бы это, опять-таки, «бросив все прочие дела».

Но перед тем как последовать за этим естественным движением души, нам следовало бы сначала подумать. Спросим себя для начала: верно ли то, что «на месте Гиерона» мы стали бы осуществлять эти благие пожелания, «бросив все дела». Сам Гие-

рон так не думает, ведь он говорит Симониду: «Самым большим несчастьем тирании является то, что от нее не отделаешься» (конец гл. VII). Возможно, в этом он прав. Ибо тиран всегда «занят делами» и он не может бросить их, не доведя их до конца. И более чем возможно то, что дела эти по самой своей природе таковы, что их осуществление оказывается несовместимым с мерами, которые следовало бы принимать, желая исполнить советы Мудреца, либо, точнее говоря, желая установить предлагаемый Мудрецом идеальный порядок вещей. Может стать, что исполнение «текущих дел» требует больше времени, чем сама жизнь тирана. А что поделать, если иные из этих дел требуют для своего осуществления столетних усилий?

Гиерон обращает внимание Симонида на то, что для *достижения* власти тиран по необходимости должен прибегать, так сказать, к «непопулярным» мерам (Гиерон их даже прямо называет «преступными»). Симонид этого не отрицает, но он утверждает, что тиран может *удерживать* власть, не прибегая к насилию, достигая «популярности» соответствующими мерами. Но Симонид не говорит, как аннулировать «непопулярные» меры, не подвергая прямой опасности жизнь или власть тирана (а тем самым и те реформы, которые тот готов был бы провести, следуя советам Мудреца) либо даже самое существование государства. Он не объясняет и того, как можно установить свободный от насилия «популярный» режим без отмены такого рода мер.

Очевидно, что именно следовало объяснить Симониду, если он хотел, чтобы Гиерон действительно последовал его советам. Пренебрегая этим, Симонид, судя по всему, вел себя не как Мудрец, но как типичный «Интеллектуал», который критикует реальный мир, в котором он живет, с точки зре-

ния некоего «идеала», сконструированного им в дискурсивном универсуме. Этому «идеалу» он придает «вечную» ценность — прежде всего потому, что он не существует в настоящем и не существовал в прошлом. Действительно, Симонид представляет свой «идеал» в форме «утопии». А идеал, представленный в форме «утопии», отличается от того же идеала, представленного как «ведущая к действию» (революционная) «идея» — отличается именно тем, что в первом случае мы не видим, как, отталкиваясь от утопии, преобразить конкретно данную в настоящем реальность, чтобы в будущем она соответствовала идеалу.

Быть может, в таком случае прав Штраус, полагающий Симонида (считавшего себя Мудрецом) только поэтом. Имея дело с поэтическим видением, с грезой, с утопией, Гиерон реагирует на нее не как «тиран», но просто как государственный деятель, да еще и «либеральный». Чтобы не поощрять своих критиков, он не хочет откровенно признавать «теоретическую» ценность нарисованного Симонидом идеала. Он не хочет этого не только потому, что знает о *нереализуемости* этого идеала (при настоящем положении вещей), но прежде всего потому, что ему не было сказано, каков должен быть первый шаг на пути к этому идеалу. Подобно всякому хорошему либералу, он довольствуется *молчанием*: он ничего не *делает*, он ничего не *решает*, он дает Симониду *высказаться* и *идти* с миром.

Согласно Штраусу, Ксенофонт прекрасно сознавал утопичность советов того рода, которые дает Симонид. Он полагал, что рисуемая Симонидом «просвещенная и «популярная» тирания представляет собой нереализуемый идеал, а его диалог имел своей целью убедить нас в том, что именно поэтому нам лучше всего сразу отказаться от всякой тира-

нии — еще до того, как мы попытались ее установить. Ксенофонт и Штраус, кажется, отвергают саму идею «тиранического» правления. Но тут мы имеем дело с другим вопросом, к тому же крайне сложным. Такого рода совет не имеет ничего общего с теми советами, которые мог бы дать тирану Мудрец, имея в виду «идеальную» *тиранию*.

Чтобы оценить смысл и истинную значимость этого нового совета, нам следовало бы знать, не является ли в неких конкретных случаях отказ от «тирании» отказом от правления вообще и не предполагает ли он крушение государства вообще или отказ от всякой реальной возможности прогресса — как в рамках определенного государства, так и для всего человечества (по крайней мере, в данный исторический момент). Но перед тем как обратиться к этому вопросу, нам следует рассмотреть предыдущий: были ли правы Гиерон, Симонид, Ксенофонт и Штраус в своих утверждениях о том, что «идеальная» тирания, набросанная Симонидом, является одной лишь утопией.

Когда мы читаем последние три главы диалога, где Симонид описывает «идеальную» тиранию, мы ощущаем, что казавшееся некогда утопичным Ксенофонту стало к сегодняшнему дню чуть ли не банальной реальностью. Он говорит в этих трех главах следующее. Прежде всего, тирану следует распределять всякого рода «призы», в особенности почетные звания, чтобы утвердить в своем государстве «стахановское» соревнование в сельском хозяйстве, промышленности и торговле (гл. IX). Затем, вместо того, чтобы содержать охрану из наемников, тирану следует организовать государственную полицию (в ней он «непрестанно нуждается») и постоянную армию, которая послужила бы ядром армии, мобилизуемой во время войны (гл. X). Тирану нужно не

разоружать своих подданных, но ввести обязательную воинскую службу и прибегать в случае нужды ко всеобщей мобилизации. Наконец, ему следует тратить на общее благо часть своего «частного» состояния, сооружая скорее общественные здания, чем дворцы. И вообще, тиран обретет «почитание» своих подданных, делая их счастливыми, полагая «отечество своим домом, а своих сограждан своими товарищами» (гл. XI).

Разумеется, все это Ксенофонтом могло считаться утопией. Ему были известны только тирании, установленные во благо какого-то уже утвердившегося социального класса, в зависимости от личных или семейных амбиций, либо с туманной идеей о том, что тиран справится лучше прочих, желая того же самого, что и эти прочие. Ему были неведомы «тирании», поставленные на службу поистине революционным политическим, социальным или экономическим идеям (т.е. на службу целям, которые радикально отличаются от всего ранее существовавшего), имеющим национальное, расовое, имперское или гуманистическое основание. Можно лишь удивиться тому, что наш современник — Штраус держится сходного с Ксенофонтом видения. Лично я не принимаю эту позицию Штрауса уже потому, что, на мой взгляд, утопия Симонида-Ксенофонта была *реализована* современными «тираниями» (например, Салазаром). Казавшееся утопичным в эпоху Ксенофонта могло реализоваться позже именно потому, что протекло достаточное время для завершения «текущих дел», о которых я говорил выше, тех дел, которые необходимо было закончить до того, как можно было приступить к реализации выдвинутого Симонидом идеала. Но следует ли из этого то, что диалог Ксенофонта дает (философское) оправдание современных «тираний»?

Можем ли мы сказать, что современному «тирану» удалось реализовать «философский» идеал тирании, не обращаясь к советам Мудреца или философов, или же нужно признать, что он смог это сделать благодаря тому, что некий Симонид ранее давал советы некоему Гиерону?

Ниже я попытаюсь дать ответ на второй вопрос. Что же касается первого, то для ответа на него нам следует обратиться к самому существу нашего предмета.

Кульминацией диалога является тот пункт (гл. VII), где Симонид объясняет Гиерону, что сетования последнего по поводу тирании лишены всякого смысла, так как высшей целью и первым двигателем людей является честь, а там, где речь идет о чести, тиран занимает лучшее, чем все прочие, положение.

Остановимся ненадолго на этой аргументации. Симонид с полным сознанием принимает «языческую» или «аристократическую» установку, которую Гегель позже назвал позицией «Господина» (в противоположность позиции «Раба», т.е. «иудеохристианского» человека или «буржуа»). Симонид излагает эту точку зрения с предельным радикализмом. Действительно, он не удовлетворяется тем, что «желание быть почитаемым помогает сносить все труды и пренебрегать всеми опасностями», он хочет убедить нас в том, что человек сражается и трудится исключительно ради славы. Он заходит даже много дальше этого, утверждая, что «человека от прочих животных отличает желание почестей». Но вместе со всеми последовательными «язычниками», «аристократами» или «Господами» Симонид не думает, что поиск славы является уделом *всех* существ, обладающих человеческим обликом. Такой поиск, по существу и по необходимости, принадлежит лишь

тем, кто *рожден* Господами, и неизбежно отсутствует у «рабских» натур, каковые уже поэтому не являются поистине человеческими (а потому и заслуживают того, чтобы с ними так обращались). «Те, кому *природой* даны любовь к почестям и славе, суть те, что более всего отличаются от животных; они выглядят не простыми существами, человеческими по внешности, но истинными людьми». Эти «истинные» люди, живущие ради славы, в какой-то степени «божественны», ибо «ни одно человеческое удовольствие не приближает нас так к божественному, как радость, доставляемая почестями».

Такое исповедание «аристократической» и «языческой» веры, конечно, шокировало бы «буржуа», жившего (или живущего) в иудео-христианском мире. В этом мире ни философы, ни сами тираны не *говорят* подобных вещей, и даже там, где они желают *оправдать* тиранию, они прибегают к другим аргументам. Было бы напрасной тратой времени перечисление всех этих аргументов, поскольку, как мне кажется, лишь один из них имеет действительное значение. Но этот последний заслуживает всего нашего внимания. Я думаю, что было бы ложно повторять за Симонидом, будто *только* «желание быть почитаемым» и «радость, приносимая почестями» помогают «сносить *все* труды и пренебрегать *всеми* опасностями». *Радость*, приносимая самим трудом, и желание *успеха* в своем начинании могут и сами по себе побуждать человека к тяжелым и опасным трудам (на это указывает уже античный миф о Геракле). Человек может осуществлять тягостную работу и рисковать своей жизнью уже из одной радости, доставляемой *исполнением* своего проекта или — что то же самое — превращением своей «идеи», своего «идеала» в *действительность*, обусловленным его собственными

усилиями. Ребенок в полном одиночестве строит на пляже свои замки из песка, которые он, быть может, никому не покажет, а художник покрывает своими рисунками скалы на необитаемом острове, зная, что он этот остров никогда не покинет. Точно так же — но в крайнем случае — человек может стремиться и к тирании, подобно тому, как «сознательный» и полный «энтузиазма» рабочий желает для своего труда адекватных условий. «Легитимный» монарх, который получает и удерживает власть без малейшего усилия и которого мало интересует слава, может тем не менее не предаваться удовольствиям, но активно заниматься государственными делами. Но такой монарх и вообще «буржуазный» государственный деятель, в принципе отвергающий славу, может исполнять свою трудную «профессию» политика только в том случае, если он обладает ментальностью «труженика». Они станут оправдывать свою «тиранию» только тем, что она есть необходимое условие успешности их «труда».

На мой взгляд, такой «буржуазный» способ смотреть на вещи и оправдывать тиранию (способ видения, который в известной мере и на какое-то время придавал жизнь «иудео-христианскому» миру, в котором люди, теоретически, побуждались к отказу от славы) должен дополнять «аристократическую» теорию, глашатаем которой становится Симонид, передающий одну лишь позицию *ленивого* «аристократа», отдающего все свои силы *борьбе* (зачастую кровавой) с другими людьми ради тех *почестей*, которые принесет с собой победа.

Однако нам не следует изолировать «буржуазную» точку зрения, забывая или отрицая «аристократическую» теорию. Не нужно забывать — если вернуться к нашим примерам — что «желание быть почитаемым» и «радость, приносимая почестями»

вступают в игру и становятся детерминантами с того момента, как ребенок строит свои замки из песка в присутствии взрослых или своих приятелей, а художник возвращается с острова домой и выставляет на всеобщее обозрение копии своих наскальных рисунков. Иначе говоря, с того момента, как появляется *соревнование* между людьми, которое всегда имеет место и которое, согласно Симониду (гл. IX), необходимо для истинного процветания даже сельского хозяйства, промышленности и торговли. Но для того чтобы применить это наблюдение к государственному деятелю, необходимо наличие *борьбы* за власть и *соревнование* в ее исполнении в полном смысле этого слова. Конечно, теоретически государственный деятель может устранять своих конкурентов не думая о славе, подобно тому, как поглощенный своим трудом и безразличный к тому, что его окружает, рабочий почти бессознательно устраняет мешающие его работе предметы. Но в действительности конкурентов устраняют (что особенно характерно для тех, кто стремится к «тирании») как раз потому, что не хотят, чтобы цель была достигнута, а работа была выполнена *другим*, даже если тот справится с нею ничуть не хуже. В том случае, когда имеются «соревнование» или «конкуренция», действуют ради славы, и лишь для оправдания с «христианской» или «буржуазной» точки зрения начинают говорить о том, что делают все это только потому, что считают себя более «способными» или «лучше оснащенными», чем все остальные.

Как бы то ни было, Гиерон, будучи подлинным «аристократом-язычником», целиком разделяет точку зрения Симонида. Тем не менее он отвергает аргументацию последнего в качестве *оправдания* тирании: признавая, что высшей целью человека

является честь, он утверждает, что тирану никогда этой цели не достигнуть.

Гиерон объясняет Симиониду (гл. VII, второй параграф), что тиран правит посредством террора, а потому все почитание его со стороны подданных продиктовано лишь тем страхом, который он у них вызывает. «Почитание же, продиктованное страхом, не есть почесть... и такое почитание следует рассматривать как рабское деяние». Действия Раба не приносят никакого удовлетворения аристократичному Господину, каковым является античный тиран.

Рассказывая о своем положении, Гиерон описывает трагедию Господина, проанализированную Гегелем в «Феноменологии духа» (гл. IV, секция «А»). Господин вступает в смертельную схватку ради признания своего исключительного человеческого достоинства со стороны соперника. Но если его противник сам является Господином, то он воодушевляется тем же желанием «признания» и бьется вплоть до смерти — или своей собственной, или другого. Если же соперник склоняется (под страхом смерти), то он показывает себя Рабом. Следовательно, его «признание» не обладает ценностью для Господина-победителя, в глазах которого Раб не есть истинно человеческое существо. Победитель в кровавой борьбе ради чистого престижа поэтому не «удовлетворяется» своей победой. Его ситуация поэтому является по сути своей трагичной — она не допускает возможности иного исхода.

По правде говоря, текст Ксенофонта менее точен, чем текст Гегеля. Гиерон путает добровольную «половую любовь» с «почитанием» со стороны «признающих» подданных. Симионид поправляет его, указывая, что тиран как таковой заинтересован не в «любящих», но в подданных, понимаемых

как граждане. Но и Симонид держится идеи «почитания» (гл. XI). Более того, Гиерон хотел бы быть «счастливым», осуществляя свою тиранию и получая «почести» вообще, а Симонид говорит ему, что Гиерон будет «счастливым» (такова последняя фраза диалога), если он последует его советам и получит тем самым «почитание» своих сограждан. Но совершенно очевидно, что тирания или любое политическое действие вообще не могут породить ни «любви», ни «почитания», ни «счастья», поскольку эти три феномена предполагают наличие элементов, которые не имеют ничего общего с политикой. Посредственный политикан может стать объектом подлинного и интенсивного «почитания» со стороны сограждан, а великий государственный деятель способен вызывать всеобщее восхищение без примеси какой бы то ни было «любви»; самый полный политический успех вполне совместим с глубоко несчастливой личной жизнью. Поэтому лучше было бы держаться более точной формулировки Гегеля, который говорит не о «почитании» и не о «счастье», но о «признании» и приносимом последним «удовлетворении». Ибо желание быть «признанным» (теми, кого он сам в свою очередь «признает») в своей человеческой реальности и в своем выдающемся человеческом достоинстве, как мне кажется, представляет собой истинный двигатель всей политической *борьбы*, включая и ту, которая ведет к тирании. И тот человек, который удовлетворил это желание собственным действием, уже поэтому получает действительное «удовлетворение», независимо от того, счастлив он или нет, любим или нет.

Поэтому мы можем принять, что тиран (в том числе и Гиерон) будет искать прежде всего гегелевского «признания». Мы можем принять и то, что Гиерон, не получив такого признания, не ведает и

подлинного «удовлетворения». Поэтому нам становится понятно, почему он слушает советы Мудреца, который обещает ему «удовлетворение», указывая на средства достижения «признания».

Гиерон и Симонид к тому же неплохо знают, о чем идет речь. Первый хотел бы, чтобы его подданные «следовали за ним *добровольно*» (гл. VII, второй параграф), а второй обещает ему, что подданные «будут подчиняться *без принуждения*» (гл. XI, второй параграф), если Гиерон примет его советы. Иначе говоря, оба они говорят об *авторитете*². Ведь стать кем-то «признанным», не вызывая у него ни страха (в конечном счете страха насильственной смерти), ни любви, значит обладать *авторитетом* в его глазах. Обрести авторитет в чьих-либо глазах — значит сделать этот авторитет *признанным*. Авторитет человека (т.е. его выдающаяся человеческая ценность, хотя и не обязательно *превосходство*) *признается* другим, когда советам этого человека следуют, когда его приказы исполняются этим другим не потому, что он не мог бы поступить иначе (физически, из страха, по причине какой-нибудь другой «страсти»), но потому, что он спонтанно считает их достойными исполнения, причем не потому, что сам он признает их внутреннюю ценность, но исключительно в силу того, что они даны именно *этим* человеком (как своего рода оракулом), поскольку он признает «авторитет» того, кто их дает. Поэтому мы можем признать, что Гиерон, подобно любому другому политику, активно стремился к тирании с тем, чтобы (сознательно или нет) навязать свой исключительный *авторитет* своим согражданам.

Следовательно, мы можем верить Гиерону, когда он говорит о своей «неудовлетворенности». Он терпит неудачу в своих начинаниях, поскольку он

должен прибегать к *силе*, т.е. эксплуатировать страх (смерти) своих подданных. Безусловно, Гиерон преувеличивает, когда говорит, что «тирания» не приносит ему *никакого* «удовлетворения», ибо он не пользуется *никаким* авторитетом и правит *исключительно* с помощью террора (по мнению Штрауса, преувеличивает сознательно, чтобы удалить от мысли о тирании потенциальных конкурентов, в особенности Симонида). Вопреки довольно распространенному предрассудку, подобная ситуация является абсолютно невозможной. Чисто террористическая власть держится одним лишь насилием, в конечном счете физической силой. Но с помощью одной лишь физической силы мужчина может командовать над детьми, стариками или несколькими женщинами, в лучшем случае — двумя-тремя взрослыми, но он не может долгое время удерживать власть над сколько-нибудь значительной группой крепких мужчин. «Деспотизм» в собственном смысле слова возможен лишь в рамках изолированной семьи, тогда как глава любого государства всегда прибегает к чему-то иному, чем его собственная сила. В действительности, политический руководитель всегда пускает в ход свой *авторитет*, и из него проистекает его власть. Весь вопрос заключается в том, *кем* признается этот авторитет, кто «подчиняется ему без принуждения». Авторитет главы государства может признаваться либо более или менее обширным большинством сограждан, либо тем или иным меньшинством. Вплоть до самого последнего времени речь о «тирании» в негативном смысле слова шла лишь там, где меньшинство (ведомое только им признаваемым авторитетом) силой или террором (т.е. эксплуатируя страх смерти) властвует над большинством сограждан. Разумеется, тут всегда имелись в виду

граждане, признаваемые как таковые данным государством. Ведь никто до сих пор не критиковал правление с помощью силы, пока речь идет о детях, преступниках или сумасшедших, а ранее не подвергалось критике такое господство над женщинами, рабами или, скажем, «метеками». Но такой способ видения, при всей его логичности, не соответствует естественным реакциям людей. А потому под воздействием недавнего политического опыта, а также настоящей полемики между «западными» и «восточными» демократами мы пришли к более адекватному определению тирании.

Действительно, тирания (в морально нейтральном смысле слова) существует там, где одна фракция граждан — не важно, составляет она меньшинство или большинство — навязывает всем прочим гражданам свои идеи и действия, определяемые добровольно признаваемым ими авторитетом, который, однако, не признается другими; там, где они делают это, не «смешиваясь» с другими, не отыскивая с ними «компромисса», не считаясь с их идеями и желаниями (определяемыми иным авторитетом, который добровольно признается другими). Очевидно, они могут делать это только «силой» или «террором», пользуясь тем страхом насильственной смерти, которым они могут грозить другим. Поэтому мы можем сказать, что в этой ситуации другие «порабощены», так как они принуждены вести себя как рабы, готовые на что угодно, лишь бы сохранить свою жизнь. Именно эту ситуацию некоторые наши современники называют «тиранией» в негативном смысле слова.

Как бы то ни было, ясно, что Гиерон не полностью «удовлетворен»: не потому, что у него нет *ни какого* авторитета и правит он *исключительно* насилием, но потому, что его авторитет, признавае-

мый одними, не признан *всеми* теми, кого он сам считает гражданами, т.е. людьми, достойными признания, а потому способными признавать сами. Таким образом, Гиерон, символизирующий для нас античного тирана, целиком соответствует анализу «удовлетворения», который был осуществлен Гегелем (удовлетворения, получаемого в соперничестве или в «политическом» действии в широком смысле слова).

Гегель говорит нам, что политический человек действует по мере желания «признания», и он не может быть совершенно «удовлетворен» без полного исполнения *этого* желания. Но такое желание, по определению, беспредельно: человек желает быть действительно «признан» *всеми* теми, кого он считает способными, а потому и достойными «признавать». Пока граждане иностранного государства, воодушевляемые «духом независимости», успешно сопротивляются главе данного государства, он по необходимости признает их человеческую ценность. Следовательно, он будет стремиться распространить на них свой авторитет. Если же они ему не сопротивляются, то они уже признали его авторитет, подобно тому как Раб признает авторитет Господина. В конечном счете глава государства может быть *полностью* «удовлетворен» только вместе с включением в его государство всего человечества. Но и в рамках самого государства он должен максимально распространять свой *авторитет*, сокращая до минимума число тех, кто способен только на рабское подчинение. Чтобы быть «удовлетворенным» их подлинным «признанием», он склонен «отпускать на волю» рабов, «эмансипировать» женщин, уменьшать власть семьи над детьми, делая последних как можно скорее «совершеннолетними», сокращать число преступников и всякого

рода «неуравновешенных», максимально поднимать уровень «культуры» (который, естественно, зависит от уровня экономического развития) всех социальных классов.

Во всяком случае, он желает быть «признанным» всеми теми, кто оказывает ему сопротивление по «бескорыстным» мотивам, т.е. мотивам «идеологическим» и «политическим» в собственном смысле слова, поскольку само это сопротивление является показателем их человеческой ценности. Он будет желать этого с момента появления такого сопротивления и не откажется от преследования этой цели вплоть до того момента, пока он по тем или иным причинам (и даже с сожалением) не будет вынужден *убить* ему противящихся. Политический человек, сознательно осуществляющий желание «признания» (или «славы»), будет *полностью* «удовлетворен» лишь там, где он станет во главе государства не только *универсального*, но также политически и социально *однородного* (с учетом всех сохраняющихся физиологических различий); т.е. государства, которое является целью и результатом общей деятельности всех и каждого. Если признать, что такое государство реализует высший политический идеал человечества, то мы можем сказать, что «удовлетворение» главы этого государства является достаточным «оправданием» его активности (причем не только субъективно, но и объективно). С этой точки зрения, современный тиран тоже не является *полностью* «удовлетворенным», даже если он на деле применяет все советы Симоныда и получает тем самым более «удовлетворительные» результаты, чем те, что были доступны Гиерону. Он не «удовлетворен», поскольку руководимое им государство не является ни универсальным, ни однородным, а потому его авторитет, как и автори-

тет Гиерона, не признается *всеми* теми, кто мог бы и должен был бы его признавать.

Не будучи полностью удовлетворенным ни своим государством, ни своими политическими действиями, современный тиран имеет те же, что Гиерон, причины прислушиваться к советам Мудреца. Но для того чтобы тиран не имел тех же оснований игнорировать эти советы или отвечать на них «молчанием» — а оно может быть куда менее «либеральным», чем у Гиерона, — новый Симонид должен избегать ошибок своего «поэтического» предшественника. Он должен избегать *утопии*.

Даже самое красноречивое описание идиллического положения вещей без реальной его увязки с нынешним их состоянием, равно как «утопические» советы, прямо не связанные с повседневной реальностью и текущими делами, мало трогают тирана или государственного деятеля вообще. Подобные «советы» еще менее интересуют современного тирана, поскольку он, получив наставления от какого-нибудь другого, чем Симонид, «Мудреца», уже может быть неплохо знаком с тем идеалом, который намеревается открыть ему «советник», и даже сознательно трудиться над его воплощением. Поэтому было бы пустым делом всякое противопоставление этого «идеала» конкретным мерам, которые предпринимаются тираном для его реализации, равно как и попытки, исходя из этого идеала, направлять конкретную политику («тираническую» или нет), которая явно или неявно отрицает этот идеал.

Напротив, если Мудрец признает, что тиран ищет «славы» и может быть полностью «удовлетворен» только признанием его авторитета только в универсальном и однородном государстве, если он поэтому дает «реалистичные» и «конкретные» со-

веты, объясняя это тирану, сознательно принимающему идеал «всеобщего признания», показывая ему, как он может достичь этого идеала, исходя из *актуального* положения вещей, причем достичь его быстрее и лучше, чем теми средствами, которыми уже пользуется тиран, то последний вполне может эти советы принять и открыто за ними последовать. Во всяком случае, отказ тирана был бы тогда абсолютно «неразумным» или «неоправданным», а это не касается сущности данного вопроса.

* * *

Нам осталось решить принципиальный вопрос: *может* ли мудрец, оставаясь таковым, говорить о чем-либо, кроме политического «идеала», *хочет* ли он покинуть область «утопии» и «общих» или «абстрактных» идей, чтобы обратиться к конкретной реальности и давать тирану «реалистические» советы.

Для того чтобы ответить на этот двойной вопрос, нам нужно провести тщательное различие между Мудрецом в собственном смысле слова и философом, поскольку ситуация в этих двух случаях будет далеко не той же самой. Чтобы упростить дело, я разберу только второй случай. Тем более, что ни Ксенофонт, ни Штраус, кажется, не признают существования Мудреца в полном смысле этого слова.

Философия, по определению, не обладает Мудростью (т.е. полнотой самосознания или — фактически — всезнанием); однако философ дальше всех не-философов, всех «профанов», включая и тирана, зашел по пути, ведущему к Мудрости (в данную эпоху, как уточнил бы гегельянец). Точно так же, по определению, признается, что философ «посвятил свою жизнь» поиску Мудрости.

Исходя из этих двух определений, зададимся вопросом: *может ли, хочет ли* философ править людьми и участвовать в правлении, в особенности там, где он дает конкретные политические советы тирану?

Спросим для начала о том, *может ли* он это сделать, вернее, имеются ли у него, как у философа, *преимущества* перед «профаном» (каковым является тиран), когда речь идет о вопросах правления.

Я полагаю, что обычный негативный ответ на этот вопрос покоится на недоразумении, на полнейшем непонимании того, что такое философия и кто такой философ.

В данном случае мне будет достаточно напомнить о трех отличительных характеристиках философа, отличающих его от «профана». Во-первых, философ является наилучшим экспертом в искусстве *диалектики* или ведения *дискуссии* вообще: он лучше своего собеседника-«профана» видит недостатки аргументации последнего, он лучше него способен оценить собственные аргументы и опровергнуть возражения других. Во-вторых, искусство диалектики позволяет философу — лучше, чем профану, — освобождаться от *предрассудков*. Поэтому он более открыт реальности как таковой, менее зависим в любой данный исторический момент от того, как люди представляются самим себе. Наконец, в-третьих, будучи более открытым реальности, он ближе «профана» подходит к *конкретному*, ибо «профан» пребывает в *абстракциях*, даже не отдавая себе отчета об их отвлеченном или ирреальном характере³.

Эти три отличительных черты философа составляют то преимущество, которым, в принципе, он обладает в сравнении с «профаном», пока речь идет о правлении.

Штраус показывает, что Гиерон, увидев диалектическое превосходство Симонида, не доверяет ему, видит в нем потенциально опасного конкурента. Я думаю, что Гиерон прав. Действительно, правительственное действие в условиях уже сложившегося государства чисто *дискурсивно* по своим истокам, и тот, кто показал себя мастером речей или «диалектики», может точно так же сделаться мастером правления. Если Симонид смог побить Гиерона в ораторском состязании, если он умело «маневрировал» и направлял Гиерона так, как ему хотелось, то нет никаких препятствий для того, чтобы он сходным образом не «маневрировал» в политической области и не заменил его, например, во главе правительства, если Симонид проявит такое желание.

Итак, если бы философу удалось достичь власти средствами своей «диалектики», то он практиковал бы ее лучше любого «профана». Причем не только по причине своей большей диалектической ловкости. Его правление было бы лучше из-за относительного отсутствия у него *предрассудков*, в силу относительно большей *конкретности* его мышления.

Несомненно, пока речь идет о простом продлении уже существующего порядка вещей, пока не осуществляется ни «структурная реформа», ни «революция», *бессознательное* использование общепринятых предрассудков не создает значительных неудобств. В подобных ситуациях можно без труда обходиться без философов у власти или около власти. Но там, где становятся объективно возможными, а потому и необходимыми «структурная реформа» или «революционное действие», философ обладает особой способностью осуществлять их или давать советы по их поводу, поскольку, в сравне-

нии с правителем-«профаном», он знает, что реформировать или отвергать придется только «предрассудки», т.е. нечто ирреальное, а потому оказывающее сравнительно слабое сопротивление.

Наконец, идет ли речь о «революционной» эпохе или о «консервативном» периоде, всегда предпочтительнее, чтобы правители не теряли из вида *конкретную* реальность. Конечно, эта реальность крайне трудна для постижения и запутанна. Поэтому человек действия, желающий понять ее, чтобы над нею господствовать, обязан упрощать ее с помощью *абстракций*, поскольку мыслит и действует он *во времени*. Он разрывает ее, изолирует отдельные части или аспекты, «абстрагируясь» от остального и рассматривая эти части «сами по себе». Но философ может делать это ничуть не хуже. Его можно было бы упрекнуть за склонность к «общим идеям» лишь в том случае, если бы они мешали ему видеть частные *абстракции*, которые «профан» ошибочно называет «*конкретными* случаями». Но такого рода упрек, даже если он оправдан, применим лишь к случайным недостаткам данного человека, но не к самому его качеству философа. Будучи таковым, он не хуже, если не лучше, управляется с абстракциями, чем «профан». Но, отдавая себе отчет в том, что он прибегает к *абстракции*, он лучше, чем «профан», способен рассматривать «частный случай». Ведь «профан» полагает, что речь идет о *конкретной* реальности, которая изолирована от всего остального, а потому и рассматривается как таковая. Философ здесь увидит те стороны проблемы, которые ускользают от «профана», — он видит дальше него и в пространстве, и во времени.

По этим причинам — а к ним можно было бы еще многие добавить — я вместе с Гиероном, Ксенофонтом и Штраусом (и вопреки общепринятому мне-

нию) считаю, что философ вполне способен взять власть в свои руки и управлять или участвовать в правлении, например, посредством советов тирану.

Весь вопрос тем самым заключается в том, *хочет* ли он это делать. Стоит поставить этот вопрос, обратившись к *определению* философа, и мы сразу ощущаем его крайнюю сложность, если вообще не неразрешимость.

Сложность и трудность этого вопроса связана уже с тем банальным фактом, что для мышления и действия человеку *требуется время*, а время, которым мы располагаем, крайне ограничено.

Именно сущностная временность и конечность человека принуждает его *выбирать* между различными экзистенциальными возможностями, что и делает его *свободным*, что составляет онтологическую возможность его свободы. В частности, в силу его собственной временности и конечности, философ должен *выбирать* между поиском Мудрости и, скажем, политической деятельностью, даже если она сводится к советам тирану. На первый взгляд, согласно определению философа, он посвящает «все свое время» разысканию Мудрости, каковая составляет для него высшую цель и ценность. В таком случае он должен отречься не только от «вульгарных наслаждений», но равным образом от всякого *действия* в собственном смысле слова, включая и прямое или косвенное участие в правлении. Такой была, по крайней мере, позиция *философов-эпикурейцев*. Именно эта «эпикурейская» установка задала ставший расхожим образ философского существования. Согласно этому образу, философ живет «вне мира»: он закрывается в себе, обособляется от прочих людей и не интересуется общественной жизнью; он посвящает все свое время поиску «истины», каковая разыскивается в чистой

«теории» или в « созерцании », без необходимой связи с каким бы то ни было « действием ». Конечно, тиран может помешать такому философу. Но такой философ не мешает тирану, поскольку не испытывает ни малейшего желания вмешиваться в его дела — даже в форме данных тирану советов. Все, чего просит такой философ у тирана, все, что он ему « советует », заключается в том, что тот не должен вмешиваться в жизнь философа, полностью посвященную поиску чисто *теоретической* « истины » или « идеала » жизни в полной обособленности от всего остального.

По ходу истории можно обнаружить два главных варианта этой « эпикурейской » установки. Языческий или аристократический эпикуреец, который более или менее богат или, во всяком случае, не зарабатывает себе на жизнь (чаще всего он находит себе мецената, который его содержит) и обособляется в « саду », который он хотел бы видеть неким неприступным замком — в него не лезет правительство и сам он из него не делает никаких « вылазок ». Христианский или буржуазный эпикуреец представляет собой более или менее бедного интеллектуала, который вынужден что-то делать, чтобы достать средства для существования (писать, преподавать и т.д.); он не может себе позволить « блестящего одиночества » аристократа-эпикурейца. Поэтому он заменяет частный « сад » на то, что Пьер Бейль так удачно окрестил « Республикой писмен ». Атмосфера в ней менее спокойная, чем в « саду », ибо тут царит « борьба за жизнь », « экономическая конкуренция ». Однако это предприятие остается по существу « мирным » — в том смысле, что « буржуазный республиканец », подобно аристократическому « владельцу замка », готов отказаться от всякого *активного* вмешательства в обществен-

ные дела, требуя взамен «терпимости» со стороны правительства или тирана. Последний должен «оставить его в покое», позволить ему без помех исполнять свою профессиональную роль мыслителя, оратора или писателя. Но с тем условием, что его мысли, речи (лекции) и писания останутся чисто «теоретическими», что он не станет делать ничего такого, что прямо или косвенно могло бы привести к *действию* в собственном смысле слова, в особенности к какому-либо *политическому* действию.

Конечно, философу практически невозможно сдержать такое обещание (чаще всего чистосердечное) о невмешательстве в государственные дела, а потому правители, прежде всего «тираны», всегда питают недоверие к этим эпикурейским «республикам» или «садам». Но в данный момент это нас не интересует. Нас занимает установка философа, и если брать эпикурейскую, то она, на первый взгляд, кажется неопровержимой, даже предполагаемой самим определением философа.

Но так кажется только на первый взгляд. Ведь фактически эпикурейская установка проистекала бы из определения философии как поиска Мудрости или истины лишь в том случае, если бы мы сделали одно совсем не самоочевидное допущение относительно характера этой истины, которое является даже явно ложным с гегелевской точки зрения. Действительно, для обоснования абсолютной *изоляции* философа следует принять, что Бытие по существу неподвижно и вечно себе тождественно, что оно изначально целиком открыто столь же изначально совершенному разуму, а Истиной является адекватное откровение вневременной тотальности Бытия. Человек (философ) способен *в любой момент* участвовать в этой Истине — то ли благодаря воздействию самой Истины («божественное от-

кровение»), то ли благодаря своим собственным *индивидуальным* усилиям постижения («интеллектуальная интуиция» платоника). Такое усилие обусловлено лишь врожденным «талантом» человека и не зависит ни от места в пространстве (в государстве), ни от его положения во времени (в истории). Если это так, то философ может и должен обособиться от изменчивого и бурного мира (который является лишь чистой «видимостью») и покойно жить в «саду», либо, в крайнем случае, в «Республике писем», где интеллектуальные диспуты все же менее «тревожны», чем политическая борьба вовне. В таком покое изоляции, в таком тотальном равнодушии к себе подобным и ко всякому «обществу» вообще, имеются наилучшие шансы достичь Истины, поиску которой решает посвятить всю свою жизнь абсолютно *эгоистичный философ*⁴.

Но если мы не принимаем эту *теистическую* концепцию Истины (или Бытия), если мы принимаем радикальный гегелевский атеизм, согласно которому само Бытие по существу временно (Бытие = Становление) и оно творится, как дискурсивно открываемое, по ходу истории (либо как история: открывающееся Бытие = Истине = Человеку = Истории); и если мы не хотим утонуть в скептическом релятивизме, разрушающем саму идею Истины, а тем самым и поиск ее Философией, то нам нужно бежать от абсолютного одиночества и изоляции «сада», равно как и от узкого общества (относительных одиночества и изоляции) «Республики писем». Нам нужно, подобно Сократу, общаться не с «деревьями» и «цикадами», но с «гражданами города» (см. «Федр»). Если Бытие творится («становится») по ходу Истории, то оно может раскрыться не в изоляции от нее — это Бытие нужно преобразовать с помощью *Дискурса в Истину*, которой

человек «обладает» в форме *Мудрости*. Чтобы суметь сделать это, философия, напротив, должна «участвовать» в истории. Но тогда она может в ней участвовать и *активно*, в том числе и посредством советов тирану, если учесть сказанное выше, а именно то, что философ более способен к правлению, чем любой «профан». Единственное, что может ему помешать, это — *нехватка времени*. Тут мы подходим к фундаментальной проблеме философского существования, от которой ошибочно отстранялись эпикурейцы.

Далее я вернусь к гегелевской проблематике философского существования. Пока что нам следует повнимательнее рассмотреть эпикурейскую установку. Ведь она доступна критике, даже если мы принимаем *теистическую* концепцию Бытия и Истины. Действительно, она включает в себя и предполагает в высшей степени спорную концепцию *Истины* (хотя и общепризнанную в догегелевской философии), согласно которой «субъективная уверенность» (*Gewissheit*) всегда и везде совпадает с «объективной истиной» (*Wahrheit*): мы действительно обладаем Истиной (или *одной* Истиной) как только субъективно «уверены» или «убеждены» в том, что обладаем ею (имея, например, «ясную и отчетливую идею»).

Иначе говоря, обособленный философ должен признавать, что необходимый и достаточный критерий истинности заключается в чувстве «очевидности», которое призвана давать нам «интеллектуальная интуиция» реальности и Бытия. Это чувство либо сопровождает «ясные и отчетливые идеи» или «аксиомы», либо оно изначально связано с божественными откровениями. Такой критерий «очевидности» принимался всеми философами — «рационалистами» от Платона — через Декарта — и до

Гуссерля. К сожалению, сам этот критерий вовсе не так уж «очевиден», и я думаю, что он обесценивается уже тем фактом, что на Земле всегда существовали «фанатики» и «ложные пророки», которые не испытывали ни малейших сомнений относительно истинности своих «интуиций» или подлинности своих «откровений», в той или иной форме ими полученных. Короче говоря, субъективная «очевидность», каковой может располагать «изолированный» мыслитель, обесценивается в качестве *критерия* истины уже фактом существования безумия, которое может быть «систематичным» или «логичным», будучи правильной дедукцией из субъективно «очевидных» первоначальных данных.

