

ФРАНК СЕМЕН ЛЮДВИГОВИЧ (1877-1950)

Дух и душа ...С тех пор, как человечество — в зачатке уже в лице Гераклита и в лице примерно современных ему индусской мистики и еврейского религиозного сознания пророков, а с большей ясностью в лице эллинистической и христианской мысли — достигло понятия "духа", усмотрения духовной реальности, — в сущности, еще доселе никому не удалось определить различие между "духом" и "душой" столь ясно и однозначно, чтобы этим установлены были бы точные границы между этими двумя областями. Где, собственно, "кончается" "душа" и начинается область "духа"? Еще другой, тесно связанный с этим вопрос остается неразрешенным: есть ли "дух" нечто, что принадлежит ко мне, к моей собственной внутренней жизни, как имманентная часть последней, или же он есть в отношении меня нечто численно иное, другое — т. е. нечто мне трансцендентное? Имею ли я сам "дух" в том смысле, что я сам есмь дух (а не только "душа"), или я имею ДУХ так, что я имею отношение к нему как к внешней в отношении "меня", т. е. моей "души", реальности? Принадлежит ли "дух" ко мне, или он только принадлежит мне наподобие всего другого, чему я могу быть только причастен? Или, быть может, мы должны сказать, что то и другое имеет силу одновременно, что я имею, с одной стороны, начало "духа" как элемент моей душевной жизни и, с другой стороны, через него соприкасаюсь с духовными реальностями, выходящими за пределы моего "я"?

Это последнее допущение имеет многое за себя. Я имею опыт духовной реальности прежде всего и ближайшим образом в форме "моей духовной жизни" как наиболее глубокого и существенного элемента моего непосредственного самобытия; но в этом же опыте содержится и сознание моей прикосновенности к превышающим меня духовным реальностям (напр., моего "служения" "истине", "добру", "красоте", "Богу" — моего следования призыву высших сил). Философская мысль идет навстречу этому опыту, устанавливая различие между "субъективным" и "объективным" духом. Однако и это допущение не помогает нам существенно, поскольку та же самая трудность необходимо снова возникает перед нами при определении подлинного различия между этими двумя родами жизни и действия "духа" и подлинного отношения между ними. Эта неопределенность происходит отнюдь не от слабости всего доселешнего философского мышления, и мы отнюдь не имеем честолюбия оказаться в этом отношении более проникательными, чем вся философская мысль человечества до нас. Эта неопределенность лежит, напротив, в самом существе дела, и лишь это одно мы должны здесь показать, пользуясь нашими общими методологическими достижениями.

Прежде всего, действительно не существует однозначной, точно установленной границы между "душой" и "духом"; переход от одного к другому здесь, напротив, непрерывен. Если мы вернемся еще раз к образу "духа" как "почвы", в которой укоренена "душа", то мы должны усмотреть, что эта аналогия в известном смысле "хромает". Для того, чтобы этот образ, который сам по себе все-таки приблизительно верно выражает что-то существенное в различии между душой и духом и в их взаимоотношении, сохранил силу, нужно было бы прибавить, что то и другое — "корни" и "почва" — на своей взаимной границе или даже в своих пограничных областях как-то переливаются друг в друга; т. е. что самый глубокий конец корня в каком-то смысле имеет уже характер и свойства "почвы", не переставая быть "корнем", и что "почва" не только питает своими соками "корни", но как-то и сама в них внедряется. Наиболее глубокий, открывающийся нашему самосознанию слой "душевного бытия", т. е. непосредственного самобытия, уже сам "духовен"; и тем самым ближайший нам слой "духа" или дух в его непосредственном действии на "душевное" бытие уже в известном смысле "душеподобен", т. е. переживается как момент или инстанция самого непосредственного самобытия. Придерживаясь определения "духа" как инстанции, придающей душевному бытию в его субъективности и потенциальности полную, актуальную реальность, мы должны сказать, что "душа" в направлении "вовнутрь", "вглубь" постепенно становится все более реальной, обладает большей степенью самодовлеющей, "объективной" реальности и что, с другой стороны, "дух" в этом своем воздействии на "душу" как бы сам облекается в пограничной своей части в "потенциальность", именно выступает как "субъективная жизнь". Мы не должны, вообще говоря, забывать, что понятие "точной границы", непосредственно заимствованное из области пространственных отношений и вполне подходящее также к области чисто логических отношений (отношений между понятиями как определенностями), не приложимо без надлежащих оговорок ни к чему конкретно-реальному и живому — и, тем самым, к реальностям "души" и "духа".

