



современное
Общество



Ганс Урс фон
Бальтазар

ТЕОЛОГИКА

том первый

ИСТИНА МИРА

Ганс Урс фон Бальтазар

Богословская трилогия

СЛАВА ГОСПОДА: БОГОСЛОВСКАЯ ЭСТЕТИКА

Том I

СОЗЕРЦАНИЕ ФОРМЫ

Том II

СФЕРЫ СТИЛЕЙ

Часть 1. Церковный стиль

Часть 2. Мирской стиль

Том III, 1

В ПРОСТРАНСТВЕ МЕТАФИЗИКИ

Часть 1. Древность

Часть 2. Новое время

Том III, 2

БОГОСЛОВИЕ

Часть 1. Старый Завет

Часть 2. Новый Завет

ТЕОДРАМА

Том I

ПРОЛЕГОМЕНЫ

Том II

ДЕЙСТВУЮЩИЕ ЛИЦА

Часть 1. Человек в Боге

Часть 2. Личности во Христе

Том III

ДЕЙСТВИЕ

Том IV

ФИНАЛ

ТЕОЛОГИКА

Том I

ИСТИНА МИРА

Том II

ИСТИНА БОГА

Том III

ДУХ ИСТИНЫ

ЭПИЛОГ

HANS URS VON BALTHASAR

THEOLOGIK

ERSTER BAND

WAHRHEIT DER WELT

JOHANNES VERLAG EINSIEDELN

божественной структуре которого («Как абсолютное единство может быть троичным?») следует подробно остановиться. При этом станет ясно, что о единстве как трансценденталии речь вообще может зайти не раньше, чем будут тематизированы остальные трансценденталии.

Чтобы продумывание аналогии истины бытия не потерялось в абстракциях, мы должны – по крайней мере, как в «Эстетике» и «Драме», – поставить перед собой наиболее существенные вопросы христианской веры и жизни: как, в онтологическом смысле, Бог может стать человеком – иначе говоря: вполне ли способен мировой Логос вместить в себя Логос божественный? Если нам удастся до некоторой степени приподнять завесу над этой главной тайной, то каким образом можно будет помыслить в пределах мира и его логики нечто подобное «следованию за Христом» в отношении существ, которые совсем не участвуют в свершении таинства Боговочеловечения? Как, в качестве обрамляющей предпосылки для подобного следования, можно онтологически обосновать такой образ, как «Церковь» (в смысле «Тела» и «Невесты» Христа)? Круговое выступание-следование – *circuminsessio** – трансценденталий делает необходимым (и этим оправдывает) тот факт, что в предыдущих частях нашего триптиха в определенной мере вновь затрагиваются уже рассмотренные ранее вопросы; иначе как путем кругового повторения частей в их соотносительности с целым вообще невозможно богословствовать; фрагментация богословия в лишенный контактов отдельный трактат есть его верная смерть.

Если богослов вообще способен быть серьезным, то он, будучи также – и прежде этого – философом и погружаясь – именно в свете откровения – в таинственные структуры тварного бытия (а «простец» способен к этому настолько же, а то и в большей степени, нежели «мудрый и разумный»: Мф 11:25), все больше станет

* Буквальный смысл этого средневекового латинского термина – взаимное пребывание; сосуществование [в данном случае – Лиц Троицы]. Часто используется греческий термин перихорезис (περιχώρησις). – Здесь и далее под знаком * даются примечания переводчика.

изумляться тому, насколько сложны структуры трансценденталий для обусловленного (*kontingente*) бытия, чья таинственная бездна препятствует тому, чтобы разом покончить с проблемой. Всякое конечное бытие не только пронизано «фактическим различием» между сущностью (*Essenz*) и бытием-существованием (*Esse-Existenz*) (притом, что второе вновь и вновь ускользает от однозначного понимания), но эти полюса, как мы должны показать, проявляются исключительно друг через друга. Не иначе обстоит дело и с полярностью внутри единства – между единичным и всеобщим, с полярностью внутри красоты – между «формой» и «светом» («Право, нельзя не смеяться над эстетиками, – сказал Гете, – которые мучительно подыскивают абстрактные слова, сясь свести в одно понятие то несказанное, что мы обозначаем словом “красота”» [Экерман, *Разговоры с Гете*, 18.04.1827].), с полярностью в рамках этики – между послушанием и свободой или с проблемой передачи конечной свободы свободе бесконечной, в которой первая себя осуществляет. От наличия таких полярностей бесконечное бытие получает свой состав, свою жизненность, свое достоинство, которые его поднимают над чистой фактичностью и делают его предметом неутолимого интереса, больше того – благоговейного восхищения, и которые, чем глубже познающий взор проникает в их структуры, представляются познающему взору все более раскрытыми и одновременно все более сокрытыми внутри своей тайны. Таинственный характер бытия – если учитывать тот парадокс, что раскрытие прекрасно уживается с сокрытием и тайной, – никоим образом не означает иррациональность и дальше должен быть истолкован обстоятельно и в первую очередь. Тем самым тематизируется и полярность между знанием и верой – мотив, который – особенно применительно к личной жизни и к любви – ни у кого не вызовет недоумения.