Кажется, Штраус следует за Ксенофонтом и за античной традицией в целом, оправдывая (обосновывая) безразличие («эгоизм») и гордыню *изолированного* философа тем фактом, что он знает больше и знает нечто иное, чем «профан», которого он презирает. Но сумасшедший, считающий себя стеклянным существом, отождествляющий себя с Богом-Отцом или Наполеоном, также полагает, что он знает «нечто иное», неведомое всем остальным. И мы относим его знание к безумию исключительно потому, что он *один* принимает это — кстати, субъективно «очевидное» — знание за истину, тогда как даже прочие безумцы отказываются в нее верить. Только видя то, что наши идеи разделяются другими (или хотя бы *одним* другим) или принимаются ими как заслуживающие *обсуждения* (даже если они считаются ложными идеями), мы можем быть уверены в том, что мы не пребываем в сфере безумия, хотя еще вовсе не уверены в том, что пребываем в сфере истины. Следовательно, философ-эпикурец, находясь в строгой изоляции в своем

«саду», никогда не может знать — достиг ли он Мудрости или погружается в безумие. А потому, будучи философом, он должен бежать из «сада» и из одиночества. Припоминая о своих сократических корнях, эпикуреец на самом деле и не жил в абсолютном одиночестве: он принимал в своем «саду» философствующих друзей, чтобы с ними *дискутировать*. С этой точки зрения, нет существенной разницы между аристократическим «садом» и «Республикой писем» буржуазного интеллектуала — различия сводятся к числу «избранных». И «сад», и «Республика», в которых «дискутируют» с утра до вечера, дают достаточную гарантию против угрозы безумия. При всех своих разногласиях, определяемых вкусами и самой профессией, «граждане» этой «Республики» единодушно и с полным на то правом станут возражать, если кто-нибудь из них упрячут в сумасшедший дом. Мы можем с уверенностью сказать, что в «саду» и в «Республике», вопреки тому впечатлению, которое иной раз возникает, мы встречаемся с разве что слегка чудаковатыми личностями, но по сути дела здравомыслящими (они часто просто разыгрывают безумие, чтобы показаться «оригинальными»).

Но сходство между «садом» и «Республикой» не исчерпывается тем фактом, что ни здесь, ни там нет никакого одиночества. Фактом является и удаленность от «толпы». Безусловно, «Республика писем» населена погуще, чем эпикурейский «сад». Но в обоих случаях речь идет о сравнительно малочисленной «элите», которая обладает заметной склонностью закрываться для «непосвященных».

Штраус и здесь следует за Ксенофонтом, согласным с античной традицией, и он, кажется, оправдывает такого рода поведение. Мудрец, по его словам, «удовлетворяется похвалой незначительного

меньшинства». Он ищет оценки только «достойных», а таковых может быть только небольшое число. Поэтому философ обращается к *эзотерическому* обучению (преимущественно устному), которое позволяет, помимо всего прочего, отодвинуть «ограниченных», неспособных понять скрытые аллюзии и умолчания.

Должен заметить, что и здесь я расхожусь со Штраусом и с античной традицией, которой он хотел бы следовать. На мой взгляд, она покоится на аристократическом *предрассудке*, характерном, вероятно, для народа-завоевателя. Я думаю, что идея и практика «интеллектуальной элиты» включает в себя весьма серьезную опасность для философа, которой он должен избегать любой ценой.

Опасность, которой подвергаются обитатели всякого рода «садов», «академий», «лицеев» и «республик письмен», происходит из того, что можно назвать «духом часовни». Разумеется, «часовня» представляет собой общество и исключает безумие, которое по сути своей асоциально. Но она вовсе не исключает *предрассудков*, хуже того, в ней они культивируются и увековечиваются. Здесь легко могут дойти до того, что в число обитателей «часовни» допускаются только те, кто принимает *предрассудки*, которыми в ней гордятся. Философия, по определению, есть нечто иное, нежели Мудрость, поскольку первая с необходимостью предполагает «субъективные убеждения», не являющиеся *Истиной*. Иными словами, эти убеждения представляют собой «предрассудки». Долгом философа является полный и возможно быстрый отказ от *предрассудков*. Всякое закрытое общество, принимающее какую-нибудь доктрину, всякая «элита», отобранная в зависимости от обучения в духе такой доктрины, имеют тенденцию упрочивать присущие этой докт-

рине предрассудки. Бегущий от предрассудков философ должен поэтому стремиться жить в большом мире (на «форуме», на «улице», как жил Сократ), а не в «часовне», будь она «республиканской» или «аристократической»⁵.

Опасная в любом случае, жизнь в «часовне» совершенно неприемлема для философа, который, вместе с Гегелем, признает, что реальность (хотя бы *человеческая* реальность) не дана заранее, но творится по ходу времени (хотя бы по ходу *исторического* времени). Если это так, то обитатели «часовни», изолированные от всего остального мира и не принимающие настоящего участия в общественном развитии, раньше или позже неизбежно оказываются «обогнанными» событиями. Даже то, что было «истиной» в какую-то эпоху, может стать впоследствии «ложным», превратиться в «предрассудок», причем не заметят этого только в «часовне».

Но вопрос о философской «элите» можно рассматривать только в рамках общей проблемы «признания», применив ее к философу. В этой перспективе вопрос ставится и самим Штраусом. Именно на этой стороне вопроса я и хотел бы сейчас остановиться.

По мнению Штрауса, существенное различие между тираном — Гиероном и философом — Симонидом заключается в следующем. Гиерон хотел бы *«быть любимым человеческими существами как таковыми»*, тогда как Симонид *«удовлетворяется восхищением, почестями и похвалой незначительного меньшинства»*. Чтобы добиться любви своих подданных, Гиерону нужно стать *благодетелем*; Симониду же для обретения почитания нет нужды *ничего делать*. Иначе говоря, Симонидом восхищаются исключительно в силу его собственного *совершенства*, тогда как Гиерона могут полюбить за его

благоденствия, даже если сам он далек от совершенства. Вот почему желание почитания, отделяемое от желания любви, представляет собой «естественное основание для желания собственного совершенства», в то время как потребность в любви не продвигает к самосовершенствованию, а потому не является «философским» желанием.

Мне кажется неудовлетворительной эта концепция различия между философом и тираном, которая, впрочем, не принадлежит самому Штраусу (а если ему верить, то не принадлежит и Ксенофону).

Если вместе с Гёте и Гегелем мы признаем, что человек *любим* исключительно потому, что он *есть*, независимо от того, что он *делает* (мать любит своего сына несмотря на все его недостатки), в то время как «почитание» или «признание» зависит от *действий* того, кого мы «почитаем» и кого мы «признаем», то очевидно, что тиран или государственный деятель вообще стремятся к *признанию*, а не к *любви*. Любовь процветает в семье, и молодой человек покидает семью и обращается к общественной жизни в поисках не любви, но признания сограждан своего государства. Оказывается, что любви искал Симонид, коли он взаправду хотел, чтобы положительную или даже абсолютную ценность придавали его (совершенному) *бытию*, а не его *действиям*. Фактически это неверно. Симонид хотел, чтобы им восхищались по причине его *совершенства*, а не просто *бытия*, каким бы последнее ни было. Любовь же характеризуется именно тем, что положительная ценность придается любимому или его *бытию* без всяких на то *причин*. Симонид искал признания его совершенства, а не любви к своему бытию: он хотел быть признанным в силу своего совершенства, и, следовательно, он *желал* собственного совершенства. А *желание* реал

лизуется посредством *действия*, причем отрицания, ибо речь идет о негации наличного несовершенства — ведь совершенства желают, когда оно еще не достигнуто. Таким образом, Симонид стремился к признанию в зависимости от своих *действий* (по самосовершенствованию), подобно тому как Гиерон искал признания в зависимости от собственных действий.

Неверно и то, что тиран или государственный деятель вообще, *по определению*, довольствуется «беспричинным» почитанием или признанием. Подобно философу, он хотел бы заслужить это почитание или признание, будучи или становясь тем, каким он выглядит в глазах других. Ищущий признания тиран также будет предпринимать усилия по самосовершенствованию, хотя бы заботясь о собственной безопасности, поскольку всякому самозванцу или лицемеру всегда грозит опасность «разоблачения».

С этой точки зрения, между государственным деятелем и философом нет *принципиального* различия: оба они ищут *признания* и *действуют*, чтобы его заслужить (самозванцы встречаются в обеих областях).

Остается следующий вопрос: верно ли, что государственный деятель ищет признания у «большой массы», тогда как философ желает признания только у малого числа «избранных».

Прежде всего, это вряд ли неизбежно относится к государственному деятелю как таковому. Это в общем верно применительно к «демократическим лидерам», которые зависят от мнения большинства. Но «тираны» далеко не всегда искали «популярности» (например, Тиберий), и они часто довольствовались одобрением малого круга «политических друзей». Впрочем, рукоплескания толпы вполне

совместимы с одобрением компетентных судей, и государственный муж совсем не обязательно предпочитает эти рукоплескания такого рода одобрению. И наоборот, нет никакой закономерности в том, что философ систематически уклоняется от похвалы «масс» — она ведь, без сомнения, доставляет ему удовольствие. Важно здесь то, что философ не жертвует одобрением «избранных» ради «народных» восхвалений, что он не приспособливает свое поведение к требованиям «худших». Государственный деятель, будь он тираном или нет, действующий здесь иначе, чем философ, получает характеристику «демагога». Но ничто не говорит нам о том, что всякий государственный деятель является таковым по определению.

Действительно, каждый человек получает полное удовлетворение только от признания тех, кого он сам считает достойными признания. Это верно и по отношению к государственному деятелю, и по отношению к философу.

Чем больше он ищет признания, тем большим он желает сделать число «достойных». Сознательно или нет, государственные деятели часто впрягаются в такого рода политическую педагогику («просвещенный деспот» или тиран-«педагог»). Философы обычно делают то же самое, отдавая часть своего времени философской педагогике. Нет причин для того, чтобы число адептов или учеников было *по необходимости* ограниченным и во всяком случае меньшим, чем количество *компетентных* поклонников политика. Если философ искусственно ограничивает это число, утверждая, что он ни в коем случае *не хотел бы* иметь много последователей, то тем самым он показывает, что наделен меньшим самосознанием, чем политик-«профан», сознательно стремящийся к беспредельному расширению при-

знания со стороны компетентных судей. И если он *априори*, до всякого опыта утверждает, что число людей, способных возвыситься до философии, меньше, чем число людей, способных со знанием дела оценить политическое учение или действие, то он говорит это согласно «мнению» — он не доказал этого, а потому находится во власти «предрассудка», пусть и кажущегося достоверным в определенных социальных условиях и в данный исторический момент. Но в обоих случаях он не является истинным философом.

Предрассудок «элиты» имеет тем более серьезные последствия, поскольку он может привести к полному переворачиванию всей ситуации. В принципе, философ должен был искать почитания и оценки только тех, кого он считает *достойными* того, чтобы «признавать». Но если он никогда не покидает добровольно очерченного узкого круга искусно рекрутируемой «элиты» и тщательно отбираемых «друзей», он рискует принять в качестве «достойных» только тех, кто его высоко ценит или им восхищается. Эта особенно неприятная форма взаимного «признания» всегда процветала в эпикурейских «садах» и в интеллектуальных «часовнях».

Как бы то ни было, если мы вместе с Симонидом принимаем, что философ ищет признания (или почитания), если мы вместе с Гегелем признаем, что то же самое делает государственный деятель, то с этой точки зрения нет существенной разницы между тираном и философом. Вероятно, по этой причине Ксенофонт (по Штраусу) и сам Штраус не соглашаются с Симонидом. По мнению Штрауса, Ксенофонт противопоставляет Симониду Сократа, который нисколько не интересуется «восхищением или поклонением других», тогда как Симонид только ими и интересуется. Возникает впечатление, что Штраус

согласен с этой «сократической» позицией: если философ ищет признания и почитания, то лишь с тем, чтобы признать свою ценность в собственных глазах, чтобы восхищаться самим собой.

Должен признаться, я не слишком хорошо понимаю это и не вижу, как отсюда можно вывести *существенное* различие между философом (или Мудрецом) и тираном (или государственным деятелем вообще).

Если мы буквально истолкуем позицию Сократа вслед за Ксенофонтом и Штраусом, то мы возвращаемся к случаю *изолированного* философа, который совершенно не интересуется мнением о нем других людей. Такая позиция не является внутренней противоречивой («абсурдной»), если философ принимает, что Истина может достигаться им либо прямым личностным видением Бытия, либо индивидуальным откровением, проистекающим от трансцендентного Бога. Но если он признает это, то у него нет никаких философски значимых оснований для устного или письменного *сообщения* своего знания другим (по крайней мере, по определению, исключается «признание» или почитание со стороны других). Он не станет тогда ничего сообщать, если является истинным философом, ничего не делаящим без «разумного основания». Тогда мы ничего о нем не узнаем — даже о том, что он существует; не узнаем, является ли он философом или сумасшедшим. На мой взгляд, он и сам этого не узнает, поскольку окажется вне всякого социального контроля, а только он способен элиминировать «патологические» случаи. В любом случае, «солипсистская» позиция, которая исключает «дискуссию», будет в высшей степени антисократической.

Примем тогда, что «Сократ», который «дискутирует» с другими, в высшей степени интересуется их

мнением о том, что он говорит и делает — пусть в зависимости от тех, кого из них он считает «компетентными». Если «Сократ» является истинным философом, он движется к Мудрости (предполагающей знание и «добродетель»), и он осознает этот прогресс. Если он не совращен предрассудком христианского смирения — вплоть до лицемерия по отношению к самому себе, — он будет в большей или меньшей степени *удовлетворен* этим прогрессом, т.е. самим собой. Скажем, не убоившись этого слова, что он будет больше или меньше *восхищен* самим собой (в особенности если он считает, что «продвинулся» дальше *других*). Если те, кто высказывает о нем мнение, «компетентны», то они будут оценивать его так же, как он оценивает себя самого (если предположить, что он не ошибается), т.е. их не будет ослеплять зависть, они будут им восхищаться не меньше, чем он восхищается самим собой. И если «Сократ» не является «христианином», то он признается (себе самому и другим), что восхищение других приносит ему (некоторое) «удовлетворение» и (некоторое) «наслаждение». Конечно, уже тот факт, что он (сознательно) продвигается вперед по пути Мудрости, может принести «Сократу» «наслаждение» и «удовлетворение» — независимо от восхищения собой самим или восхищения других. Всем известно о существовании «чистой радости», приносимой познанием, или «бескорыстной удовлетворенности» от чувства «исполненного долга». Мы не станем отрицать *принципиальной* возможности того, что поиск знания и исполнение долга приходят в движение без мотива «наслаждения», каковое является их *следствием*. Разве спорту не предаются из одной «любви» к спорту и без особых поисков «наслаждения», приносимой «славой победителя» в спортивном *состязании*?

Мы можем сказать в ответ, что *фактически* подобные различия оказываются совершенно невозможными. «В теории» мы, конечно, можем осуществлять такие дистинкции, но «на практике» мы не в состоянии элиминировать один из элементов, сохраняя все остальные. Иначе говоря, в этой области невозможен никакой верифицирующий *опыт*, а потому у нас нет по этому поводу *знания* в «научном» смысле слова.

Известно, что существуют удовольствия, которые не имеют ничего общего с познанием или добродетелью. Известно и то, что иногда люди отказывались от этих удовольствий, чтобы целиком посвятить себя поиску истины или упражнению в добродетели. Но так как фактически этот поиск и это упражнение *неразрывно* связаны с «удовольствием» *sui generis*, то мы до конца никогда не знаем, что привело их в движение — выбор между различными «удовольствиями» или выбор между «удовольствием» и «долгом», «удовольствием» и «знанием». При этом интересующие нас «удовольствия» *sui generis*, со своей стороны, *неразрывно* связаны со специфическим «удовольствием», приносимым удовлетворенностью собой или восхищением по собственному поводу. Что бы ни говорили по этому поводу христиане, нельзя быть мудрым и добродетельным (т.е. в действительности более мудрым и добродетельным, чем другие, или, по крайней мере, некоторые из других), не получая от этого определенного «удовлетворения» и некоего «наслаждения»⁶. Поэтому мы не знаем, является ли перводвижателем поведения «чистая радость», приносимая Мудростью (познание + добродетель) или же иной раз порицаемое «наслаждение», приходящее от восхищения Мудреца самим собою (обусловлено оно или нет тем восхищением, которое Мудрец вызывает у других).

Ту же двойственность мы обнаруживаем при рассмотрении «Сократа» в отношениях с другими. Мы приняли, что он интересуется мнением о нем других в зависимости от того, насколько такое мнение позволяет контролировать обоснованность его мнения по собственному поводу. Но все остальное остается двусмысленным. Можно утверждать, как это, кажется, делают Ксенофонт и Штраус, что «Сократ» интересуется лишь «теоретическими» суждениями о нем других, но совершенно не интересуется тем *восхищением*, которое другие могут испытывать по его поводу. «Наслаждение» он получает от одного лишь восхищения *собой* (которое определяет или просто сопровождает его философскую деятельность). Но в равной степени мы можем сказать, что восхищение собой человека, который не безумен, включает в себя и с необходимостью предполагает восхищение других: «нормальный» человек не может быть поистине «удовлетворен» собой, не будучи не просто оцениваемым, но признанным другими или, по крайней мере, некоторыми другими. Можно зайти даже так далеко, чтобы утверждать, что наслаждение от восхищения собой обладает относительно малой ценностью, если сравнить его с наслаждением, приносимым восхищением другого. Таковы *возможные* пути психологического анализа данного феномена «признания». Но так как в опыте диссоциация невозможна, то невозможно и определенно высказаться в пользу одного из этих путей.

Было бы, конечно, ложно думать, будто «Сократ» ищет познания и упражняется в добродетели *единственно* с тем, чтобы быть «признанным» другими. Опыт показывает нам, что можно заниматься наукой из чистой любви к ней, на необитаемом острове и без надежды на возвращение; можно быть

«добродетельным» без свидетелей (людей или даже богов), боясь пасть в своих собственных глазах. Но ничто не мешает нам утверждать, что стоит «Сократу» вступить в *общение* с другими, начать *публично* демонстрировать свою добродетель, как он делает это не только для контроля над собой, но также (а быть может — и прежде всего) для внешнего «признания». По какому праву мы говорим, что он не ищет такого «признания», если он его с *необходимостью* фактически обнаруживает?

По правде говоря, все эти дистинкции имеют смысл лишь там, где признается существование Бога, который ясно все читает в сердцах людей и судит их по намерениям (каковые могут быть и бессознательными). Но для истинного атеиста все это лишено всякого значения. Ведь очевидно, что для ответа на этот вопрос все элементы дает нам одна лишь интроспекция. А там, где только один человек нечто знает, он никогда не может быть уверенным в истинности своего знания. Если последовательный атеист заменяет Бога (понимаемого как сознание и воля, превосходящие сознание и волю человеческих индивидов) Обществом (Государством) и Историей, то он может сказать, что все выходящее за пределы социально-исторической верификации всегда относится к области *мнения* (*doxa*).

Вот почему я не согласен со Штраусом, когда он говорит, что Ксенофонт радикальным образом ставит проблему отношения между удовольствием и добродетелью. Не согласен по той простой причине, что я не думаю (с атеистической точки зрения), что эта проблема вообще разрешима *знанием* (*episteme*). Точнее, эта проблема допускает несколько возможных решений, ни одно из которых не будет поистине *достоверным*. Ведь мы не можем *знать*, ищет ли философ (Мудрец) познания, практикует

ли он добродетель «ради них самих» (или «из чувства долга»), или он делает это по причине «удовольствия» (радости), испытываемых от самого процесса, либо, наконец, не действует ли он так с тем, чтобы испытать восхищение самим собой (а оно может быть обусловленным восхищением со стороны других). «Извне» этот вопрос не решается, и у нас нет никаких средств для того, чтобы проверить «субъективную достоверность» интроспекции, ни для того, чтобы провести разграничение между этими «достоверностями», если они противоречат друг другу⁷.

Из всего сказанного можно сделать вывод, что «эпикурейская» концепция обособленных философов никоим образом не обосновывается в тотальной и связанной системе мышления. Эта концепция опровергается с того момента, как мы принимаем в расчет проблему «признания», как то было мною сделано; но она сомнительна даже там, где мы ограничиваемся проблемой критерия истинности, о котором я говорил в самом начале.

Насколько философ видит в «дискуссии» (диалоге, диалектике) метод исследования и критерий истины, настолько он со всей необходимостью должен «обучать» своих собеседников. Мы уже видели, что у него нет никаких оснований для *априорного* ограничения числа возможных собеседников. Иначе говоря, философ должен быть *педагогом* и должен пытаться беспредельно расширять свое педагогическое воздействие (прямо или косвенно). Занимаясь этим, он раньше или позже неизбежно вступает в поле действия государственного деятеля или тирана, каковые также (более или менее сознательно) выступают как «воспитатели».

Как правило, пересечение педагогических действий философа и тирана принимает форму более

или менее острого конфликта. Так, главным обвинением, выдвинутым против Сократа, было «разращение юношества». Воспитатель-философ поэтому склоняется к тому, чтобы попытаться воздействовать на тирана (и на правительство вообще) — он хочет получить от него условия, позволяющие беспрепятственно заниматься философской педагогикой. Но и само государство является педагогическим институтом. Направляемое и контролируемое правительством воспитание составляет интегральную часть государственной деятельности в целом, которая определяется самой структурой государства. Следовательно, желание воздействовать на правительство, чтобы то допустило философскую педагогику, означает стремление определять или участвовать в определении его политики в целом. Философ не может отказаться от педагогики. Действительно, «успех» философской педагогики представляет собой единственный «объективный» критерий истинности «доктрины» философа: обладание учениками (в узком или в широком смысле слова) есть гарантия против опасности безумия, а «преуспевание» учеников в личной и в общественной жизни является «объективным» доказательством (относительной) «истинности» учения — по крайней мере, в том смысле, что она адекватна данной исторической реальности.

Если он не хочет довольствоваться одними лишь субъективными критериями «очевидности» или «откровения» (они не снимают угрозу безумия), то ему невозможно быть философом, не стремясь одновременно быть *педагогом* от философии. Если же философ не хочет искусственно ограничивать пределы своего педагогического воздействия (что ведет к риску предрассудков «часовни»), то он неизбежно должен принимать какое-то участие в

правительстве в целом, дабы государство было организовано и управлялось таким образом, что его философская педагогика становится возможной и эффективной.

Вероятно, именно по этой более или менее осознаваемой причине большинство философов, включая и великих, отказывались от «эпикурейской» изоляции и обращались к политическим действиям — кто путем личного вмешательства в политику, кто посредством своих писаний. Путешествия Платона в Сиракузы и сотрудничество Спинозы с де Виттом являются хорошо известными примерами прямого вмешательства. Известно, что почти все философы публиковали труды, в которых рассматривались государство и правительство⁸.

Но тут возникает конфликт, о котором я уже говорил ранее, — конфликт, определяемый временностью и конечностью человека. С одной стороны, высшей целью философа является разыскание Мудрости или Истины, причем этот, по определению, нескончаемый поиск должен занимать *все его время*. С другой стороны, требуется время, причем много времени, для управления государством, сколь бы малым ни было такое государство. По правде говоря, правление государством также требует от человека *всего времени*.

Не имея возможности посвятить *все свое время* философии и правлению, философы обычно искали компромиссное решение. Стремясь заниматься политикой, они не отказывались от своих собственно философских занятий и удовлетворялись тем, что несколько ограничивали время, которое посвящали этим занятиям. Поэтому они отказывались от идеи брать в свои руки правление государством и довольствовались тем, что часть времени, отнятого у философствования, они отдавали *советам*, кото-

рые они устно или письменно давали правителям своей эпохи.

К сожалению, такой компромисс оказывается неэффективным. Конечно, Философия не слишком пострадала от политических «увлечений» философов. Но прямое и непосредственное воздействие их политических советов было, строго говоря, равно нулю.

Сами философы, удовлетворявшиеся письменными, т.е. книжными, советами, не считали такой неуспех трагедией. У них было достаточно здравого смысла, чтобы не ждать от сильных мира сего чтения своих писаний, не говоря уж о том, чтобы последние вдохновлялись ими в своих повседневных трудах. Ограничиваясь одним лишь писательством, они заранее обрекали себя на политическую неэффективность. Но те из них, кто решался лично вмешиваться со своими политическими советами, могли расстраиваться от того, сколь мало этим советам следуют. У них могло возникнуть впечатление, что они потратили свое время «впустую».

Конечно, нам не известно, как реагировал Платон на свой сицилийский провал. Тот факт, что он возобновил свои попытки, кажется, говорит о том, что вину он возлагал не только на других и считал, что, действуя иначе, он добился бы лучших результатов. Но в общем мнении более или менее философствующих интеллектуалов вина обычно возлагается на заслуживающих осуждения и презрения правителей. Я настаиваю на том, что в этом они совершенно не правы.

Это касается прежде всего склонности объявлять «тираническими» те правительства, которые нечувствительны к философским советам. Мне кажется, что философ должен более всех прочих воздерживаться от подобной критики тирании. С одной сто-

роны, советник-философ, по определению, вынужден спешить: он хотел бы внести свой вклад в реформирование государства, но он хотел бы сделать это, теряя как можно меньше времени. Если он желает *быстрого* результата, то чаще всего он должен обращаться именно к тирану, а не к демократическому лидеру. Действительно, желавших *повлиять* на текущую политику философов во все времена привлекала тирания. Когда современником философа оказывался могущественный и эффективно действующий тиран, то именно ему философ расточал свои советы, даже если этот тиран жил где-то за морем. С другой стороны, трудно представить себе философа, который сам сделался бы государственным деятелем, иначе, чем в условиях какой-нибудь «тирании». Ведь философ спешит «закончить» политические дела и вернуться к более благородным занятиям, а потому он не наделен особым терпением. Презирая равнодушную «массу», он не станет терпеливо играть роль «демократического» правителя, внимательного к мнениям и желаниям «толпы» и партийных «активистов». Но как же ему тогда *быстро* реализовывать свои проекты реформ, по необходимости радикальных и противостоящих общепринятым идеям, если у него не будет доступа к политическим методам, которые всегда записывались на счет «тирании»? Когда философ, который сам не занимался государственными делами, но нацеливал на них кого-нибудь из своих учеников, то последние — вроде Алкивиада — тут же обращались к типично «тираническим» методам. В свою очередь, если государственный деятель открыто заявлял о своей приверженности какой-то философии, то действовал он в ее духе именно как «тиран». У действовавших с размахом «тиранов» мы обычно также находим философские истоки — прямые или

косвенные, более или менее осознанные или признаваемые.

Короче говоря, из всех возможных государственных деятелей именно тиран представляется тем, кто наиболее способен слушать и применять советы философа. Если он, получив эти советы, их не применяет, то для этого у него должны иметься веские основания. Мне кажется, что эти основания являются еще более вескими в случае не «тиранического» правителя.

Эти основания уже были мною названы. Государственный деятель, каким бы он ни был, материально не в состоянии следовать за «утопическими» советами: он может *действовать* только в *настоящем*, он не может считаться с идеями, которые не имеют *прямой* связи с конкретно данной ситуацией. Чтобы его вообще выслушали, философ должен давать советы, связанные с «текущими делами». Однако он может давать их лишь в том случае, если изо дня на день следит за ними и посвящает им *все свое время*. А именно этого философ *не хочет* делать. Оставаясь философом, он и *не может* этого делать. Ведь иначе он вынужден оставить тот поиск истины, который делает его философом, причем только такой поиск оправдывает его титул *философского* советника, т.е. имеющего иные права, советующего нечто иное, чем советники — «профаны». Посвятить *все свое время* правлению — значит перестать быть философом, а потому утратить превосходство над тираном и его советниками — «профанами»!

Но это является не единственной причиной неэффективности всех попыток прямого воздействия философа на тирана. Предположим, например, что Платон до конца своих дней оставался бы в Сиракузах, что ему удалось бы (разумеется, достаточно бы-

стро) пройти те ступени, которые привели бы его к посту, занимая который он мог бы принимать решения и тем самым воздействовать на общее направление политики. *В таком случае* Платон наверняка имел бы доступ к уху тирана и мог бы эффективно проводить свою политику. Но к чему бы это привело? С одной стороны, торопясь осуществить намеченные Платоном «радикальные» реформы, Дионисий, без сомнения, должен был бы сделать свое правление еще более «тираническим». Его советник-философ скоро столкнулся бы тогда с «муками совести»: его поиск «объективной истины», находящий воплощение в «идеальном» государстве, вступил бы в конфликт с его концепцией «добродетели», противостоящей тому «насилию», к которому он, тем не менее, должен был бы прибегать. С другой стороны, осознавая ограниченность собственных знаний, Платон скоро обнаружил бы, что близок к этим границам; он начал бы сомневаться в своих советах, а потому не смог бы давать их *вовремя*. Помимо «нечистой совести», связанной с тем, что у него уже нет времени на занятия философией, теоретическая неуверенность и моральные конфликты быстро привели бы философа к отращению ко всякому прямому и конкретному политическому действию. Уразумев к этому времени, что он делается то ли посмешищем, то ли лицемером, предлагая тирану свои «общие идеи» и давая ему «утопические» советы, философ подал бы в отставку, оставив тирана «в покое». Он избавил бы тирана от всяких советов, равно как и от *всякой критики*, в особенности там, где он знает, что тиран стремится к достижению тех же целей, к которым стремился сам философ во время своей карьеры советника, но от которой он вынужден был по своей воле отказаться.

Конфликт философа, оказавшегося перед лицом тирана, никоим образом не отличается от конфликта интеллектуала перед лицом действия, точнее, всякой попытки или необходимости действия. По Гегелю, такой конфликт является единственной подлинной *трагедией*, разыгрывающейся в христианском и в буржуазном мире: трагедией Гамлета и Фауста. Этот конфликт *трагичен*, поскольку представляет собой безвыходный конфликт, проблему без возможного решения.

Перед лицом невозможности политического *действия* без отказа от философии, философ отказывается от этого действия. Но есть ли у него для этого разумные основания?

Приведенные выше рассуждения никак не являются «оправданием» подобного выбора. Философ, по определению, не должен принимать решений без «достаточного основания», не может занимать «необоснованную» позицию, пока остается в рамках согласованной системы мышления. Нам остается рассмотреть, как философ мог бы «оправдать» в собственных глазах свой отказ от политического *действия* в точном смысле слова.

Первое «оправдание», к которому он склоняется, дается ему легко. Тот факт, что проблема осталась не решенной, не должен беспокоить философа. Не будучи Мудрецом, он, по определению, живет в мире вопросов, которые остаются для него открытыми. Чтобы быть философом, достаточно отдавать себе отчет о существовании таких вопросов и... *пытаться* их решать. Наилучшим методом (по крайней мере, для платоников) оказывается «диалектика», т.е. «размышление», контролируемое и побуждаемое «диалогом». Иными словами, наилучшим методом будет «дискуссия». В нашем случае, вместо того, чтобы давать насущные политиче-

ские советы тирану, или вместо того, чтобы отказываться от всякой критики наличного правительства, философ довольствуется «обсуждением» вопроса о том, стоит ли ему править самому или только советовать тирану, либо вообще воздерживаться от любого политического действия и даже отказаться от любой конкретной критики правительства, посвящая все свое время теоретическим занятиям, имеющим более «возвышенный» и менее «мирской» характер. Философы всегда только и делали, что обсуждали эти вопросы. Именно это делает Ксенофонт в своем диалоге, Штраус в своей книге, а сам я — в данном критическом эссе. Все это просто замечательно.

Только следовало бы задуматься над тем фактом, что это «обсуждение» занимающей нас проблемы на протяжении более двух тысяч лет не привело ни к какому ее решению.

Быть может, нам стоит попробовать *решить* ее, обходясь без *дискуссий* с философами, и применить «объективный» метод, которым пользовался Гегель для достижения «не обсуждаемых» далее решений.

Этим методом является метод *исторической верификации*.

* * *

Для Гегеля результат классической диалектики, «диалога», т.е. победа в чисто *словесной* «дискуссии», не является достаточным критерием истины. Дискурсивная диалектика как таковая не способна принести *окончательное* решение проблемы — решение, которое останется неизменным на протяжении *всех последующих* времен. Причина этого про-

ста: если мы довольствуемся *разговором*, то мы никогда не можем до конца «элиминировать» ни противоречащего нам, ни, следовательно, самого противоречия, так как *опровергнуть* кого-либо еще не обязательно значит *победить* его. «Противоречие» или «контроверза» (между Человеком и Природой, между людьми, между человеком и его социальной средой) могут быть «диалектически сняты» (т.е. *упразднены* в том, что в них «ложно», но *сохранены* в том, что в них «истинно», *подняты* на более высокий уровень «дискуссии») только по мере того, как они разыгрываются на *исторической* сцене *действенной* социальной жизни, где аргументами являются *акты* Труда (против Природы) и Борьбы (против людей). Конечно, Истина появляется в этом активном «диалоге», в этой исторической «диалектике» лишь в тот момент, когда последняя завершается, т.е. в момент, когда история подходит к своему концу в универсальном и однородном государстве, предполагающем «удовлетворенность» его граждан и тем самым исключаящую всякую возможность отрицающего *действия*, т.е. всякой *негации* вообще, а потому и возможность любой новой «дискуссии» по поводу того, что уже утвердилось. Даже если мы не предполагаем вместе с автором «Феноменологии духа», что история уже в наше время виртуально «завершена», мы можем сказать: если «решение» какой-то проблемы было исторически и социально «значимым» на протяжении всего протекавшего до настоящего момента времени, то мы имеем *право* — пока исторически не будет доказано обратное — считать это решение философски «значимым», вопреки всем продолжающимся «дискуссиям» между философами. Тем самым мы предполагаем, что История сама позаботится о том, чтобы в подходящий момент времени

положить конец бесконечной «философской дискуссии» по поводу проблемы, которую уже виртуально «решила» История.

Посмотрим, не дает ли нам наше историческое прошлое решения проблемы отношения между Мудростью и Тиранией, не определяет ли оно «разумное», т.е. «философское», поведение Философа по отношению к правительству.

Априори кажется правдоподобным, что история способна решить этот вопрос или этот конфликт, который до нынешнего времени казался неразрешимым в *индивидуальных* размышлениях философов (в том числе и моих собственных). Действительно, мы уже видели, что этот конфликт, равно как и его «трагический» характер, проистекают из факта *конечности*, т.е. *конечной временности* человека вообще и философа в частности. Будь он *вечным* в том смысле, что ему не требовалось бы *времени* для действия и для мышления, или он обладал бы для них неограниченным временем, то такой вопрос вообще не мог бы возникнуть (подобно тому, как он не стоит перед Богом). История *трансцендирует* конечную длительность индивидуального человеческого существования. Конечно, история не является «вечной» в классическом смысле слова — она представляет собой интеграцию *временных* актов по отношению ко *времени*. Но если мы вместе с Гегелем (и всеми теми, кто вместе с ним готов признать наличие *смысла* истории и исторического *прогресса*, кто готов согласиться с Гегелем по этому поводу) принимаем, что история может *завершиться*, что «абсолютное Знание» (= дискурсивной Мудрости или Истине) будет результатом «понимания» или «объяснения» целостной истории (или истории, интегрированной в само это Знание) посредством «согласованного дискурса» (Логоса), который

«всеедин» и образует «круг», исчерпывая *все* полагаемые *конечными* возможности «разумной» мысли (т.е. мысли, лишенной внутренних противоречий), если мы принимаем все это, то мы можем приспособить Историю (завершенную и интегрированную в «абсолютном» дискурсивном Знании и посредством этого Знания) к *вечности*, подразумеваемая под нею *тотальность времени* (исторического, т.е. человеческого времени, способного содержать в себе любую «дискуссию», будь она словесной или деятельной). Такое «абсолютное Знание» уже не может быть *превзойдено* не только тем или иным отдельным индивидом, но и Человеком вообще. Коротче говоря, если индивид еще не сумел решить интересующую нас проблему, ибо она *неразрешима* в индивидуальном плане, то ничто не мешает «великому индивиду», о котором говорил Паскаль (тому индивиду, который *еще не* понял, но который все же *понимает* некоторые вещи в полном смысле этого слова), априори уже решить ее, причем «окончательным» образом (даже если ни один из *индивидов* этого еще не почувствовал).

Посмотрим теперь, чему нас учит история об отношениях между тиранами и философами (приняв, что на Земле пока не было Мудреца).

На первый взгляд, история подтверждает общераспространенное мнение. Философ не только никогда не правил государством, но все политики, в первую очередь «тираны», всегда презирали «общие идеи» философов и пренебрегали их политическими «советами». Политическое воздействие философов, кажется, было равным нулю, и тот урок, который они могли вынести из истории, заключается в том, что им следует обратиться к «созерцанию» или к «чистой теории», не заботясь о том, чем

тем временем заняты «люди действия» и прежде всего разного рода «правители».

Но если мы присмотримся повнимательнее, то урок истории покажется нам совсем иным.

Если мы географически ограничимся Западом, то величайшим государственным деятелем был, вероятно, Александр Македонский. По крайней мере, именно ему веками подражали великие тираны нашего мира, вплоть до самого недавнего времени (посредником тут был Наполеон, который подражал Цезарю, а тот, в свою очередь, сам был подражателем). Возможно, Александр читал диалоги Ксенофонта. Но он, безусловно, был учеником Аристотеля, учившегося у Платона (а Платон — учеником Сократа). Не вызывает сомнений то, что Александр косвенно воспользовался тем учением, которое ранее воспринял Алкивиад. Будучи политически более одаренным, нежели Алкивиад, либо просто явившись «в нужный момент», Александр преуспел там, где Алкивиад потерпел поражение. Но и первый, и второй стремились к одной цели, пытаясь выйти за узкие рамки античного полиса. Ничто не мешает нам предположить, что обе эти политические попытки восходят к философскому учению Сократа — с тем отличием, что первая из них оказалась неудачной.

Конечно, это — просто историческая гипотеза. Но анализ имеющихся по поводу Александра фактических сведений делает эту гипотезу правдоподобной.

Политическую деятельность Александра, в отличие от всех его предшественников и современников в Греции, характеризует то, что она определялась идеей *Империи*, т.е. *универсального* государства — по крайней мере, в том смысле, что у этого государства не было *априори заданных* пределов (географич-

ческих, этнических или иных). Не было ни *предустановленной* столицы, ни географически или этнически *зафиксированного* ядра, которые были бы призваны политически господствовать над периферией. Конечно, во все времена существовали завоеватели, готовые беспредельно расширять свои захваты. Но обычно они стремились устанавливать между завоевателями и завоеванными отношения типа Господина и Раба. Александр, напротив, явно был готов растворить Македонию и всю Грецию в новом политическом единстве, созданном его завоеваниями, и управлять этим единством из *свободно* (рационально) избранного географического пункта, соответствующего этому новому *образованию*. Более того, обязав македонцев и греков вступать в смешанные браки, он, безусловно, имел в виду создание нового правящего слоя, который был бы независим от всякой жестко *заданной* этнической опоры.

Как же произошло то, что именно глава *национального* государства (не «города», не *полиса*), который располагал достаточным этническим и географическим базисом для власти над Грецией и Востоком, для одностороннего политического господства традиционного типа, пришел к идее подлинно *универсального* государства или *Империи* в собственном смысле слова, в которой сливаются завоеватели и завоеванные? Эта новая политическая идея стала *реализовываться* только вместе с эдиктом Каракаллы, да и поныне еще нигде не реализована во всей чистоте, причем время от времени она отступает, затмевается (как то произошло совсем недавно) и заново становится предметом «дискуссии». Как произошло то, что наследственный монарх согласился покинуть свое отечество, захотел слить победоносную аристократию своей страны с ею побежденными? Вместо того чтобы устанавли-

вать господство своей *расы*, вместо того чтобы делать свое *отечество* властелином мира, он сделал все для того, чтобы растворить эту расу и политически упразднить само отечество.