Но это и значит, что именно этим нам открывается трансрациональность отношения между "душой" и "духом". Это отношение — не в меньшей мере, чем отношение "я-ты", — подчинено основоположному, образующему само существо конкретной реальности принципу антиномистического монодуализма — единству раздельности и взаимопроникновения. Мы стоим

и здесь перед двоицей, которая вместе с тем есть исконно-нераздельное единство, — или перед единством, которое обнаруживает себя как конкретное, подлинно внутреннее всепронизывающее единство именно в неразрывной сопринадлежности, в неудержимом переливании друг в друга тех двоих, на что оно разделяется.

Но в этом, в сущности, уже содержится единственный возможный и адекватный ответ на вопрос о "трансцендентности" или "имманентности" духа в отношении души. Согласно принципу антиномистического монодуализма, ответ этот может быть только трансрациональным. Дух к трансцендентен, и имманентен душе, и притом не в смысле простой суммированной совместности этих двух отношений, а в смысле их внутреннего сущностного единства, в силу которого мы можем также сказать, что оба эти определения, в сущности, не выражают адекватно существа отношения, т. е. что дух ни трансцендентен, ни имманентен душе, а стоит к ней в каком-то третьем, уже несказанном отношении. Мы должны и здесь осознать неадекватность, "приблизительность" всех логических определений — в данном случае категорий "трансцендентности" и "имманентности" — и восчувствовать, в немом опыте испытать несказанное своеобразие этого отношения. И мы улавливаем его адекватно, лишь поскольку мы имеем смелость витать над обоими этими логическими определениями — в сфере здесь именно *we* исключенного третьего".

Чрезвычайно существенно не только в принципе признать необходимость этого несказанного трансрационального синтеза, но и ясно увидеть его во всей его непостижимости или — точнее — беспрепятственно и неискаженно воспринять в себя его откровение. Как уже сказано, осознавая до конца нашу "душевную жизнь", наше непосредственное самобытие, т. е. имея ее как хотя и своеобразную, но все же подлинную реальность, мы уже тем самым вышли за пределы субъективности,

т. е. за пределы непосредственного самобытия в его отрешенности, и находимся в области духовного бытия. Имея себя как подлинную реальность, сознавая глубочайший корень или фундамент нашего субъективного самобытия, мы тем самым имеем в себе вместе с собой и нечто внутренне объективное — нечто большее и иное, чем мы сами в нашей субъективности, в образующей наше собственное существо беспочвенности, призрачности, потенциальности нашего чисто душевного бытия. Мы стоим здесь перед парадоксом, который не может и не должен быть устранен и преодолен, а, напротив, должен быть покорно принят как таковой, — перед тем парадоксом, что то, что глубочайшим образом имманентно, что раскрывается нам через внутреннее углубление в самих себя и осознание самих себя, — тем самым уже есть трансцендентное. В пространственном образе этот парадокс можно выразить так, что последняя, самая интимная и, казалось бы, самая "внутренняя" глубина человеческой души находится не просто внутри ее, а скорее уже вне ее самой, — есть сфера, в которую мы проникаем, уже переходя за границы нашего субъективного "я" как такового. Момент *есмь* самосознания <я есмь>, самооткровения самого себе лишь мнимым образом есть чистая имманентность, отрешенное пребывание в самом себе; в действительности это "есмь" — именно там, где оно открывается с последней очевидностью и полноценностью как некая объективная реальность, — есть тем самым обнаружение превосходящей меня, мне трансцендентной реальности. "Есмь" есть не "внутреннее состояние" меня самого, а нить, связующая меня с сверхчеловеческой, транссубъективной глубиной реальности. Совершенно также, как это имеет силу в отношении "я есмь" к реальности как всеединству, и так же в его отношении к "ты еси", это имеет силу и в моем отношении к той модальной форме бытия, которая в качестве "духовной реальности" есть внутренняя основа моего "есмь", дарует ему актуальную реальность, объективность в смысле "значимости". Здесь имеет силу положение, что только в "духе" (в "логосе") — жизнь и что существо жизни есть "свет".

Это трансрациональное соотношение познается опытно в том, что — как это особенно убедительно показывает Достоевский — всюду, где человек пытается замкнуться от трансцендентной реальности, жить только в себе и из себя самого, силой своего субъективного произвола, он именно в силу этого гибнет, становясь рабом и игрушкой трансцендентных сил — именно темных, губительных сил. И притом именно в этом положении, в опыте рабства, подчиненности чуждым силам, с особенной болезненностью и жуткостью узнается чистая трансцендентность — сверхчеловечность и бесчеловечность — этих сил. <...>

В теснейшей связи с этим трансцендентно-имманентным отношением между духом и душой стоит своеобразная форма откровения духовного бытия. Что реальность духа вообще доступна нам только через ее откровение, это очевидно само собой; дело идет ведь здесь не о предметной реальности, не об овладении посредством познавательного взора субъекта какой-либо реальностью, противостоящей или предстоящей субъекту;

трансцендирование есть здесь данное в самом переживании, изнутри, проникновение самой реальности в нас, ее самораскрытие в опыте ее реального воздействия на нас, ее собственной притягательной силы или ее обращенного к нам "призыва". Но характер откровения не есть здесь ни чисто имманентное самооткровение себе самому, как оно образует существо непосредственного самобытия, ни однозначно явственное откровение чисто трансцендентной реальности другому (именно "мне"), как оно дано в откровении "ты". Способ откровения

духовного бытия стоит как бы посередине — опять-таки в трансрациональном промежутке — между этими двумя формами откровения. Оно есть одновременно и самооткровение самому себе, и откровение трансцендентной реальности мне — или, как только что указано, ни то, ни другое. (В этом отношении оно сродно опыту бытия "мы", который ведь тоже, как выше было указано, как бы сочетает в себе эти формы откровения или образует некую единую основу обоих). Именно поэтому духовная реальность не есть для нас с однозначной очевидностью "я сам" — хотя она переживается в интимнейшей близости к "я", как бы в глубине последнего и как-то сливается с ним в одно целое — и, с другой стороны, не носит на себе ясно выраженных черт "ты", хотя она испытывается как "голос" во мне, как "призыв", обращенный ко мне, и иногда сознается — по образу сократовского "демона" или "ангела-хранителя" — в форме чего-то "ты-образного". Но духовная реальность не есть и чистое "оно" в смысле безличной глубины или лона безусловного бытия. Для категориальной формы откровения духовной реальности язык именно не нашел соответствующей словесной формы; здесь как бы недостает некоего "четвертого лица", которое находилось бы где-то в промежутке между "я", "ты" и "оно" (тогда как "он" есть, как мы уже знаем, лишь "ты", погруженное в стихию "оно"), — примерно подобно тому, как принятая музыкальная шкала тонов не имеет обозначения для интервалов меньше полутона. Это несовершенство грамматической формы, конечно, не должно нас смущать и сбивать с толку; мы должны, напротив, с феноменологической точностью оставаться при осознании этого, словесно не выразимого, своеобразия формы реальности и откровения духовного начала. Это своеобразие, как указано, определяется трансцендентно-имманентным соотношением между "духом" и непосредственным самобытием.

Тайна личности

Изложенное соотношение может быть уяснено еще и с другой стороны. При рассмотрении непосредственного самобытия мы усмотрели в нем первично-нераздельное двуединство "непосредственности" и "самости". Но существенно в нашей нынешней связи, что связь "душевного" как непосредственного самобытия с "духом" проходит через ту центральную в пределах непосредственного самобытия инстанцию, которую мы называем "самостью" (через "я сам"). Духовная реальность действует именно на средоточие, или вершину, или глубину непосредственного самобытия — на "самость" — и открывается как сила, привлекающая к себе нашу "самость" и действующая в ней или через нее. Простирая мою "самость" как бы навстречу духу и держа ее открытой для него, — более того, переживая при этом саму "самость" — меня самого — уже как-то "духовным" или "духоподобным", я тем самым открываю возможность для проникновения "духа" в "душу" и слияния их между собой. <...>

Эта высшая, духовная "самость" конституирует то, что мы называем личностью. Личность есть самость, как она стоит перед лицом высших, духовных, объективнозначимых сил и вместе с тем проникнута ими и их представляет, — начало сверхприродного, сверхъестественного бытия, как оно обнаруживается в самом непосредственном самобытии.

Эту высшую инстанцию самости — и, тем самым, личность — имеет каждый человек и во всяком своем духовном состоянии. Ибо в самой безосновности, беспочвенности, субъективности его непосредственного самобытия, его чистой "душевности" уже непосредственно содержится — как уже было указано — свидетельство истинной основы — того, что в себе правомерно и значимо. Даже самый пустой и ничтожный в духовном отношении человек имеет какое-то чувство значимой в себе, т. е. "духовной" основы своего бытия, какое-то, хотя бы и дремлющее, стремление к ней; но и человек, одержимый темными силами, чувствует реальность духовного бытия и потому обладает духовной "самостью" — личностью.

Тайна души как личности заключается именно в этой ее способности возвышаться над самой, быть по ту сторону самой себя — по ту сторону всякого фактического своего состояния и даже своей фактической общей природы. Здесь мы в другой форме опять видим действие трансрационального принципа антиномистического монодуализма. Личность — то, что составляет последнее, истинное единство нашей душевной жизни, как бы ее субстанциальную форму, — дана нам лишь через посредство двойственности — двойственности, которую должен был признать даже столь натуралистически мыслящий исследователь, как Фрейд, различая в составе "я" простое "я" от "сверх-я" или идеального "я".