Возникает искушение возложить ответственность за это на полученное от Аристотеля образование и на общее влияние «сократически-платоновской» философии. Философия была также основанием собственно политических учений софистов, которыми воспользовался Александр. Именно ученик Аристотеля мог посчитать необходимым создание *биологического* основания для единства Империи (посредством смешанных браков). Но лишь в качестве ученика Сократа-Платона он мог замыслить это единство, исходя из «идеи» или «общего понятия» Человека, выдвинутого греческой философией. Все люди могли стать гражданами одного и того же государства (= Империи), поскольку они *обладали* (или могли достичь путем *биологического* единения) одной и той же «сущностью». А этой единственной и общей для всех людей сущностью был в конечном счете «логос» (язык и знание), т.е. то, что мы сегодня называем (греческой) «цивилизацией» или «культурой». Замысленная Александром Империя не была политическим выражением одного *народа* или одной *касты*. Она политически выражала *цивилизацию*, была материальной реализацией «логической» сущности, столь же универсальной и единой, как универсален и един сам Логос.

Задолго до Александра фараон Эхнатон, вероятно, также имел идею Империи в смысле сверх-этнического (транснационального) политического единства. Один барельеф из Амарны представляет азиата, нубийца и ливийца не так, как они традиционно изображались — не закованными в цепи египтянином, но поклоняющимися вместе с ним и

на равных одному и тому же богу Атону. Единство Империи имело здесь *религиозный* (теистический), а не *философский* (антропологический) первоисток: основанием единства служил единый бог, а не «сущностное» единство людей, взятых как человеческие (= разумные) существа. Граждан тут объединяет не единство разума и культуры (Логос), но единственность божества и единство культа, общины верующих.

После неудачи Эхнатона идея Империи, покоящейся на унитарном *трансцендентном* (религиозном) фундаменте, вновь и вновь возобновлялась. Через еврейских пророков она перешла к апостолу Павлу и христианам, с одной стороны, и к исламу, с другой стороны (не будем останавливаться на последних политических попытках такого рода). Но проверку истории до наших дней выдержала не мусульманская *теократия*, не *Священная* германская империя, даже не светская власть папы, но существующая донныне идея универсальной *Церкви*, которая представляет собой нечто совсем иное, чем идея *Государства* в собственном смысле слова. Поэтому мы можем сказать, что в конечном счете *политически* на Земле донныне продолжает действовать только *философская* идея, восходящая к Сократу. Она детерминирует действия и политические образования, стремящиеся к реализации *универсального* Государства или Империи.

Но политической целью, к которой стремится и ради которой сегодня ведет борьбу человечество, является не только политически *универсальное* государство. Это государство должно быть социально *однородным* или «бесклассовым обществом».

Отдаленные истоки политической идеи здесь вновь обнаруживаются в *религиозно-универсалистской* концепции, которую мы обнаруживаем уже у

Эхнатона и которая достигает вершины у апостола Павла. Это — идея *равенства* всех тех, кто верит в одного и в единственного Бога. Эта *трансцендентная* концепция социального равенства радикально отличается от сократовски-платоновской концепции идентичности существ, обладающих одной и той же *имманентной* «сущностью». Для Александра, ученика греческих философов, эллин и варвар на равных обладают политическим гражданством в рамках Империи — по мере обладания ими той же самой человеческой «природой» (= сущностью, идеей, формой и т.д.). В этой рациональной, логической, дискурсивной природе одни «по сущности» *тождественны* другим, вследствие прямого («непосредственного») смешения их врожденных «качеств» (реализованного посредством биологического сочетания). Для апостола Павла нет «сущностного» (= нередуцируемого) различия между эллином и иудеем, поскольку оба они могут стать христианами, причем не «смешивая» греческие и еврейские «качества», но *отрицая* и те, и другие, «синтезируя» их самим этим отрицанием в однородное единство — не врожденное и не заданное, но свободно *творимое* посредством «обращения». В силу *негативного* характера христианского «синтеза» уже отсутствуют несовместимые или «противоречивые» (= взаимоисключающие) «качества». Для Александра, для греческого философа, не существовало возможного «смешения» Господ и Рабов, поскольку одни из них были «контрарны» другим. Поэтому *универсальное* государство Александра, упразднявшее «расы», не могло быть *однородным*, упраздняющим в то же самое время «классы». Для ап. Павла, напротив, отрицание (*активное* там, где «вера» есть *действие*, поскольку без «дел» она «мертва») оппозиции между язы-

ческими Господством и Рабством могло породить «сущностно» *новое* христианское единство (к тому же активное и деятельное, «эмоциональное», а не только рациональное или дискурсивное, «логическое»), способное служить фундаментом не только для политической *универсальности*, но также для социальной *однородности* государства.

Однако имеющие трансцендентное, теистическое, религиозное основание универсальность и однородность не смогли и не могли породить *государства* в собственном смысле слова. Они послужили фундаментом для «мистического тела» универсальной и однородной *Церкви* и могли полностью *реализоваться* только в *ином мире* (в «царствии небесном», если отвлечься от *постоянного* существования ада). Идет ли речь об одном влиянии античной языческой *философии* или о двойном влиянии, включающем также христианскую *религию*, в *политике* преследовалась только цель *универсального* государства, да и она не была целиком достигнута вплоть до настоящего времени.

Но в наши дни универсальное и *однородное* государство также сделалось *политической* целью. Политика здесь также зависит от *философии*. Конечно, эта философия, будучи *отрицанием* религиозного христианства, в свою очередь многим обязана ап. Павлу (который ею предполагается уже его «отрицанием»). Но лишь с того момента, как современная философия могла *секуляризироваться* (= рационализироваться, трансформироваться в согласованный дискурс), религиозно-христианская идея человеческой однородности могла обрести реальное *политическое* измерение.

В случае социальной однородности филиация между философией и политикой является не настолько прямой, как в случае универсальности, за-

то она в данном случае абсолютно достоверна. В случае универсальности нам известно только то, что государственный деятель, сделавший первый шаг к ее реализации, был воспитан учеником теоретического инициатора, получив идею как бы «из вторых рук» — мы можем здесь только предполагать наличие филиации идей. Напротив, в случае однородности, мы знаем о филиации идей, даже если тут отсутствует прямая устная традиция. Тиран, стоящий во главе *реального* политического движения, сознательно следует за учением интеллектуала, который, в целях политического применения, осознанно трансформировал идею философа таким образом, что она перестала быть «утопическим» идеалом (к тому же ошибочно понятым как описание уже существовавшей политической реальности — Империи Наполеона) и стала политической теорией, исходя из которой можно давать конкретные советы тирану, предполагая, что он им может последовать. Даже констатируя то, что тиран «извернул» (*verkehrt*) философскую идею, мы знаем, что сделал он это с тем, чтобы «перенести» (*verkehren*) ее из области абстракции в реальность.

Я взял только два исторических примера, хотя легко было бы умножить их количество. Но уже эти два примера, по существу, исчерпывают великие политические темы Истории, И если мы признаем, что в этих двух случаях «тиранический» царь и тиран в собственном смысле слова готовы были перенести в политическую практику учения философов (будучи должным образом «подготовленными» к этому интеллектуалами), то мы можем сказать, что в главном они следовали политическим советам философов.

Конечно, учения философов, даже будучи политическими, никогда не применялись *прямо* или «непосредственно». Такое учение является, по оп-

ределению, *неприменимым*, поскольку оно не обладает прямыми или «непосредственными» связями с конкретной политической реальностью своего времени. Но «посредники-интеллектуалы» тем и занимались, что сопоставляли это учение с современной им реальностью и пытались навести мосты между ними. Эта работа по чисто интеллектуальному сближению философской идеи и политической реальности могла длиться более или менее долгое время. Но раньше или позже всегда приходил тиран, вдохновлявшийся в своих повседневных действиях *применимыми* советами, которые приходили (устно или письменно) от этих «посредников». С этой точки зрения, история выступает как последовательность политических действий, прямо или косвенно направляемых эволюцией *философии*.

Следовательно, мы можем описать отношения между Тиранией и Мудростью, отталкиваясь от гегелевского понимания истории.

Пока человек не пришел посредством *философской* дискурсивной рефлексии к полному осознанию исторической ситуации, данной в какой-то момент истории, у него нет по отношению к ней какой бы то ни было «дистанции». Он не может «занять позицию», он не принимает сознательного и свободного решения «за» или «против». Он просто «претерпевает» политический мир, подобно тому, как животное претерпевает природный мир, в котором оно живет. Но вместе с философским осознанием человек различает *данную* политическую реальность и идею о ней «в голове», где эта «идея» может выступать в качестве «идеала». Правда, если человек удовлетворяется философским *пониманием* (= объяснению и оправданию) данной политической реальности, он никогда не в силах *превзойти* ни саму эту реальность, ни соответствующую ей фи-

лософскую идею. Для «преодоления», для философского *прогресса* к Мудрости (= Истине), требуется, чтобы политически данное (которое *может отрицаться*) действительно *отрицалось* Действием (Борьбы и Труда) — таким образом, что новая историческая или политическая (т.е. человеческая) реальность сначала *творилась* самим этим активным отрицанием уже существующей реальности и ее философского понимания, а затем *понималась* в рамках новой философии. Эта новая философия сохраняет только часть предшествующей ей философии, которая выдержала проверку творческого политического отрицания исторической реальности, которой она соответствовала. Новая философия трансформирует или «сублимирует» сохраненную часть, синтезируя ее (в согласованном дискурсе и посредством него) с собственным раскрытием новой исторической реальности.

Только так философия движется к абсолютному Знанию или к Мудрости, достигнуть которые она способна лишь вместе с осуществлением всех возможных деятельных (политических) негаций.

Коротко говоря, если философы совсем не станут давать политических «советов» государственным деятелям — в том смысле, что из их идей прямо или косвенно будет невозможно вывести какое-нибудь политическое учение, — то не будет и никакого исторического *прогресса*, а тем самым и Истории в собственном смысле слова. Но если государственные деятели не *реализовывали* бы время от времени в своих повседневных политических действиях «советы» с философской подоплекой, то не было бы и *прогресса* философии (к Мудрости или Истине), а тем самым не было бы и самой Философии в строгом смысле слова. Конечно, писались бы все новые *книжки*, именуемые «философскими», но никогда не бы-

ло бы *Книги* («Библии») Мудрости, которая смогла бы *окончательно* заменить ту, которой мы пользуемся под этим названием почти две тысячи лет. Там, где речь шла об активном отрицании самой «сущности» данной политической реальности, мы на протяжении истории всегда видели появление политических *тиранов*. Следовательно, мы можем сказать, что если появление тирана-реформатора немислимо без предварительного существования философа, то пришествию Мудреца по необходимости предшествует революционное политическое действие тирана (реализующего универсальное и однородное государство).

Как бы то ни было, сравнивая размышления, вызванные диалогом Ксенофонта и его интерпретацией Штрауса, с тем, чему нас учит история, я прихожу к следующему: отношения между философом и тираном были «разумными» на протяжении всей политической эволюции. С одной стороны, «разумные» советы философов всегда *раньше или позже* реализовывались тиранами; с другой стороны, философы и тираны всегда «разумно» вели себя во взаимоотношениях друг с другом.

Тиран имел все основания не пытаться применять *утопическую* философскую теорию, прямо никак не связанную с той политической реальностью, с которой имел дело тиран, — у него не было времени для заполнения того *теоретического* пробела, который существовал между утопией и реальностью. Что же касается философа, то и он имел основания для отказа от подведения своих теорий к вопросам, поднимаемым текущими политическими делами. Займись он этим, и у него не было бы времени для занятий философией — он перестал бы быть философом, а тем самым не имел бы никакого права давать тирану *политико-философские* сове-

ты. Философ был прав, оставляя это сближение философских идей и политической реальности в теоретическом плане целой плеяде интеллектуалов всех оттенков (более или менее разбросанных во времени и в пространстве). Интеллектуалы, в свою очередь, имели основания для того, чтобы впрягаться в решение этой задачи и при случае давать прямые советы тирану, когда в своих теориях они достигали уровня конкретных проблем, поставленных текущими политическими делами. Тиран имел основания следовать этим советам (и к ним прислушиваться) только в тот момент, когда они достигали этого уровня. Короче говоря, все они вели себя *разумно* в исторической *реальности*, а так как все они вели себя *разумным образом*, то и достигали, прямо или косвенно, *реальных* результатов.

И наоборот, было бы совершенно *неразумным* для государственного деятеля стремление отрицать философскую ценность теории только потому, что она не применима к той или иной политической ситуации (разумеется, у государственного деятеля часто имелись значимые политические причины для *запрета* такой теории в рамках этой ситуации). Для философа было бы столь же *неразумно* «принципиальное» осуждение Тирании вообще — «осуждать» или «оправдывать» ее можно только в рамках конкретной политической ситуации. Для философа было бы вообще *неразумно* критиковать на основании одной лишь своей философии какие бы то ни было политические конкретные меры, принимаемые государственным деятелем, будь он тираном или нет, в особенности там, где эти меры предпринимаются для осуществления того же идеала, который имеется в виду философом. И в том и в другом случае суждения будут *некомпетентными* — и о философии, и о политике. Такого рода суждения

еще простительны (хотя и не оправданы) в устах государственного деятеля или тирана, являющегося «профаном», но не для философа, который, по определению, «разумен». Что же касается «посредников» — интеллектуалов, то они поступают *неразумно*, если не признают за философом права на оценку философской ценности их теорий, равно как и права государственного деятеля выбирать те из них, которые он считает реализуемыми в данных обстоятельствах, и отбрасывать все прочие даже «тираническим» образом.

В общем, сама история позаботится о «суде» над деяниями государственных деятелей или тиранов (их «успехе» или «удаче»), осуществляемых (сознательно или нет) согласно идеям философов, приспособляемых к применению на практике интеллектуалами.

КОЛОНИАЛИЗМ С ЕВРОПЕЙСКОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ¹

Слово «капитализм» возникло в XIX веке, Карл Маркс придал ему точный, специфически экономический смысл. Маркс понимал под «капитализмом» экономическую систему, которая характеризуется следующими чертами. Во-первых, «капиталистическое» хозяйство представляет собой экономику с развитой промышленностью. Во-вторых, индустриальные средства производства в этой системе принадлежат не физически работающему большинству населения, но политически и экономически «руководящему» и «направляющему» меньшинству или элите так называемых «капиталистов». В-третьих, эта система устроена таким образом, что трудящееся большинство (так называемые «пролетарии») не имеют никаких преимуществ от технического прогресса, индустриализации или, если угодно, «рационализации» производства.

Прогресс промышленной техники увеличил производительность труда (или, как мы говорим сегодня, его «продуктивность»). Он сделал труд приносящим большую стоимость. Однако эта «прибавочная стоимость» не выплачивалась трудящейся массе, но удерживалась капиталистическим меньшинством. Так что, несмотря на технический прогресс, трудящиеся массы населения оставались на прежнем жизненном уровне, который был близок к минимальному (а потому его и нельзя было сделать еще ниже). В то же самое время технический прогресс вел к постоянному росту дохода капиталистического меньшинства.

Я преднамеренно говорю о «росте дохода», а не о подъеме уровня жизни. Если существует минимальный уровень жизни, то имеется и максималь-

ный или, так сказать, оптимальный, который уже не перешагнуть. Этот «оптимум» был задолго до индустриализации достигнут «руководящим» меньшинством — это хорошо знал Маркс и писал об этом в одном из своих научных трудов.

Так что лишь незначительная часть капиталистической прибавочной стоимости фактически шла на потребление — почти все «инвестировалось» и тем самым служило дальнейшему техническому прогрессу, то есть постоянному расширению и «совершенствованию», индустриализации или рационализации национальной экономики.

Однако, как уже было сказано, тот «капитализм», который имел в виду Маркс, был устроен таким образом, что трудящееся большинство не имело от этого прогресса ни малейших выгод. Хотя оно не становилось абсолютно беднее (да это было и невозможно), оно становилось относительно беднее: различие между ним и элитой по совокупному доходу становилось все бóльшим.

Из этой теории образования капитала и теории прибавочной стоимости Маркс и так называемые марксисты вывели в XIX веке известные социальные и политические следствия. Они пророчествовали о «социальной революции» как исторической необходимости. Ими говорилось следующее: основанный на прибавочной стоимости капитал разрушает социальное равновесие; вся эта система раньше или позже рухнет. Это насильственное низвержение капитализма называлось ими «социальной революцией».

Мы можем сразу сказать, что марксистские пророчества не оправдались — как раз в капиталистических странах не было «социальной революции». Сегодня ни один серьезный человек не станет всерьез утверждать, что в этих странах имеется хоть какая-то возможность подобной революции.

Но если сегодня уже нельзя всерьез отрицать это фактическое положение дел, то можно ложным образом его интерпретировать. Скажем, можно предположить, что Маркс ошибался в своих предсказаниях потому, что ложными были их теоретические основания. Зачастую именно это и утверждалось. По-моему, такое истолкование не только ложно, но и опасно. На деле Маркс ошибся не потому, что он был не прав в теории, но именно потому, что он был прав.

В чем заключается эта ошибка и почему он пришел к тому, что на сегодняшний день всеми признается ложным? Совсем не потому, что на Западе не дошло до революции, хотя сохранился описанный Марксом капитализм. Маркс ошибся и не потому, что описанного им капитализма вообще не существовало (как это часто и охотно повторяли в XIX веке). Маркс ошибся именно потому, что, во-первых, капитализм в его время был как раз таким, как он его описывал, и, во-вторых, поскольку этот капитализм сам сумел разрешить открытые Марксом и описанные им экономические недостатки или «противоречия». Причем сделал он это в том направлении, которое было указано самим Марксом, только не «революционным» или «диктаторским», но мирным и демократичным образом.

Собственно говоря, Маркс и марксисты ошиблись только в одном. Они полагали, что капиталисты останутся столь же наивными, поверхностными, непонятливыми и слепыми, как буржуазные политэкономы и интеллектуалы вообще, которые писали более или менее толстые книги и думали, что тем самым они «опровергают» марксистскую теорию. Если бы так и происходило, то Маркс ничуть не ошибся бы в своих предсказаниях. Но на де-

ле все происходило иначе. Капиталисты помогали публиковать «антимарксистские» книжки, иногда их даже читали (пока были студентами), но делали как раз нечто противоположное тому, что было в этих книжках написано. А именно, они по-марксистски перестраивали капитализм.

Коротко говоря, капиталисты сами видели в точности то же самое, что видел и что описывал Маркс (пусть независимо от него и с некоторым запозданием). А именно, они видели то, что капитализм не может развиваться и даже просто сохраняться в том случае, если обретенная с помощью промышленной техники «прибавочная стоимость» не будет перераспределяться между капиталистическим меньшинством и трудящимся большинством. Иначе говоря, капиталисты вслед за Марксом поняли, что современный капитализм с высоким уровнем развития промышленности и массовым производством не только делает возможным постоянный рост доходов (и жизненного уровня) работающей массы, но он его даже требует. И они стали соответствующим образом действовать.

Короче говоря, капиталисты стали делать именно то, что они и должны были делать по марксистской теории, а именно то, что делало «социальную революцию» невозможной и ненужной. Такое «марксистское» преобразование первоначального капитализма протекало более или менее анонимно. Тем не менее и тут имелся один великий идеолог. Его звали Генри Форд. Мы даже можем сказать, что Форд был единственным великим и подлинным марксистом XX столетия. А все так называемые теоретики марксизма были в большей или меньшей степени «романтиками», поскольку они искажали марксистские теории ради того, чтобы приспособить их к некапиталистическим отношениям, то

есть к экономической системе, которая вовсе не подразумевалась Марксом.

После того, что совершенно сознательно делалось Фордом и более или менее бессознательно прочими капиталистами до или после него, пришли теоретики-интеллектуалы, которые, используя термины, вроде «Full Employment», перевели идеи Форда на ученый язык, недоступный нормальному среднему человеку, и развили этот язык столь успешно, что уже было трудно понять, что речь идет именно об идеях Форда. Они-то были вполне марксистскими, а потому при их реализации оказались опровергнутыми всякого рода псевдомарксистские теории.

В любом случае, фактом остается то, что сегодня описанный и раскритикованный Марксом капитализм старого стиля, то есть капитализм, создающий инвестируемый далее капитал за счет искусственного ограничения дохода трудящихся слоев населения вплоть до жизненного минимума, не сохранился ни в одной высокоразвитой стране — за исключением Советской России. Там он называется если не «коммунизмом», то «социализмом», но при всех социально-политических вторичных проявлениях (будь они полицейскими или революционными), остается тем же самым европейским капитализмом XIX века. И это целиком отвечает марксистской теории. Ведь с точки зрения этой теории совершенно все равно, кем инвестируется прибавочная стоимость, частным лицом или государственным чиновником. Важно лишь то, что образующая капитал прибавочная стоимость рассчитывается так, что трудящимся массам остается лишь прожиточный минимум.

Сказанное мною совсем не ново — сегодня это просто банально. Можно даже спросить, зачем это

вообще было мною сказано. Тем более, что тема моего доклада обозначена как «колониализм», а не «капитализм».

Я говорил о Марксе и марксистском капитализме, равно как о мирном и «демократичном» преодолении первоначального капитализма именно потому, что, по моему мнению, капитализм старого стиля не был полностью и окончательно преодолен, как это может показаться с первого взгляда. И не только потому, что он под более или менее верным названием «социализм» сохранился в Советской России (и ее «сателлитах»). К сожалению, он сохранился и на Западе и называется сегодня «колониализмом».

Маркс рассматривал только Западную Европу, и в его время это было совершенно оправданно. Куда менее оправданно то, что и сегодня многие из его хвалящих или критикующих обладают той же перспективой и видят мир примерно так же, как какой-нибудь древнеримский «экономист». С тем единственным отличием, что в этот *orbis terrarum** включены еще Соединенные Штаты Америки.

Но в действительности так называемый «западный мир» — по крайней мере после Второй мировой войны — является отнюдь не только европейским или евро-американским. Он является также африканским и азиатским, и еще в большей мере станет таковым в длительной перспективе.

Если рассмотреть этот мир в целом и таким, как он есть в действительности, то не так уж трудно заметить, что марксистское определение капитализма к нему по-прежнему применимо, причем со всеми следствиями, вытекающими из этого опреде-

* Круг земной в смысле совокупности стран (лат.). — Прим. пер.

ления «логически» (т.е. не только «в действительности», но и со всей «необходимостью»).

В самом деле, мы видим, что важнейшие средства промышленного производства принадлежат в нем евро-американскому меньшинству, которое только и пользуется благами технического прогресса, увеличивая из года в год свои доходы, тогда как афро-азиатское большинство хотя и не становится беднее (это просто физически невозможно), но все же делается относительно все более бедным. Причем речь идет не о каких-то двух отдельных экономических системах, поскольку между Евро-Америкой и Афро-Азией происходит оживленный хозяйственный обмен. Только система эта устроена таким образом, что одна, меньшая часть, с каждым годом делается все богаче, а другая, большая часть, нигде не поднимается выше прожиточного минимума.

Ни в одной высокоразвитой стране, за исключением России, сегодня нет «пролетариев», то есть тех действительно бедных слоев населения, которые в состоянии только выживать и не имеют никакого избытка. В так называемых «капиталистических» странах все более или менее богаты, а не бедны, поскольку все живут в них в условиях пусть относительного, но изобилия. Но если взять мир в целом, то в глаза сразу бросается гигантский пролетариат, причем именно в марксистском смысле этого слова. А так как мы имеем единую экономическую систему, то можно сказать, что в ней имеется и «прибавочная стоимость» в марксистском смысле, которая идет в целом во благо только тем странам, которые располагают промышленными средствами производства.

С экономической точки зрения совершенно все равно, как эта «прибавочная стоимость» подсчитывается и как она удерживается. Важно здесь лишь

то, что эта прибавочная стоимость способствует образованию капитала в промышленно развитых странах. А потому мы можем сказать, что современная западная система мирового хозяйства в целом является «капиталистической» в марксистском смысле этого слова.

Правда, имеется одно отличие — не только с психологической или политической, но и с экономической точки зрения — между системой, где прибавочная стоимость изымается у трудящихся масс в одной стране, и системой, где эта прибавочная стоимость уходит в другую страну. Это отличие можно терминологически зафиксировать, определяя понятия «капитализм», «социализм» и «колониализм» следующим образом. Капитализмом мы можем назвать классический европейский капитализм XIX века, то есть систему, в которой прибавочная стоимость изымается в рамках одной страны и инвестируется частными лицами. Под социализмом (я имею в виду не теоретический социализм, который нигде и никогда не существовал, но фактически существующую систему, то есть советский социализм) подразумевается та система, где прибавочная стоимость точно так же, как и при капитализме, изымается в рамках одной страны, но инвестируется она государством. Наконец, слово «колониализм» обозначает ту систему, где прибавочная стоимость, как и при капитализме, инвестируется частными лицами, а не государством, но изымается она не в пределах той же страны, но за ее пределы.

Эти определения показывают, что капитализм в собственном смысле слова уже нигде не существует, равно как и то, что колониализм весьма близок этому исчезнувшему капитализму. Тогда понятно и то, что нынешние марксисты занимают по отношению к колониализму позицию, которая аналогична

той, которую Маркс занимал по отношению к капитализму. С одной стороны, они указывают на то, что разрыв в доходах между афро-азиатским большинством и евро-американским меньшинством постоянно увеличивается; с другой стороны, они выводят из этого то, что подобная система рухнет, поскольку она лишена равновесия. При этом они, как и Маркс, предполагают, что лишь они одни способны установить это и вывести все следствия, тогда как нынешние колониалисты останутся столь же слепыми и недалекими, как капиталисты во времена Маркса.

Если б это было действительно так, то неомарксисты были бы правы со своими предсказаниями относительно колониализма. Именно поэтому в начале моего доклада мною было сказано, что было бы в высшей степени опасно ложно интерпретировать факты, в частности тот факт, что предсказание Маркса относительно капитализма оказалось неверным. Мы видели, что капитализм не рухнул, несмотря на то что обнаруженные Марксом «противоречия» сохранялись и в дальнейшем. На Западе не было социальной революции, но не было потому, что сам западный капитализм сумел устранить это противоречие мирным и демократическим путем, «по-фордовски» перестроив свою экономику. Из этого исторического факта можно логически вывести только одно следствие: для того чтобы избежать краха колониализма, нужно рациональным образом его перестроить — аналогично тому, как капиталисты во времена Форда и после него перестроили капитализм.

Нынешнее положение является довольно странным и даже тревожным. «Марксистское» противоречие старого капитализма было решено самими

«фордовскими» капиталистами, решено их собственной практической деятельностью. Только затем пришла научная теория (Full Employment и т.п.), государства тоже явились вослед и приспособились к уже возникшей экономической системе. С сегодняшним колониализмом ситуация выглядит как прямо противоположная. Уже имеется немалое число добротных теоретических работ по этой проблеме (скажем, в ООН), есть позитивные мероприятия и программы государств, но практики от экономики занимают пока выжидательную и скептическую позицию и действуют так, словно это их вообще не касается, поскольку это «политическая проблема».

Разумеется, это — политическая проблема, возможно, даже главная политическая проблема XX века. Этот аспект я сознательно не рассматриваю. Тем более, что это и в огромной степени экономическая проблема. Если выразить ее на обычном языке (а он всегда ближе к сути дела): бедный клиент — плохой клиент. Если большинство покупателей какой-то фирмы плохие клиенты, то и сама фирма плохая, несолидная, растущая из года в год, но лишь потому, что ей грозит крах. Никто тогда не удивится тому, что в один прекрасный день такая фирма действительно потерпит крах.

Именно поэтому следует сегодня задать вопрос: как можно «по-фордовски» экономически перестроить колониализм? Для этого существует три мыслимых метода, все они в том или ином виде уже предлагались.

Во-первых, можно оговорить знаменитые «terms of trade»*, то есть дороже, чем ныне, оплачивать производимые в недоразвитых странах продукты, в

* Условия торговли (англ.). — Прим. пер.

первую очередь сырьевые ресурсы. Речь идет о стабилизации цен на сырье, что позволило бы вывозящим его странам не только выживать, но жить лучше и лучше, подобно тому, как живут ввозящие его страны. Иначе говоря, современный колониализм мог бы прийти к тому же, до чего дошел старый капитализм: понять, что не только политически, но и экономически выгодно то, что за работу платят не насколько можно мало, но насколько можно много. По этому поводу велись длительные переговоры (Commodity-agreements) на разных языках, все страны выказали свою готовность. Правда, при этом выяснилось, что в недоразвитых странах водятся и какие-то совсем недоразвитые люди, которые никак не могут понять, почему за производимую на Ближнем Востоке нефть платят чуть ли не вдвое меньше, чем за добываемую в Техасе; почему вообще при создании «мирового союза» сырье будет покупаться за бесценок, тогда как цены на промышленные товары останутся столь же высокими и т.д. Но все же все страны в Женеве пришли к согласию, и только одна страна была против по «принципиальным соображениям». Но этого было достаточно для того, чтобы все эти разговоры закончились. Ведь имя этой «принципиальной» страны — США.

Во-вторых, возможны и прямые действия, а именно, можно по-прежнему изымать прибавочную стоимость, но инвестировать ее не в высокоразвитых и богатых странах, но на месте, в недоразвитых, бедных странах. Для этого можно создать какую-нибудь международную организацию, типа SUNFED. Об этом также из года в год и на международном уровне произносилось немало речей. Только говорилось не о том, что развитые страны непосредственно придут на помощь бедным, а о

создании некоего международного инвестиционного фонда. Наконец, после пяти лет исследований и речей на конференциях, согласились собрать... 250 миллионов долларов на все бедные страны, да и эту сумму никак не соберут, наверное, именно потому, что она столь незначительна. Да и ныне речи по этому поводу ведутся, и не где-нибудь, а в ООН!

В-третьих, возможны прямые действия не на международном, а на национальном уровне. Некая высокоразвитая страна может правой рукой изымать прибавочную стоимость (что все эти страны и делают сегодня), но левой рукой ее возвращать, даже с некоторой добавкой, и инвестировать в одну или несколько неразвитых стран. Если вся прибавочная стоимость уходит на это, да еще с добавкой, то уже нельзя говорить о колониализме в привычном смысле слова. Ведь в таком случае берется не больше (а то и меньше), чем отдается. Если же передается много больше, чем берется, то такую страну следовало бы называть «антиколониалистской».

Насколько мне известно, этот третий метод практикуется сегодня только двумя странами, Францией и Англией. При самых высоких расценках изымаемой Францией прибавочной стоимости (с учетом наценки на французские товары, таможенные преференции и т.п.), выясняется, что каждый послевоенный год Франция инвестировала в свои колонии и бывшие колонии в пять-шесть раз больше, чем изымала. Хотя соответствующие британские данные известны мне хуже, я все же могу сказать, что Англия делала примерно то же самое.

Если кратко охарактеризовать нынешнюю ситуацию западного мира в этом отношении, то можно сказать следующее:

— оплот «принципиального» колониализма находится в Вашингтоне;

— все высокоразвитые страны являются *de facto* колонизаторами — за исключением Франции и Англии.

Разумеется, сказанное мною следует принимать *cum grano salis**. Иначе говоря, это шутка, но из тех шуток, которые философы называют «сократической иронией» (конечно, как все шутки, она бывает удачной или неудачной). Но по существу сказанное мною в докладе было сказано всерьез и с «педагогическими» целями.

Всерьез утверждалось то, что подлинной проблемой нашего времени является не политический, но экономический колониализм. Поскольку от политического колониализма вообще почти ничего не осталось, сравнительно немногие страны и сегодня живут в условиях колониального «режима». И если из-за этого могут возникнуть какие-то местные затруднения, то весь западный мир от этого, конечно, не рухнет. Такого сорта колониализм перестал быть мировой проблемой. Напротив, экономический колониализм представляет собой не только мировую проблему, но и грозную опасность.

Всерьез говорилось и о том, что колониализм вполне возможен и без наличия колоний, и все высокоразвитые индустриальные страны фактически являются (пусть зачастую бессознательно) колонизаторами. Все они получают выгоды от технического прогресса, делают с каждым годом все богаче, тогда как отсталые страны остаются на прежнем

* С определенными оговорками; буквально: с щепоткой соли (*лат.*). — *Прим. пер.*

месте и с каждым годом становятся (относительно) все более бедными.

Наконец, всерьез было указано и на то, что эту проблему не разрешить, пока за нее не взялись практики хозяйственной деятельности. Современный колониализм столь же настоятельно нуждается сегодня в коллективном «Форде», как нуждался во множестве спонтанно возникших «Фордов» старый капитализм. Я имею в виду тех людей, которые производят для масс и нуждаются в росте покупательной способности этих масс, которые создают эту способность, повышая по экономическим соображениям зарплату, не дожидаясь того, что это делает государство по теоретическим или политическим соображениям.

Все это кажется мне законом сегодняшнего мира. По-гречески закон — «номос», и речь идет о номосе западного мира, охватившего всю Землю.

В одном из самых богатых мыслями и блестяще написанных эссе, какие мне доводилось читать, древнегреческий Номос выводится из трех корней: Брать, Делить и Радоваться (то есть употреблять или потреблять)*. Все это кажется мне совершенно верным. Правда, древние греки не ведали о том, что современный Номос обладает еще одним, четвертым корнем, а именно — Давать. Таково корневище социально-политического и экономического закона современного западного мира, которое не

* Кожев имеет виду статью известного немецкого правоведа и политического мыслителя Карла Шмитта «Брать, Делить, Радоваться» (1953), по ходатайству которого он во время своего визита в Германию выступил с данным докладом. См.: *Schmitt C. Nehmen — Teilen — Weiden // Schmitt C. Verfassungsrechtliche Aufsätze aus dem Jahren 1924—1954. Berlin: Duncker & Humblot, 1958. — Прим. пер.*

было доступно грекам; быть может, потому, что они были языческим народцем, но никак не христианской державой.

Конечно, это не критика профессора Шмитта, поскольку его «Делить» безусловно включает в себя «Давать»; когда всё взято, то приходится затем распределять, и одни могут получать лишь после того, как другие отдали. Я обращаю внимание только на то, что этимологически глагол «давать» иной раз звучит лучше, чем глагол «брать», несмотря на то, что фактически имеется в виду совершенно то же самое. Говорим же мы, что сами отдаем налоги в казну, а не «у нас их берут».

Слова вообще часто обладают большим значением, чем это принято считать. В конце концов, человек отличается от животного именно из-за наличия языка. И с этой лингвистической точки зрения наш западный мир выглядит далеко не лучшим образом. Старый берущий капитализм, дававший массам как можно меньше, был окрещен в России «социализмом» (после того как этот капитализм сделали государственным). Но и наш дающий капитализм, предоставляющий массам как можно больше, не нашел себе никакого достойного имени. Правда, он остается и берущим, пока речь идет о том, что он отбирает вовне, и тут он называется «колониализмом». Это его имя сегодня всем известно. Своего имени не получил пока новейший, дающий колониализм, который дает отсталым странам значительно больше, чем берет — он пока анонимен. Но мы имеем дело с едва родившимся ребенком, который еще мал, слаб, да и не особенно красив. Однако, следуя нашим христианским обычаям, его следовало бы окрестить — это довольно здравый обычай.

Будь он поименованным или нет, номос современного западного мира заключается для меня в

КОЛОНИАЛИЗМ

том, что я, импровизируя, назвал «дающим колониализмом». Он является «законом», а потому раньше или позже все промышленно развитые страны ему подчинятся. В особенности это относится к тем странам, у которых нет «колоний» (т.е. некому давать), которые держатся берущего колониализма в его самой откровенной форме, причем чаще всего с совершенно спокойной совестью.

МОСКВА, АВГУСТ 1957¹

Более чем где бы то ни было наблюдаемые в Москве «грубые факты» нуждаются в интерпретации перед тем, как использовать их или делать сколько-нибудь значимые выводы. Но если бы мне пришлось перечислить и истолковать в этих заметках все факты, которые мне довелось наблюдать на протяжении проведенных в Москве трех недель, то заметки эти с легкостью могли бы выродиться в целую книгу.

Поэтому нужно указать на два общих момента, которые нужно иметь в виду при истолковании московских фактов, чтобы избежать «систематических ошибок» интерпретации, каковые могут привести к ложным из них выводам.

ХРОНОЛОГИЧЕСКИЙ МОМЕНТ

Если мы желаем пользоваться пригодной для Западной Европы хронологией, то применительно к нынешней России нам следует откорректировать ее, убрав где-то 70 лет. Иначе говоря, советское настоящее время располагается около 1890 г.

Эта коррекция позволяет нам, помимо всего прочего, понять, что усилия индустриализации в СССР между 1917 (= 1847) и 1957 (= 1887) примерно равнозначны тому, что происходило в Западной Европе в аналогичный период.

Однако советская индустриализация протекала в куда более благоприятных условиях, чем те, что сопутствовали ходу европейской индустриализации, а именно в том, что касается городских рабочих и служащих (длительность рабочего дня, использование детского труда, режим питания, медицинское обслуживание, социальное страхова-

ние и т. д.; жилищные условия, впрочем, в обоих случаях являются примерно одинаковыми).

ГЕОГРАФИЧЕСКИЙ МОМЕНТ

С точки зрения интеллектуальной и художественной культуры, Россия располагается не на крайнем Востоке, но в центре географической зоны, охватываемой европейской культурой; иначе говоря, так называемая советская культура является крайне упрощенной репликой французской цивилизации, остановившейся в своем развитии где-то в 1890 году и приспособленной к уровню двенадцатилетнего ребенка.

Русские имеют также некоторое туманное представление об английской цивилизации (вроде Диккенса), а также некоторое недоверие к «романтическим» новшествам, привнесенным во французскую культуру немцами (включая Гегеля и Маркса). Русская элита, которая до Первой мировой войны частично освоила эволюцию французской культуры за период 1890–1912 гг. (символизм, танго, кубизм и т.п.), была ликвидирована по ходу революционных потрясений и исчезла, не оставив заметных следов.

Напротив, с точки зрения *поведения* советские люди находятся на крайнем Западе европейской цивилизации. Иначе говоря, чтобы найти эквивалент СССР, нужно достичь примерно Оклахомы в США, пропустив всю остальную Америку (Нью-Йорк со всеми следами Гринвич Виллэдж).

Правда, такое перемещение сразу позволяет уяснить радикальное (вероятно, неустранимое) различие между СССР и США. Как и обитатель Оклахомы, советский человек пребывает в неведении относительно почти всего происходящего за преде-

лами его провинции. Но если оклахомец глубочайшим образом убежден, что Париж и Лондон (и все в них происходящее) далеко отстали от любого американского городка, русский с тоской и печалью признает, что даже Тараскон является идеалом для Ленинграда и Москвы, и приблизиться к нему удастся лишь в отдаленном будущем, да еще при том условии, что слишком русские русские не будут этому препятствовать.

Это представляет известный интерес для оценки шансов и опасностей «русификации» Европы (скорее, речь должна была бы идти о шансах офранцуживания России).

{N.В. Православная религия сводится к исполнению культа, ее в этом контексте можно не принимать во внимание; но с ней следует считаться, если речь заходит о размахе советского шовинизма}.

НЫНЕШНЯЯ СИТУАЦИЯ

1. Правительство

Общим между СССР и США является то, что правительства в них на 1957 г. могут действовать, не принимая во внимание политические партии в собственном (европейском) смысле слова по простой, но достаточной причине — таковых здесь не существует. В частности, СССР и США характеризуются и отсутствием коммунистической партии, причем абсолютно невозможно, чтобы таковая возникла в сколько угодно далеком будущем.

Что касается СССР, то окончательное исчезновение коммунистической партии имеет своей причиной исполнение основного требования этой партии (а именно, национализации средств производства и распределения). Теперь это требование стало фак-

том в итоге процесса, который можно считать необратимым в силу как длительности существования режима — 40 лет, так и его насильственности. {Нечто аналогичное следовало бы добавить по поводу США, но обоснование этого выходит за пределы данной заметки}.

Иными словами, консолидация социалистического (или коммунистического) общества трудами Сталина сопоставима с подобной консолидацией созданного Робеспьером национального буржуазного государства, осуществленной Наполеоном. Поэтому коммунистическая партия ныне «не существует» в СССР, подобно тому, как в Западной Европе после войны не существуют как политические объединения *sui generis* «социалистические» партии. В обоих случаях все заявленные цели были осуществлены, а потому уже невозможно найти, политически обособить и предложить какую-то специфическую цель.