Самое внутреннее в нашей внутренней жизни, т. е. наиболее имманентное в нас, осуществляется и состоит лишь в имманентном трансцендировании через чисто имманентную душевность.

В этом состоит подлинная внутренняя основа того, что мы переживаем как наше я. <...>

Личность может опять-таки быть постигнута лишь трансрационально-монодуалистично, как единство раздельности и взаимопроникновения — как такое единство, сущность которого заключается в его непостижимости. В отношении человека как личности в особой мере имеет силу то, что нам открылось как существенный признак всякой конкретной реальности вообще: он всегда и по самому своему существу есть нечто большее и иное, чем все, что мы воспринимаем в нем как законченную определенность, конституирующую его существо. А именно, он есть в некотором смысле бесконечность, так как внутренне срачен с бесконечностью

духовного царства. <...>

Ореол непостижимости принадлежит именно к самому существу этого бытия. Мы лишь тогда адекватно постигаем его, когда в умудренном неведении воспринимаем его трансрационально, как совпадение противоположного, как единство субъективного и объективного, имманентного и трансцендентного. Это может быть выражено лишь в той категориальной форме, которая образует существо всего конкретного бытия как непостижимого, — в форме рационально не постижимого, но явственно открывающегося нам единства раздельности и взаимопроникновения, которое здесь, как уже сказано, есть антиномистическое единство между высшим и тем, что ему подчинено, между объективной духовностью и субъективной духовной жизнью.

Это может быть показано еще с другой стороны. Поскольку духовное бытие конституирует личность, к его существу принадлежит индивидуальность. Ибо личность всегда есть индивидуальность — это выражается в ее безусловной единственности, незаменимости, неповторимости. На первый взгляд могло бы показаться наиболее естественным и правдоподобным, что эта единственность, незаменимость, неповторимость равнозначна внутренней замкнутости, обособленности, абсолютной субъективности. Однако фактически человек есть "личность" и "индивидуальность" со всеми отмеченными признаками индивидуальности, напротив, как раз в той мере, в какой он что-либо "значит" для других, может им что-либо дать, тогда как замкнутость в себе и подлинная обособленность есть конститутивный признак безумия, помешательства, утраты личности.

Таким образом именно в индивидуальности во всей ее единственности достигает выражения начало, имеющее самодовлеющую значимость — и именно поэтому общезначимое, — тогда как чистая субъективность в ее, всем людям одинаково присущей, всеобщности есть то, что обособляет и разделяет людей, что составляет изолирующее начало непосредственного самобытия. Тайна личности как индивидуальности состоит, таким образом, именно в том, что в ней, именно в ее глубочайшей, определяющей ее существо особенности, получает выражение общезначимое — общая всем людям, всех одинаково затрагивающая всеобъемлющая бесконечность трансцендентного духовного бытия, так что именно эта особость и особенность индивидуальности есть форма, которую насквозь пронизывает общее всем людям трансцендентное;

как и наоборот, объективно-значимое обнаруживает сполна и адекватно свое подлинное существо и действие лишь в конкретно-индивидуальном личном бытии, а не, напр., в форме рационально-выразимых общих содержаний, положений и норм. Бесконечное с максимальной адекватностью получает свое выражение только в конкретной точке — в монаде с ее единственностью и абсолютным своеобразием, как и наоборот: лишь то, что может быть признано истинным личным бытием-для-себя, монадой, может воспринять и выразить бесконечное. Сущность всеединства как духа, как реальности самоценного и самозначимого бытия обретает последнюю определенность лишь в конкретной индивидуальности — в противоположность определенности предметного бытия, которая остается всегда отвлеченно-общей. Подлинно конкретная всеобщность совпадает с подлинной конкретностью индивидуального, подлинная общая правда совпадает с жизнью. В этом безусловно трансрациональном соотношении опять-таки обнаруживается трансрациональное единство между субъективностью и объективностью.

<Дух" и "душа". // "Непостижимое". — Сочинения. М., 1990. С. 401-409, 411, 412-414.

Все, что мы мыслим, как противостоящий нам объект, мы имеем тем самым в форме отвлеченного вневременного содержания, и не обладаем в нем тем, что придает ему характер живой, сущей реальности. Правда, мыслимое содержание по своему материальному составу может быть двояким: оно может выражать и вневременное, и временное бытие; мы имеем в составе знания *Verites eternelles*, общие суждения ("всякое А—А, как таковое — связано с В") и *verites de fait*, единичные суждения ("данное А в данный момент связано с В или сопровождается им").

Но то, что мы имеем в таком суждении о факте, есть не сама фактическая реальность, сущая здесь и теперь, а именно вневременное содержание этой реальности, понятие ее, которое само не есть временной факт, а есть тоже "вечная истина"¹. В такой чисто-мыслимой форме, в форме понятий или отвлеченных содержаний, вневременная общность и временная индивидуальность необходимо противостоят друг другу, как разнородные и несогласимые между собой содержания. Мы стоим тогда перед непреодолимой раздвоенностью: нечто есть или реальный индивидуальный факт, или общее идеальное содержание и никогда не может быть тем и другим совместно, как ничто не может быть одновременно белым и черным. И фактически все же констатируемая связь реальных единичных фактов с "общими законами" с этой точки зрения представляется необъяснимым чудом. Но бытие, как таковое, есть не вневременное содержание, а живое сверхвременное бытие. Поэтому оно само никогда не может быть полностью дано одной лишь мысли, т. е. созерцанию под формой вневременности. Оно доступно лишь такому созерцанию, которое было бы адекватно своему предмету, т. е. было бы вообще не одним лишь

"созерцанием" его — ибо всякое созерцание имеет свой предмет во вневременной форме, — а подлинным обладанием самим бытием в его сверхвременности. Бытие же в его живой сверхвременности есть единство реальности и идеальности, т. е. единство переживания и мыслимости. Поэтому оно может уясняться не воспроизводящему знанию-мышлению, которое все превращает в только мыслимое содержание, а лишь непосредственному живому знанию, как единству мышления и переживания, как мыслящему переживанию. <...>

Всюду, где мы непосредственно имеем бытие, как единство идеальности и реальности, мыслимости и переживаемое™, мы имеем и непосредственное сознание реальной и вместе с тем общей и необходимой связи. Реальная необходимая связь, неуловимая в мыслимом содержании — будет ли то содержание общей или индивидуальной стороны бытия — раскрывается в живом знании. Таково, например, сознание необходимости, с которым мы переживаем нашу собственную, личную жизнь, наши поступки. Кто знает свой "характер", свои общие склонности, симпатии, господствующие мотивы своего "я", тот сознает закономерность, управляющую его жизнью, но не как вневременную связь, не как призрачную отвлеченную формулу: "если А есть, есть и В", а как реальную силу, действующую в нем;

1 Терминология Лейбница, в сущности, не точна: "истинам о фактах" противостоят не "вечные истины", а "истины о вечности"; в качестве же "истины", оба рода истин одинаково вечны. и точно так же индивидуальный факт не слепо констатируется им, а именно переживается, как реальность, истекающая из действия этой общей силы. Так, пьяница сознает свою склонность к вину, необходимость, с которой, например, вид вина вызывает в нем потребность пить, не как чистую мысль, т. е. вневременно-идеальную связь содержаний, в которой отсутствует сам момент реального действия, и не как слепо констатируемый факт (так может сознавать эту связь, т. е. мыслить либо только ее общее содержание, либо ее чистую наличность, как факта, лишь посторонний наблюдатель), а как действующую в нем самую живую силу; он знает эту реальную необходимость, потому что он сам испытывает ее, т. е. потому, что он в этой части реальности непосредственно имеет в себе единственно общего и временного, идеального и реального. Это есть живое знание, знание-жизнь, в отличие от знания-мысли. Всяду, где мы смотрим на объект со стороны, мы имеем разрыв между формой мыслимости (идеальности) и формой наличности (реальности), и тем самым реальная необходимость, как таковая, ускользает от нас. Напротив, где мы сами есмь бытие, т. е. в той мере, в какой мы непосредственно имеем объект в форме мыслящего переживания, мы обладаем и сознанием реальной необходимости

Ясно также, что в этом мыслящем переживании или живом знании заключено и непосредственное знание индивидуального, как такового. Отдельные факты моей жизни, поскольку я сознаю их укорененными во времяобъемлющем единстве моей личности, суть не внешне-констатируемые обособленные события, не мыслимые временные содержания, которые только слепо предстоят мне в определенном порядке и которые поэтому я мысленно могу заменить иными, а содержания, непосредственно истекающие из реальности моего "я", как целого, и разделяющие его необходимость. Подобно тому как я могу непосредственно сознавать в себе общие силы, постоянно управляющие моей жизнью и вносящие в нее повторяющуюся закономерность, так я могу сознавать и необходимость фактического перехода от одного к другому, необходимость каждого моего отдельного состояния, как непосредственного выражения единства живой сущности моей личности. Здесь нет вообще единичных фактов, как замкнутых в себе реальностей определенного содержания, а есть лишь единая в себе непрерывная цепь сменяющихся моментов, которая, как целое, а следовательно, и в каждом отдельном своем моменте, и есть не что иное, как развернутое во временной поток единое обнаружение нашего существа, как такового. Связь, соединяющая мое прошлое с моим настоящим, проходит через пребывающее единство моей личности, которая, как целое, присутствует в каждом отдельном моменте своего развития; поскольку я непосредственно имею это единство, я вместе с ним имею и его выражение во временной цепи моих частных переживаний.