В нынешнем СССР члены коммунистической партии напоминают французских выпускников *Ecole Polytechnique** и инспекторов финансов, либо британских выпускников Оксфорда и Кембриджа (на базе Итона). В рамках существующей экономико-политической системы им открыт путь к карьере и высшим постам, они быстрее продвигаются, чем сравнимые с ними по личным достоинствам некоммунисты. В обоих случаях буржуазное происхождение дает изначальные преимущества, которые трудно наверстать в дальнейшем.

{N.B. Во времена Сталина риск внезапного прерывания карьеры был несравненно большим, чем в сходных европейских странах; но ситуация быстро меняется и вскорости это отличие сойдет на нет}.

* Политехнической школы (фр.). — Прим. пер.

2. Армия

В августе 1957 г. СССР не был накануне 18 Брюмера. Хотя бы потому, что вся реальная сила и без того находится в руках армии. Разница в возрасте между военными в советском и французском случаях может не приниматься во внимание, поскольку консолидация российского коммунистического общества (достигнутая благодаря победе над Германией) достигла такой степени, что это общество уже не нуждается в завоевательных войнах, что делает маловероятным и неспровоцированное нападение извне. В любом случае, вероятность переворота невелика, если не сказать, что она равна нулю.

3. Так называемый «политический» персонал

Так как цели (а именно в том, что касается крестьянства, наилучшего использования национализированных средств производства и распределения с учетом императива достижения господства или, во всяком случае, равенства военных сил с США) уже заданы Армией (или ее полномочным представителем), выбор представительной «политической» фигуры, которая должна подбирать оптимальные средства для достижения этой цели (как можно быстрее и с наименьшими расходами) имеет не столь уж большое значение с точки зрения внешней политики. Однако с точки зрения того, что именуется «внутренней политикой», этот выбор сохраняет свое значение.

Фактом остается то, что на 1957 г. правящий слой в СССР почти полностью рекрутируется из представителей довоенной буржуазии: отцы передают свое положение сыновьям и внукам. С точки

зрения этого правящего буржуазного слоя единственным политически и человечески приемлемым кандидатом является г-н Маленков (буржуазное «поведение», политико-административный опыт, обретенный рядом с великим Сталиным; возраст, личный шарм). Но на деле этот кандидат выступает и как представитель коммунистов старого стиля в рамках партии (группа Молотова—Кагановича).

Поэтому существует риск того, что этот человек направит СССР на политику систематического экспорта коммунизма (в первую очередь, в страны Юго-Восточной Азии — через быстро индустриализующийся Китай, рассматривая его и как приоритетный для русского экономического потенциала). Но эта политика имела бы своим следствием серьезное замедление роста жизненного уровня в СССР. Это неприемлемо для руководящего буржуазного слоя применительно к городскому населению (по крайней мере, пока речь идет о самом этом слое); это неприемлемо для Армии, когда речь идет о деревне.

В этих условиях советская буржуазия не могла и не должна была поддерживать г-на Маленкова и его сторонников в тот момент, когда глава Армии посчитал необходимым убрать его из советской политической и административной жизни и помог придать все внешние атрибуты власти (символизируемые так называемой «коммунистической» партией) единственному ее представителю — генеральному* секретарю КПСС Хрущеву.

Однако, как человеческий тип, эта явно не буржуазная личность (даже более пролетарская, чем

* Так в тексте. Официально во второй половине 1950-х годов, должность, занимаемая в партийной иерархии Н. С. Хрущевым, именовалась «первый секретарь ЦК КПСС». — *Прим. пер.*

крестьянская) была и останется неприемлемой для нынешнего правящего слоя. Поэтому от него можно ожидать сравнительно скорого свержения Хрущева или его более или менее отдаленной замены на политического руководителя буржуазного происхождения, но без склонности к экспорту коммунизма, либо квалифицированными представителями Армии (если и не буржуа, то хотя бы более крестьянами, чем пролетариями), вроде Жукова, опирающегося на Конева, Соколовского, Антонова. Второй из этих маршалов куда более популярен у младшего и среднего офицерства, чем первый.

Конечно, можно усомниться в обоснованности таких прогнозов. С одной стороны, пока не видно гражданского лица, которое было бы приемлемо для буржуазии и способно заменить Хрущева во главе коммунистической партии в нынешнем раскладе сил. С другой стороны, внешние и внутренние неудобства прямого захвата власти Армией таковы, что он выглядит крайне маловероятным; скорее, она предпочтет существующий порядок, когда контроль над государством осуществляется ею через традиционный аппарат коммунистической партии, а он должен внимательно относиться к нуждам крестьянства (политически представляемыми высшими военными) и заботиться о сохранении внешнего и внутреннего господства Красной Армии, предоставляя в ее распоряжение весь экономический потенциал страны.

В любом случае, полезно не терять из вида то, что выбор персоны такого генерального секретаря является вопросом внутренней политики СССР и не представляет значительного интереса с внешней точки зрения.

ПЕРСПЕКТИВЫ БУДУЩЕЙ ПОЛИТИКИ

Насколько СССР по-прежнему является государством в собственном смысле слова, то есть политико-военным образованием, перспективы его будущего невозможно предвидеть с абсолютной, так сказать, научной достоверностью. «Научно» и «объективно» можно лишь увязать наблюдаемые в СССР явления и действия с *консенсусом* в правящем слое (буржуазном или военном) по поводу политического будущего страны — чего этот слой хочет или, по крайней мере, что он считает более или менее вероятным.

1. Западный блок

С советской точки зрения западный блок, как политико-военное образование, по существу, сводится к Соединенным Штатам. Безусловно, немецкий экономический потенциал привлекает некоторое внимание — если не в военном, то хотя бы в политическом отношении. Однако это не ведет к тому, чтобы по поводу Германии выработалась какая-либо автономная позиция *sui generis*. Что же касается того, что доньше называется Британской империей, она рассматривается как нечто туманное и вступившее в процесс необратимого распада: процесс этот зашел настолько далеко, что она уже не способна как-то влиять на другие страны, идет ли речь о далеких или близких ей государствах.

В отношении США советское общественное мнение никак не оспаривает их экономического превосходства, равно как военную слабость (впрочем, довольно сомнительную) в сравнении с СССР. Однако комплекс военно-политического превосходства, который несомненно распространен по всей стране,

далеко не равнозначен желанию военного столкновения с западным блоком, даже если он сведется к одним Соединенным Штатам. В России все осознают, что предполагаемое ныне существующим политико-военное превосходство может стать зримым только в результате «ужасной» войны, а грядущее подавляющее превосходство, которое сделало бы войну ненужной или «терпимой», потребовало бы от русских долгих лет лишений сталинского типа, а их сегодня в СССР уже никто не желает выносить.

Советское общественное мнение единодушно в том, что явной и откровенной политической и военной целью СССР может и должно быть то, что ею уже скрыто и прикровенно уже является на протяжении последних лет. Иначе говоря, с русской точки зрения советские руководители обязаны искать удовлетворительного договора с США (и только с ними), который окончательно обеспечил бы полное политическое равенство между двумя странами на самом низком уровне военного потенциала (причем желательно сведенного к «классическому» оружию, без атомной составляющей).

(Н.В. В этом контексте военный потенциал прочих стран практически не принимается во внимание.)

Чтобы правильно оценить пацифизм, свидетельства которого обнаруживаются в советском общественном мнении, следует не терять из вида тот факт, что строгое военное равновесие с США рассматривается в СССР как *максимальная* политическая уступка. Иначе говоря, если СССР считается сегодня с альтернативой: принятия американской политической гегемонии или предельной гонки вооружений (с перспективой победоносной войны, но ценой «сталинских» лишений), то общественное мнение единодушно и без колебаний предпочитает победу

ценой бедности подчинению в изобилии (к тому же всем известно, что изобилие это будет весьма относительным, по крайней мере в ближайшем будущем).

2. Советский блок

Общественное мнение (т.е. мнение буржуазии и военных) в СССР почти единодушно (за исключением некоторых коммунистических групп, которые не следует принимать во внимание) в том, что нынешние отношения с Китаем и народными демократиями представляют собой главную помеху экономике, которая навязана военными нуждами, возникающими из-за отсутствия политического договора с США. Точнее, бремя, которое представляют собой сателлиты, является не столько тяжелым, сколько «раздражающим», тогда как по-настоящему значительная тяжесть оказываемой Китаю помощи несколько преуменьшается, чему способствуют своего рода симпатия и уважение к этой стране.

Во всяком случае, коммунистический Китай и народные демократии рассматриваются как порождения холодной войны — они могут и должны исчезнуть вместе с ее окончанием, каковое может принести политический русско-американский договор. В советских глазах такой договор должен позволить им сохранять и направлять на повышение уровня жизни те ресурсы, которые продолжение холодной войны вынуждает растрачивать на атомное оружие, с одной стороны, и на индустриализацию Китая, на экономическую поддержку народных демократий, с другой стороны.

Русские откровенно признают, что идеальным для них было бы оставление презираемых и неблагоприятных сателлитов их собственной судьбе, тогда

как по отношению к Китаю политика должна быть аналогична той, которую США проводят применительно к Формозе и Южной Корее, Сиаму или Вьетнаму (а именно, обеспечивать там «достойный» уровень жизни, не прибегая к ускоренной индустриализации, которая раньше или позже приведет к политическим и военным затруднениям). В чем все согласны в России, так это в том, что этот идеал недостижим без договора с США, который обеспечит равенство двух более или менее разоружившихся стран.

3. Оптимизм и пессимизм

Если такого рода политические перспективы признаются желательными практически всеми в СССР, то различия в оценках их достижимости достаточно велики. Как и повсюду, ответы зависят не столько от рациональных интерпретаций объективно установленных фактов, сколько от пессимистической или оптимистической ориентации интерпретирующих лиц.

Пессимисты полагают, что конца бедствиям не будет, поскольку американцы никогда не пойдут на договор с СССР на базе строгого политического равенства при существенном сокращении вооружений: то ли по причине их демонической природы (разоблачаемой русским правительством), то ли в силу их врожденной глупости (которую они демонстрируют своими передачами по-русски по «Голосу Америки»), то ли, наконец, потому, что замирение вызовет в самих Соединенных Штатах политически опасный экономический кризис (так считают советские экономисты).

Напротив, *оптимисты* считают, что после того, как удастся (воспользовавшись Хрущевым) ликви-

дировать (предназначенную на экспорт) коммунистическую идеологию, а затем избавиться и от этого подлого и посредственного во всех отношениях индивида, русский сероглазый маршал однажды встретится с голубоглазым (?) американским генералом, они посмотрят друг другу в глаза и тут же заключат к общей радости (за исключением Тито и Гомулки) полный и окончательный договор.

Наконец, между считающими себя умными пессимистами и не признающими себя наивными оптимистами имеется еще целая гамма *оттенков* мнений, которые высказываются людьми, которые полагаются не столько на собственные знания, сколько на то, что они слышали от других. При всей неопределенности этих представителей «середины», они приводят два противоречивых аргумента, склоняясь по случаю то к одному, то к другому.

Первый аргумент заключается в том, что американцы прекрасно понимают: они могут продолжать гонку (атомных) вооружений, поскольку она не слишком сказывается на их уровне жизни, и даже способствует благосостоянию, обеспечивая полную занятость; русские же не могут этого делать, не подрывая свой *standard of life*^{*}. Поэтому американцы будут стремиться продолжать до бесконечности эту игру, надеясь на то, что русские будут вынуждены сдаться.

Противоположный этому аргумент заключается в надежде на то, что американцы раньше или позже поймут, что русские никогда не сдадутся, а гонка вооружений с необходимостью (раньше или позже) приведет к войне, которая завершится безусловной капитуляцией США.

^{*} Жизненный стандарт (англ.). — Прим. пер.

МОСКВА, АВГУСТ 1957

[N.B. Все в СССР согласны в том, что американцы когда-нибудь поймут ту угрозу, которую представляет для них (как и для русских) индустриализация Китая; при этом никто из говорящих об этом не видит возможности того, что Китай индустриализируется сам (как это сделал в свое время СССР) без всякой внешней помощи, идет ли речь об Америке или о России.]

27.09.1957

ХРИСТИАНСКОЕ ПРОИСХОЖДЕНИЕ НАУКИ¹

Terra est stella nobilis

(Земля — благородная звезда)

Николай Кузанский

(Об ученом незнании, II, 12, 166).

Найдется немного исторических фактов столь же трудно оспоримых, как факт взаимозависимости науки, современной техники, христианской религии и даже теологии.

Дабы убедиться в этом, достаточно отметить, что невероятно быстрое развитие современной техники со всей очевидностью предполагает теоретическую науку всеобщего характера; она допускает возможность представлять все феномены, — воспринимаемые вооруженным и невооруженным глазом — как видимые проявления отношений, которые на самом деле таковыми не являются и которые строгим образом соответствуют не рассуждениям, каковы бы они ни были, а точно их выражающим математическим формулам и функциям. Можно, если угодно, назвать эту науку *математической физикой*. Но тогда нужно уточнить, что эта физика не ограничивается изучением какой-либо части вселенной или одного из ее аспектов: она может и обязана охватывать без всяких исключений все то, что ею наблюдаемо (то есть все то, что в конечном счете учтено).

Однако никто не отрицает, что математическая физика всеобщего характера появилась в XVI веке в Западной Европе и что мы не обнаруживаем ее ни до этого времени, ни где-либо еще. Конечно, сегодня мы можем найти ее где угодно в мире. И все же она оказывается лишь там, где выявляется христи-

анство, если не как религия, то, во всяком случае, как цивилизация.

Разумеется, предаться математической физике разного рода дикарям мешало и продолжает мешать не только отсутствие крещения. Но кто мешал это сделать проницательным китайцам, приобщившим к высокодифференцированной и до предела изысканной культуре огромные массы? Почему индийцы, воспользовавшиеся эллинистическими науками и искусствами и сделавшие их доступными для многих других народов, никогда не пытались превзойти в технической и научной области границы (впрочем, довольно узкие) того, что они исследовали? Как случилось, что некоторые великие еврейские мыслители, весьма пожелавшие приспособить к иудаизму кое-какие плоды интеллектуальных усилий цивилизованных язычников, никогда не пытались хоть как-то способствовать развитию идей, которые могли бы однажды стать основой науки в строгом смысле слова? А арабы, которым ислам не мешал активно содействовать развитию и распространению эллинистической цивилизации и которые, позднее, первыми возродят ее? Почему не пытались они математизировать, например, химию, которую открыли, вместо того, чтобы лишь усваивать и совершенствовать достижения математиков — чистых, божественных, древних?

Словом, ни один не христианский народ не смог (или не захотел) преступить границы эллинской науки. Однако дело в том, что греки, не пожелавшие или не сумевшие перешагнуть границы своей собственной науки, все были язычниками.

* * *

Учитывая, что трудно отстаивать мнение, будто греки были язычниками потому, что не создали математической физики, следует предположить (если только не утверждать, что цивилизация представляет собой некий хаос разнородных элементов, между которыми нет никакого соответствия), что они не смогли разработать такую физику потому, что пожелали остаться язычниками (и если при этом не допускать — вероятно, это неуместно в контексте настоящего тома, — что эллинская наука и языческая теология суть проявления независимые, но взаимодополняемые, одного и того же феномена, — феномена, не имевшего дискурсивного характера, поскольку он относился к области действия).

Как бы то ни было, это утверждение, по-моему, значительно менее смехотворно, чем может показаться на первый взгляд.

Вероятно, чтобы совершенно серьезно делать такое заявление, следовало бы сначала прийти к соглашению касательно того, что, собственно говоря, представляло собой «классическое» язычество, или, выражаясь точнее, теология, которая служила фоном для греческой философии от Парменида до Прокла и которая, следовательно, была связана, желая того или нет, с эллинской наукой. Учитывая же очевидную невозможность достичь такого согласия, я удовлетворюсь лишь коротким замечанием, констатирующим, чем это язычество должно было быть, дабы заявление, о котором идет речь, было приемлемо, а то и принято.

В противоположность христианской «классическая» языческая теология должна была быть теорией *трансцендентности*, видением *двойной трансцендентности* Бога. Иными словами, язычни-

кам — в отличие от христиан — было недостаточно умереть (при соответствующих условиях), чтобы оказаться лицом к лицу с Божеством. Даже полностью освобождаясь от своего тела (что, впрочем, христианину совсем не нужно), язычник будет остановлен на полпути своего вознесения к Богу не то чтобы непроницаемым, но, во всяком случае, непреодолимым заслоном, который, если угодно, «божественен» в над-мирском или сверх-земном смысле: Бог по отношению к язычнику, строго говоря, есть и навсегда останется трансцендентным. *Теос* в «классическом» язычестве существует не только по ту сторону мира, в котором живет язычник. Этот *Теос* существует еще и безнадежно по ту сторону Потустороннего, которого язычник после своей смерти может, при случае, достигать. Покидая землю, язычник никогда не встанет на путь, который мог бы его привести к его Богу.

Неважно, что заслон, отгораживающий, судя по всему, Бога от мира, в котором живут и умирают язычники, является — как для Платона — идеальным утопическим Космосом или — как для Аристотеля — эфирным Небом, звездным и планетным, без точного местоположения в бесконечном пустом, но вместе с тем действительно космическом, пространстве. Важным, коротко говоря, является именно абсолютная невозможность, как для язычника, так и для Бога, преодолеть этот идеальный (или реальный) барьер. Ибо, если теория (созерцание) платонического *Cosmos noetos* или аристотелевского *Uranos* есть вершина, которую языческий человек не в состоянии преодолеть ни при своей жизни, ни после нее, то эти самые *Уранос* и *Космос* тоже составляют для него крайний предел проявлений или возможных воплощений его Бога. Исключая то, что не существует вообще, — все, что

существует по сю сторону небес, все в мире «классических» язычников есть всегда и везде мирское.

Итак, если *Теос* в теологии язычников есть *punctans* точечной Бесконечности или неисчислимого Единого, то трансцендентный мир, в котором *Теос* проявляет себя или воплощается, не может быть ничем иным, кроме как хорошо организованным единством строгих связей, установленных от века, между бесконечными и конечными числами (неважно, идет ли речь об упорядоченных числах, которые Платону представлялись соответствующими каждой Идее, или о счисляемых единицах, определяющих радиусы евдоксо-аристотелевских небесных сфер). И наоборот, по отношению к тому миру, еще (или уже) божественному, этот, — в котором мы живем (неважно, един ли он с космосом или составляет только его подлунную часть), — в самом деле не допускает наличия математических или сходных с ними математизированных связей. Вместо того чтобы быть *единым* или сформированным из упорядоченных или счисляемых единиц, этот мир состоит из изменчивых элементов, которые либо непрерывно раздваиваются неопределенным образом, либо постепенно всегда и повсюду трансформируются в свои «противоположности», по существу исключительно качественные.

Таким образом, с точки зрения классической языческой теологии, «математические законы» — то есть отношения бесконечных и конечных — можно найти только там, где нет никакой материи, или, в крайнем случае, там, где она лишь чистый эфир, недоступный в ощущении. С точки зрения этой теологии, было бы кощунственно отыскивать такие законы в обыкновенной и грубой материи вроде той, из которой состоит наше живое тело, временно служащее тюрьмой. Именно поэтому для та-

ких убежденных язычников, как Платон и Аристотель, поиск наук типа современной математической физики был бы не только настоящим безумием (как для всех цивилизованных и, стало быть, способных к научным занятиям греков), но еще и грандиозным скандалом (как для евреев)².

* * *

Допустим, что верующий или убежденный язычник не может создать математическую физику. Допустим также, что для того, чтобы ее создать, недостаточно не быть язычником или перестать им быть, так как обращение язычников в буддизм, иудаизм или ислам мало что принесло науке. Но в самом ли деле надо быть или стать христианином, чтобы иметь возможность предаться математической физике?

На первый взгляд можно было бы дать отрицательный ответ. Поскольку, с одной стороны, в течение приблизительно пятнадцати веков христианская цивилизация весьма успешно обходилась без математической физики и поскольку, с другой стороны, зачинатели современной науки, как правило, не были на особо хорошем счету у церкви. Но оба этих аргумента рушатся при хоть сколько-нибудь тщательном анализе.

Прежде всего, если эти самые пятнадцать веков были, несомненно, христианскими, то христианство в эту эпоху было далеко от того, чтобы проникать во все области культуры. Конечно, теология и в какой-то мере мораль (кроме права) были довольно быстро христианизированы (христианизация самой теологии отнюдь, впрочем, не была общей). Но если мы хотим это увидеть, например, в

готическом стиле раннего, типично христианского искусства (умышленно противопоставившемся «природе» дерева и камня), то не следует забывать, что этого надо было дожидаться более чем десять веков. Что же до философии, то она прилагала огромные усилия в течение всех Средних веков (если не с целью, то уж во всяком случае с единственным результатом), вновь обрести платонизм, а затем аристотелизм более менее достоверный (а следовательно, языческий). Это лишь породило у отцов церкви тенденцию слишком пренебрегать философией в пользу своей новой теологии, впрочем, подлинно христианской (если не считать явных неоплатонических заблуждений, к которым, несомненно, были расположены Ориген или Марий Викторин, как и тех розыгрышей, которые пустил в оборот Дамаский под именем Дионисия Ареопагита, или иронических сочинений классического языческого философа, написанных Климентом Александрийским). Что же касается науки в собственном смысле слова, то там положение было, можно сказать, еще хуже.

Озабоченная особенно — и даже прежде всего, с полным на то основанием — защитой чистоты веры, то есть подлинностью христианских теологических догм, церковь краем глаза (но не особенно компетентно) следила за наукой и философией, в которых язычество мигом окрепло. Такая рассеянность ответственных церковных служб приводила порой к отставанию церкви от некоторых философских и научных теорий, бесспорно языческих, которые добрые христиане, судя по всему, желали христианизировать.

Ведь, хотим мы того или нет, зачинатели современной науки не были ни язычниками, ни атеистами, ни, как правило, даже антикатоликами (что,

впрочем, было лишь постольку, поскольку католическая церковь казалась им обесславленной язычеством). А вот что эти ученые отстаивали из наследия, — так это схоластику в ее наиболее развитой форме, то есть аристотелизм, восстановленный во всем своем подлинном язычестве. Ее несходство с христианской теологией было хорошо увидено и продемонстрировано первыми предвестниками философии Нового времени, которые, вместе с Декартом, попытались для начала также сделать ее христианской и которая на самом деле стала ею благодаря Канту.

Словом, в своем христианстве они фактически отстаивали античную науку как языческую, если не для самих себя, то, по крайней мере, для нас, — отстаивали именно для того, чтобы разного рода Галилеяне (незначительные, обычные и великие) смогли разработать свою новую науку, которая до сих пор «современна», поскольку она наша.

* * *

Допуская, что современная наука родилась из сознательного и намеренного противодействия науке языческой, и отмечая, что такое противодействие обнаруживается только в христианском мире (что происходит, впрочем, достаточно поздно и лишь в некоторых социальных слоях), можно задать вопрос: какой, собственно, догмат христианской теологии в конечном счете ответственен за (относительное) господство, которое христианские народы (и только они) осуществляют сегодня над атомной энергией; иначе говоря, какое господство, возникающее в период конца истории, только и может способствовать быстрому восстановлению

рая на земле без какого-либо причинения зла — по крайней мере физического, — кому бы то ни было?

Чтобы ответить на этот вопрос, представляется достаточным сделать краткий обзор наиболее значимых христианских догматов, как-то: о единстве Бога, о творении *из ничего* (*ex nihilo*), о Троице и Воплощении, пренебрегая при этом остальными (впрочем, уже производными или вторичными, даже отражающими в некоторых случаях последствия язычества).

Что касается монотеизма, то его ответственность, видимо, вне подозрения, учитывая, что он встречается в чистом виде, как у развитых язычников, так и у иудеев и мусульман, безнадежно отсталых с научной точки зрения.

Что же до креационизма, то поскольку он также встречается и в иудаизме, и в исламе в одной и той же форме, он никак не отвечает за современную науку. Как, впрочем, и догмат о Троице, которым языческий [нео-]платонизм не пренебрегал полностью и который даже самих христиан гораздо больше побуждал к «мистической» интроспекции и «метафизическим» спекуляциям, чем к внимательному наблюдению за чувственно воспринимаемыми феноменами или к экспериментированию с ними³.

Итак, остается догмат о воплощении — единственный из главных догматов христианской теологии, который является, с точки зрения исторической реальности, одновременно достоверным и типично христианским, т.е. присущим всему христианскому мышлению и только ему⁴. Следовательно, если христианство ответственно за современную науку, то именно догмат о Воплощении один несет эту ответственность.

Однако если это действительно так, то история или хронология отлично согласуется с «логикой».

В самом деле, что такое Воплощение, как не возможность для вечного Бога реально, без утери своего абсолютного совершенства, присутствовать во временном мире, где мы сами живем? Но если присутствие в воспринимаемом мире не разрушает этого совершенства, то и сам мир совершенен (либо был, либо будет), во всяком случае, в какой-то мере (которую, впрочем, никто не мешает с точностью установить). Если, как это утверждают верующие христиане, земное (человеческое) тело может «в то же самое время» быть телом Бога, следовательно, божественным телом, и если, как это мыслили ученые греки, божественные (небесные) тела правильно отражают вечные связи между математическими сущностями, ничто не препятствует более отысканию этих связей на этом свете, как и на небе. Однако именно такой поиск, которому, начиная с XVI века, все более и более страстно придаются христиане, продолжается последнее время с помощью некоторых евреев, мусульман и язычников⁵.

* * *

Но что же, собственно говоря, произошло в XVI веке в научной области?

Кант был, видимо, первый, кто признал решающую роль за «коперниканской революцией», сыгранную ею в процессе развития современной науки. Но что же сделал Коперник, кроме того, что поместил землю, на которой мы живем, со всем тем, что на ней находится, на аристотелевское Небо? Слишком часто повторяли, что этот польский каноник перенес землю с привилегированного места, отведенного ей языческой космологией. Но все время забывали уточнить, что оно было «привилегирован-

ным» лишь настолько, насколько оно должно было быть самым низким местом в мире (как в собственном, так и в переносном смысле этих слов).

Для всех язычников, как и для якобы христианских ученых, предшествовавших Копернику, земля со всем ее содержимым действительно была *этим светом*, по отношению к которому даже луна производила впечатление совершенно непостижимой трансцендентности, как из-за предполагаемого «эфирного» совершенства всего того, что небесно, так и из-за очевидной земной «тяжести», какова бы она ни была. Однако такой языческий способ смотреть на вещи не мог удовлетворить человека, который очень хотел создать науку, но с условием остаться каноником и, следовательно, христианином. Только быть неудовлетворенным всеми прежними способами недостаточно, чтобы найти способ по-настоящему новый. И если Коперник достиг успеха там, где столько других добрых христиан потерпели неудачу (впрочем, без особых стараний), то это оттого, что он проявил, конечно, не воображение, а невероятную (интеллектуальную) смелость, которая присуща только гениям.

Как бы то ни было, именно Коперник устранил из науки все следы «докетического» язычества, внимательно следя в небе за телом воскресшего Христа ради всего земного мира, в котором Иисус родился и умер. Однако каким бы ни было это небо для верующих христиан, для всех ученых того времени оно было небом «математическим» или математизированным. Следовательно, поместить землю на такое Небо означало призвать этих ученых без промедления приняться за решение громадной (но отнюдь не бесконечной) задачи по разработке математической физики. Именно это и было сделано христианскими учеными. А поскольку они делали

это в мире по большей части уже христианском, то смогли это сделать без слишком громких, доходящих до безрассудства — и даже до возмущений — криков.

* * *

Конечно, безумное коперниканское проецирование нашей земли на аристотелевские небеса произвело в них некоторый беспорядок, возмущивший классического язычника. Но по-настоящему христианские ученые не могли на это обидеться; впрочем, и не сделали этого. То, что действительно было для них важным, целиком сохранилось: а именно, принципиальное отсутствие различий между землей и небом, с точки зрения науки.

Но, начиная с некоторого времени, точнее со времени, когда в мире (научном и ином) намечается некая тенденция становиться атеистом вместо того, чтобы оставаться христианином, в объединенном небесно-земном мире (становящемся — хорошо ли, плохо ли — райским, не дожидаясь вновь подтверждения своего божественного характера), начинают появляться феномены, вызывающие беспокойство.

Дело в том, что многомерное пространство («фазы»), в котором математические законы современной физики (не только количественной, но еще и квантовой) с необходимостью распространяются даже на мельчайшие детали, все более и более походит на известный *Cosmos noetos*, который некоторые язычники квалифицировали, как трансцендентный и называли у-топическим, поскольку речь шла о месте, которое — по отношению к нам — никуда нельзя было поместить. Тогда как мир, где ро-

ждение, жизнь и смерть людей занимают места доступные и конкретные, кажется вновь обреченным на беспорядок более полный, определяемый чистым случаем.

Ученые-атеисты нашего времени стали бы, таким образом, свидетелями своего рода реванша античного и языческого Платона... Но если бы это было так, то это была бы совсем другая история. Которая была бы, впрочем, тем более другой, что случай, вновь привлеченный к делу, кажется, в отличие от случая прежнего, поддающимся математизации, даже обожествлению в языческом смысле этого понятия: ввиду того, что он должен быть вполне измерим и даже — *grosso modo* — точен, будучи в любом случае вечным.

ПРИМЕЧАНИЯ

ДЕКАРТ И БУДДА¹

¹ Печатается по копии с написанного по-русски манускрипта 1920 года, хранящегося в личном архиве А. Кожева в Париже и любезно предоставленного составителю вдовой А. Кожева Н. В. Ивановой. Публикуется впервые.

АТЕИЗМ

¹ Ср. например: Durkheim [Е.] *Les formes élémentaires [de la vie religieuse]*. 2 éd. Paris, 1925, стр. 40. Он в своей терминологии допускает возможность атеистической религии, но в моей терминологии нет, так как для него религия включает понятие «совсем иного» (*sacré*), чем Бога.

² Я не касаюсь онтологического вопроса о том, можно ли со смыслом говорить о факте бытия вне особой формы этого бытия; здесь мне было только важно отметить, что утверждение факта бытия Бога, в *любой* форме несовместимо с понятием атеизма. Психологически мы, по-видимому, никогда не ощущаем наше (или вообще) бытие («нечтость») в чистом виде (может быть, в момент смерти? *Angst Heidegger`a??* [«Страх» у Хайдеггера (*нем.*)]); но мы — в «нормальном» состоянии — всегда ощущаем «нечтость», что бы мы не ощущали. (Эта «нечтость» может быть и *не моя* «нечтость» — (Ср. «я поглощен человеком, вещью, идеей»).

³ Говоря о ничто, приходится пользоваться нелепыми оборотами: «ничто есть...», «ничто не есть...» и т. д.; это не недостаток языка; язык не мешает нам высказать что-либо о ничто по той простой причине, что о ничто нечего сказать, раз его нет; но вот я только что что-то сказал (что нельзя сказать) — значит, я о ничто говорил; и т. д. и т. д. Вот этой «диалектикой» и обнаруживается «присутствие» ничто: — говоря, мы говорим не о ничто, ничто нет в наших словах, но его и не должно быть в них,

ПРИМЕЧАНИЯ

раз его вообще нет. Несмотря на это, мы как-то понимаем, о чем идет речь, говоря популярно. Матерьялистической интерпретацией этого положения я здесь заниматься не буду.

⁴ Под «теизмом» я здесь понимаю противоположное атеизму, то есть утверждение, что Бог есть нечто.

⁵ Все сказанное применимо, как мне кажется, к Единому (τό ἓν) Плотина.

⁶ Опять оставляю в стороне связанное с этим вопросом. Гегель возможность такого познания как будто отрицает; две интерпретации Гегеля: а) из понятия бытия можно дедуцировать все его атрибуты, т. е. вообще все атрибуты; в) мы не можем помыслить бытие вне определенного комплекса атрибутов (попытка помыслить чистое бытие приводит к небытию, т. е. бытие оказывается становлением и т. д. через логику, натурфилософию и философию духа — бытие есть все это; что же именно? Повтори все сначала!

⁷ Формально наиболее радикальная форма апофатического богословия (например у Nagārjūna [Нагарджуны]): Бог не есть: 1) а 2) поп-а 3) а и поп-а 4) ни а, ни поп-а. Здесь переход к более радикальной установке, с той разницей, что еще допускается разговор (logos) о Боге (аналогия: невозможность на □ помыслить квадратный круг, это невозможная мысль, но все же мысль, нечто, в корне отличная, скажем, от зубной боли).

⁸ Не касаясь вопроса о том, возможны ли «эмоциональные» (в широком смысле) установки, не включающие когнитивных.

⁹ Я знаю, что подобное логическое рассуждение может показаться неприменимым в той атеистической установке, которая отрицает возможность речи о Боге. Здесь большие трудности, которых я не касаюсь, но, повторяю, «популярно» мы ясно понимаем разницу между теистом, для которого Бог нечто, и в этом смысле как-то для него есть, и атеистом, для которого Бога нет.

¹⁰ Как для камня, скажем. Только камень (и «наивный атеист», если таковой существует) не знает, что Бога нет, а атеист знает. Аналогия: я не вижу стола; я вижу, что стола нет. Атеизм предполагает теизм?

¹¹ Этим еще, конечно, не сказано, что такая религия где и когда-либо существовала.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹² Конечно, легкий анализ буддизма возможен только на основании феноменологии религии вообще. Но эту феноменологию, по-моему, нельзя дать на основании чистой *Wesensschau*; она должна постепенно вырастать из анализа фактических религий. Правильный путь исследования: 1) предварительный анализ исторических религий, дающих материал для феноменологии религиозной установки как таковой; 2) феноменология религии вообще; 3) полный осмысленный анализ исторических религий на основе феноменологии религиозного явления.

¹³ Вне вопроса о том, существует ли фактически такой чистый теизм?

¹⁴ Ср.: Heidegger [М.]: *Was ist Metaphysik?* [Bonn, 1930].

¹⁵ Интересно проанализировать кажущееся исключение. Хлысты, <нрзб.> и т. д.

¹⁶ Здесь возникает вопрос так называемой мистической идентификации человека с Богом. Я думаю, что никто никогда этого не утверждал, но надо проверить. Надо проанализировать и вопрос о Богочеловечестве.

¹⁷ Вопрос об отрицательных атрибутах. Это значит «я не Бог», если о Боге я знаю только что он нечто и я тоже нечто?

¹⁸ Ср., например, Heidegger`а [Хайдеггера].

¹⁹ В этом смысле Гегель [—] атеист.

²⁰ Из чистого нечто, что бы ни говорил Гегель, ничего «дедуцировать» нельзя. Поэтому: либо (нелепый) солипсизм, в котором все дано как я, либо данность *качественного* не-я.

²¹ Отсюда видно, что атрибут «не-я» не является, строго говоря, атрибутом Бога (это атрибут мира, который и для чистого теиста познаваем). Единственный атрибут Бога есть отсутствие всяких атрибутов (даже отрицательных? Значит, чистый теизм *не* отрицательное богословие?)

²² Несколько идентичных вещей образуют «пространство» (вернее, мир = *Welt*) или, если угодно, множество идентичных вещей может быть только в «пространстве»; таким образом, утверждая несколько нечто, мы тем самым квалифицируем их как «пространство» (либо как находящихся в пространстве).

ПРИМЕЧАНИЯ

²³ Точнее: строго говоря, чистый теизм и того не может утверждать (это утверждает отрицательное богословие); можно только сказать, что политеизм не [есть] чистый теизм.

²⁴ Примером внерелигиозной функции Бога может служить всякий *deus ex machina* [бог из машины (*лат.*)] старой космологии или физики. Хороший пример у Franklin`a [Франклина] (у Meunier [Менье], стр. 49).

²⁵ Из этого не следует, что спор о Боге не имеет никакого религиозного значения. Споры различных качественных теистов имеют, конечно, религиозные значения. Тем более спор теистов с атеистами (религиозными!). Теистическая и атеистическая религии, оставаясь обе религиями, все же радикально различны. Анализируя атеистическую религию (буддизм) и сравнивая ее с теистическими, можно выяснить как независимую от вопроса о Боге сторону религии, так и основные черты его теистического и атеистического модуса.

²⁶ Сейчас я, правда, трактую спор теизма с атеизмом, как внерелигиозный спор. Но в конечном счете этот антагонизм интересует меня лишь поскольку он фундирует антагонизм теистической и атеистической *религий*. А если неквалифицируемое нечто не является Богом, то это значит, что оно не имеет (для теиста) религиозной функции.

²⁷ Как например в некоторых формах браманизма, в неоплатонизме и т. д.

²⁸ Спор о словах, в частности об имени Бога, имеет, по-видимому, глубокое религиозное значение. Этому порукой те глубокие конфликты, которые возникают в истории на этой почве. Но здесь я этого вопроса не касаюсь. Спор об имени, очевидно, не [есть] спор теизма с атеизмом.

²⁹ Здесь я, правда, не объясняю, что значит внерелигиозный, скажем космологический, теизм (и атеизм). Из дальнейшего это немного выяснится, но этот вопрос требует особого исследования, которое я здесь не даю.

³⁰ Оставляю в стороне вопрос, может ли Ничто разно функционировать (например, в теизме и атеизме). Нечто может, конечно, разно функционировать, но оно это может и в разных теизмах.

ПРИМЕЧАНИЯ

³¹ Ведь и «квадратный круг» качественное нечто; *нечто*, а не ничто, раз он круглый и квадратный, и *качественное* нечто по той же самой причине.

³² Чтобы не усложнить вопроса, я предполагаю, что наш теист отрицает неквалифицируемое нечто. Принципиально это в данном случае дело не меняет.

³³ Всякий положительный атрибут устанавливает сравнимость (если и не соизмеримость) Бога с миром; Бог чистого теизма имеет с миром то общее, что они оба нечто, а не ничто.

³⁴ «Положительность» таких качеств, вероятно, только кажущаяся.

³⁵ Я снова отвлекаюсь от (не имеющих здесь принципиального значения) затруднений, связанных с политеизмом. Все, что говорится о Боге монотеиста, верно и относительно пантеона богов политеиста, взятого в целом. Для политеизма характерны лишь проблемы, связанные с отношениями внутри пантеона и отношениями части пантеона (отдельного бога) с миром.

³⁶ О «низшей» форме теизма можно говорить потому, что бог фетишиста во многих отношениях совпадает с мирскими вещами. Например, бог-камень временно-пространственно локализован, его можно переносить с места на место, от него можно спрятаться, убежать и т. д. Но и этот локализованный бог не исчерпывается, так сказать, физическим содержанием заполняемого им объекта, как исчерпывается обыкновенный камень. И бог, а не просто камень он именно в силу того «остатка». Границы между «высшими» и «низшими» формами теизма, конечно, текучие. «Высшая» форма: чистый теизм; затем отрицательная теология, потом разные виды положительной теологии, вплоть до «фетишизма», в котором Бог отличается от «обычного» предмета только тем, что он Бог (не называется, а есть Бог). Что такое Бог — смотреть ниже.

³⁷ Я не касаюсь затронутой Гегелем в связи с этим проблемой.

³⁸ Смысл «не есть» меняется, если мы подставим вместо А: кентавр, этот карандаш, золото, $\sqrt{2}$, R_{∞} , квадратный круг и т. д.

ПРИМЕЧАНИЯ

и т. д. Но все эти разные «не есть» в целом отличаются от «не есть» в «Бог не есть не Бог».

³⁹ Только теперь я пытаюсь дать положительное определение теизма и атеизма. Я мог бы начать прямо с этого, но предшествующая «диалектика» или, вернее, повторение одного и того же, все же способствует выяснению вопроса.