И каждое из них для меня столь же необходимо, сколь необходимо мое бытие, как целостной реальности. В единстве мысли и бытия, данном в самоочевидном бытии личной жизни (в декартовом *cogito ergo sum*), дана и непосредственная необходимость живого единства многообразия, творческой силы, обнаруживающейся в смене частных событий и состояний. Но тем самым уже дано и единство общих законов с индивидуальными фактами. Ибо то и другое суть лишь разные выражения времяобъемлющего единства личного, бытия, проявляющегося и в общей, пребывающей закономерности, и в единственной, неповторяющейся цепи живого становления. В живом знании, в знании того, что я сам есмь, что не предстоит мне, как мыслимое содержание — субъекту мысли, а что есть во мне, как самосознающееся бытие, мне вообще не даны в отдельности вневременность и временной поток, а дано лишь единство того и другого, как живое времяобъемлющее единство, как непреходящее бытие, которое в каждое мгновение своего временного обнаружения вместе с тем есть целиком. Поэтому подчиненность отдельных фактов и их временной смене общим, пребывающим законам есть лишь производное

выражение этого единства вечности с временностью, которое непосредственно дано мне в мыслящем переживании или, вернее, которое я в нем непосредственно есмь. Необъяснимая, но и не требующая никакого объяснения, а самоочевидная сущность моей жизни, именно как жизни, в том и состоит, что она есть непосредственное единство неизменности и изменения, что всякое изменение в ней есть изменение единого в себе, т. е. времяобъемлющего и неизменного существа, и что неизменность есть точно так же единство живое, развивающееся, т. е. обнаруживающееся в смене отдельных состояний. Всюду, где наше знание есть лишь знание о чем-то постороннем, внешнем нашей жизни, где объект знания не связан живыми нитями переживания с субъектом, вневременность и временность, как мы видели, несоединимы между собой, противостоят друг другу, как разные содержания, и их непосредственное единство хотя фактически и осуществляется в каждом акте знания, но не познается, ибо не вмещается в познаваемое предметное содержание. Но где этого разделения нет, где субъект и объект соединены живой связью в единстве самосознающегося бытия, как живого знания или мыслящего переживания, там мы непосредственно не только есмь, но и сознательно есмь это единство вневременное™ и становления, т. е. непосредственно познаем это единство.

В предыдущем изложении мы в качестве примера живого знания или мыслящего переживания брали знание о личной индивидуальной жизни. Этим мы отнюдь, однако, не хотим сказать, что только наше "я", как особый ограниченный

мир "внутренней", "психической" жизни, есть область мыслящего переживания.

Распространенная, опирающаяся на давнишние традиции мысли теория утверждает, что только наше "я", наша собственная внутренняя жизнь дана нам непосредственно и что только в ней мы непосредственно имеем самоочевидное знание; и даже учения, которые уже порвали с гносеологическим индивидуализмом, в силу непреодолимой власти традиционных мыслей продолжают утверждать это. Все наше понимание отношения между сознанием и предметом, как отношения, опирающегося на непосредственное сущее в нас и с нами единство абсолютного бытия, исключает для нас возможность ограничить сферу живого знания одной привилегированной областью "внутренней", "психической жизни". То, что мы называем живым знанием в противоположность знанию-мысли, есть универсальная форма знания, не ограниченная никакой частной областью, ибо независимая ни от какого частного содержания знания. <...>

Живое знание фактически распространяется и на бытие за пределами моего "я". <...>

Ближайшим, совершенно явственным примером распространения живого знания на мир природы могут служить научные открытия, которыми мы обязаны таким художникам, как Леонардо да Винчи и Гете, умевшими "жить одной жизнью" со всей вселенной, и именно через погружение себя в природу и слияние с ней изнутри, знать ее в непосредственном переживании, как обычный человек знает лишь свою собственную жизнь.

Господствующая эстетико-психологическая теория называет такое знание "вчувствованием" и толкует его в субъективистическом смысле: она предполагает, что непосредственно живое знание дано нам лишь в отношении нашего "я", и что лишь субъективным актом "вкладывания" своего "я" во внешний мир мы косвенно — и с объективной точки зрения иллюзорно — распространяем наше переживание за пределы нашего "я". Однако, эта теория исходит из предвзятых и ложных онтологических допущений; доля правды, которая в ней заключена, выражена в ней так, что истинное соотношение поставлено вверх ногами. <...>

Кроме интуиции созерцательного порядка..., как отрешение сознания от временного переживания и погружение его во вневременное единство, есть еще интуиция-жизнь, в которой наше "я" не только созерцает объект (т. е. имеет его вневременно), но и живет им, т. е. не отрешается от переживания в пользу знания, а сливает себя с жизнью всеединства. Эти две формы интуиции не суть, конечно, два совершенно разнородных и обособленных источника знания; это есть в своей основе, напротив, одна и та же интуиция. Но в первом случае ее полнота остается неисчерпанной; поскольку содержание ее должно служить источником отвлеченного знания, оно берется лишь со своей вневременной стороны, т. с. как чистое знание, противостоящее жизни, или как знание-мысль. Во втором же случае мы проникаем в предвещающее нам бытие во всей его полноте, т. е. знаем его, сливаясь с его собственной сверхвременной жизнью. Всеединство есть, как мы старались показать, не абстрактное единство вневременное™, а конкретно-живое единство или единое, как сверхвременное единство покоя и движения, как вечная жизнь. Поэтому приобщение к нему или раскрытие его для нас лишь несовершенно осуществляется в созерцательной интуиции, т. е. через проникновение во вневременность всеединства, и осуществляется адекватно только в живой интуиции, как единстве знания и жизни. Последнее, наиболее полное знание должно быть жизнью, ибо сама истина бытия есть жизнь.

На первый взгляд могло бы показаться, что эти соображения противоречат нашему собственному учению об отношении между переживанием и знанием. Переживание есть погруженность в миг настоящего и именно поэтому принципиально отлично от знания, которое есть обладание вневременным единством бытия; поэтому, казалось бы, понятие живого знания или знания-переживания есть с нашей собственной точки зрения *contradictio in adjecto*. Но мы

уже указывали, что это определение переживания имело для нас лишь пропедевтическое значение; оно было использовано с целью уяснения вневременной (трансцендентной переживанию) природы знания. Мы видели, что само время и всякое временное бытие возможно не иначе, как на почве самой вечности; поэтому нет такой погруженности во временной миг, которая означала бы подлинное выпадение из вечности, существование вне ее; вне вечности нет и немислимо вообще ничего. Всякая погруженность в миг настоящего есть вместе с тем потенциальное бытие в вечности. Точнее говоря: переживание есть не совершенная погруженность в миг настоящего, а лишь сосредоточенное на настоящем и только в нем актуализованное, в остальном же лишь потенциальное и зачаточное сверхвременное бытие. Не погруженность в миг есть конститутивный признак переживания, отличающий его от знания, а лишь потенциальность его сверхвременности, с одной стороны, и его конкретность — с другой. Поэтому во всяком переживании уже заключена приобщенность к вечности, потенциальное ее присутствие.

Здесь мы, описав в наших размышлениях большой круг, возвращаемся опять к основному выводу первой части нашего исследования. Мы видели, что над сознанием, как единством переживания и направленности на предмет, возвышается абсолютное бытие, которое не дано нам, как содержание сознания, но которое есть в нас, потому что мы есмы в нем. Мы есмы само абсолютное бытие, но лишь в потенциальной, непроясненной форме.

Поэтому всякое расширение нашего знания есть лишь самопрояснение в нас, возвышение до чистой, актуализованной сверхвременности, самого абсолютного бытия. Но актуализация эта потенциально сущего в нас бытия, — как бы просветление этой смутной, сумеречной сферы — может быть осуществлена в двух формах. Сознание может, во-первых, сосредоточиться на чистом абстрактном единстве бытия; при этом переживаемое преобразовывается в противостоящий субъекту предмет и сознание есть устремленность именно на этот предмет, на вневременное содержание, причем теряет из виду само себя, как поток переживаний... Но в силу непосредственного единства в самом абсолютном бытии моментов единства (вневременности) и жизни переход от переживания к знанию, т. е. к актуальному обладанию бытием, может, во-вторых, совершаться не через отрешение от переживания и раскрытие вневременно-общей стороны бытия, но и через расширение самого переживания до сверхвременности, через актуализацию всей полноты бытия, иди, вернее, через полную актуализацию бытия. Тогда обладание бытием есть уже не направленность сознания на предмет, не созерцание противостоящего субъекту объекта, и потому и не отделение предмета от переживания, а обладание в смысле слияния своего "я" с предметом, приобщения своей жизни к всеобщей жизни. Такое живое знание, как переживание самого бытия, или единство переживания и знания, есть не "олицетворение" безличного объекта знания, не вкладывание себя в чуждый себе объект, а раскрытие жизни, присущей самому объекту, как таковому. Так называемое "вчувствование" есть в действительности прочувствованно — непосредственное обладание живой, невмещающей в вневременно-объективную сферу, природой бытия. В лице живого знания или мыслящего переживания дано, в сфере знания, то самое единство покоя и движения, вневременности и жизни, которое мы усмотрели в самом абсолютном бытии. Или — точнее — абсолютное бытие и есть такое живое знание; и потому наше знание его есть лишь приобщение нас самих к абсолютному бытию. Свообразие такого живого знания в том и состоит, что в нем уничтожается противоположность между предметом и знанием о нем: знать что-либо в этом смысле и значит не что иное, как быть тем, что знаешь, или жить его собственной жизнью.