⁴⁰ Такое «указание», создание положения, в котором можно непосредственно увидеть наличие чего-либо (что может быть очень трудно; видящий сам должен еще уметь заставить видеть другого), должно предшествовать всякому анализу этого нечто. Но зна[ни]я, конечно, мало. Но надо еще эксплицировать, словесно описать это нечто и затем посмотреть, покрывает ли впечатление от такого описания впечатление непосредственного видения. Такое описание — дорога философии. В данном случае я его не даю, т[ак] к[ак] не занимаюсь проблемой «человека в мире». Попытка такого описания должна быть дана лишь в отношении Бога, но и они, как и все в этой статье, очень элементарны и неполны.

⁴¹ В дальнейшем под «человеком» надо всегда понимать самого себя.

⁴² Если я сомневаюсь — не привидение ли — то жуть еще усиливается.

⁴³ Здесь всюду я имею в виду жуть, «беспредметный» страх чуждого, а не конкретный страх той или иной реальности. Впрочем, и в этом страхе страшно чуждое в реальности. Но я этого не касаюсь.

⁴⁴ Я, правда, боюсь «страшного» пейзажа, мне жутко в овраге, например. Но это потому, что «страшный» овраг какой-то «ненастоящий, как в сказке» и, главное, (смотреть ниже) я в нем впервые, я в нем не действовал и не действую (Я в нем убил или в нем убили? Но здесь смерть — «другое»). — Мне жутко, если я вижу птицу с собачьей головой, не потому, что вижу собачью голову, а потому что у птичьего туловища «чужая» голова; этой головой она как бы выходит из мира и потому мне чужда и страшна. — «Там на неведомых дорожках, следы невиданных зверей» — это жутко потому, что невиданное кажется в первый

момент немирским, чуждым. — Все это только вскользь. Я ведь не даю феноменологию страха и жути, а лишь пытаюсь показать через явление жути ощущение общности мира со мной.

⁴⁵ Аналогия птицы с собачьей головой: маленький камушек, который я не могу поднять; это жутко не только потому, что это «невиданно», но и потому, что это отказ от взаимодействия, чуждость камня. Скала не страшна, потому что я «не могу» ее поднять; здесь нет отказа, а просто нет данного взаимодействия; а в принципе я ее могу «поднять» (динамитом и т. д.). Впрочем, все, чего я «не могу», что выше моих сил, немного страшно, ибо в первый момент кажется чуждым (независимо от того, что это опасно для жизни). Можно сказать, если включить познание во взаимодействия, [ч]то все непознаваемое или непознанное жутко. Невидимое страшно: увидав то, чего боялись, мы перестаем бояться. Еще страшнее неизвестное: друзья Зигфрида не боялись его в шапке-невидимке (хотя и не видели), потому что *знали*, что это он.

⁴⁶ Именно нет, а не тот, для которого оно Ничто. Это лишь особая форма теизма, вернее чистый теист, который пользуется неудачным термином, который забывает, что небытия нет, что его нельзя ни предцировать, ни брать за субъект.

⁴⁷ Это взаимодействие может иметь различный характер: атеист необязательно материалист, например. Но для него есть идеи только потому, что и в нем есть мысль. Я и мир однородны в том смысле, что я могу на все действовать. В этом смысле атеист, например, [— это] современный (XIX век) физико-материалист, для которого все находится во взаимодействии и всегда действие равно противодействию.

⁴⁸ Ясно, что никогда не обожествлялась луна современного астронома; луна может быть Богом лишь постольку, поскольку она (влияя на человека) принципиально исключена из сфер действий человека.

⁴⁹ Ср. переход бытия в небытие у Гегеля. Только из такого перехода никакого становления не получится.

⁵⁰ Я не хочу прямо сказать, что кроме меня и мира, мне еще непосредственно дан Бог. Если бы это было всегда так, то все

были бы теистами, так же как все не-солипсисты. Но ведь атеизм существует и не только как атеизм животного, но и как ответ на вопрос о Боге. Значит, Бог дан не всем, но всем дан ход к Богу: теист, идя этим ходом, находит нечто, атеист же ничего не находит. Но кроме мира всем дан только человек (= я).

⁵¹ Eriugena [Эриугена], достигающий на пути апофатического богословия последних пределов, не приходит к положительному описанию Бога (вслед за Августином), проходя через данность себе себя. Но, конечно, эта данность «другая», не данность себе «человека в мире». Какая это данность у него и у Августина?

⁵² Ведь и чистый теист знает, что он не атеист.

⁵³ Чистый теист может сказать, что эта данность ему Бога [—] не результат взаимодействия, а [результат] одностороннего действия (благодать). Но как носитель благодати человек все же во взаимодействии с Богом, раз Бог ему дан. А вне благодати человек атеист. Значит, все же: либо атеизм, либо взаимодействие. А мы говорили наоборот: либо нет взаимодействия, либо атеизма.

⁵⁴ Я не анализирую здесь трудную проблему религии Brahmana. Если и можно сказать (я думаю, что нет), что браман с его автоматической молитвой может быть атеистом, то не-браман, несомненно, не атеист. Его молитва не автоматична (зависит от воли брамана) и для него молитва настолько «иное» взаимоотношение с Богом, настолько недоступно ему как «человеку в мире», что он даже не может сам молиться, а за него должен молиться другой — браман. В ослабленной форме та же мысль лежит в основе всякого священства.

⁵⁵ Например, Плотин, который пользуется термином «Ничто» (μὴ ὄν, οὐκ ὄν) одинаково для Бога («Единого») и материи; тем не менее его Бог, конечно, не материя, а материя не Бог.

⁵⁶ Способ бытия человека многообразен: в нем разные «способы» взаимно проникают друг [в] друга, тогда как мир распадается на разграниченные области разных «способов»; камень, цветок, животное, человек (не-я), кентавр, $\sqrt{2}$, квадратный круг и т. д., разные области, но человек (я) одновременно обла-

ПРИМЕЧАНИЯ

дает всеми этими способами бытия, почему и образует с каждым (находясь с ним на одном уровне), однородное целое взаимодействие. Но по форме данности каждый «способ» различен, в зависимости от того, я это или не я. Что же до качественного содержания, то оно дано только как качество «человека в мире», а не человека и мира порознь, — это проявления взаимодействия человека и мира.

⁵⁷ Конечно, обе формы даны одновременно; возможно лишь преобладание одной над другой.

⁵⁸ Модель: (цилиндрические координаты s, θ, t, z) $y = (o, o, z, t)$; не-я = остальное пространство; данное качественное содержание = вектор $V(s, \theta, t, z = \text{const})$; формы данности = направление $o \nearrow p(\vec{V})$ $o \searrow p(\vec{V})$; $y \neq \text{не-я} = V \neq 0$; способ бытия = $z = c$; «это» = $p(o, \theta, z, t)$ или o, o, z, t .

⁵⁹ «Время» и «пространство» (неразрывно связанные в одно целое «мира» — «Welt», как однородный характер данности качественного содержания) здесь надо понимать в самом широком смысле слова. Как характер данности всякого качественного содержания это различие идентичного и идентичность различного: «мир» [—] это то, где идентичное может быть различным и различное идентичным. В зависимости от способа бытия этого идентичного и различного меняется модус характера данности: идеальный «мир» («мир» грамматики, логики), реальный «мир» (материальный, физический, биологический), действительный (wirklich) «мир» («мир» истории, где сливаются «мир» идеальный и реальный), и наконец, «мир» философии, включающий все остальные, [причем] не только как наличествующие (an sich) или данные (für sich), но и как данные в своей данности — это характер данности тотальности качественного содержания «человека в мире»).

⁶⁰ Сознание бытия (= тонус данности) есть «разница» между бытием и небытием (нечто и ничто). В зависимости от способа этого бытия меняется характер «разницы», т. е. сознание бытия, или, иными словами, меняется модус тонуса данности «человека в мире» самому себе.

ПРИМЕЧАНИЯ

⁶¹ «Разница» между бытием и небытием есть сознание, данность бытия (небытие бытия = понятие бытия = бытие - (минус) бытие). Но «разница» не только данность бытия, но и данность самой «разницы»; данность «разницы» есть тонус данности бытия — спокойная уверенность в своем отличии от ничто, что и есть данность «разницы».

⁶² Ведь человек всегда дан себе одновременно во всех способах, лишь с преобладанием какого-либо одного; эти «потенциальные» способы всегда даны человеку хотя бы в том смысле, что человек узнает себя самого при переходе из одного способа в другой.

⁶³ Теизм чистого «человека вне мира», как, например, ангела или праведника в раю и т. д., мне недоступен и в данной связи неинтересен.

⁶⁴ В такой посредственной данности нет ничего необычного: я не был (сейчас) в Мадриде, т. е. непосредственно Мадрид мне не дан, но мне дан человек (я сам), который был в Мадриде, и сейчас Мадрид (как реальный город, а не как понятие и тому подобное) мне дан лишь постольку, поскольку мне дан человек, которому дан Мадрид. Аналогично положение теиста, которому Бог дан, например, в Писании (теиста, который в данный момент не испытывает Бога). Но в примере с Мадридом человек дан себе как могущий быть (как бывший) тем, кому Мадрид дан («человеку в физическом мире» не дан $\sqrt{2}$, но он как таковой дан себе и как «человек в математическом мире», которому $\sqrt{2}$ дан). Парадоксальность же теиста состоит в том, что он «как человек в мире» радикально отличен от «человека вне мира», но, несмотря на это различие, «человеку в мире» как-то дан «человек вне мира» и к тому же как-то как он сам. (Идентичность различного — оставаясь иррациональной — возможна во времени, но там различное различно лишь по акциденции, а не радикально). Тем не менее надо радикально отличать «человека вне мира» («человека в Боге»), который дан самому себе как тот, которому дан Бог, от «человека в мире», которому дан «человек в Боге».

⁶⁵ Мне лично, как «человеку в мире», тоже как-то дан Бог, раз я о «нем» говорю. Но мне дан не Бог, а «Бог» в кавычках, т. е. не существующий, реальный Бог, а понятие «Бог» (осмыслен-

ное слово «Бог»). Это, конечно, не теизм, т[ак] к[ак] и атеизму дано понятие «Бога», раз он его отрицает. Реальный Бог действительно *дан* лишь «человеку вне мира». «Человеку в мире» же он, как реальный, может быть «дан» (в кавычках!), лишь поскольку ему дан «человек вне мира» как «человек в Боге». Но сам ли он, этот человек, или нет? Теисту (как «человеку в мире») личного религиозного опыта «человек в Боге» дан как он «сам». А теисту авторитета? *Актуально* «человек в Боге» дан ему как другой человек (святой, пророк и т.п.). Но *потенциально* он должен быть дан ему как он сам, в том смысле, что он *принципиально* мог бы сам быть этим «человеком в Боге»; иначе этот человек не мог бы быть для него «авторитетом» (ведь и Христос абсолютный авторитет не потому, что он Бог — иначе зачем воплощение и вообще всякие откровения и теофании?! — а потому что он *совершенный* человек в Боге). Так ли это? Обдумать! — Но для нашей темы этот вопрос не имеет решающего значения. Допустим, что «человек вне мира» лишь иногда (или даже никогда не) тот же самый, что «человек в мире»; — основной парадокс данности (т. е. взаимодействия) на *разных* уровнях остается. Парадокс «самости» к нему лишь прибавляется или даже в нем растворяется через самостоятельную парадоксальность.

⁶⁶ О возможности можно со смыслом говорить лишь в области реального бытия; бытия — ибо о небытии вообще ничего сказать нельзя, кроме того, что в нем ничего не может быть; *реального бытия* — ибо в области идеального бытия (мир понятий осмысленных слов) возможность совпадает с «действительностью»: о понятии мы можем говорить, лишь если оно есть (как понятие), а бытие *ex definitione* включает возможность. «Квадратный круг» идеально есть как (противоречивое) *понятие* и значит (идеально) возможно; но, как *противоречивое* понятие, он *не может* быть реально (если он, конечно, не есть вопреки логике!).

⁶⁷ С точки зрения логики *бытия* (Logik des Seins), конечно.

⁶⁸ Парадокс включает логическое противоречие; но парадоксом называется непротиворечивое понятие и не ошибочное (онтологическое или логическое) суждение, а суждение (логическое или онтологическое) верное и которое тем не менее

включает (логическое) противоречие. Логически верный вывод, включающий противоречие, называется еще и антиномией. Чистый парадокс — онтологически верное, т. е. соответствующее действительности суждение, которое включает логическое противоречие. Таким образом, парадоксальность состоит в том, что, с одной стороны, действительность включает возможность, а с другой — противоречие эту возможность исключает («не может быть», «невероятно, но факт» и т. п.).

⁶⁹ Данность предполагает однородность; «человеку в мире» дан «человек вне мира»; ergo... Данность предполагает однородность; «человеку вне мира» дан Бог; ergo... Если А однородно В, а В однородно С, то А однородно С; ...; ergo... Но «человек в мире» не однороден Богу.

⁷⁰ Идентичность различного парадоксальна и в «Welt`e»; она «возможна» на основании факта временного характера «Welt`a». Но в «Welt`e» различное все же идентично по способу бытия. — «Математический человек» отличен от «физического» и по способу бытия, т. е. их идентичность не время, а лишь аналог ему (*актуально* он идентичен во времени — сначала математический, потом физический или наоборот —, но потенциально, т. е. как фон, они идентичны и одновременно). — «Человек в мире» отличен от «человека вне мира» и по бытию, т. е. здесь опять лишь аналог и математическому и физическому (как и «Welt`y», конечно).

⁷¹ Тем более, что «решение» («разрешить парадокс» значит показать, что он парадокс, а не ошибка, т. е. показать его онтологическую истинность) первого включает «решение» второго (?). — Конечно, второй парадокс не вполне совпадает с первым: данность мне «иного» не есть еще данность «иного» как меня [В машинописной расшифровке рукописи над словом «меня» впечатано слово «себя». — *Прим. сост.*]. Но мы можем пренебречь этими тонкостями, тем более что (в случае авторитета) «иное» может быть и не дано как я (даже и потенциально не дано). Но обдумать!

⁷² Так мы исходим из факта «Welt`a» и считаем идентичность различного (например, гусеница и бабочка) не ложью, а парадоксом.

ПРИМЕЧАНИЯ

⁷³ «Человек в мире» или просто «человек» значит всегда человек, живущий в мире, живой человек.

⁷⁴ Всякое знание о «загробном существовании» (будь это интуиция, откровение или фантазия) не есть знание данности мертвого самому себе, а знание данности «человеку в мире» мертвого, в частности самого себя как мертвого. Надо строго различать: 1) данность мертвого самому себе [В машинописной расшифровке рукописи над словами «мертвого самому себе» впечатано «живого самому себе как мертвого». — *Прим. сост.*]; 2) данность живому себя, как мертвого; 3) данность живому себя как смертного.

⁷⁵ Ср. великолепный эпизод в «Амфитрионе» <?> Жироду [Giraudoux], где Юпитер <?> подделывается под человека и признается похожим именно тогда, когда он может себе представить смерть других, но не себя самого.

⁷⁶ И самонаблюдение? В воспоминаниях я отличен от себя по локализации (иногда и по способу), в самонаблюдении только по способу бытия?

⁷⁷ «Предвиденье» здесь просто *pendant* [дополнение к (*фр.*)] воспоминанию.

⁷⁸ Верно, что в воспоминании может быть дано ни на что не похожее содержание, а всякое содержание предвиденья одновременно дано либо в воспоминании, либо [в] восприятии. Но этого не достаточно, чтобы отличить воспоминание от предвиденья. Обдумать, но этот вопрос не имеет прямого отношения к нашей теме.

⁷⁹ Я не стараюсь доказать, что смерть значит прорыв непрерывного становления, что я как мертвый отличен от себя как живого. «Доказать» этого нельзя, а можно только показать. Впрочем, всякому смертному это ясно, а для бессмертного все рассуждения о смерти так же (или более) непонятны, как рассуждения о красках для слепого. — Философия не может ничего прибавить (в смысле качественного содержания) к тому что дано в непосредственной интуиции (никакая речь о красках не может дать краски слепому: он ее просто не поймет или поймет только как абстракцию, лишенную качественного содержания игру по-

ПРИМЕЧАНИЯ

нятий); но из этого не следует, что зрячий не может говорить о красках или что такой разговор ничего ему не дает). Интуиция — наличие данности наличия чего-либо: она наличествует как нечто, в чем дано наличие чего-либо. Философия исходит из интуиции, она «материя» философии, но еще не философия. Философия — данность наличия данности наличия, это данность интуиции, данность данности человеку чего-либо. (Но Lock`у [Локку] дальше в этом направлении идти нельзя. Так ли это? Если и можно идти дальше — без конца? — то это будет путь внутри философии — философия философии и т. д.) Поэтому ее первая дорога — найти интуицию, перевести ее из наличия в данность. Затем описать ее, т. е. отличить от других, ситуировать в космосе всех интуиций и т. д. Наконец анализировать ее, т. е. различить ее моменты: как она сама наличествует, как дано в ней наличие, как наличествует то, что в ней дано. В конечном счете задача философии описания «человека в мире», т. е. как он сам себе дан, *в словах* (понятиях) ее вопрос — каков должен быть построенный в понятиях мир, чтобы в нем были возможны все те интуиции, которые в нем есть. В построенном из понятий мире могут быть логические противоречия (например, «Welt» как идентичность различного и т. д.), и всякое противоречие допустимо лишь как адекватное описание какой-либо интуиции (например, «Welt» как описание интуиции становления). Впрочем, всякое философское построение должно быть экземплифицировано интуицией; иначе же [оно] будет игрой понятиями, абстрактной комбинаторной, интересной самой по себе (как шахматы), но не имеющей ничего общего с философской. — Так надо понимать и нашу речь о смерти. Где интуиция, которая предполагается. Мы искали данность «человека вне мира» которая была только построена. Теперь я показываю, что она наличествует как интуиция смерти и только как таковая. Ее надо описать, например, показав, что ее тонус (форма) отличен от всех модусов тонуса данности жизни. Потом анализировать. Но здесь надо различать: 1) анализ самой интуиции и 2) анализ интерпретации, который дает ей теист, атеист, homo religiosus и т. д. Интерпретация не философия, т. е. она внутри интуиции, а филосо-

фия имеет дело с интуицией в целом, так сказать снаружи. Например а) смерть как «иное», в) «иное» как нечто (теиста), ничто (атеиста) ценное homo religiosus <?> и т. д. Последняя цель: каков мир, в котором возможна интуиция смерти.

⁸⁰ В терминологии Descartes`а [Декарта] надо сказать, что «я» как мертвый» *est une idée claire mais non distincte* [есть идея ясная, но не отчетливая (фр.)]. Ср. его описание идеи Бога.

⁸¹ Иногда говорят о «второй смерти» (многие «примитивные» верования), но даже первая не смерть, а еще жизнь, ибо возможность умереть и есть жизнь. Вообще смерть тут надо понимать в [особом] смысле, не как загробную жизнь, *непрерывно* (без бездны, hiatus`а смерти) примыкающую к земной.

⁸² Мы можем назвать это целое «бытием», и также тонус данности «человека в мире» самому себе будет тонусом данности бытия.

⁸³ Ср. «динамическую теорию «Welt`а».

⁸⁴ О других (истинных или ложных) формах взаимодействия (например, влияния образа жизни на посмертную судьбу и т. д.) я сейчас не говорю. Здесь взаимодействие простой синоним «данности».

⁸⁵ Нет жизни без смерти и наоборот. Ср. Ehrenberg, [Rudolf]. *Theor[etische] Biologie [vom Standpunkt der Irreversibilität des elementaren Lebensvorganges]*, B[er]l[i]n, [Julius Springer], 1923.

⁸⁶ Беспокойная растерянность (Unruhige Verlorenheit). Термины неудачны! Они только обозначения, а не описание; их смысл дан в самом тонусе, в интуиции, без нее они лишены конкретного содержания. Они подчеркивают лишь отличие от тонуса спокойной уверенности и родной близости.

⁸⁷ Как связать это с тем, что разница между бытием и небытием есть сознание бытия??

⁸⁸ Дана ли мне смерть и смертность вообще? А чужая смерть, он мертвый??

⁸⁹ В этой связи я бы не должен был говорить об атеисте; здесь этот смысл значит лишь: «человек в мире, для которого вне мира нет ничего».

ПРИМЕЧАНИЯ

⁹⁰ Можно еще сказать так: для атеиста «человеку вне мира» может быть дано только ничто, т. е. ничего не может быть дано; это, чему ничего не дано, само ничто, его нет.

⁹¹ Это можно сказать только с точки зрения теиста, ибо ничто «всегда одинаково», его нельзя никак квалифицировать, даже и как то, что вне мира. Ничто не не-бытие, в смысле небытия бытия — что понятие бытия, не бытие, конечно, но не ничто.

⁹² Нет, для того, кому дано нечто, в данном случае для «человека в мире»; мы из него исходим, и для нас то, чего нет для него, нет вообще — это чистое ничто.

⁹³ Различна ли разница между желтым и синим от разницы между синим и желтым? Т. е. квалифицирует ли форма данности разницу? Т. е. есть ли тонус данности функция формы этой данности?

⁹⁴ Там $\lim_{\rightarrow\infty} [+\frac{1}{n}] = +0$, а $\lim_{\rightarrow-\infty} [-\frac{1}{n}] = -0$; $+0 \equiv -0$ только потому что это 0!

⁹⁵ По отношению к ничто не может быть квалифицированной разницы: красное точно так же отлично от ничто, как и синее, а именно как нечто. Если бы было только одно красное на фоне небытия, то оно не было бы красным, а только нечто. Красное оно лишь по отношению к синему и т. д., т. е. внутри бытия. По отношению же к небытию пропадают все различия бытия (спецификация разницы со стороны бытия не встречает поддержки со стороны небытия и растворяется во мраке ничто) и оно остается лишь как чистое нечто.

⁹⁶ Строго говоря, надо (у не атеиста) различать данность конечности и данность смертности. Конечный человек не только живущий в мире. Смертен он как тот, который продолжает «жить» «после» смерти. Таким образом атеисту дана только конечность. — Теисту же даны: 1) он как конечный; 2) он как смертный; 3) смерть: а) как конец (*смертный*, а не только конечный — в последнем случае это ничто, как и у атеиста) жизни, в) как начало «другой жизни»; 4) он как мертвый. Здесь я не настаиваю на этом, т[ак] к[ак] моя тема не теист, а атеист. Мне важно только отметить, что парадокс атеиста не характе-

рен для него, а встречается и у теиста. — Для теиста конечность не конечность человека в мире только (как для атеиста), а «человека в мире» + «человека вне мира», т. е. отличие «я + мир + Бог»`а от ничто. Внутри «я + мир + Бог»`а нет конечности, как нет ее внутри мира для атеиста (для теиста внутри мира тоже нет конечности, но есть смертность). Проблема отношения «я + мир + Бог»`а и ничто — основная проблема теизма. С точки зрения атеиста это губит теизм, т. е. показывает тщетность попытки заполнить ничто; для него «я + мир + Бог» есть лишь особая форма «человека в мире». Теист ссылается на бесконечность Бога ($0 \times \infty = 0$, с, ∞); здесь все дано в «инаковости» Бога, здесь кульминационный пункт теистического парадокса. — Обдумать! Возможно, что придется коснуться этого ниже.

⁹⁷ Взаимодействие однородного («человека в мире» с миром; и (?) «человека вне мира» с Богом?) «нормально» и рационально: взаимодействие разнородного (данность ничто и особенно данность «человека вне мира») иррационально. Это парадокс или ошибка? Для теиста это парадокс, т. е. ему оно дано как факт (субъективно или объективно; например, для христианина — в радикальной форме — Богочеловека): здесь проблема веры и знания.

⁹⁸ Здесь могут быть разные модусы этого тонуса. Этот тонус, конечно, не идентичен с мирским тонусом «спокойной уверенности и родной близости» и не только потому, что «близость» заменена «чуждостью», но и по специфической окраске «спокойной уверенности». Но здесь я не вхожу в эти тонкости. — Теист резко отличает «иное я» (*âtman*, *Geist* и т. д.) от себя, как «человека в мире», оба «я» противоположны друг другу, иногда в конфликте, они «чужды». Но для него нет «жути» в присутствии «иного я» в себе; наоборот, знание этого дает ему спокойную уверенность, особенно в отношении смерти. Его конечность дана ему, как и атеисту, в тонусе ужаса отчаяния (но родной близости); смертность — т. е. конечность мирского я (<нрзб.> \neq *âtman*) на фоне бесконечного «иного я» — дана в тонусе жути (и родной близости, конечно), то же как и смерть — переход в «иной мир»; он как мертвый, как уже перешедший, освободив-

шийся от мира, снова дан в тонусе спокойной уверенности (но чуждой отдаленности) (через это спокойствие ужас конечности переходит в жуть смертности). Эта последняя аналогична, но не идентична мирской спокойной уверенности. Здесь акцент лежит на спокойствии; в мире дана уверенность в своем бытии, но она беспокойна, — это уверенность бытия и напряжения; здесь уверенности не меньше, но беспокойства нет — его заменяет совершенное спокойствие «достигшего другого берега».

⁹⁹ Можно сказать: в уверенности в безграничности своего бытия (в мире). В безграничности (*indéfini*, *Grenzenlos*), но не бесконечности (*infini*), ибо бесконечность есть замкнутая безграничность, т. е. данная «снаружи»; а данное «снаружи» бытие дано как конечное. — Впрочем, оно окончено (ограничено) ничто, т. е. ничем не окончено. Но это софизм — я конечен.

¹⁰⁰ Фактически человек всегда актуальный убийца (животных и т. д.: ведь даже строжайший вегетарианец убивает, хотя и бессознательно), но он не всегда дан себе как таковой (например, я убиваю, если ем, когда есть умирающие от голода, но «не думая» об этом, я не дан себе как убийца такого голодающего). Но если он и не всегда дан себе как актуальный убийца, то всегда как потенциальный: я знаю, что могу убить.

¹⁰¹ В популярном смысле. Конечно, реально существует только индивид, а не «материя» (и она существует только как — пусть коллективно — индивид), так как в убийстве речь идет об уничтожении реального. Здесь проблема индивида: реально тарелка, а не материя, но «тарелочность» ничего не прибавляет к материи «тарелки».

¹⁰² Здесь опять проблема: универсальное и индивид, понятие и вещь, и т. д. — Нельзя сказать, что убийство есть перевод чего-либо из одного (реального) способа бытия в другое (идеальное); уничтожение данной тарелки безразлично как для понятия «тарелка вообще», так и для понятия «данная тарелка», ибо даже понятие «эта существующая тарелка» не изменится от того, что эта тарелка фактически перестает существовать. Здесь проблема индивидуального понятия, отношения понятия

ПРИМЕЧАНИЯ

к реальному времени и пространству и т. д. — Может быть, можно противопоставить так: с одной стороны индивидуальное = реальное = то, что (в принципе) может быть уничтожено, а с другой — общее = идеальное, вечное? Но ведь и мир (науки!) в целом не может быть уничтожен. Значит ли это, что мир науки (т. е. без человека) только абстракция? (Кстати: если мир конечен и все протоны сольются с электронами, а образовавшиеся волны взаимно уничтожат друг друга путем интерференции, что станет с энергией и импульсом? Возможно ли это с точки зрения современной физики??). — Может быть понятие данной вещи есть небытие этой вещи (понятие бытия = бытие минус бытие); только потому, что она конечна, есть ее понятие; она конечная, т. е. реально существует только потому, что есть ее понятие??

¹⁰³ Добавлять «это», собственно говоря, не стоит, т[ак] к[ак] индивид всегда этот индивид, здесь-сейчас. Понятие «индивид вообще» — квадратный круг (не само понятие, конечно, а предмет понятия).

¹⁰⁴ Строго говоря, эта потенция всегда актуальна. Ведь всякая вещь умирает, переставая быть «этой вещью в данную минуту», ибо «эта вещь в следующую минуту» уже не та же самая вещь. («Вещь в момент t_0 » от «вещи в момент t_1 » может отличаться еще и качественно, но это в данной связи не играет роли; другая она не потому, что *качественно* отлична, а наоборот, она может быть качественно отлична только потому, что она другая). Здесь мы, правда, говорим не о умирании, а о становлении, но становление и есть умирание: становление возможно только во времени («Welt`а»; вернее — «Welt» есть «характер» становления = существования), эта идентичность *различного*, это вечное умирание старого и возникновение нового, которое идентично («то же самое») старому потому, что оно бытие небытия старого, это реализация понятия вещи. Об умирании мы говорим, когда данное понятие перестает быть применимо к данной вещи; в отношении этого понятия вещь умирает, но она лишь становится (изменяется) по отношению к понятию, которое, несмотря на это, остается применимым. Ср., например,

ПРИМЕЧАНИЯ

«превращение» гусеницы в бабочку, газа в жидкость и т.п.; гусеница умирает как гусеница, но живое существо (гусеница + бабочка) не умирает, а становится, (изменяется). В узком смысле мы говорим об умирании, когда живой индивид перестает быть *живым* индивидом. В <нрзб.> смысле смерть есть смерть человека. — Мы различаем смерть и убийство, как «естественный» и «неестественный» конец. Но это различие текуче и произвольно: каждый конец можно рассматривать и как смерть, и как убийство, и как самоубийство, в зависимости от того, как понимать взаимодействие, ведущее к уничтожению. Смысл эти понятия и различения приобретают лишь в отношении человека: смерть, «убийство» нечаянное, убийство намеренное и т. д.. Но этой стороны вопроса я здесь не касаюсь.

¹⁰⁵ Разделение мира на физический и биологический надо понимать как два различных способа бытия мира в целом (конечно, они различны лишь как моменты реального мира, который одновременно физический, биологический и т. д.; они различны лишь *idealiter*), а не как противопоставление, скажем трупа и живого, или камня и растения. Конечно, труп не живое и камень не растение, но они различны *внутри* биологического мира: камень и т. д. как *Umwelt* [окружающий мир (*нем.*)] животного совсем не то, что комплекс атомов; и если камень [есть] комплекс атомов, то и растение только комплекс атомов (отличный от камня *внутри* физического мира). В этом смысле смерть животного не меняет его способ бытия (как биологического) — смерть не значит переход в иной способ бытия и наоборот. Человек, изменяя способ своего бытия, не умирает в узком смысле слова, а только в смысле «умирания» в становлении; но, конечно, становление из одного способа бытия в другое не то же самое, что становление внутри одного и того же способа бытия.

¹⁰⁶ Поскольку мы не «анимисты», конечно. Для «анимиста» уничтожение тотема или животного может быть не только аналогией убийства, но и настоящим убийством. Для «анимиста» между «одушевленным» предметом и человеком нет *принципиальной* разницы, хотя разница, конечно, и есть. — Здесь об «анимизме» я не говорю.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹⁰⁷ Переход в «иной мир» может быть и вне смерти, например, в мистическом экстазе. Однако и мистик отличает «мистическую смерть» от настоящей.

¹⁰⁸ Конечно, *это* становление и в глазах теиста в корне отлично от становления в мире, но оно все же становление, а не уничтожение.

¹⁰⁹ Конечно, кошка убивает мышь, а не наоборот, но и мышь, умирая, «убивает» кошку, как ту, против которой находится живая мышь, и только потому кошка может убить мышь. Разница здесь, конечно, есть, но сейчас я ее не касаюсь (кошка меняется, а мышь уничтожается).

¹¹⁰ Все эти образы, конечно, недопустимы: когда говоришь о ничто, *все* надо брать в кавычках, ибо о ничто нельзя говорить: — говорить о ничто, значит говорить ни о чем, ни о чем <?> не говорить, т. е. ничего не говорить, молчать. Однако — и это основной парадокс метафизики — говорить нужно, и поэтому приходится пользоваться такими вот «метафизическими» выражениями. — Конечно, надо найти более удачные, чем данные выше!

¹¹¹ Непрерывность возможна лишь на фоне небытия, т. е. не на фоне чего-то; нечто непрерывно лишь как таковое (но это абстракция, момент), а не на фоне иного в своем отличии от него. На фоне бытия (скажем, на фоне пространства) возможно лишь прерывное (линия непрерывна как таковая), на фоне же (скажем, точечного) пространства, как пространственная фигура, она прерывна, система точек; — здесь, вероятно, корень «парадоксов бесконечного», Зенона, Cantor`а [Кантора] и т. д. («Paradoxen des Kontinuums»).

¹¹² Здесь проблема, которой много занимались в Индии: «дано отсутствие» или «не дано присутствие». Мне она неясна, поэтому вышесказанное не окончательно.

¹¹³ Бытие отлично от небытия только как конечное (вернее, его конечность и есть само это отличие), а конечно оно как существующее, т. е. как индивидуальное. Все конечное индивидуально и все индивидуальное конечно. Всякое бытие индивидуально и всякое индивидуальное — бытие.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹¹⁴ Распадение бытия на индивидуумы, идентичные как бытие, но все же различные, составляет «Weltcharacter» [мировой характер (нем.)] бытия: бытие существует лишь во времени и пространстве, как протяженное и длящееся. — А «идеальное» бытие? «Идеальный» Welt [мир]? Но и оно *существует* только в идеальном «Welt»`е, «в «голове» живого «человека в мире». Обдумать!

¹¹⁵ В когнитивной (например, в научной) установке может быть взаимодействие с миром в целом; — тогда он дан в тоне спокойной уверенности. Но в активной установке человек сталкивается с индивидуумами, и потому мир дан ему тогда в тоне *беспокойной уверенности*, не только в смысле *tätig*, но и в смысле *unruhig*; но пока он во взаимодействии, другое существует и он уверен, хотя и беспокоен (*beweglich, tätig*).

¹¹⁶ До сих пор я говорил о взаимодействии человека и мира. Здесь же проблема двух (или нескольких?) индивидов в мире. Об этом я еще ничего не знаю, т. е. все относящееся к этому не окончательно. Как оно дано? По аналогии?? Как дана смерть другого и убийства другим другим? По аналогии??

¹¹⁷ Конечно, эта жуть не всегда фактически дана: она возникает в необычном, в уничтожении ценного, грандиозного и т. д. Она всегда *может* быть дана всюду, где есть конечное и конец.

¹¹⁸ Раньше я говорил о жуткости «чужого» мира, «чудища». Здесь другой момент: жутко мертвое, мертвое — «иное», поэтому жутко «иное» (не мертвое). Теисту мертвый дан как нечто, как «иное» нечто («душа»), а (не мертвое) «чужое» нечто может быть дано как «иное» («душа»); здесь, вероятно, корень анимизма, *mana, tatu* и т. д.

¹¹⁹ Вероятно, смерть тотема, животного, человека, даны самостоятельно и непосредственно, а не по аналогии со своей смертью. Они даны, конечно, в *разных* модусах тонуса жути. Но этот модус *жути*, а не ужаса. Ужасна лишь моя смерть. Конечно, смерть близкого может быть «ужасна»; и от нее можно сойти с ума и кончить с собой, но не от ужаса, а от горя, это совсем не то же самое. — О горе и т. д. я здесь не говорю. Обдумать. Может быть, в связи с религией (оценка мира).

¹²⁰ Пропасьть жутка как пустота, как место возможной и фактической смерти других. Но ужасна она лишь, если я стою на ее краю, если из нее на меня смотрит *моя* смерть. — А почему пропасть притягивает? Перечесать. — То, что причиняет страдания (но не может причинить смерть), не жутко и не ужасно, а совсем другое: «неприятно», что ли. — Heidegger [Хайдеггер] различает Angst и Furcht; только в Angst «дано» ничто. Если Furcht только «боязнь» (страдания, например), то это верно, но если это и «боязнь» смерти, то неверно. Смерть дана всегда одинаково, здесь нет «благородной» и «подлой» данности. Может быть, у Heidegger`а [Хайдеггера] есть еще остатки привычки рассматривать ничто как нечто или как Ничто (религиозная установка) — поэтому и «благородный» способ его «данности».

¹²¹ Ведь и ночь жутка, но не ужасна, ибо, если и кажется иногда, что во мраке все погубло, то все же остается взаимодействие (ведь я стою на земле и т. д.), а главное, остаюсь я сам.

¹²² Для простоты я здесь говорю о взаимодействии с миром вообще («естественная» смерть); иногда высшее напряжение может быть дано во взаимодействии с индивидуумом (убийство меня кем-либо). — Обдумать!

¹²³ Некоторые «дикари» (например, австралийцы) не знают «естественной» смерти: человек живет вечно, вернее не умирает (indéfiniment), пока его не околдуют или не вмешаются «духи». Такому дикарю, данному себе «изнутри», его конечность не дана; в мире смерти нет, она приходит извне, и она дана ему лишь поскольку он дан себе «снаружи», т. е. в данности противостояния его в мире (его и мира) «потустороннему». — По Библии смерть — следствие грехопадения, наказание Божие; снова смерть дана в данности бытия «снаружи», противопоставления сотворенного Творцу. — Современная атеистическая наука полагает, что вне мира нет ничего, и она, строго говоря, не знает смерти. В науке «человек в мире» всегда дан «изнутри»; физика, например, изучает мир без человека, но как то, что противостоит ему и с ним взаимодействует (она изучает Gegen-stand, а не dharمة`у). Здесь безграничность физики выражается в том, что смерти нет: это лишь «изменение», кото-

ПРИМЕЧАНИЯ

рое ничего не изменяет, т. е. ничто не возникает из небытия и ничто не превращается в небытие (ср. *Erhaltungssätze* <?> [законы сохранения (*нем.*)] классической физики; физика знает, конечно, что индивидуумы погибают, но она, строго говоря, не знает индивидуумов). Мы видели, что данность бытия («снаружи») в его отличии от ничто есть данность его конечности, и наоборот; (классическая) физика не знает этой конечности и неминуемо ведет к отрицанию изменения становления бытия, и сведению всего на единое пространство, которое в сущности ничем не отличается от небытия, что и понятно раз оно не дано в его конечности, т. е. отличия от небытия. Эта тенденция (классической) физики прекрасно показана *Meyerson*'ом [Мейерсоном]. — Безграничность данного «изнутри» бытия обнаруживается и в том, что мне не дано время моей смерти: я знаю, что могу всегда умереть, но не знаю, когда умру, т. е. мне не дана граница моей жизни. «Снаружи» дана конечность «человека в мире» в целом, а не конечность человека в мире, тогда-то и там-то. — Фактически человек очень редко дан себе «снаружи», но в принципе он в любой момент может быть себе так дан; данность этой возможности есть данность возможности смерти в любой момент, данность конечности не только в целом, но и в каждой точке.

¹²⁴ «Снаружи» дана конечность «человека в мире» как целого (индивида), а не конечность мира, как существующего независимо от меня. Всякий знает, что такой мир останется и после моей смерти, но человек знает это как «ученый»: такой мир не *dharmā* (*dharmā* — «человек в мире»), а *Gegenstand*, и это абстракция (не индивидуум); «изнутри» дан человек и мир в их противостоянии, (классическая) наука раскалывает объединяющее их взаимодействие и абстрагирует мир от человека. Такая абстракция, не будучи индивидуумом, не конечна, но как таковая не противопологаема небытию, неминуемо стремится раствориться в нем. Такому «миру» противостоит не конкретный человек, а тоже абстракция — *Bewusstsein überhaupt* [сознание как таковое (*нем.*)], которое даже не индивидуум, т. е. не конечно, и тоже грозит превратиться в ничто. (Этот «субъект» может быть различным соот-

ветственно «объекту» — математическим, физическим, биологическим и т. д. Без него нет объекта и наоборот. Заслуга современной физики состоит в том, что она ввела физический субъект, в то время как классическая физика работала с математическим. Но и физический «субъект» абстракция. Обдумать отношение «observable» [«доступного для наблюдения» (*англ.*)] Dirac`а [Дирака] к $d\text{harm}\acute{a}$ `e). Конкретно (для меня) существует не мир вообще, а тот мир, в котором я живу, а он-то и погибает окончательно с моей смертью. Он неотделим от меня, а я от него: — это единый «человек в мире», существующий индивидуум и как таковой конечный. В этом смысле данность конечности «человека в мире» есть и данность конечности мира, но реального мира, а не «мира» науки. — Здесь проблема монадологии, event`ов [событий (*англ.*)] [White]head`а [Уайтхеда] и т. д. Это проблема взаимоотношений разных «людей в мире». Обдумать!