Подлинно-сущее, как единство идеального и реального, может быть адекватно постигнуто лишь в таком живом опыте, а не в объектирующем созерцании. Именно поэтому все индивидуальное может быть только познано в переживании, но не постигнуто в понятиях. Когда мы говорим, что мы знаем, например, существо человека, или когда речь идет о знании "духа народа", о понимании художественного произведения, о религиозном знании Бога, мы имеем в виду именно это знание-жизнь, это обладание изнутри живой природой объекта; всякое вообще адекватное знание жизни есть необходимо живое знание. И, напротив, даже гениальный мыслитель, обладающий интуицией предмета, но лишь объективно-созерцательного характера, может, при живом соприкосновении с предметом в практической жизни, "растеряться", почувствовать себя беспомощным, потому что он лишен живого внутреннего обладания предметом. Живое знание есть также, очевидно, единственное знание, которое непосредственно определяет наше поведение: знать что-либо в этом смысле значит тем самым жить определенным способом, в определенном направлении.

Из сказанного ясно, что живое знание отнюдь не ограничено знанием нашей собственной психической жизни, и что принципиально оно одинаково распространимо на все области бытия. Более того, наша духовная жизнь (полнота нашего живого знания) не только может, но даже необходимо должна быть шире нашей психической жизни. Ибо даже когда ее предметом является наша собственная психическая жизнь, в самом факте знания мы уже возвышаемся над ней. Живое знание, как и всякое знание вообще, есть обладание частью лишь на почве целого и, следовательно, тем самым есть выходение за пределы части, как таковой. <...>

Сами по себе переживания, как было указано, не тождественны ни с знанием вообще, ни с живым знанием. Однако, поскольку наше бытие есть с самого начала в несовершенной, смутной форме единство переживания с знанием, эта смутная форма должна лишь быть прояснена, чтобы стать живым знанием. Напротив, распространение живого знания на всю остальную жизнь требует как бы двоякой актуализации или двоякого расширения:

с одной стороны, необходимой для всякого знания идеальной актуализации лишь потенциально данной, только сущей в нас, но не раскрытой нам сверхвременности, и, с другой стороны, расширения самого переживания за его обычные пределы, т. е. за пределы его необходимого минимума. Для того чтобы, например, знать чужую душевную жизнь, нужно двоякое: нужно, во-первых, приучиться жить не только своими чувствами, настроениями и пр., но и чужими, нужно иметь способность и возможность прочувствовать чужое "я"; т. е. нужна еще особая актуализация для того, чтобы потенциально сущее во мне бытие впервые возвести на уровень живого сознания, т. е. переживания; и, во-вторых, нужно опознать это слепое переживание, иметь его не только как иррациональный факт переживания, но и как содержание знания; тогда как знание своей собственной душевной жизни требует "проникновения" или актуализации одного лишь второго рода. Поэтому, например, господствующей обычной чертой практического умонастроения среднего человека является эгоизм (за исключением случаев, в которых симпатические переживания биологически заложены в человеке — например, в лице материнской любви, примитивного чувства сострадания, чувства национального единства и т. п.), хотя нет никаких принципиальных, непреодолимых препятствий для альтруистических мотивов в человеке. Чем более человек вообще живет в чувственной области, тем естественнее, что его живое знание будет ограничено его собственной душевной жизнью; тогда как прочувствование чужого предполагает способность не только теоретически познать, но и пережить чувственно-отсутствующее, т. е. жить не только ощущаемым, но и представляемым и мыслимым. Поэтому всякое развитие воображения, памяти и мышления также должно содействовать обогащению сферы живого знания. И нужны немалые усилия расширения сознания, чтобы от вульгарного чувства "своя рубашка ближе к телу" дойти до возвышенного настроения "tat twam asi".

"Конкретное бытие и живое знание". // "Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания". — В кн.: Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 351-357, 359—364.