¹²⁵ Я имею в виду данность в живой и яркой интуиции, а не теоретическое «знание» своей смертности.

¹²⁶ В принципе, конечно, ибо можно создать условия, исключающие возможность самоубийства в данный момент.

¹²⁷ С точки зрения биологии всякая смерть «естественна»: это конец взаимодействия индивидуума с миром; и это «антропоморфизм», если мы говорим об «убийстве» ягненка волком, о «самоубийстве» курицы, бросившейся под автомобиль, с другой стороны, и «естественная» смерть в некотором роде «самоубийство», раз сама жизнь к ней привела (засорение отбросами, почерпание энергии и тому подобное). Она всегда и «убийство» индивида миром, раз она наступает во взаимодействии с ним. — Легко видеть, что все эти термины (особенно же самоубийство) здесь неприменимы. — Кроме того, я условился говорить о смерти лишь в случае утверждения «бессмертия души».

¹²⁸ Оно важно при рассмотрении чужой смерти и в связи с этической и правовой проблемой, которой мы здесь не занимаемся. — Они иначе окрашивают данность меня, как умирающего (естественно или насильственно), так и смертного (могу умереть, могу быть убитым), но этими тонкостями можно без вреда пренебречь.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹²⁹ Т[ак] к[ак] это другое — ничто, т. е. его нет, то бытие безгранично. Но тем не менее оно конечно, раз его нет там, где есть небытие, т. е. там, где нет ничего. Бытие не может заполнить «всего» ничто, ибо оно бытействует только в своем «противостоянии» ничто. — Здесь онтологическое основание утверждения, что Бог выше бытия и небытия, что Он бытие и небытие, что Он Ничто и т. д. Если Он не включает ничто, то Он конечен и совпадает с миром в общем противостоянии ничто. Это основной парадокс теизма — парадокс бесконечного бытия: такое бытие грозит слиться с небытием (поэтому утверждение, что Бог — ничто) и все же должно остаться бытием, так как иначе — атеизм (Бог — ничто с маленькой буквы).

¹³⁰ Самосознание («разница» = сознание бытия; сознание «разницы» = сознание сознания (бытие) = самосознание)? Самосознание есть его ipso сознания своей свободы?

¹³¹ Как только наличествующая, «разница» отделяет бытие от небытия. Но ее наличие только абстрактный момент ее данности самой себе (сознание как абстрактный момент самосознания?), а как таковая (свободная) она отделяет (индивидуальное) существование от небытия. Поэтому и бытие лишь абстрактный момент существования. — Обдумать! Здесь проблема индивидуальности не всего бытия, а части бытия на фоне остального. Так ли это?

¹³² Данность «разницы» есть разница «разницы» от бытия и небытия?

¹³³ Человек не должен покончить с собой, чтобы быть свободным; наоборот — самоубийство, являясь реализацией свободы, есть тем самым и ее уничтожение. — Человек «насквозь» свободен (durch-und-durch-frei): что лишь другое выражение для того, что я раньше называл «пронизанностью» бытия небытием; оно дает конкретное содержание этой абстрактной формулировке. Как само бытие, то и его «пронизанность» небытием только абстракция, момент в свободном бытии, т. е. в конкретном индивидуальном человеке. Можно сказать, что он может быть свободным только потому, что он «пронизан» небытием, только потому, что он насквозь смертен и конечен. (Философия

отвечает на вопрос: каков должен быть мир, чтобы в нем было возможно — т. е. *теологически* возможно — то, что в нем фактически — т. е. как данное в *интуиции* — есть. Это и есть описание dharmé`ы. — Так ли это?) Или, что смертность реализуется в свободе.

¹³⁴ Для Descartes`а [Декарта] воля (т. е. свобода) бесконечна. Обдумать, верно ли это, и если нет, то почему Descartes [Декарт] так думал.

¹³⁵ Проблемы «свободной воли» нет в смысле вопроса: существует ли свобода или нет. Свобода несомненный факт, интуитивная данность, из которой философия должна исходить. Задача состоит в «показе» интуиции, в описании и анализе содержания этой интуиции (вернее, показ предполагается философией — он даст ей ее «материал»): что такое свобода (τὸ τί ἐν εἶναι; was ist das Sein)?; каков должен быть мир, чтобы в нем была возможна свобода (warum das Sein)? — Свобода — факт, и остается фактом, даже если нельзя *говорить* (logos) о нем, т. е. если он иррационален, парадокс или даже сверхпарадокс. — Красное отлично от черного, хотя нельзя *сказать*, в чем это отличие. — Здесь я не даю решения (в указанном смысле) проблемы свободы, т. е. пока, и не могу ее дать. Указание на самоубийство было «показом» [В машинописной расшифровке рукописи над словом «показом» от руки вписано слово «исходом». — *Прим. сост.*]. Это не единственный способ показать свободу и, возможно, не лучший. Но этого достаточно: для «детерминиста» нет самоубийства (как отличного от убийства и естественной смерти), а тем не менее это несомненная интуитивная данность. Если есть самоубийство, то есть и свобода. В частности, достаточно его допустить для признания моральной ответственности (вместо совершения — пусть «необходимого» — преступления, человек мог себя убить, но не сделал этого). Выше даны и зачатие «описания» и «анализа». Но это, конечно, только зачатие. — Обдумать! Это центральная проблема метафизики и всей философии.

¹³⁶ Целое «человека в мире» можно назвать «личностью», которая таким образом включает все эти моменты свободы и т. д. —

ПРИМЕЧАНИЯ

Нет сомнения, что свободное (а) всегда самостоятельно (b), индивидуально (с), конечно (d) и существующее (е); что (b) всегда (а), (с), (d) и (е) (а Бог?); что (с) всегда (d) и (е) (а Бог и «индивидуальное понятие»?); что (d) всегда (е) и (с) (конечное, как то, что может кончиться, а не в смысле «конечное число» и т. д.); что (е) всегда (d) и (с) (а Бог и мир?). Зато сомнительно (хотя, по-видимому, верно), что (е) (d) и (с) всегда и (а) и (b). Ведь чашка, например, существует, конечно, и индивидуальна, но не «личность», т. е. не свободна и не самостоятельна. Здесь проблема индивидуальности вне человека в мире. Обдумать! По-видимому, здесь играет роль отличие мира математического, физического, биологического и исторического (антропологического); только в последнем тарелка (или камень!) (с) + (d) + (е); и здесь она не сама (а) и (b), но она в мире человека, который (а) + (b) (Achtung! Idealismusgefahr! [Осторожно! Опасность идеализма (нем.)] Но и не «субстанциальные деятели»!); в физическом мире ее нет, т. е. нет (с) (а значит, нет и (d) и (е): Schaltungsart [способ разделения (нем.)] и абстракция — стремление свести все к ничто); в биологическом мире она как-то есть (собака знает свою миску!), но не так, как в антропологическом мире (как именно? По-видимому в биологическом мире она неотделима от mot allemand — фона; горилла, говорят, дерется дубиной, но не может связать камень с палкой и получить топор; поэтому нет языка, ибо слово — понятие «тарелка» есть небытие тарелки, она минус ее бытие — существование? — она как в антропологическом мире.) Обдумать, но не здесь!

¹³⁷ Наука, последовательно отрицающая свободу, отрицает «личность» человека, превращая его в homo economicus [человека экономического (лат.)] (история и биография не наука — так ли это?), homo sapiens [человека разумного (лат.)] и т. д. В частности, физика превращает его в «комплекс атомов» (не путать с «физическим субъектом» в «observable» [том, что доступно наблюдению (англ.)] у Dirac`а [Дирака]!), т. е. растворяет в мире, который, в свою очередь, стремится раствориться в ничто.

¹³⁸ В дальнейшем я оставляю открытым вопрос о том, кто «прав»: атеист или теист, т. е. где описание адекватно. Но факт

ПРИМЕЧАНИЯ

существования теистов с настоящей теистической интуицией несомненен и не зависит от решения этого вопроса. Правда, с точки зрения атеиста теистическая интуиция — «иллюзия», но это уже интерпретация интуиции, а не интуиция. Как теист, так и атеист интерпретируют как свою, так и чужую интуицию. (Интерпретируют не как философы, а как *живущие* люди; как философы они только описывают как интуицию свою и чужую, так и интерпретацию свою и чужую своей и чужой интуиции.) То, что я оставляю вопрос о «правоте» открытым, значит, что я сначала описываю теистическую интерпретацию, теистической же интуиции, и атеистическую атеистической. Потом я дам теистическую интерпретацию атеистической интуиции и атеистическую теистической. Но и это еще не решает вопроса о «правоте». Решить этот вопрос значит самому стать на точку зрения теиста или атеиста; как живущий, человек должен стать на одну из этих точек зрения (остаться «индифферентным» значит не жить полной «жизнью», так как тогда не живешь в плоскости противопоставления теизма и атеизма), но как философ он не должен стоять на «точке зрения» (*keine Standpunktphilosophie*). Как философ он должен решать вопрос о «правоте», как живущий («полной жизнью») он уже решил его. Но настоящий философ только «живущий полной жизнью», т. е. он решает как решивший и только потому он может решать как философ, что решил как живущий (ср. Fichte [Фихте]). Тем не менее философское решение отлично от жизненного (*Philosophie ist keine Weltanschauung* [Философия — это не мировоззрение (*нем.*)]). Здесь важнейшая проблема! Обдумать!! Философ не интерпретирует интуицию, а описывает ее и ее интерпретацию; интерпретировать значит переводить, переводить на язык действия, жизни. — Интерпретация только абстрактный момент *интерпретированной* интуиции (?); (теистическая) интуиция «Бог» только потому интуиция *Бога*, что она *интерпретирована* как интуиция Бога (т. е. интуиция «Бог» интерпретирована теистом как истинная, а атеистом как «иллюзия»?). Значит ли это, что «одна и та же» интуиция разно интерпретируется теистом и атеистом? И не указание ли на это «одно и то

же» «решает» философия вопросом о «правде»? Вряд ли! Или есть только «моя» философия (ср. «Meine System...» Schelling`а [Шеллинга])? Это уже скорее (да и Fichte [Фихте]), но тогда «философия философии» есть «история» философии, либо в смысле Hegel`я [Гегеля], либо в смысле Psychologie der Weltanschauung [психологии мировоззрения (*нем.*)], а это менее симпатично! Если философ «выше» всех противоречий (теизм ≠ атеизм, и т. д.), то в конце концов ничего не остается, остается ничто как ответ на вопрос о «правоте»; может быть, но ведь это буддизм, т. е. опять Standpunkt [точка зрения (*нем.*)]. Может быть, в философии нет вопроса о «правоте», нет истины и лжи; если истина [— это] совпадение мысли с предметом, то в философии нет «предмета», она «сама вещь» (*die Sache selbst*); тогда настоящая философия и есть «полная жизнь», включающая и «философию». Трудно!! Легко сказать, что здесь «диалектика», но кому от этого легче?! — Обо всем этом надо будет говорить в Главе V: Философия атеизма, атеистическая философия и философский атеизм. Пока это описание теизма, атеизма, религии, светскости в их собственной и взаимной интерпретации. — Такое описание — философия, но, по-видимому, не вся философия. — Это позор, но я до сих пор не знаю, что такое философия, хотя непрерывно думаю об этом. Впрочем, это понятно: пока нет самой философии, как знать, что она такое?! Но ведь есть «чужие» философии. Думать дальше! — Отсутствие личной теистической интуиции еще не значит атеизма; можно пользоваться чужой интуицией, давая ей свою или (чужую) интерпретацию. И философ может описывать чужую интуицию и интерпретацию.

¹³⁹ Уже сейчас из сказанного ясно (хотя *expliciter* я буду говорить об этом ниже), что в теизме человек существует не в силу своей свободы, а как сотворенный Богом. Он существует только как отличный от Бога, а как отличный он конечен. Но к «человеку плюс Бог» применимо все то, что было сказано об отдельном человеке — здесь главная трудность теизма: почему (человек) + (Бог), а не (человек + Бог) — он насквозь свободен, т. е. Бог свободно творит человека. — Вторая основная трудность теизма — совмещение свободы человека со свободой Бога.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹⁴⁰ Ведь в аду или раю человек уже не свободен; он уже не может там грешить (и в чистилище не может); свободен он только в мире.

¹⁴¹ Я уже говорил, что эта душа может не включать всего «психического». С другой стороны, она может и включать нечто «материальное»; это не обязательно душа в смысле Descartes`а [Декарта]. Существенно лишь, что она «бессмертна» (или, по крайней мере — при допущении «второй смерти», например — не уничтожается со смертью «человека в мире»); но, как раз, это включает дуализм, который, конечно, может принимать самые различные формы: «физическую» смерть отрицать нельзя и то, что уничтожается в ней отлично от того, что сохраняется «после» нее.

¹⁴² Я уже указывал, что в аду и т. д. человек не свободен. — Как обстоит дело у Descartes`а [Декарта]? Что он говорит о смерти? Спросить Койре. — У Kant`а [Канта] «эмпирический характер» не свободен; «интеллигибельный» характер» свободен — говоря грубо — лишь в выборе (хотя и вневременном) «эмпирического характера»; т. е. в конечном счете свободен опять же лишь «человек в мире» как «эмп[ирический] + интел[лигибельный] характер».

¹⁴³ Как мы увидим дальше, «иное я» (душа) может быть «я», лишь поскольку ему дано нечто «иное», т. е. Бог, т[ак] к[ак] «человек (душа) в Боге» (по аналогии с «человеком в мире», т. е. с сохранением отличия между человеком и Богом). «Человеку в мире» может быть дан «человек в Боге» и как «воплощенный» в нем. Только данность «человека в мире» самому себе как того, кому дан «человек в Боге» (как «воплощенный» в нем самом), есть полная интерпретация теистической интуиции. Данность «души» лишь абстрактный момент этой полной интерпретации. Специфизм этого момента есть отсутствие основного парадокса полной интерпретации (т. е. теизма): свобода «противостоящего» Богу человека. Но надо помнить, во-первых, что этот момент только абстракция и только *idealiter* отделим от полной интерпретации, а во-вторых, что внутри этого момента нельзя говорить о данности души, а лишь о данности одуше-

ПРИМЕЧАНИЯ

вленности (это *ход* к Богу: если он приводит к Богу, то дается душа, и это теизм; если это ход в «ничто», то и души нет, и «одушевленность» — только лишнее слово для обозначения «человека в мире», и это атеизм). Попытка абсолютировать этот момент суть чистые конструкции, не имеющие интуитивной базы; это «ошибки». Вроде утверждения души при отрицании Бога и т. д.; при ближайшем рассмотрении таких «философских» конструкций неминуемо обнаруживается их искусственность и бессмыслица.

¹⁴⁴ Я нарочно говорю «не-атеистический», а не «теистический» человек, чтобы подчеркнуть, что здесь мы имеем дело с абстракцией, с моментом. Здесь человек дан себе как свободный и пока в этом еще нет ничего парадоксального (т. е. еще нет специфически *теистического* парадокса). Но как свободный он дан лишь как одушевленный, как одушевленный лишь в данности души, а данность души предполагает и включает данность Бога, как данного этой душе. Но включение Бога исключает свободу. Однако включающая Бога полная теистическая интерпретация имеет своим необходимым моментом и данность свободы одушевленного человека (т. е. упомянутый момент); поэтому теистическая интерпретация заключает специфический парадокс. О нем смотреть ниже.

¹⁴⁵ Уничтожение разницы между бытием и небытием значит уничтожение бытия только потому, что небытия всегда нет; раз небытия нет, то оно не может и меняться, т[ак] к[ак] «изменение», вносимое снятием разницы, может коснуться только бытия и выражается в его уничтожении. Уничтожение разницы между двумя нечто не значит полного уничтожения; возьмем пример: уничтожим разницу между красной и синей вещью (оставляя их вещьность и красочность нетронутой, считая, что всякая вещь всегда красочна); мы можем либо покрасить красную в синий цвет, либо синюю в красный, либо обе в желтый и т. д. (можно, наконец, их обесцветить, но мы уговорились этого не делать; это ведь уничтожение разницы между красочным и не-красочным; значит, мы уничтожим разницу между всеми красками; уничтожение красочности вообще?); в первом случае

ПРИМЕЧАНИЯ

красное уничтожается, но тем, что превращается в синее; во втором — наоборот; в третьем оба уничтожаются как таковые, но сохраняются как красочные; как пример для нашего случая, лучше взять уничтожение разницы между желтым и зеленым (= желтое + синее), достигаемое уничтожением синего в зеленом; если нам дан *неизменный* синий, то мы должны поступить как в первом случае; если в случае зеленого и желтого мы можем действовать только *уничтожением*, то мы в результате снятия разницы можем получить только желтый (обесцвеченный нами исключается). — В нашем случае мы исходим из «человека в мире», т. е. снятие «разницы» может — для него — означать только *его* уничтожение, а не уничтожение души, которая не дана как таковая, а потому и не может быть дана как изменяющаяся вне изменения «человека в мире» (смерть другого не есть снятие разницы между мной и им, т[ак] к[ак] остается разница между мной живым и им мертвым). Конечно, *после* снятия разницы «иное» перестает быть «иным» «человека в мире» (третий случай); но пока мне не дан «человек в Боге», я не знаю, что будет *после* моей смерти; а в данности «человека в Боге» дана его неуничтожаемость смертью; таким образом, в конечном счете бессмертие дано мне лишь в данности мне Бога: — я бессмертен, потому что мне дан Бог, а Бог мне дан, потому что я бессмертен; впрочем, здесь опять парадокс теизма: Бог мог меня не сотворить и может меня уничтожить.

¹⁴⁶ Я не говорю, что такое бесконечное применение невозможно; но применяя его, мы утверждаем бесконечность души, т. е. опять же ее «бессмертие». — Ср. Descartes`а [Декарта].

¹⁴⁷ Другие люди смертны, значит, и они одушевлены. «Ди-карь» идет еще дальше: животные, вещи и т. д. конечны, значит, и они одушевлены; в абсолютном анимизме все одушевлено (даже то, что не дано как конечное?). Вопрос в том, дана ли чужая одушевленность в непосредственной интуиции, или «по аналогии» со мной. С людьми — куда ни шло, но не хочется и аналогии. А с анимизмом?! Одушевленность того, что не дано как конечное (есть ли такое в мире, даже в мире «ди-каря?»), либо дана по аналогии (хотя бы и данная как конеч-

ная), либо мой «ход через смерть» излишен. Было бы очень жаль, да как будто бы это и верно, что он необходим. Ведь смерть *несомненно* центральное явление в жизни человека, хотя мы о ней и «не знаем», а философы обычно обходят эту проблему (по Heidegger`у [Хайдеггеру]) — может быть душа в «анимизме» не что иное, как то, что всегда остается после уничтожения чего-либо — понятие этого, оно минус его бытие (существование)? Тогда интересная историческая перспектива: учение об «идеях» и т. д., с одной стороны, душа человека как «гипотетированное» понятие — с другой (но понятию ничего не дано, а душе дан Бог; опять душа только в теизме «настоящая» душа!).

¹⁴⁸ Часто такой анализ называется дедукцией; действительно ценное в «дедукциях» Hegel`я [Гегеля] и других больших философов именно анализ; но и у Hegel`я [Гегеля] есть дедукции в дурном смысле слова, т. е. попытки «вывести» из интуитивной данности то, чего в ней нет; у (например, Гурвич) такая пустая (как Gedankenspiel [игра мысли (*нем.*)] интересная) игра понятиями, вернее, понятная (иногда, впрочем, и непонятная) игра словами заменяет философию.

¹⁴⁹ Душа свободна лишь как воплощенная. Поэтому самоубийство конец свободы, хотя и свободный конец.

¹⁵⁰ Здесь еще нет парадокса атеизма, конфликта между бытием Божиим и свободой человека; но, как мы сейчас увидим, мы еще в области абстракции: — полнота не-атеизма есть теизм, т. е. душа, душа, поскольку ей дан Бог.

¹⁵¹ Это «вне» не надо, конечно, понимать пространственно (хотя в «примитивной» интерпретации теистической интуиции оно часто понимается именно так — «небо» и т. д.), а как то, что остается, если уничтожить мир.

¹⁵² Здесь я говорю о «человеке вне мира», данном «человеку в мире», а не самому себе. О последнем мы, как живущие, ничего не знаем. Это либо душа после смерти, либо человек в экстазе. Но в экстазе человек выходит из мира и теряет с ним связь; если он это и говорит нам, то *после* экстаза, т. е. и тут мы имеем «человека вне мира», данного «человеку в мире».

¹⁵³ «Чужое я», «чужое самосознание» и *contradictio in adjecto* [противоречие в определении (*лат.*)]. Если мне и может быть непосредственно дано чужое сознание (чего-либо), то «чужое самосознание» мне дано только «по аналогии», т. е. совсем не дано: «я на твоём месте» значит не «я на *твоем* месте», а «я на твоём месте», т. е. не ты, а я. «Чужое я» может быть «дано» только в виде такой неданности, которую можно, если угодно, назвать непосредственной данностью (другого) человека в его отличие от автомата. — «Слияние душ» в экстазе, но там нет самосознания?

¹⁵⁴ Оставим в стороне вопрос, возможна ли такая данность. «Чистое самосознание» есть сознание ничего, т. е. его нет; два идеальных зеркала против друга ничего не отражают или, если угодно, отражают ничто.

¹⁵⁵ Термин неудачен, так как говорят ведь о «близком Боге». «Чуждость» здесь значит только «совсем иное». Впрочем, человеку в мире» как таковому Бог чужд; лишь поскольку он сознает себя как «иное я», душа, Бог ему близок. Эта близость дана в тонусе «спокойной уверенности»; я и раньше говорил, что «я как мертвый» дан мне (поскольку это тоже я) в тонусе «спокойной уверенности». Таким образом, поскольку Бог дан мне, он дан в тонусе «чуждой отдаленности», а поскольку Бог дан *мне* (моей душе), он дан в тонусе «спокойной уверенности»; «близость» Бога и есть момент «спокойной уверенности» в данности чужой отдаленности.

¹⁵⁶ Интерпретация интуиции в смысле *Vergegenständlichung der intuitiven Inhaltes* [опредмечивания содержания интуиции (*нем.*)].

¹⁵⁷ Или, если угодно, с «дедукцией» Hegel`я [Гегеля] в его Логике, или, еще лучше, в его Феноменологии; хотя Hegel [Гегель] часто сбивается на «дедукцию» в мысли абстрактной конструкции и часто неправильно понимает смысл того, что он делает. — Это опасное замечание: *Hegel hat sich misverstanden!!* [Гегель заблуждался!! (*нем.*)].

¹⁵⁸ Ведь Бог существует для меня, лишь поскольку он *мне* дан, т. е. поскольку я дан себе как «человек в Боге» и т. д. Если нет души и бессмертия без Бога, то (для меня) нет и Бога без ду-

ши и бессмертия. И т. д. — Правда, есть теистические религии без бессмертия; но это «примитивная» форма теизма, а изучать теизм надо не в его эмбрионе, а в развитом виде (из него толкуя эмбриона); в такой форме нет еще различия между миром и «иным», сам мир насквозь «иной», т. е. некоторые моменты еще не выкристаллизовались и получается впечатление, что данность Бога не включает данности бессмертия; но это только кажется и религия развиваясь нормально, сама выделяет эти скрытые моменты.

¹⁵⁹ Я сейчас оставляю в стороне парадоксальность этой данности, в частности парадокс *свободного* теиста. Для самого теиста парадоксальность есть, но она именно парадоксальна, т. е. *фактически* противоречие; для атеиста же эти теистические парадоксы просто ошибки, т[ак] к[ак] он отрицает *факт* теизма. Вообще, все сказанное верно лишь для непосредственной, т. е. теистической же интерпретации теистической интуиции. При атеистической интерпретации нельзя исходить из данности Бога, раз атеист отрицает эту данность (иллюзия не данность в нашем смысле); он исходит из того, что одинаково дано ему и теисту — из данности конечности (и свободы) и «дедуцирует» отсюда остальные теистические данности; для него это настоящая «дедукция», а не анализ, т[ак] к[ак] «данности» теиста в его глазах лишь конструкции (иллюзии) и к тому же ложные конструкции, т[ак] к[ак] они включают противоречия (те самые, которые для теиста суть парадоксы) — наоборот, для теиста атеист слеп, так как не видит данности Бога; его интерпретация ложна, так как основана на ложной интуиции. — Развить и включить в конце главы I.

¹⁶⁰ Есть *атеистические* системы, знающие душу, бессмертие и т. д.: например Sāmuhya; эти конструкции, ложное истолкование интуиции или комбинирование разных отмерших интуиций: по Dahlmann`у [Дальману] раннее (эпическое) Sāmuhya теистично и лишь позднее «философское» атеистично; возможно, что конструктивность классической Sāmuhya и объясняет то, что это «философия», а не религия, т. е. не жизненное, а абстрактное; но такое Hegel`евское обращение с историей очень

ПРИМЕЧАНИЯ

опасно; впрочем, есть же явные конструкции (Гурвич, например, но ведь *Sāmuhya* не Гурвич!). — Неразрывность данности души и Бога видна из многих настоящих религиозно-философских систем: «идентификация» *ātman-brahman* (идентификация лишь особой формы теизма — спасает ведь *ātman*, а не *brahman* — «мистика», но не «пантеизм» и не атеизм); мистики, Августин, которому Бог непосредственно дан в данности души; у *Descartes* и наоборот: душа (*ego*) дана лишь в данности Бога, как «человек в Боге» (Ср. *Koyné* [A.], [*Descartes und die Scholastik*. Bonn; F. Cohen, 1923. S.] 26, 56, 63, 71, 79, 83, 106а, 148); в «примитивной» мифической форме это выражается в «человек образ и подобие Бога», в обоженьи мертвых (*Ahnenwelt*), в «анимизме» как форма теизма, душа шамана ходит к богам, душа как нечто божественное (Heile 111, 130); (Heile 253: я, которому дан Бог, иное я); (мертвый видит Бога лучше, чем живой, ср. 1 Кор. 13, 12). — Правда, есть и *Gegeninstanzen*: теизм без бессмертия (либо конструкция либо примитивность, о чем я уже говорил), не все бессмертны, вторая смерть, дикарь и после смерти остается в мире (его мир пронизан «иным»), данность Бога есть акт благодати (Дионисий Ареопагит), недостаточно умереть (*Fichte* [Фихте]) и т. д. и т. д.; найти другие, обдумать; думаю, что они не серьезны. — Иное дело парадокс теизма; обдумать их и включить в текст. — Раз и навсегда заявляю, что нельзя исходить из «примитивной» мысли, а надо исходить из развитых форм и интерпретировать из них «примитивные». — Я говорил, что если «человеку вне мира» дан только мир, то он не что иное, как «человек в мире»; иллюстрацией к этому может служить учение о метемпсихозе; человек, умирая, уходит из мира, но так как вне мира ничего нет, то он в него возвращается; т. е. в атеизме (Буддизм, но там нет души; Джайнизм?; *Sāmuhya*); в теизме (*Vedānta*) и т. д.) он возвращается потому, что ему еще не дан Бог, а только дан мир (ср. «недостаточно умереть» из *Fichte* [Фихте]); метемпсихоза естественно приводит к атеизму (смерти нет, если человек «бессмертен», то лишь в мире). — Все это лишь намеки на историю. Конечно, мое описание основано на изучении истории, но надо и изучать исто-

рию, исходя из моего описания. Мне вряд ли стоит писать исторические работы (хорошо бы иметь историка, стоящего на моей точке зрения!), но надо непрестанно перечитывать и читать, так как с развитием «системы» начинаешь видеть иначе, лучше, полнее, а это помогает развитию системы.

¹⁶¹ Otto [Отто], говоря (очень хорошо и верно, хотя и не исчерпывающе и недостаточно глубоко) о «нуминозном», относится к описанию (не анализу) *тонуса* данности Божественного (говорить, что Божественное есть то, что дано в тонусе нуминозного, не значит описывать *содержание* данности Божественного); Otto [Отто], по-моему, недостаточно четко отделяет описание тонуса от описания содержания. — То, что делается под заглавием «Religionspsychologie» [«Религиозной психологии» (нем.)], в большинстве случаев путает описание тонуса, содержания, психического состояния того, кому дано это содержание, психическое и психофизиологическое «объяснение» этого состояния, и т. д. Описания тонуса и содержания (при всем их различии) суть «феноменологические», а не психологические описания. Отличие от всяких «объяснений» (erklärende Psychologie [объясняющей психологии (нем.)]) вполне ясно, раз признается, что описываемый акт есть акт *sui generis* и не ищется «каузальное объяснение» его «происхождения». Ясно и отличие описания содержания от психологии. Но в чем разница между описанием тонуса и описанием «психологического состояния»? Я думаю, что знаменитые «скобки» тут ни при чем (у Husserl'я это остатки идеализма, который, кстати сказать, у него теперь вполне ожил!): — описывать данность реального нельзя, исключив реальность данного (а если она оставляется, то «скобки» не что иное, как «объективность историка» — это ли имел в виду Husserl [Гуссерль]? Спросить Койре). Может быть, можно сказать так: психология описывает тонус со стороны человека, а феноменология со стороны содержания; «феноменолог» скажет, что психолог описывает тонус данного живого человека (NN, или «живого человека» вообще), а он тонус данности как таковой (т. е. в конечном счете для Husserl'я [Гуссерля] *Bewusstsein überhaupt, allgemeingültig* и *notwendig* [соз-

ПРИМЕЧАНИЯ

вание вообще, общезначимо и необходимо (*нем.*]); это что значит? Ясно, это ссылка на «andere Vernunftwesen» [«другие разумные существа» (*нем.*)], очевидная чепуха (это остатки рационализма, очень сильные у Husserl'я [Гуссерля]); тонус данности ангелу, если таковой и существует, нас не интересует, так как мы ничего о нем не знаем); может быть что: — психолог исходит из живого человека, как целого, т. е. описывая тонус (данности Божественного), описывает все психические состояния, включающие помимо самого тонуса самые разнообразные моменты, непосредственного отношения к тонусу не имеющие (со стороны человека: тонус как «случайный» момент психического состояния); — «феноменолог» исходит из содержания, тонус есть тонус данности этого содержания, а «человек» лишь то, чему дано это содержание и только оно (если «психическое состояние минус тонус» и рассматривается, то как случайное окружение тонуса). «Феноменология» в этом смысле менее конкретна, чем психология, но психология — наука, а не философия (не dharma, раз нет предмета, или, вернее, «субъект» как предмет), т. е. абстракция; «феноменология» не вся философия, а часть ее — описание (есть еще анализ; это перевод в область несуществующего, «логического»??; а вопрос «warum?» [«почему» (*нем.*)] — это включение описанного анализированного в целое несуществующего мира: каков должен быть мир, чтобы ... и т. д.??); философ всегда живой человек, т. е. в конечном счете он описывает и т. д. свой мир, и это предельная конкретность («сама вещь» как «полная жизнь» индивидуума??). — Содержание данного Божественного изучает теология. Она — наука, а не философия (не dharma, так как Бог описывается как данный человеку, но отвлекаясь от него и самой данности — Бог как предмет). Поскольку она претендует дать адекватное «объективное» описание Бога, т. е. Бога так, как он дан «человеку вне мира» (вернее: описание данности «человека вне мира» самому себе в данности ему Бога), она основана на «откровении», ибо «естественная» теология (как и все «естественное») знает только «человека в мире» и исходит лишь из него. — Не надо путать философское описание содержания с теологией и историей теологии

ПРИМЕЧАНИЯ

(конечно, многое, что называется теологией, есть философия и наоборот). Философский анализ и описание содержания должно быть адекватно этому содержанию (пользуясь историческим материалом, надо брать развитые формы, а не эмбрионы); *исходя из него* надо описывать неадекватные (философия «чужой» философии); это гегельянство, но его, конечно, надо применить к самому себе — адекватное описание адекватно лишь по отношению к моему миру; это не «релятивизм», а «конкретная истина», «сама вещь» и т. д.

¹⁶² В «развитых» формах теизма есть два способа выражения этого обстоятельства: апофатическая теология, и *via eminentiae* [путь совершенства (*лат.*)] (ни одно качество мирского неприменимо; если некоторые и применимы, то бесконечно потенцированные, т. е. как «совсем иное»).

¹⁶³ Можно сказать, что атеисту в этом тоне «дано» ничто, но надо сейчас же добавить, что ничто нет и оно поэтому никак не может быть дано. Тогда этот [тонус], так сказать, снимается в момент его появления: у атеиста есть порыв к Богу, но он остается порывом, потому что для него Бога нет. Этот «снятый» тонус отличает атеизм, как ответ на вопрос о Боге, от атеизма животного. — Нельзя сказать, что тонус перекидывается на самого человека; и атеист никогда не дан себе как Бог, ибо он всегда (как и теист) дан себе как человек.

¹⁶⁴ Слепому на тонус Божественного его, конечно, показать нельзя. Но как зрячему можно (приблизительно, конечно!) описать невиданное им животное, так можно показать человеку без настоящего личного теистического опыта тонус данности Божественного. Тем более, колеблющемуся между теизмом и атеизмом (а кто не колеблется?!). «После» атеистической интерпретации тонус Божественного превращается в некоторое «мистическое настроение», которое испытываешь всегда в готическом соборе, например и т. д. (Конечно, наоборот: он так интерпретируется, потому что он не тонус *данности*, а «настроение»), которое все же (очень отдаленно, меньше, чем фотография горы — гору) напоминает тонус. А что такое это «настроение»??

ПРИМЕЧАНИЯ

¹⁶⁵ Обычно считается, что факт сна имеет большое значение в появлении анимизма. Обдумать! Вероятно, это лишь атеистическая интерпретация действительного положения дел (анимизм — иллюзия!). Ведь в данности сна нет данности «иного», нет ужаса. Но не надо забывать, что сон всегда имел «мистическое» значение (может быть, это «по аналогии» со смертью, а не наоборот?).

¹⁶⁶ Впрочем, теистическая (и атеистическая!) мысль часто тесно связана с мыслью о смерти. (Есть очень показательные теисты, например, <нрзб.> — найти!). А «обращения» в минуту смерти (даже агностик Бриссон <?> недавно заявил, что «допускает» бессмертие!!)!

¹⁶⁷ Я утверждаю, что в данности души дан Бог и наоборот. Это отлично от так называемой теории «анимизма», по которой боги лишь гипостазированные «души». Эта теория не что иное, как атеистическая интерпретация теистической интуиции «дикаря»: данность ему души — истина, данность ему «бога» — иллюзия. На самом деле и «дикарю» Бог дан непосредственно в данности души и наоборот. Конечно, «дикарь» не знает души в смысле Descartes`а [Декарта]; душа «материальна», т. е. целый человек, но «иной» человек, хотя и «тот же», что и живущий. Этот основной парадокс теизма находит свое выражение в признании *biprésence* в тотемизме и т. д.: это не «душа» воплотилась в леопарда, а сам человек есть леопард, но это возможно только потому, что этот человек дан себе не только как этот, но и как «иной». Этот «иной» человек (который одновременно и он сам) тот же, что и он как мертвый; ему дан Бог (ср. экстазы шаманов!) и при недостаточной дифференциации содержания данности, он сам дан как нечто Божественное (тапа; умерший как «дух»; и т. д.). Дикарь «анимист» отличает «человека в мире» от «человека вне мира» — душа (не все и не всё — тапа; не все люди бессмертны и не всё бессмертно в человеке; не всякое действие — магия; и т. д.), но он еще не вполне четко отличает душу (которой дан Бог) от Бога (кот[рому] дана душа); и это — «анимизм». Наоборот, «фетишист» (без «анимизма») еще недостаточно четко отделяет «душу + Бог» от «человека в мире»;

ПРИМЕЧАНИЯ

ему кажется, что Божественное дано непосредственно этому последнему; Божественное и для него «иное», но он еще не отличает «иное» в «фетише» от материи «фетиша», т. е. для него сам материальный «фетиш» не материален, а целиком «иной»; дуализм здесь представлен лишь тем, что не всякая вещь — «фетиш», и что не всякое действие человека магическое действие. Фетишист (он как будто примитивнее) отличает этот обыкновенный камень от другого «иного» *камня* (фетиш); анимист — «иное» в этом камне от самого камня (хотя это «иное» не душа, а камень, «иной» камень, — *biprésence* в *одном* месте). Фетишист сейчас маг, т. е. «иной» человек, а через час — обыкновенный; анимист всегда обыкновенный и «иной» одновременно (одушевление), — для него всегда *biprésence*, но иногда она может включать и пространственное различие (и это менее нелепо, чем «психофизический параллелизм», ибо у анимиста и душа и *человек*, а не «душа» как нелепая абстракция).

¹⁶⁸ Данность этого взаимодействия уничтожает ужас; атеистическая данность конечности в тонузе ужаса сменяется (или накрывается) теистической данностью Божественного (дифференцированного: себя как мертвого, которому дан Бог) в тонузе чуждой отдаленности (нуминозного). Но Бог не «выдуман» ради такой замены; наоборот, только данность Бога дает такую замену. Если бы человек мог сам (выдумкой) уничтожить ужас, то не было бы Бога, а он сам был бы Богом, так как уничтожить ужас значит уничтожать данность конечности и, тем самым, саму конечность (либо уничтожать самосознание, превратиться в камень).

¹⁶⁹ Страх теизма перед такой «бесконечностью» — наивен; он основан на локализации Бога. Впрочем, и евклидовское пространство, поскольку оно не ничто, не бесконечно, а безгранично (как непрерывное оно ничто??); бесконечное не пространственно?? Обдумать и говорить ниже в тексте. Сказанное в тексте — тавтология, т. е. абсолютная истина: мир бесконечен — значит, что нет того нечто, которое было бы не миром, а это исключает теизм. Не путать с (безграничной) конечностью по отношению к ничто!

ПРИМЕЧАНИЯ

¹⁷⁰ Не дан как бесконечный (= дан как не бесконечный = дан как конечный) = не бесконечный = конечный = дан как конечный. — Что бы ни было дано человеку, он всегда дан себе *как конечный*, которому дано то-то и то-то. Поэтому, онтологически, *всякая* данность Бога есть данность конечности и «через» данность конечности; а конечность дана в мире как смерть, т. е. смерть единственный ход к Богу. — Психологически дело обстоит иначе: ощущение нуминозного может и не включать актуальную данность смертности, т. е. получается впечатление, что возможен и другой ход к Богу (а не только ход через смерть); здесь (даже необходимая) неданность бесконечности не означает данность конечности.

¹⁷¹ Если конечность дана только через данность бесконечности, то все мои рассуждения рушатся. Тогда нет атеизма, т[ак] к[ак] человек несомненно конечен. Я думаю, что это не так (поговорить с Койре, который как будто придерживается иного мнения). — Обдумать следующее: бытие безгранично конечно в своем отличии от небытия. Бесконечно же (актуальная бесконечность) то, что «включает» небытие, т. е. Бога («выше бытия и небытия», и т. д.). Только включающая небытие бесконечность непрерывна (точки прямой ничем не разделены, разделены «ничем», и только включающая это «ничто» прямая непрерывна, т. е. не множество точек, а прямая) в полном смысле слова, т. е. не имеет «сингулярных точек» (евклидово пространство, в котором есть геометрические фигуры, уже прерывно, а без фигур оно ничто; потому его кривизна и равна нулю??; j в RtL <?> только заполненное пространство неевклидовское, т. е. не ничто; только Бог непрерывен и не ничто).

¹⁷² Атеистическое учение о метемпсихозе: жизнь в мире безгранична, но насквозь конечна, т[ак] к[ак] она есть вечное умирание. С каждой смертью человек покидает мир, но чтобы в него немедленно «вернуться», так как ему «некуда» уйти, но это и не он «возвращается», так как души нет. Подробнее об этом ниже.

¹⁷³ Здесь опять (обсуждаемая в Индии, но не на Западе), проблема данности отсутствия: я не вижу здесь лошади или вижу

ПРИМЕЧАНИЯ

отсутствие лошади? Обдумать! Вероятно, надо и здесь различать психологию и онтологию. Онтологически человек дан себе целиком: ему не только не дана лошадь, но он дан себе как тот, кому она не дана; а данность неданности есть данность отсутствия. Здесь корень «проблемы», «вопроса», «поиска» и т. д.?? Психологически отсутствие лошади мне дано лишь поскольку дано присутствие ее (в воображении); если я не знаю, что такое лошадь, то я не вижу лошади, но не знаю, что не вижу ее.

¹⁷⁴ Я утверждаю, что с теизмом неразрывно связано (*wesentlich*) признание бессмертной души и наоборот. При этом не важно, что именно называется душой: что не обязательно *res cogitans* [вещь мыслящая (*лат.*)] в отличие от *res extensa* [вещи протяженной (*лат.*)]; душу можно представлять себе «матерьяльно», если допускать уничтожение «психического». Важно, что в человеке различаются два момента: один (тело) уничтожается в смерти, другой (душа) переходит в «иной мир». И опять не обязательно считать эти моменты реально религиозными. Можно сказать, что весь человек целиком умирает, но и остается после смерти; но и тогда надо различать между человеком *qua* смертным (тело) и *qua* бессмертным (душа). Человеку как бессмертному «всегда» дан Бог и Бог дан только ему как бессмертному. В этом смысле я и говорю, что идея Бога существенно (*wesentlich*) включает идею бессмертия души. При этом важно, чтобы смерть была действительно смертью, а не становлением внутри жизни; душа после смерти должна быть вне мира, т. е. смерть человека значит его переход из бытия в небытие. — Против сказанного можно сделать ряд исторических возражений. 1. В глазах «дикаря» человек и после смерти остается в мире. Он только меняет свой образ; тем не менее он теист. — Это не верно. Здесь человек остается в «мире» только потому, что этот «мир» не наш мир (секуляризованный мир): сам мир распадается на бытие и инобытие; либо так, что «иное» существует рядом с обычным («фетишизм»), либо совпадает пространственно с обычным («анимизм»; отмечают общее между обычным камнем и камнем-мана, откуда специфицизм камня-мана воспринимается как «душа» камня; так как «фетишизм» «переходит»

ПРИМЕЧАНИЯ

в «анимизм»; — дофетишистный «атеизм» видел только общее между вещами, т. е. не замечал специфизм — мана; — по аналогии (?) всюду различают душу — «панпсихизм», т. е. опять остается только общее, но это уже не атеизм, так как всюду дуализм, «теопанизм»). В обоих случаях мертвый — «иной»; либо «иной» рядом с обычными вещами (и живыми людьми); либо он чистое «иное» в «мире», которое одновременно обычен и «иной» (для «анимизма» все, и он сам, имеет душу; но так как отличает себя от мертвого, то он может это сделать, лишь считая мертвого чистой душой без «тела»; откуда дуализм «души» и «тела»; или наоборот: человек замечает, — не сразу! — что он отличен от трупа, и находит свой спецификум — жизнь — как свою душу, а так как — *causalité* [причинность (*фр.*)] по *Meyserson* у [Мейерсону]! Естественность *Erhaltungssätze* <?> — [если] ничто не пропадает, то труп, который только что был живым, потому стал другим, что душа его покинула. Характер «иного» не исчезает от того, что дикарь мыслит мертвого по образу и подобию своему; — это нормальный «антропоморфизм»; есть огромная разница между «жизнью в мире» покойника и новым воплощением души. С началом секуляризации мира (исчезает анимизм, вернее, «панпсихизм» — есть ли таковой вообще?) «Иной» покидает мир, оставаясь в нем местами (в идолах, например; идол, не «фетиш», так как в нем дуализм и он «часть Бога», а не весь Бог; много позже он становится символом Бога; общее с «фетишизмом» лишь то, что он рядом с обычными вещами), соответственно мертвые переносятся в «страну мертвых», (иногда спорадически появляясь в мире.). «Страна мертвых» сначала особая область в мире (остров и т. д.; она похожа на мир, но все, что там есть, мертвое, т. е. «иное»), потом, с развитием секуляризации, выносится за пределы мира. Если мир заполняет все пространство, то мертвое уходит «за» пространство, т. е. становится непространственным (*res cogitans, non extensa* [вещь мыслящая, а не протяженная (*лат.*)]); если оно и *extensa* [протяжено (*лат.*)], то это «иное» пространство — «всепространственность» и т. д.). Все это — различные (научные) понятия интерпретации «инаковости» души. 2. Иногда теизм допускает вторую и окон-

ПРИМЕЧАНИЯ

чательную смерть, т. е. смерть (уничтожение) души. — Это, вероятно, следствие «антропоморфизма»: так как «жизнь» мертвого подобна нашей, то он и «умирает», как мы. Либо эта интерпретация разницы «иного» как мертвого и «иного» как Божественного (Бог — бессмертный, душа — смертна). Душа — «иное» не потому, что она вечна, а потому, что она не уничтожается в физической смерти (говоря, что теизм включает бессмертие, я имею в виду именно это); только эта последняя и дана по настоящему «человеку в мире» «вторая смерть» конструкция, (научная) интерпретация отличия души, которой дан Бог от Бога. 3. Теизм иногда считает, что не все люди бессмертны, что некоторые, умирая, исчезают окончательно. — Я утверждаю, что «первому» теисту и человеку с личным теистическим опытом в данности Бога дано его бессмертие. Теисту по авторитету его бессмертия может и не быть дано. Впрочем, это учение надо, вероятно, понимать так: я бессмертный (ты бессмертный), он смертный. Если так, то это так же не противоречит теизму, как отрицание бессмертия камней, животных и т. д. Такой смертный, собственно, и не человек, у него нет души (как иногда отрицается душа детей, женщин, рабов, варваров и т. д.). (Здесь, может быть, указание на то, что — по крайней мере иногда: «он», а не «ты» — другой человек дан как человек только «по аналогии»??). 4. Иногда в теизме бессмертие не неотъемлемое свойство души, а достигается особыми действиями (живой кормит и т. д. мертвого; живой сам добивается своего бессмертия — античные мистерии, жертва для бессмертия в браманизме, мораль как условие бессмертия, и т. д.; бессмертие — особый дар Бога) — здесь опять либо «антропоморфизм», либо отличие души от Бога. Кроме того, здесь играет роль религиозная установка (или интерпретация «инаковости»): мир тварей греховен, ничтожен и «иное» не непрерывно связано с миром, а должно быть достигнуто (*erzungen*), или заслужено, или подарено Богом. (Кормление — чистый «антропоморфизм»; мистерии, мораль и т. д. мир греховен, но не ничтожен, т. е. человек *сам* может обрести свою душу, переродиться или помешать «загрязнению души» и т. д.; дар Бога — мир ничтожен, только Бог может дать человеку бес-

смертную душу). Важно, что бессмертие *может* быть достигнуто (что не всеми — несущественно; см. 3.) и что оно достигается в связи с Богом (магически, морально, как дар). Здесь, быть может (бессознательная или иногда и сознательная), символизация того факта, что бессмертие души дано только в данности Бога и наоборот: бессмертие достигается через взаимодействие с Богом (дается в данности Бога, а взаимодействие с Богом предполагает бессмертие (Бог дан в данности бессмертия); (только Браман «дважды рожденный», т. е. одушевленный и бессмертный — впрочем, ср. 2. — и только он может вступать в непосредственное взаимодействие с Богом, но и обратно, он Браман именно в силу этого взаимодействия; в мистериях достигают бессмертия, «соединяясь» с Богом, — грубо: едят Бога, — и, наоборот, только мистерии вполне открывается Бог; бессмертие дар Бога, но и данность Бога — благодать, и он дает себя только бессмертием; смертные не знают Бога и они не люди, — ср. 3.).

5. Некоторые примитивные теисты (например, австралийцы) не знают естественной смерти; смерть — следствие колдовства (мифическое отображение: человек был сначала бессмертен или Бог хотел его сотворить бессмертным, потом этому помешало злое начало, его грехопадение и т. д.). — но фактически смерть есть, и опять же божественное (колдовство) дано в данности смерти (и наоборот, нуминозное прежде всего *смертельно* опасно). Вообще и австралиец не дан себе как бессмертный (бесконечный), это не противоречит моему утверждению, что данность бессмертия исключает (не только онтологически но и психологически) теизм. То, что отрицается *естественность* смерти, в такой связи не имеет значения; это следствие (научной) тенденции и *causalité* (в смысле Meyerson'a [Мейерсона]): смерть несомненно *изменение* и поэтому «чудо» (*causalité* здесь то, что ее нет как естественной: признание ее — иррациональный факт — «чудо»; чудо — колдовство потому, что данность Бога существенно связана с данностью смерти). 6. Некоторые утверждают, что есть теизм без бессмертия и души. — Я позволю себе в этом усомниться. Поскольку это не сводится на (1.) — (5.), то можно сказать следующее. Здесь еще нет «анимизма», душа еще не отделена от

ПРИМЕЧАНИЯ

«тела», но это не значит, что человек дан себе как нечто чисто мирское (как в атеизме); «иное» в человеке, т. е. душа есть, ибо колдовство, например, отличается от обычного воздействия; таким образом опять Бог дан в данности души и наоборот. Дело, значит, только в том, что душа не дана как бессмертная, как переживающая (хотя бы временно) смерть. Это — примитивная интерпретация идентичности обычного и «иного» человека (души как *моей* души). Здесь *психологическая* неданность бессмертия (это совместимо с *онтологической* данностью ее), а это не то же самое, что психологическая (и онтологическая) *данность* уничтожения после смерти у атеиста. Я говорил, что теистическая интуиция необходимо включает данность Бога, «иного» во мне и бессмертие этого «иного». Все три момента наличествуют в онтологической (и адекватной психологической) интерпретации этой интуиции. Но психологически такое расчленение может отсутствовать: в частности, момент бессмертия может не актуализироваться. Но и тогда психологически Бог дан через смерть: от него зависит моя судьба и, конечно, в первую голову моя смерть. «Иное» в человеке дано ему, но не после смерти (смерть не дана как переход в инобытие), а, так сказать, до смерти и только поэтому оно может не быть дано как бессмертное: человек живет после потенциальной смерти, которая не актуальна только потому, что этого не хочет Бог (который все же может меня убить или допустить мою смерть); он, так сказать «бессмертен» в жизни (но и только в ней). — Ясно, что все это не имеет ничего общего с конечностью атеиста. Но обдумать, изложить лучше, проверить, что такое этот «теизм без бессмертия». Обдумать и написать о различии между психологией, онтологией, наукой (теологией) и философией (описание и анализ). 7. Есть атеистические системы с душой и бессмертием, например Sāṃhūya. — Это конструкции. Так как S. не религия, а философская «система», т. е. нечто искусственное. Эпическое S. (по Dahlmann`у [Дальману]) теизм, (под влиянием буддизма? В полемике с Vedānta?) ставший атеизмом (т. е. сохранил бессмертие и душу из первоначальной *теистической* интуиции). К тому же < нрзб. > принимает характер божественного (дуализм)

(Urmaterie [первоматерия (нем.)] всегда — ср. Плотин, Платон и др. — формально близка божественному и *материя* она только как «иное» Бога; в атеизме — например Sāmuhya — она легко «обожествляется»; после этого атеизм перестает быть настоящим атеизмом и становится «теизмом наизнанку», «демонизмом», и т. д., — все искусственные конструкции; не путать с «дуализмом» как особой интерпретацией противостояния мира и «иного»; материя может обожествляться только потому, что есть вечная душа, которая не Бог и по отношению к которому материя *вечно* «иное», т. е. «божественное», т. е. только в ненастоящем атеизме. — При случае разобраться во всех путаницах таких интерпретаций и обдумать, почему могут возникнуть такие путаницы). 8. Атеистический буддизм знает вечность человека как вечность samsāra`ы. — Начать с того, что буддизм не знает души, не знает «иного» в человеке. Далее: нет бессмертия, т. е. нет настоящей смерти. Но нет и данности бесконечности (а только безграничности), так как все смертно, т. е. насквозь конечно. — Подробнее об этом в главе о буддизме. — Теистические индийские учения тоже знают вечность samsāra`ы. Здесь ход к Богу только через настоящую смерть, т. е. через конец samsāra`ы, но одновременно с Богом дано и бессмертие души, которое (ātman) не уничтожается с концом жизни в мире. В этом отношении samsāra только удлиненная жизнь обычного теизма. Разница в том, что она дана как безграничная, но она конечна насквозь. Душа (ātman) дана в данности «смерти», как переходящее в другое тело и этой душе дан Бог (сначала — Upaniṣad`ы — пребывание в «инобытие» между смертью и новым рождением; ātman = Brahman — интерпретация «однородности» хотя и не идентичности, «иного» во мне и «иного» как Божественного, одновременной данности Бога и души). Теистическое учение о samsāra — следствие *религиозной* установки: мир — зло, поэтому не жизнь ценность, кот[орой] надо добиваться, а смерть; «иное» только после смерти, а оно не может непосредственно приникать к мирскому (ср. 4.) — подробнее в главе о буддизме. — Не изучать специально историю религий, но обдумывать с точки зрения моей теории все новые для меня данные;

читать надо! — Я не говорю, что теизм родился из страха смерти, что Бог выдуман как гарант бессмертия и т. д., а только что данность смерти есть ход к Богу — что данность Бога включает данность души и ее бессмертие.

¹⁷⁵ Онтологически, конечно, это небытие «дано» каждой мирской данности: атеист всегда атеист, так же как и теист всегда теист, ибо тот всегда дан себе как конечный, а этот и как смертный в своей конечности. Но так как психологически конечность в мире дана как смерть, то данность смерти есть единственный ход к Богу, который ведет к обнаруживанию его бытия или небытия.

¹⁷⁶ То, что не все атеисты «слепы» на Бога, показывает факт «обращения» атеистов, т. е. как переходящих из атеизма в теизм, так и, наоборот, из теизма в атеизм. А главное — факт колеблющихся; а кто не колеблется в вере своей?! Так как теист и атеист даны себе как такие в ужасе смерти, то до самой смерти своей никто (эмпирически) не знает, кто он такой; ибо если «атеист» стал на смертном одре теистом, то он никогда настоящим атеистом не был. И наоборот (хотя фактически этого, вероятно, не бывает: кто станет впервые атеистом перед лицом смерти?! И Будда ведь увидел *чужую* смерть!). — Так как до конца жизни никто не знает, кто он, то все колеблются, а потому и понимают друг друга. (А Ансельм, который очевидно не понимал атеизма?? Ср. его онтологическое доказательство).

¹⁷⁷ Здесь я хочу дать формальное определение теизма и атеизма: найти тот момент, который присущ всем теистам и отсутствует у всех атеистов, не заботясь о том, есть ли еще другие общие всем теистам моменты. Это не значит, что психологически этот момент дан так, как я его формулирую. Это и не онтологический анализ. Это формализованное феноменологическое описание, хотя неполное и поверхностное. — В идеале надо дополнить и углубить это описание, интерпретировать из него психологическую данность с одной стороны, и анализировать его онтологически, с другой.

¹⁷⁸ Конечно, отношение между Богом и душой только аналогично отношению между человеком и миром. В чем анало-

гия? Однородность как сосуществование, как данность, как взаимодействие; Бог как Gegenstand [предмет (нем.)] бесконечен, а душа нет, но и мир как Gegenstand безграничен, а человек нет; душа существует только благодаря Богу, который может ее уничтожить, а она его нет, но и человек может существовать только в мире, который может его убить, а он его нет; и т. д.; — «человек в мире» аналогичен «человеку в Боге». Но, повторяю, что только аналогичен. В чем разница? «Человек в мире» конечен, ибо мир насквозь конечен, а «человек в Боге» бесконечен, ибо Бог насквозь бесконечен (правда, Бог может его уничтожить, но это не будет «естественной» смертью: душа не дана себе как конечная в себе самой, а лишь по отношению к Богу).

¹⁷⁹ Ср. Paulus, I. Кор. 13, 12; Augustinus [Августин] (только после смерти праведник по-настоящему познает Бога); св. Фома; и т. д.

¹⁸⁰ Смерть человека не уничтожает мира как Gegenstand, но уничтожает данность мира ему как «человеку в мире», уничтожает «человека в мире». Пусть душе и после смерти дан мир и она с ним во взаимодействии (как представляет это себе «дикарь», например). Но «человеку в мире» не дана данность мира «мертвой» душе; данность мира дана ему только как данность мира живому человеку (воплощенной душе). Данность же Бога всегда дана как данность (пусть воплощенной) душе, почему смерть здесь и не имеет этого значения.

¹⁸¹ Я говорил и говорю, что бытие отлично от небытия, что между ними есть «разница» и что в этом отличии бытие конечно, окончено «разницей». Но это *бытие* отлично от небытия, а не *небытие* (его нет!) от бытия, в то время как теисту не только живой дан в отличие от мертвого, но и мертвый в отличие от живого. Только *бытие* отлично от небытия, а не наоборот; это только *его* качество, а именно его конечность. Отличие же мертвого от живого двусторонне (réci-proque), это качество и мертвого, и только потому живой не только конечен, но и смертен. Пусть качественное содержание мертвого и Бога вполне отлично от содержания живого (neti, neti), но это все же отличное ка-

ПРИМЕЧАНИЯ

чество, в то время как ничто вообще не имеет качеств (даже непознаваемых!), раз его нет.

¹⁸² В атеистической интерпретации теизма как конструкции эта нечтость Бога воспринимается как конструкция: «человек в Боге» сконструирован по образу и подобию «человека в мире», и Бог — нечто потому, что мир — нечто.

¹⁸³ Если Scotus Eriugena [Скот Эриугена], Eckehard [Экхард] и др. говорят, что Бог Ничто (Nichtz), то это не надо понимать буквально. Это «Ничто» с большой буквы. Речь о том, что Бог — Ничто, что он выше бытия и небытия, и т. д., имеет два корня: во-первых, это выражение «инаковости» Бога (апофатическая теология; *neti, neti*; — к настоящему небытию и апофатическая теология неприменима, так как его просто нет); во-вторых — бесконечность Бога («включение» небытия). Такие утверждения я раньше назвал «чистым теизмом»; упомянутая теология (а также Sankara и другие) очень близко к нему подходят. Но это, конечно, ничего общего с атеизмом не имеет (в отношении Eckehard`а [Экхардта] и Sankara [Шанкары] это прекрасно показал Otto [Отто] в «West-östlich Mystik»: у Sankara [Шанкары] Brahman не совпадает с ātman`ом, так как спасается ātman, но не Brahman).

¹⁸⁴ Формально, ибо здесь указывается не тонус данности Божественного, а содержание (вернее, часть содержания, общее всякому теизму, но не единственно общее) данности. Otto [Отто], описывая нуминозное, описывает тонус данности (иногда путая психологию с феноменологией), т. е. то, что я называю «чуждой отдаленностью». «Показывая» Божественное через смерть, я говорю на языке, понятном и атеисту, тогда как описание Otto [Отто] (как он сам говорит в начале книги «Das Heilige» [«Священное» (нем.)]) абсолютному атеисту, т. е. человеку без всякого теистического опыта (если такой человек есть!), совершенно непонятно.

¹⁸⁵ Здесь основной парадокс теизма, который мы раньше встретили как парадоксальную данность «иного». Это не «опровержение» теизма, если только это *факт*, т. е. парадокс, а не иллюзия (мало ли парадоксальных фактов!). Но если это и

факт, то он все же парадоксален. Парадоксальность эта исторически проявляется в колебании теизма между дуализмом и теомонизмом и сохраняется во всех попытках синтеза обеих тенденций. — Подробнее об этом ниже в тексте. — На парадоксе данности «иного» основано представление о душе как о посреднике между Богом и «человеком в мире»: душе дан Бог, т. е. она «однородна» Ему, но она и сам человек. Но это «посредничество», конечно, не снимает парадокса. Сама душа есть нечто парадоксальное: связь с телом делает ее смертной, а вне тела она грозит превратиться в ничто или в *Bewusstsein überhaupt*, т. е. потерять индивидуальность. — В христианстве парадокс теизма доведен до наивысшего напряжения в учении о Богочеловеке (ср. Tertullian [Тертуллиан], Kirkegaard [Кьеркегор]): парадокс сосуществования Бога и мира здесь сконцентрирован в личности Христа. Тот же парадокс лежит в основе исторического развития теизма от «антропоморфизма» к «чистому теизму»: в первом перевешивает момент «однородности» Бога и человека (у Богов все «как у людей»), во втором — «инаковость» Божественного (*neti, neti*). Но и в крайнем антропоморфизме Божественное все же «иное», а в чистом теизме Бог все же Нечто, как и мир, а не ничто. Таким образом парадоксальность остается и в обеих крайних формах теизма. — Я определил Божественное как то нечто, которое остается для человека и после его смерти. Но и «идеи», вечные истины и т. д. тоже такие нечто. Здесь надо заметить, что, с одной стороны, идеи (Платон, Плотин и т. д.) обычно имеют Божественный характер (мысли Бога и т. д.), а с другой — что атеизм обычно связан с номинализмом. (В первом случае учение об идеях есть лишь особая часть теологии: идеи, как и души, не Бог, но однородны ему и принадлежат к «иному миру».) Но атеист не обязательно номиналист (как и не обязательно материалист). Если он реалист, то в его глазах идеи вечны так же, как вечен мир в глазах науки, т. е. для конкретного индивидуума они не вечны, раз он исчезает со смертью. Вообще атеизм не включает необходимо полную однородность мира: он может допускать разные способы бытия; мир однороден лишь перед лицом смерти, которая есть полное уничтожение индиви-

ПРИМЕЧАНИЯ

да. — *Materia prima* [первая материя (*лат.*)] тоже формально подходит под мое определение Божественного — и учение о *materia prima* основано на парадоксе теизма. В дуализме она «другой Бог» (злой Бог, дьявол, *Gegengott*) и имеет характер Божественного. В теомонизме она — «ничто», что, впрочем, обычно не значит, что ее вовсе нет: она лишь абсолютное отсутствие всего того, что абсолютно же присутствует в Боге (т. е. и здесь она «Бог наизнанку»). Мир, как нечто, «однороден» Богу, и момент инаковости спасает введение понятия *materia prima*, как ничто, которая «пронизывает» и оконечивает мир (т. е. у греков). Если (как, например, в христианстве) *materia* [материя (*лат.*)] действительно ничто (*creatio ex nihilo* [творение из ничто (*лат.*)]), то момент «инаковости» содержится в *тварности* мира. Ясно, что в обоих случаях основной парадокс теизма сохраняет всю свою парадоксальность. — В теизме Бог и душа «однородны», но никогда не идентичны (несмотря на всю мистику «слияния» и «обоженья»); что исключается *данностью* душе Бога. Парадоксальность данности «иноного» не уничтожается смертью; ведь и при жизни парадокс обусловлен присутствием души в человеке, т. е. если нет души, то нет и Бога. При жизни парадокс лежит в моменте *данности* «иноного» (человек и Бог как-то однородны), после смерти — в «инаковости» данного (Бог и душа разнородны). Первый парадокс отражается в учении, где вера (познание) Бога основана на благодати. Мистики потенцируют основанное на данности душе Бога однородность Бога и души. — Для некоторых «дикарей» Боги живут только до тех, пор пока человек их кормит (жертвоприношениями). — Это следствие «антропоморфизма». Это не снимает ни «инаковости» Божественного, ни того, что фактически Божественное дано и мертвому человеку.

¹⁸⁶ Однородность атеистического мира не значит материализма. Атеист может признавать и душу, как-то отличную от тела, и идеи, и тому прочее. Но это лишь отличие внутри мира. Для атеиста нет радикального «иноного», ничто не дано ему в тонусе «чуждой отдаленности» (нуминозного), ибо все одинаково умирает для него вместе с ним самим. — Если не всякий теизм

explicite дуализм, то всякий теизм «дуалистичен» в том смысле что он признает радикальное различие между мирским и «иным» (profane и sacré у Durkheim'a [Дюркгейма], который, впрочем, считает этот дуализм характерным для религии и совместимым с атеизмом; он слишком узко берет понятие теизма; буддизм атеистичен не только в его смысле, но и в моем; надо только понимать sacré и profane в смысле оценки). Наоборот, атеизм стремится стать «монизмом» и склонен к материализму. Однородность бытия перед смертью лежит в основе унификаторской тенденции науки. Впрочем, наука вырастает в рамках теизма: мир науки результат секуляризации мира теиста (не случайно, так как наука создана в христианстве, а не в буддизме). По отношению к «иному» мир кажется вполне однородным и эта однородность в противостоянии Богу сохраняется и после включения Божественного. В атеизме нет этого противостояния и потому различия внутри мира сохраняют свою остроту и не стремятся раствориться в однородном пространстве.

¹⁸⁷ Теология есть наука о Боге. Наука (настоящая, а не конструкция) есть интерпретация интуиции, т. е. разложение данности «человека в мире» самому себе на «человека» (который тем самым становится абстрактным субъектом) и на то, что ему дано (объект, Gegen-stand, т. е. тоже абстракция). Эта интерпретация непосредственна, если она заключена в речи (вне речи нет вообще интерпретации и наоборот; речь есть научная речь, т[ак] к[ак] «философская» речь неминуемо искажает философию, которая в идеале есть молчание, т. е. «сама вещь», живущая «полной жизнью» жизнь) об интуиции (хотя всякая речь об интуиции зависит не только от интуиции, но и от речи, т. е. от языка и того, что в нем заключено); она конструктивна, если эта речь без интуиции (т. е. игра словами — понятиями). (Есть ли разные интуиции или только разные интерпретации? Вероятно, есть разные интуиции. Обдумать!). В теистической интерпретации то, что дано человеку (объект данный субъекту) распадается на мир и Божественное; теистическая наука распадается таким образом на космологию и теологию (космология =

[(мир + Бог) — Бог]), а атеистическая наука знает лишь космологию. В дальнейшем я называю наукой только космологию, т. е. науку о мире, сохраняя термин теология для науки о Божественном. В науке не чистый объект, а субъект + объект — например — observable [доступное для наблюдения (*англ.*)], — но это не dharma, а Gegenstand als Gegenstand (математический, физический и т. д.) das Bewusstsein überhaupt (математическое и т. д.). — Философия не интерпретирует, т. е. не разлагает интуицию. Она «показывает», феноменологически описывает и онтологически анализирует dharma (интуицию), т. е. «человека в мире», данного самому себе как тот, кому дано то, что ему дано. Это, впрочем, только в идеале, так как фактически философия неминуемо не только научна (так как естественно интерпретирует интуицию) и психологична (см. ниже), но и конструктивна (т. е. интерпретирует интуицию конструктивно). См. примечание 191. — Философский (онтологический) анализ базируется на феноменологическом, а не на психологическом описании (и «показе»). Феноменология описывает не переживания данного конкретного теиста или атеиста, как это делает психология (*verstehende Psychologie* [понимающая психология (*нем.*)], т. е. в конечном счете биография как психография или история в смысле Dilthey`а [Дильтея]), а «только теиста», который одновременно и «теист вообще». Она описывает сущность теизма (*Wesen*), т. е. абстракцию; но это не научная абстракция, т[ак] к[ак] нет разложения. — Надо отличать историю теологии от философии теологии. Первая изучает содержание теологических учений (отличаясь от самой теологии только тем, что она оставляет открытым вопрос об «объективной истинности» изучаемых учений), вторая воссоединяет разложенную теологией интерпретацию; она феноменологически описывает «человека в мире», который дан самому себе как тот, которому дан тот Бог, который квалифицирован в его теологии (и только как такового, в то время как психология описывает все переживания этого теолога, т. е. изучает его био- и психографию) и онтологически анализирует эту данность. Надо все же обдумать, т[ак] к[ак] границы между психологией и феноменологией ос-

таются при этой формулировке очень текучими. Все сказанное относится к *verstehende Psychologie*. *Erklärende* <?> *Psychologie* [объясняющая психология (*нем.*)] в моей терминологии не психология, а биология, т. е. «обыкновенная» наука, отличие которой от феноменологии (философии) вполне ясно (там *Psyche als Gegenstand* [душа как предмет (*нем.*)]). Что же до *verstehende Psychologie*, то мне неясно, принципиально ли она отлична от феноменологии. Предложенное мною различие их как будто сводится к (текущему) различению степени производимой абстракции, а не к *существенному* различению. «Реализм» здесь не помогает, так как *auch Napoleon ist eine Idee, so das eine Napoleon-wesen-schau zuzulassen ist* [и Наполеон есть идея, а потому возможно созерцание сущности Наполеона (*нем.*)], а это как будто совпадает с *Napoleon-psyche-verstehen* [с пониманием души Наполеона (*нем.*)]. Husserl [Гуссерль] здесь меня не удовлетворяет, так как он рационалист в классическом смысле (*Idee = Allgemeinen* [Идея = Всеобщее (*нем.*)], т. е. абстракция). Почитать Scheler`a [Шелера] и *Bilderphaenomenologie* [феноменологию образов (*нем.*)] (Martius [Марциус]). Поговорить с Койре.

¹⁸⁸ Я уже говорил, что утверждение некоторых теистов, что Бог — Ничто, нельзя понимать буквально.

¹⁸⁹ Проще говоря, атеист отрицает Бога, лишь если он знает утверждение теиста, что Бог есть Нечто вне мира. Сам по себе он о Боге ничего не знает и не может потому его отрицать. Это не значит, что атеизм есть всегда а-теизм, т. е. «критика» теизма, *предполагающая* последний. Возможно, *непосредственная* интерпретация атеистической интуиции, но только она не будет включать отрицание Бога, а лишь утверждение конечности человека.

¹⁹⁰ Я не думаю, что качественный теизм есть обязательно конструируемая интерпретация (т. е. что только чистый теизм есть *непосредственная* интерпретация). Это не обязательно «антропоморфизм» и т. д. Не говоря о том (см. ниже в тексте!), что Божественное Нечто открывается анализу как Нечто Бесконечное, ему могут быть в *непосредственной* интер-

ПРИМЕЧАНИЯ

претации приписаны и другие атрибуты. В интерпретации (теистической) интуиции, т. е. в разложении ее на субъект и объект (и в описании Бога как объекта *Gegenstand`a* в теологии), который в свою очередь распадается на мир и Бог, основную роль играет качественное содержание данности мира: Бог — «иное мира», и характер этого «иного» зависит от характера мира. На этом основано историческое развитие теизма и различных его форм. В этом смысле можно, если угодно, говорить об «антропоморфизме», так как квалификация Божественного находится в функциональной зависимости от квалификации мира (как и наоборот). Но это не конструкция, если это «рационализация» непосредственно разложенной живой интуиции. («Рационализация» в смысле *речи* (*logos*) об интуитивной данности, речи могущей быть парадоксальной). Конструкцию мы имеем лишь тогда, когда нет интуиции (исторические заимствования, абстрактная комбинаторика слов — понятий, и т. д.) и только когда возможна ложная (а не парадоксальная) теология.

¹⁹¹ Философия атеизма же не отличается от философии вообще. Это всегда так: в философии нет и не может быть частных проблем, т. е., говоря философски о чем-либо, говоришь о всей философии. Поэтому в идеале имеет смысл лишь всеобъемлющая философия «система». Но фактически можно выделить из целого философии тот или иной момент (особенно если уже есть это целое!), оставляя остальное в виде фона, что и можно назвать философской отдельной проблемой. (Но с атеизмом такое отделение почти невозможно. То, что я здесь пишу, собственно говоря, только эскиз моей философии, а потому и не окончательный и не может быть опубликовано.) — Феноменология описывает только атеиста (*Nur-atheist*), «только ученого» и т. д.; анализ такого описания есть анализ абстракции. Это неминусом. Психология описывает не «только ученого», но живого человека, занимающегося наукой и т. д., со всеми «случайностями» его временно-пространственной интуиции. Идеальный человек, т. е. человек, живущий «полной жизнью», одновременно «вполне ученый», «вполне *homo religiosus* (или эстет)» и

ПРИМЕЧАНИЯ

т. д. Если бы он фактически существовал, то психологическое описание его совпало бы с феноменологическим. Философы анализируют не психологическое, а феноменологическое описание. Поэтому, пока нет идеального человека, философия неминуемо отчасти абстракция, отчасти конструкция и отчасти психологизм (если она анализирует «только ученого» и т. д., который одновременно и тем самым «ученый вообще» и т. д., то это абстракция; если она анализирует конкретно живого человека, то это психологизм, т. е. этот человек не идеальный человек; если она анализирует идеального человека, то это конструкция, так как его фактически нет). Настоящая философия как «сама вещь» (*die Sache selbst*) есть описание конкретного идеального человека, т. е. идеальный «человек в мире», данный самому себе как живущий полной жизнью (это включает «философское» описание и анализ этой жизни, до полноты данности). *Um echte Philosophie zu trieben muss man ein echter Philosoph sein, das heisst sein volles Leben leben* [Чтобы заниматься настоящей философией, надо быть настоящим философом, то есть жить полной жизнью (*нем.*)] — если возможны *разные* идеальные люди, то возможны и разные настоящие философии. Возможны ли они? Вероятно, да. Какая из этих настоящих философий истинна? Этот вопрос (вопрос о правоте), по-видимому, не имеет смысла; философская истина есть адекватность описания действительности, а действительность всегда конкретна; конкретен идеальный «человек в мире», данный самому себе, и адекватное описание этой данности есть истинная философия, а философской «истины вообще» нет, т. е. нет «действительности вообще». Но если так, то философия всегда «психологизм», и почему только адекватное описание *идеального* человека настоящая философия, а не всякое описание любого человека? Вероятно потому, что не-идеальный человек дан себе как таковой, т. е. как несовершенный и незавершенный; это сводится к тому, что моя философия потому не настоящая, что я ей (и собой) недоволен; значит, идеальный человек доволен собой и своей философией?! Быть может он, как идеальный, и имеет на это право, но фактически довольные собой и особенно своей

философией люди (Гурвич!) не только *плохие* философы и люди, но и мало интересные.

¹⁹² Вернее, речь будет идти главным образом об стремлении атеизма представить теистическую интерпретацию как конструкцию, а саму интуицию как иллюзию.

¹⁹³ Иногда, впрочем, данность Бога считается результатом особой благодати; тогда атеист — человек, лишен этой благодати; иногда в этом отношении и иноверцы приравниваются к атеистам. Очень часто различается «естественная» и «откровенная» теологии, но обычно знание бытия Божия (т. е. теологический минимум) считается неотъемлемой принадлежностью самой природы человека.

¹⁹⁴ Я не буду здесь обсуждать связанные с этим имманентные трудности теизма.

¹⁹⁵ Впрочем, иногда отрицается наличие (истинной) интуиции у иноверца и еретика, теология, которая трактуется тогда как «иллюзия», т. е. в отношении их теист становится на точку зрения атеиста.

¹⁹⁶ Ведь ему не только не дан Бог, но в данности себя как конечного (а не смертного) «дано» небытие (Бога). — Так данность Божественного онтологически и психологически связана с данностью смерти, вполне естественно, что попытки «обращения» атеистов особенно часты (и удачны) у постели умирающего. Наоборот, умирающий «без покаяния» в глазах теиста особенно ужасен.

¹⁹⁷ О теистических аргументах (Gottesbeweise) и их смысла в теизме и атеизме я хочу говорить в Дополнение I. Особенно о так называемом «онтологическом» доказательстве.

¹⁹⁸ Критика может переубедить только теиста по авторитету, т. е. без личной интуиции. — «Обращение» теиста в атеиста означает признание их своих теистических интуиций за «иллюзию». Здесь атеистическая критика может играть педагогическую роль. — Атеист не по авторитету только тот, кому (в данности абсолютной конечности) «дано» небытие Божественного, т. е. всего того, что вне мира.

¹⁹⁹ Не обязательно *атеистической* интуиции, т. е. «данности» небытия (Бога) в данности конечности. Если «фетишист»

видит Бога в камне (камень как Бога), то для атеиста это ложная интерпретация обычного восприятия (или восприятия психологически особо окрашенного).

²⁰⁰ В известном смысле (атеистическая) «данность» небытия не менее парадоксальна, чем теистическая данность «иного». Но атеист скажет, что и теисту «дано» ничто, раз он о нем (со смыслом) говорит. Теист возразит, что ничто «дано» ему в данности Бога, через «данность» бесконечности. См. ниже в тексте.

²⁰¹ Подробнее я хочу говорить об этом ниже; либо в § об атеистической и теистической науке (глава IV), либо в § об атеистической философии (глава V). Но по существу надо бы говорить об этом в этой (онтологической) главе. Включить при переделке?? — Следующее ниже не история и не психология, а вскрытие онтологического смысла спора теизма и атеизма. Вопрос о правде (если он вообще имеет смысл) остается (пока?) открытым. — Я думаю, что *адекватная* теистическая интерпретация сводится к учению о бесконечности (и что настоящий атеизм отрицает бесконечность). Бесконечность — *онтологическая* сущность Бога. Его научная, этическая, эстетическая (эротическая) и религиозная (мистическая) сущность суть формы <?> существования онтологического <?>. Бесконечность — Бог онтологии, отличный от Бога науки и т. д. (поэтому спор теизма и атеизма не только онтологический, но и научный, религиозный и т. д.; но онтология есть онтология науки и т. д., т. е. онтологический «Бог» есть лишь *Urgrund* [праоснова (*нем.*)] живого Бога науки, религии и т. д. А философский Бог? Это Бог «полной жизни»? Живой онтологический Бог, это живая бесконечность?? Но ведь философ не Бог!! (Почему Hegel [Гегель] не Бог?) — То, что я раньше назвал «чистым» теизмом» — либо адекватное онтологическое учение о Боге (т. е. о бесконечности) либо наиболее элементарная форма теизма. Но все исторические системы теизма включают (*explicité*) учение о бесконечности.

²⁰² Можно, пожалуй, сказать, что бытие никогда не заполняет всей возможности бытия; поэтому оно и конечно. Ничто как возможность нечто, неисчерпаемая, но и никогда не исчерпанная возможность.

ПРИМЕЧАНИЯ

²⁰³ Человек дан себе как конечный и во взаимодействии с не-что; взаимодействие означает однородность, поэтому всякое данное нечто — конечно и только конечное нечто дано.

²⁰⁴ *Мирское*, потому что мир несомненно дан всем как нечто *конечное*, а потому данность однородности с ним означает данность однородного («бога») как мирского, а не мирского как Божественного — а пантеизм? Разобраться в этом дополнении II.

²⁰⁵ Здесь корень ложного страха теизма перед утверждением безграничности мира. Мир ограничен Богом, т. е. Нечто, что понимается как его ограниченность. Наоборот, атеизм часто путает безграничность с бесконечностью: мир ограничен ничем, т. е. не ограничен, и это понимается как его бесконечность. На самом деле конечность не исключает (а может быть, и включает?) безграничность. — Обдумать!

²⁰⁶ Спор о бесконечности лежит в основе всех споров теизма с атеизмом (конечно, далеко не всегда *explicité*). Атеист считает, что теист в смертельном ужасе выдумывает «иной мир», но бесцельно, так как к (миру + Бог) применимо все то, что применимо и миру: все конечно. Теист полагает, что атеист в смертельном ужасе не видит Бога; (мир + Бог) бесконечен, потому что Бог бесконечен (я сам бесконечен потому, что мне дан Бог, т. е. только в данности Бога мне дана бесконечность вообще и моя — душа — в частности. Ср. Descartes`a [Декарта]). Здесь примешивается иногда и религиозный момент: теист думает, что атеист не видит Бога, потому что слишком связан с миром; «иное» мира для него равносильно ничто; выход из мира для него ужасен, а ужас этот делает его слепым для познания Бога. Наоборот, религиозный атеист иногда воспринимает теизм как антропоморфизм, т. е. несвязанность с миром.

²⁰⁷ Математическое отражение (конечное) $c \times 0 = 0$, но $\infty \times 0$ неопределенное выражение. Бог, как *ens realissimus* [вещь, обладающая наивысшей степенью реальности (*лат.*)]: ничто — возможность бытия; Бог заполняет ничто — в нем реализованы все возможности; конечное не заполняет — оно не реализует всех (своих) возможностей, может (безгранично) изменяться. — Математически включение ничто означает непрерывность.

Punkt — «kontinuum» потому не kontinuum, что хотя точки и ничем не разделены (кроме «всех» точек прямой в ней нет других точек, могущих их разделить), но они, как точки, все же разделены и именно «ничем». Kontinuum же включает и это разделяющее точки ничто, в результате чего исчезают сами точки (даже и ограничивающие «непрерывный» отрезок, поэтому kontinuum действительно kontinuum только как нераздельное однородное целое; бесконечность всегда непрерывна и как таковая только одна-единственная это «пустое» т. е. евклидовское «пространство» — R_{∞} — , в котором $dx = 0$ потому что $dx_1 = 0$ так как в нем ничего нет, нет тех точек, между которыми есть dx_1 ; кривизна = 0, но 0 не мера кривизны, а выражение ее отсутствия, отсутствие всего, т. е. пустоты; — ?? — Обдумать!! — Бесконечность включает ничто: на этом основании утверждение, что Бог — «Ничто», т. е. Бог «выше бытия и небытия», и т. д.

²⁰⁸ На первый взгляд теизм снимает атеистический парадокс «данности» ничто. Но, во-первых, атеист скажет, что теист понимает ничто как нечто, а это нисколько не избавляет его от проблемы «данности» ничто, которое не аффицируется накоплением нечтости. (Если теист скажет, что ничто «дано» ему в Боге, как заключенное в бесконечность, то атеист ответит, что это не настоящее ничто; это последнее всегда «противостоит» нечто, которое поэтому всегда конечно; включенное в бесконечность ничто на самом деле нечто, но «бесконечность» противостоит ничто, и потому на самом деле конечно). Во-вторых, он скажет, что данность бесконечности не менее парадоксальна, чем «данность» небытия.

²⁰⁹ Тем не менее не только человек, но и его душа не Бог. Здесь трудность теизма. Он не Бог потому, что он дан себе как бесконечный только в данности ему Бога, который как данный ему от него отличен.

²¹⁰ Может показаться, что идея бесконечности не исчерпывает идеи Бога. Конечно, исторически (и психологически) теология не всегда включает идею бесконечности и никогда не исчерпывается ею. Но онтологически эта идея лежит в основе всякой теологии. Феноменологически Бог дан в данности бес-

ПРИМЕЧАНИЯ

смертия души и наоборот, что и значит онтологически, что данность Бога есть данность бесконечности и наоборот. Отличие Бога от бесконечности кажется очевидным потому, что обычно, говоря о Боге, имеют в виду Бога религиозного теизма. Но я говорил об онтологии, т. е. о бытии Бога как такового, вне зависимости от той роли, которую он играет в религиозной, научной и т. д. установке. Уже отождествление «научного Бога» с бесконечностью шокирует гораздо меньше (хотя и этот «Бог» не исчерпывается идеей бесконечности). — Исторически финитизм был всегда родственен атеизму, а инфинитизм — теизму. Но здесь обычно путались понятия бесконечного и безграничного. (Например, научные утверждения «бесконечности» мира совместимы с атеизмом, так как эта «бесконечность» на самом деле только безграничность.) Противопоставление Hegel'ем [Гегелем] (впрочем, это вполне ясно формулировал еще Descartes [Декарт]) актуальной бесконечности «дурной» (бесконечности) вполне верно, но совершенно недостаточно. (Здесь я не претендую добавлять что-либо существенное к сказанному до меня!) — Следует ли из сказанного, что Mengenlehre [теория множеств (нем.)] [— это] теология? Если да, то она, конечно, онто-тео-логия. Но возможно, что надо различать теистическую и атеистическую Mengenlehre (и математику вообще, как и всю науку). Несомненный теист Cantor [Кантор] отличал Божественную Бесконечность от всех иных (прочтите его работы!), но потом об этом забыли. Бесконечны ли N' и W' и, или только безграничны? Скорее последнее, ибо ни на одном из них мы не можем остановиться. N_0 «бесконечен» по отношению к безграничному ряду чисел 1, 2, 3... (так сказать в себе), но ряд N' ов только безграничен ($N_0, N_1, \dots, N_w, \dots$). В этом отношении N принципиально не отличается от любого «конечного» числа. Число точек в отрезке «актуально бесконечно», но раз есть отрезок, значит, есть и возможность добавлять точки, т. е. есть безграничность этого «бесконечного». Значит не-безгранично только «одно» бесконечное (Menge aller Mengen [множество всех множеств (нем.)])? Это понятие парадоксально потому, что оно должно мыслиться как нечто непрерывное, что исключает всякие Mengen), а имен-

но Божественно Бесконечное Cantor[‘a] [Кантора]; даже Mengenlehre [— это] онто-тео-логия. Так ли это??

²¹¹ Если теист допускает, что атеист имеет полную интуицию, то атеизм кажется включающей логическое противоречие («данность» ничто) и потому недопустимой интерпретацией этой интуиции.

²¹² «Светскими» я называю все те установки, которые не являются религиозными (за исключением философской «установки», которая, в идеале, вообще не «установка», а «полная жизнь»). Об этих установках я хочу говорить в главе II.

²¹³ «Мир» в широком смысле слова, включающий и Божественное.

²¹⁴ Так, как я уже говорил, человек до самой смерти не знает, кто он, где он, фактически никогда и не знает до конца, что такое теизм и атеизм. И это знание, как всякое знание вообще — несовершенно, ибо незавершенно (и незаверσιμο?). — Такое самопонимание, с одной стороны, завершение атеистической (теистической) жизни в атеистическом (теистическом) мире, а с другой, настоящая философия атеизма (теизма), которая есть не что иное, как данность живущего «полной жизнью» человека самому себе себя как атеиста (теиста). Это — идеал.

²¹⁵ Ведь эта книга только эскиз моей фантазии без решения вопроса о правоте атеизма или теизма. — I. «Философия несуществующего» (онтология); II. Философия существующего: 1. Наука 2. Активная установка 3. Эстетика и Этика 4. Религия и Мистика; III. Философия философии.

²¹⁶ Это утверждение пока голословно. Пояснить его можно только описанием религиозного феномена, показав, что последний не включает необходимо момента теизма (и что, наоборот, атеизм не исключает религиозность). Это задача главы II. Пока ограничусь указанием на два исторических примера: система Аристотеля — арелигиозный <?> теизм, Буддизм — атеистическая религия. — Включить конец этой главы во Введение, и переделать ее всю в соответствии с новым планом!

²¹⁷ Если настоящий философ атеист, то эта книга, написанная им, одновременно философия атеизма и атеистическая фи-

лософия; она же, в сущности, и философский атеизм, т. е. данная себе самой «полная жизнь» атеиста. Но это идеал.

РЕЛИГИОЗНАЯ МЕТАФИЗИКА ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

¹ А. Kojevnikoff, *La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev, Revue d' Histoire et de Philosophie religieuses* (Strasbourg), vol. 14, № 6, 1934, p. 535–554, vol. 15, № 1–2, 1935, p. 110–152.

Перевод с франц. А. П. Козырева.

Библиографическое примечание.

Сочинения Соловьева, написанные по-французски и опубликованные во Франции:

1. *Le Saint-Vladimir et l'Etat chrétien*. «L'Univers», numéros des 4, 11, 19 et 22 septembre 1888.

2. *L'idée russe*. Paris, 1889.

3. *La Russie et l'Eglise universelle*. Paris, 1889 (3 ed., 1923).

Французские и немецкие переводы:

1. *Séverac, V. Soloviev. Choix de Textes*. Paris. 1910.

2. *Soloviev, Trois entretiens*. Trad. par Tavernier. Paris. 1916.

3. *Solovieff, Ausgewählte Werke*. Aus dem Russischen von Harry Köhler. [том I (Iena, 1914) включает: «Духовные основы жизни», «Тайна прогресса», «Воскресные письма» и «Пасхальные письма», «Три разговора»; том II (Iena, 1916): «Оправдание добра»; том III (Stuttgart, 1921): «Чтения о Богочеловечестве»; том IV (Stuttgart, 1922) «Национальный вопрос в России» (1-й выпуск, гл. I–II и IV–VI; 2-й выпуск, гл. I–II), «Русская идея»; «Об упадке средневекового мирозерцания»].

4. *Solovieff, Judentum und Christentum*. Ub. von Keuchel. Dresden, 1911.

5. *Solovieff, Das Befreiungswerk der Philosophie*. Ub. von Keuchel. Berlin, 1911.

6. *Solovieff, Russland und Europa*. Ub. von Köhler. Iena, 1917.

ПРИМЕЧАНИЯ

7. *Solowiew, Drei Reden dem Andenken Dostojewskis gewidmet. Ub. von Galin. Berlin, 1921.*

² Мы могли обращаться лишь к изданным его сочинениям, неопубликованные рукописи были для нас недоступны.

³ Ср. т. III, с. 29–32 1-го издания *Собрания Сочинений* (Петербург, 1902, 8+1 тт.).

⁴ Т. IX, с. 14, 2-е издание *Собрания Сочинений* (С.-Петербург, 1911, 10 т.).

⁵ См., например, «Россию» (3 изд., Париж, 1923), с. 208. В «России», книге, пропагандирующей соединение Церквей и написанной симпатизирующим католикам Соловьевым для католических читателей, все это, может быть, является уступкой католической традиции. И, похоже, что мысль Соловьева в той или иной степени искажена католической тенденцией его французской книги не только в этом.

⁶ *Соловьев, ФН, т. 2, с. 232–233.*

⁷ Ср. т. 1, с. 340 и 347 2-го издания *Сочинений*.

⁸ *Соловьев, ФН, т. 2, с. 220.*

⁹ *Соловьев, ФН, т. 1, с. 702.*

¹⁰ Относительно предыдущего см.: т. I, с. 332–348 2-го издания и т. II, с. 287–293 1-го издания *Собрания Сочинений*. Все это, конечно, далеко не так оригинально. Но было бы бессмысленно искать непосредственные источники мысли Соловьева, поскольку речь здесь идет об общем наследии христианской философии.

¹¹ *Соловьев, ФН, т. 1, с. 704.*

¹² *Соловьев, ФН, т. 1, с. 707.*

¹³ Относительно предшествующего см.: т. I, с. 348–354 2-го издания и т. II, с. 293–298 1-го издания *Сочинений*.

¹⁴ См., например: *Schellings sämtliche Werke* (Stuttgart, 1860), 1-й отдел, т. VII, с. 358, 359, 368, 373, 375, 390 и 399.

¹⁵ Видно, что мысль Соловьева отчетливо реалистична. В своей статье «О действительности внешнего мира» (1875) он стремится к оправданию метафизического реализма. Впрочем, находящиеся там аргументы лишены интереса, являются достаточно упрощенными и малооригинальными.

¹⁶ Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Составление Н.В. Котрелева и Е. Б. Рашковского. М.: Правда, 1989. Серия «Из истории отечественной философской мысли». Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика. Приложение к журналу «Вопросы философии». (Далее цитируется как: *Соловьев*, Приложение к ВФ. — *Прим. пер.*), т. 2, с. 50–51.

¹⁷ В русском языке слово «стремление» имеет двойное значение — динамической тенденции и желания; глагол «представлять» может быть интерпретирован как пред-ставлять — т.е. ставить вперед (ср. немецкие слова *Streben* и *vorstellen* = *vor(sich)-stellen*).

¹⁸ *Соловьев*, Приложение к ВФ, т. 2, с. 52.

¹⁹ *Соловьев*, Приложение к ВФ, т. 2, с. 66–67.

²⁰ *Соловьев*, Приложение к ВФ, т. 2, с. 67.

²¹ См. т. II, с. 298 и сл. 1-го издания *Сочинений*.

²² По поводу учения об идеях см.: т. III, с. 44–64 1-го издания *Сочинений*. В своем учении об идеях Соловьев обращается к авторитету Платона и Лейбница; с еще большим основанием он мог бы обратиться к неоплатоническим учениям. Но нет необходимости идти столь далеко в поисках его истоков; сочинения Шеллинга могли дать ему все необходимое (см., например, диалог Шеллинга «Бруно»).

²³ *Соловьев*, Приложение к ВФ, т. 2, с. 81.

²⁴ См. относительно предшествующего: т. I, с. 357 и след. 2-го издания *Сочинений* и т. III, с. 77–88 1-го издания *Сочинений*, а также «Россию», с. 205–215 и 218–221.

²⁵ Учение о Троице, которое находится в «положительной философии» Шеллинга (см. т. IV, с. 65 и сл. 2 отдела *Sämtliche Werke*), существенным образом отличается от соловьевского. Напротив, учение о «потенциях» в «Отрицательной философии» было им частично использовано; правда, он не допускает четвертую «потенцию», которую Шеллинг вводит вслед за Беме (см.: 2 отд., т. I, с. 286 и сл. и 399 и сл. *Werke*).

²⁶ Ср., например, т. I, с. 369 и сл. 2-го издания *Сочинений* Соловьева и т. XII, с. 184 и сл. *Werke* Гегеля (Берлин, 1832). Со своей стороны, Гегель продолжает здесь традицию немецкой мистики.

ПРИМЕЧАНИЯ

²⁷ См. «Россию», с. 215–218.

²⁸ Здесь мы снова встречаем столь часто употребляемую Соловьевым игру слов (см. прим. 19 к с. ...).

²⁹ Соловьев, Приложение к ВФ, т. 2, с. 98.

³⁰ Соловьев, Приложение к ВФ, т. 2, с. 100–101.

³¹ Соловьев, Приложение к ВФ, т. 2, с. 104.

³² См. т. III, с. 94–102 1-го издания *Сочинений*. См. также т. I, с. 360 и сл. 2-го издания, где эта часть учения об идеях развивается в немного отличной форме.

³³ Соловьев, ФН, т. 1, с. 711.

³⁴ Соловьев, ФН, т. 1, с. 709.

³⁵ См. т. II, с. 298 и след. 1-го издания *Сочинений*.

³⁶ Отметим, что здесь также может идти речь о влиянии Шеллинга, так как выведение, о котором идет речь, достаточно близко к некоторым умопостроениям последнего, например, к находящимся в его сочинении 1804 г. «*Philosophie und Religion*». Кстати, в этом сочинении можно найти ту же антиномию, что и у Соловьева. Ср., например, с. 41 и сл. и с. 63 т. IV 1-го отдела *Sämtliche Werke*.

³⁷ Соловьев, Приложение к ВФ, т. 2, с. 118.

³⁸ Соловьев, ФН, т. 1, с. 713.

³⁹ Соловьев, ФН, т. 1, с. 715.

⁴⁰ Об учении о Богочеловечестве см.: т. II, с. 298–307; т. III, с. 110–118; т. IV, с. 302 и сл.; т. VI, с. 373, 404–406 1-го издания *Сочинений*, и «Россия», с. 222–228; см. также т. III, с. 104–107, 129–131, 149–156, и «Россия», с. 229–239, 256–264.

⁴¹ Соловьев В., Стихотворения и шуточные пьесы, Л., 1974. Составление З. Г. Минц. С. 132.

⁴² Соловьев, Приложение к ВФ, т. 2, с. 113–114.

⁴³ Отождествление *Софии* с другим см.: т. VI, с. 404 (1^е изд.); с множественностью или божественным содержанием: «Россия», с. 223; с материей или принципом телесности (*materia prima*): т. III, с. 106 (1^е изд.); со всеединой идеей: т. IX, с. 186 (2^е изд.); с идеальным Человечеством: т. III, с. 111 (1^е изд.), или т. IX, с. 188 (2^е изд.); с Человеком в Богочеловеке: т. III, с. 106 (1^е изд.); с *anima mundi*: т. III, с. 129 (1^е изд.); тождество исто-

рического и космического процесса и истории падшей Софии: т. VI, с. 405 (1^е изд.).

⁴⁴ Основные тексты, относящиеся к Софии как таковой находятся: т. III, с. 106, 110–118, 129–131; т. VI, с. 404–406 1-го издания; т. IX, с. 178–193 2-го изд. Сочинений, и «Россия», с. 222–244, 256–264. Эти тексты, датируемые разным временем (1877–1892–1898–1889), дополняют друг друга, не противореча.

⁴⁵ Соловьев, ФН, т. 2, с. 578.

⁴⁶ См. Письма Соловьева (Петербург, 1909), т. II, с. 200.

⁴⁷ См., напр., для сравнения Беме и Соловьева: *Oeuvres de Boehme* (Leipzig, 1831), т. III, с. 153; т. IV, с. 69, 468; т. VI, с. 156, 171, 193, 202, 225, 246, 665; т. VII, с. 99 и сл. Учение Соловьева также очень близко учению о Софии Баадера. Но по свидетельству близкого друга Соловьева Лопатина, он узнал Баадера очень поздно, когда его собственные метафизические идеи уже оформились. (См. *Вопросы философии и психологии*, 1901, № 56, с. 59 и сл.).

⁴⁸ В своих русских сочинениях Соловьев всегда утверждает единство Души мира и Софии. [См., напр.: т. III, с. 129 1-го издания *Сочинений*: «Душа мира, или идеальное человечество (София)»]. В «России», напротив, он, похоже, их различает: «София не душа, но ангел-хранитель мира» (с. 242), «душа мира есть только носительница, среда и субстрат ее реализации» (ib.), «душа мира сама есть противоположность или антитип Премудрости» (с. 235). Но противоречие между этими текстами только кажущееся. В русских сочинениях Соловьев отождествляет Душу и падшую Софию; в «России» он противопоставляет Душе вечную Софию. Однако даже в русских сочинениях есть различие вечной и падшей Софии, и это различие может быть описано в тех же терминах, которые употреблены Соловьевым в «России» для описания различия между Премудростью и Душой. Правда, во французском сочинении Соловьев не говорит о том, что это различие не исключает тождества. Впрочем, это упущение может быть легко объяснено его очевидным желанием как можно меньше шокировать католических богословов.

ПРИМЕЧАНИЯ

⁴⁹ Т. III, с. 135 1-го издания *Сочинений*. (Курсив наш.)

⁵⁰ Кроме учения о мире в собственном смысле, сочинения Соловьева («Чтения» и «Россия») содержат описание «духовного» или «ангельского» мира (См. «Чтения», т. III, с. 107–109, 124–130 1-ого изд. *Сочинений*, и «Россия», с. 243–247). Вне всякого сомнения, Соловьев верил в реальность ангелов. Но его высказывания об «ангельском» мире очень плохо соотносятся с остальной частью его метафизики, причем очевидно, что именно чисто богословские, а не философские причины вынудили его их сформулировать. Впрочем, «Умы» и «Духи», составляющие «духовный» мир, не играют в философии Соловьева никакой роли: он довольствуется утверждением об их существовании. Именно поэтому мы не говорим об этом в нашем тексте.

⁵¹ Абсолютная свобода «падения» отчетливо утверждается не только в «Чтениях» 1877 года, но и в «Истории и будущности теократии», появившейся всего за два года до «России» (См. т. IV, с. 302–304 1-го издания *Сочинений*). В процитированном фрагменте «России» Соловьев, правда, говорит лишь о «возможности хаотического существования», но дальше он говорит, что этот хаос осуществляется *с необходимостью*, как только Бог перестанет его подавлять. Это сводится к тому, что «свобода» *Софии* есть лишь «свобода» отделиться, то есть по сути дела совершенно призрачная свобода. Но это противоречит не только тому, что говорится Соловьевым в его русских сочинениях, но и той интерпретации мирового процесса, которая имеется в самой «России».

⁵² Соловьев, Приложение к ВФ, т. 2, с. 132.

⁵³ Соловьев, Приложение к ВФ, т. 2, с. 132–133.

⁵⁴ Влияние Беме могло быть непосредственным или опосредованным Шеллингом; точнее, его сочинением «*Vom Wesen der menschlichen Freiheit*», бесспорно известным Соловьеву.

⁵⁵ Относительно предыдущего см.: т. I, с. 59 и сл. 2-го издания; т. III, с. 126–138 1-го издания *Сочинений* и «Россию», с. 229–238, 248–255.

⁵⁶ Соловьев, Приложение к ВФ, т. 2, с. 141.

ПРИМЕЧАНИЯ

⁵⁷ Относительно предыдущего см.: т. III, с. 138–150; т. IV, с. 300–314; т. VII, с. 200, 234–259 1-го издания *Сочинений* и «Россию», с. 256–258, 265–286.

⁵⁸ Соловьев, Приложение к ВФ, т. 2, с. 152.

⁵⁹ Соловьев, Приложение к ВФ, т. 2, с. 154.

⁶⁰ Относительно предыдущего см.: т. I, с. 74–83 2-го издания; т. III, с. 151–158, т. IV, с. 531–543; т. VII, с. 201–210 1-ого издания *Сочинений*. (См. также «Россию», с. 258–264).

⁶¹ Разумеется, это точка зрения сочинений православного периода. В сочинениях католического периода Соловьев утверждает, что конечная цель человечества будет достигнута в римской церкви. О развитии после Христа см.: а) Православная точка зрения: т. I, с. 227–239, 266, 290 2-го издания; т. III, с. 159–168 1-ого издания *Сочинений*, б) Католическая точка зрения: т. IV, с. 1–105 1-го издания *Сочинений*, и 2 первые книги «России».

⁶² Только исходя из всей совокупности сочинений Соловьева, можно понять, как он представлял себе будущую эволюцию мира. Поэтому здесь невозможно дать точные ссылки. Тем не менее укажем на следующие страницы: т. I, с. 286 и сл. 2-го издания; т. II, с. 167 и сл., т. IV, с. 542 и сл.; т. VI, с. 392 и сл. 1-го издания *Сочинений*; и «Россия», с. 314 и сл.

⁶³ См. т. VI, с. 13–70, и т. VII, с. 333–416 1-ого отдела *Sämtliche Werke* (См. особенно стр. 34–35, 39–43, 53, 55–57, 60 и 63 тома VI).

⁶⁴ Особенно в «Vom Wesen der menschlichen Freiheit», где несовершенство мира, зло приведено в действие *свободной* волей человека. Но и в этом мысль Шеллинга отличается от мысли Соловьева, так как, по Шеллингу, возможность зла включена в саму божественную сущность (Natur in Gott), и реальность зла (то есть существование конечного мира) *необходима* в реализации божественной Любви, которая является бытием и сущностью Бога. (См. особенно т. VII, с. 375, 381, 403–405.)

КОНКРЕТНАЯ (ОБЪЕКТИВНАЯ) ЖИВОПИСЬ КАНДИНСКОГО

¹ А. Кожève, Les peintures concrètes de Kandinsky (1936), publié en 1966 sous le titre 'Pourquoi concrete?' dans *XX-e siècle*, № 27. Перевод с франц. Н. Б. Маньковской.

ОЧЕРК ФЕНОМЕНОЛОГИИ ПРАВА

Глава 1

¹ А. Кожève, Esquisse d'une phénoménologie du droit (1943), publié en 1981, P., Gallimard. Перевод с франц. А. М. Руткевича.

² Поэтому акт, который реализует возможность, тем самым ее исчерпывает и упраздняет. Человек как таковой есть конечное существо. Человечество может актуализировать человеческую реальность, но она не может быть вечной. Если имеется конец истории, отмеченный совершенством человека, то есть и конец исторического человечества, его полное исчезновение.

³ Воин, Труженик и Гражданин, по определению, человечны. Поэтому было ложно и юридически неадекватно утверждать, что они не являются субъектами права. Однако такие ошибки не так уж редки. Например, аристократическое (т.е. военное) общество склонно не признавать субъектом права Труженика (или Раба, любого не воина, женщину).

⁴ «Бытие-долженствование», в конечном счете, есть «долженствование-быть-признанным», которое, в свою очередь, есть лишь осознание «желания-быть-признанным», т.е. антропогенного желания. Аспект «долга» просто выявляет то, что антропогенное желание или хотение с необходимостью предполагает *отрицание* природной или животной данности, являющейся базисом существования того, кто желает.

⁵ Конечно, антропогенная Борьба представляет собой теоретическую «конструкцию», гипотетический и ненаблюдаемый феномен. Однако феномен Поединка сохранил некоторые его следы и позволяет нам дать описание юридической стороны ан-

ПРИМЕЧАНИЯ

тропогенной Борьбы. С тем отличием, что известные нам разновидности дуэли уже предполагают идею Справедливости и даже некоторые ее реализации в форме Права, тогда как антропогенная Борьба, будучи первоисточком человеческого существования, является и источником идеи Справедливости как таковой.

⁶ Ситуация антропогенной Борьбы воспроизводится сегодня в войнах между государствами. При добровольном взаимном согласии война юридически никогда не является несправедливой. Напротив, всякое «неспровоцированное» нападение называется «несправедливым» именно потому, что исключается согласие подвергшегося нападению. Несправедливым также называют нападение сильного на слабого, поскольку борьба в таком случае будет объективно *неравной*, так как риск здесь лишь у *одной* из сторон. Правда, на практике слабый и так по своей воле не нападает на сильного. Тем самым также получаем «субъективный» признак отсутствия взаимного согласия.

Принцип абсолютного *равенства* положения соперников выступает как основание Поединка (будь то дуэль или судебное разбирательство). Об убийстве мы говорим лишь в том случае, когда нет *равенства* положений, а тем самым и взаимного согласия. Случай убийства с согласия жертвы слишком сложен и запутан.

Отметим также, что если война не является ни договором, ни настоящей конвенцией, то она порождает договоры (точнее, конвенции, поскольку здесь нет арбитра), а именно — договоры о мире. Но к такого рода конвенциям приходят только в том случае, если есть взаимное согласие относительно возможной войны.

⁷ В принципе, объективное равенство совпадает с субъективным, т.е. с согласием, только это согласие должно быть осознанным и добровольным, а это означает, что оно должно соответствовать реальности. Однако бывает и так, что соперники (или стороны вообще) полагают себя равными, не будучи таковыми реально, либо реально они равны, хотя этого не осознают. Отсюда проистекает вся казуистика правосудия. (Принцип: «Ты этого хотел, Жорж Данден».)

⁸ В дальнейшем мне придется говорить о собственности в современном смысле этого слова, то есть о собственности на животных, вещи и т.п. Владение другим человеческим существом представляет собой единственный случай, когда можно говорить о юридическом отношении между владельцем и предметом владения. Во всех остальных случаях юридическое отношение собственности есть отношение не владельца и предмета владения, но отношение между владельцами и другими лицами, которые не обладают этой собственностью.

ТИРАНИЯ И МУДРОСТЬ

¹ А. Кожève, *L'action politique des philosophes*, in *Critique*, № 41–42 (1950), publié comme "Tyrannie et sagesse" [postface au livre de Leo Strauss "De la Tyrannie"], P., Gallimard, 1954. Перевод с франц. А. М. Руткевича.

² Правда, Гиерон хотел бы (*ibid.*), чтобы подданные «увенчали бы его за *добродетель*», и он думает, что теперь они проклинают его «по причине его *несправедливости*». Однако «несправедливость» касается его ровно настолько, насколько она мешает «признанию», а «добродетель» он практиковал бы лишь с тем, чтобы добиться признания. Иначе говоря, «добродетель» и «справедливость» являются для него только средствами для роста его *авторитета* в глазах подданных, а не целью в себе. В дальнейшем оказывается, что позиция Симонида является в точности такой же: тиран должен быть «добродетельным» и «справедливым» для того, чтобы достичь «почитания» своих подданных, чтобы они подчинялись ему «без принуждения», и, наконец, чтобы быть «счастливым без того, чтоб ему завидовали». Эта позиция, конечно, не является «сократической». Вслед за Штраусом мы можем признать, что Симонид, будучи советником тирана, принимает точку зрения Гиерона исключительно в педагогических целях, сам ее не разделяя (будучи Мудрецом).

³ Это утверждение кажется странным лишь до тех пор, пока мы не вдумались в значение слов «конкретное» и «абстракт-

ное». Мы достигаем «абстрактного», когда мы «игнорируем» определенные элементы, входящие в «конкретное», т.е. в реальное, когда мы от них отвлекаемся. Например, говоря о дереве, отвлекаясь от всего того, что деревом не является (земля, воздух, планета Земля, солнечная система и т.д.), мы говорим абстрактно, ибо дерево не существует без земли, воздуха, солнечных лучей и т.п.). Все частные науки в той или иной степени имеют дело с абстракциями. Точно так же, по необходимости абстрактной является всякая исключительно «национальная» политика (как и вообще «чистая» политика, отвлекающаяся, например, от религии или искусства). Изолированное «особенное» вообще является по определению *абстрактным*. Именно своим поиском *конкретного* философ возвышается над «общими идеями», которыми лишь по видимости пренебрегает «профан».

⁴ Соглашаясь с Ксенофонтом, Штраус, кажется, признает этот радикальный эгоизм философского существования. Действительно, он говорит, что «Мудрецу достаточно себя самого, насколько это вообще человечески возможно». Мудрец поэтому абсолютно «равнодушен» по отношению к другим людям.

⁵ Как напомнил в «Les Temps Modernes» Кено, Философ по сути своей является «хулиганом».

⁶ К тому же христиане преуспели в деле «угашения» этого «наслаждения» только с помощью игры на малоприятном чувстве, возникающем среди прочих в форме «ревности» или «зависти». Мы недовольны собой (а иной раз себя презираем), когда мы «хуже другого». В распоряжении христианина всегда имеется некто лучший, чем он сам — этим Другим является сам Бог, ставший человеком, дабы облегчить подобное сравнение. Так как этот человек, с которым сравнивает себя христианин и которому он тщетно пытается подражать, является Богом, христианин не испытывает ни «зависти», ни «ревности». Он ограничивается одним лишь «комплексом неполноценности», коего ему достаточно для того, чтобы воспрепятствовать признанию собственной мудрости или добродетели и «наслаждаться» таким признанием.

ПРИМЕЧАНИЯ

⁷ Наблюдение за «поведением» не способно разрешить этот вопрос. Тем не менее наблюдения за философами (за неимением Мудрецов) не создают впечатления, будто они так уж бесчувственны к похвалам или даже к лести. Можно было бы даже сказать, что они, подобно всем интеллектуалам, в среднем более «тщеславны», чем люди действия. Не трудно понять, почему это так. Люди делают нечто, дабы преуспеть, «добиться успеха» (а не потерпеть крах). «Успех» предпринимаемого действия можно измерить объективно «достигнутым» (мост, который не падает, коммерческое предприятие, которое приносит доход, выигранная война, сильное и процветающее государство и т. д.), независимо от мнения по этому поводу других, тогда как «успех» книги или речи интеллектуала есть не что иное, как признание их ценности другими. Интеллектуал значительно больше зависит от восхищения других, чем человек действия (включая и тирана), он более чувствителен к отсутствию такого восхищения. Без него он никак не способен восхищаться самим собой со сколько-нибудь разумными на то основаниями, тогда как человек действия может восхищаться собой по причине своих объективных «достижений» (в том числе и в одиночестве). Вот почему общим правилом будет то, что интеллектуал, занятый лишь разговорами и писанием, более «тщеславен», чем тот, кто действует в подлинном смысле этого слова.

⁸ Случай Декарта является слишком сложным, чтобы здесь его обсуждать.

КОЛОНИАЛИЗМ С ЕВРОПЕЙСКОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ

¹ A. Kojève, *Der Kolonialismus von europaisches Sicht* (1957), in *Schmittiana*, Bd. IV, Berlin: Duncker & Humblot, 1998. Пер. с нем. А. М. Руткевича.

МОСКВА, АВГУСТ 1957

¹ А. Кожёве, Moscou: aout 1957, publié en 1980, *Commentaire*, vol. 3, № 9. Перевод с франц. А. М. Руткевича.

ХРИСТИАНСКОЕ ПРОИСХОЖДЕНИЕ НАУКИ

¹ А. Кожёве, L'Origine chrétienne de la science moderne, dans *Mélanges Alexandre Koyré*, t. 2, Paris, 1964. Перевод с фр. О. В. Головой.

² Остается, по правде сказать, история с «Тимеем». У меня есть все основания полагать (хотя, вероятно, это делаю только я), что теории, развиваемые в «Тимее», как и во всех диалогах Платона, эксплицитно никак не связаны с идеями самого автора. В своих диалогах Платон излагает взгляды, бывшие тогда в моде, которые он считает ошибочными и даже вредными, и которым он решительно противоречит. Это противостояние принимает, в общем, форму более или менее скрытой насмешки, в которой теория, подвергаемая критике, доводится до абсурдных и даже смехотворных выводов. (См., *Тимей*, 91d-e. Здесь известная «дарвиновская» теория происхождения видов, «излагаемая» Тимеем, выводит птиц от... астрономов [на манер Евдокса]: «Растить на себе перья вместо волос и дать начало племени птиц пришлось мужам незлобивым, однако легкомысленным, а именно таким, которые любили умствовать о том, что находится над землей, но по простоте душевной полагали, будто наивысшая достоверность в таких вопросах принадлежит зрению» [Перевод С.С.Аверинцева]). В интересующем нас диалоге «Тимей» — не кто иной, как Евдокс (называемый обыкновенно Евдоксосом, по причине его большой известности), необычайно раздражавший Платона не только потому, что основал в Афинах соперничавшую с платоновской школу (в которой платоновская теория идей была полностью изменена с целью «физического» приложения, а сам Платон зло раскритикован за отсутствие у него научной культуры), но еще, и в

ПРИМЕЧАНИЯ

особенности, потому, что мегаро-евдоксова научность слишком уж импонировала лучшим ученикам Академии с Аристотелем во главе (См., например, *Филеб*, 62a-d, откуда видно, что Платон действительно думает о науках вообще и о евдоксовой «математической физике» в частности). Как бы то ни было, иронически напыщенная тирада, которой заканчивается «Тимей» и которую Сократ встречает молчанием, видимо, неодобрительным (*Тимей*, 92c), ясно показывает, что Платон не принимает в высмеиваемой им теории. В ней (и из-за нее), мир, в котором мы живем, — *Бог воспринимаемый* (Theos aisthetos), что для добро-го язычника, коим и был Платон, есть, в свою очередь, противоре-чивое понятие, выражаемое словами, вроде псевдопонятий, таких, как *круглый квадрат*. Однако если Платон говорит, что, согласно этой теории, мир (воспринимаемый) *божественен*, то как раз потому, что она заявляет о нахождении в нем связей, сущности которых видны математически. Это, стало быть, ос-новная идея математической физики, а именно, «Евдоксова» попытка отыскать в *воспринимаемых* (пространственно-вре-менных) феноменах точные связи, имеющиеся между *идеаль-ными* (вечными) математическими сущностями, попытка, ко-торая, согласно Платону, и глупость, и позор. Конечно, можно было бы сказать, что Евдокс тоже был язычником. Но, прежде всего, он вполне мог быть, — что ничуть не менее верно, — не-верующим. Далее, о его «математической физике» нам извест-но лишь из насмешек, которые пожелал сделать Платон, умышленно представив его, так сказать, «не в себе». И так, как было верно замечено, только с наступлением XVI века стало возможным увидеть первую попытку научного развития идей, в общих чертах изложенных в «Тимее» (если не Платоном-«Со-кратом», то, по крайней мере, Евдоксом-«Тимеем»). До этого все в общем воспринимаемое всерьез (с похвальными, однако, исключениями, к коим относится философствующий импера-тор Юлиан), в «Тимее» было лишь последствиями «мистическо-го» или «сверхъестественного» (не говоря о простых повторени-ях, античных или более поздних, всякая попытка понять которые отсутствует). Впрочем, Демокрит тоже мог быть без-

божником. Тем не менее в демокритовский мир можно поместить лишь *языческого* Теоса, т.е. Бога *вдвойне* трансцендентно-го, поскольку Бог с необходимостью должен пребывать не только за воспринимаемыми феноменами (исключительно, впрочем, субъективными), но еще и за реальностью (объективной) «атомарной».

³ Разумеется, понятие христианской Троицы существенно отличается от указанного неоплатонического тринитарного понятия (которое фактически является чисто платоническим в том смысле, что оно восходит, по крайней мере, к среднему платонизму, который сам является лишь догматизированной формой настоящего платонизма, и разница между этими двумя понятиями имеет громадное философское (если угодно, «метафизическое») значение. Но эта разница происходит от явления *Воплощения* Второго Лица. Однако очевидно, что это не догмат о Воплощении, являющийся следствием догмата о Троице. Напротив, как раз христианский догмат о Троице является производным в том смысле, что языческое тринитарное понятие было радикальным образом преобразовано с целью быть совместимым с тем, чем является для христиан Воплощение (также «даровано» Духом Святым, впрочем, следующее за Воплощением и производное от него).

⁴ То, чем является Воплощение для христиан, не имеет ничего общего с так называемыми «воплощениями», которые встречаются в языческих мирах и библейских историях: *становиться* и *быть* Человеком совсем не то, что *принимать* человеческую (или иную) форму (или вид). Это великолепно увидел Св. Августин и ясно показал христианам (см., напр., *De Trinitate*, II, VII, 12 и IV, XXI, 31), между тем как последователи иудаизма никогда в этом не сомневались.

⁵ Конечно, научные результаты из догмата о Воплощении извлекали лишь мало-помалу (впрочем, без какой-либо ощутимой помощи со стороны церкви). Так, например, научное язычество смогло удержаться в христианском мире в течение довольно долгого времени, благодаря сохранению «демокритовского» различия между качествами, именуемыми «вторич-

ПРИМЕЧАНИЯ

ными» и «первичными», которое, с точки зрения теологии, казалось незначительными. Но утверждение, что цвет волос и голос Иисуса Христа суть лишь феномены «чисто субъективные», равнозначно тому же теологическому докетизму, который церковь справедливо и эффективно поборола как очевидное следствие язычества. Стало быть, нет ничего удивительного в том, что христианская наука сама, наконец, навела отменный порядок в этом плачевном деле, и потому компетентным и ответственным церковным инстанциям не пришлось вмешиваться, по крайней мере, открыто. Сегодня вместо того, чтобы отвлечься от «вторичных качеств» по примеру Демокрита, пренебрегавшего ими, математическая физика относится к ним с глубоким уважением и стремится оценить их с тем, чтобы математизировать на тех же основаниях, на которых языческие ученые расценивали их как благородные или даже божественные.

Александр Владимирович Кожевников

АТЕИЗМ

Перевод с франц. *А. М. Руткевича, О.В. Головой,*

А.П. Козырева, Н.Б. Маньковской

Оформление обложки *А. Кулагина*

Макет и верстка *А. З. Бернштейн*

Корректор *Е. В. Феоктистова*

Издательская группа «Праксис»

ИД № 02495 от 03.10.2000

Подписано в печать 24.08.2006. Формат 84 × 108/32

Бумага офсетная. Печать офсетная

Тираж 2000 экз. Заказ 317

ООО «Издательская и консалтинговая группа „ПРАКСИС“»

127486, Москва, Коровинское шоссе, д. 9, корп. 2

<http://www.praxis.su>

<http://www.politizdat.ru>

e-mail: praxis@hotbox.ru

Отпечатано с готовых диапозитивов

в ОАО «Типография „Новости“»

105005, Москва, ул. Фр. Энгельса, д. 46