А поскольку речь идет о любви, то неизбежен вопрос: не могла ли бы она составлять скрытый фон для друг в друге находящихся трансценденталий, так что кажущаяся двойственность, заявляющая о себе в слове «фило-софия», если глубже всмотреться, могла

бы, наконец, разрешиться в некоем живом единстве, и тем самым вновь проявилась бы на свой лад та аналогия между бытием мировым и бытием бесконечным, о которой говорят как о тождестве «мудрости» и «любви»*.

Так становится ясной глубинная проблематика «теологики», задающаяся парадоксальным вопросом: не содержит ли в себе проявляемая в анализе мировой истины (как и остальных трансценденталий) та самая полярная структура, которая, казалось бы, подчеркивает как раз несхожесть между бытием творения и бытием Творца, – не содержит ли она в то же время, в силу своей внутренней жизненности, момента положительного подобия и сравнимости с Богом? Вопрос тут в следующем: что означает, что конечное бытие имеет «образ и подобие» от бытия абсолютного (причем мы сейчас не намерены различать между «образом» и «следом»), – и вопрос этот сохраняет свой смысл и настоятельность лишь в рамках богословско-тринитарного рассмотрения.

Дабы с толком разобраться в этом вопросе, нам следует разделить исследование на две части: первую нужно посвятить главным образом внутримировым структурам истины – мировому бытию вообще, как и его уровням-ступеням, которые одновременно являются способами углубления самой себя истолковывающей истины. Это исследование мы в достаточной мере уже произвели в ранее вышедшей работе «Истина мира (*Welt*)**» (1947), поэтому здесь мы вновь представляем ее в качестве первой части «Теологики». Эта работа тогда специально подавалась как «первая часть», за которой в качестве второй части должно было идти исследование об «истине Бога»; оно, в силу внешних, биографических, причин, осталось ненаписанным и будет представлено через некоторое время, чем и завершится вся трилогия.

* Греч. слово «философия» составлено из двух корней, означающих «любовь» и «мудрость».

** В отличие от западных языков, в современном русском языке (в результате бессмысленной советской реформы) смешались два слова с совершенно разными значениями: «мир» (покой, состояние без войны) и «мир» (земля, вселенная, сфера).

K' % P& % & '(^ * P qK (L % %&& "l e
 & n lm ^% ^% \$ K& & '(^ ^ o
 ` % % % K L (p % * 3% % ^% ' % ^ '
 _ % l` \$ % ^% " & K q% & L ^ & (
 l` * & % " 3 " %%% q P&%&& * %%% Lm% * & ^ %K^ o
 % Lm% & % aJL*)KH4l` * ^ n % ~
 r ^ %K^ q%& % * 3% ^ n % * & ' q% LK
 ` %%% L` LI LK "*" &%q% ^% '(* %m% " ^ ` P o
 % "&' (^ \$ 3 ^ ' % _ _ '* ' % K l &% o
 % n % "& L % && m% L ^% %K ^ ` % (&'
 ^ %K % l % & 3 ^ ' & L " % && L* 3 ` % o
 % & LP& "*" 3 % K LK & q% L&% \$ -
 & (^ 'q &% q * & K &% LP& % * 3 P& 3
 b^ "c* q% &% q ^ ' & L " ^ & '*
 & K &% K &% L % %&& %%% Lm% & \$ 6
 ^% '(% '* % q%&& K % & % L3 % &&
 O & %&* & ^ * & % " r % %& & ^ %K^ ' K
 * 3 ` LK % " Lm% & O & "&
 \$ q% 3& * % % & L " %m% P ^% L ^ o
 % L* Lq3 & * q%& '(Lq% K% % & q%&m &%* K o
 n% (% L K% % (* PK% lm% (& K * ^%3 * &% &%
 qK'(K%&" 3 & " ^L lm (^ * l`
 & % \$, K `&' (% ^ O P ` ` ' % &' % Ko
 * 3 ` p & n%& K% " &% '& ' * ` "n%
 e 3 ` l` " p P Ln "\$ K& %K %
 r &% "P P "*" 3 & 3 & % % ` ^
 l` * 3 ` LK " " l` "l _ * 3
 K "%&(n% r ^ % ` "n% &% \$ - ^ ' Lm (
 K q%& -; ^ " * 3 ` ` &% L & L "*" & % ' * ^ q o
 L(* `LK% % % n%& L % ^ & * lo

•. ^% %K 3 ^ & b Lm% & %c ^ "PL% & K & ^
 ^ p qK%&&l JL*)K a L*) 5 \$ `L * r 3% f b'o
 p K P&L & LqLcd* & K &% %O W*) * 3 q& ^ & " b^ L o
 %c* `L * bPK% "e" %c\$

бящий должен каждый день заново и изначально жить в любви и вопрошать любовь, так же точно и тот, кто познаёт истину, должен каждый день заново ставить вопрос о ее существовании, не превращаясь при этом в бесплодного и разрушительного скептика. Поэтому, как в искусстве плавания и искусстве любви, в познании истины также предполагается некое реальное продвижение, но не такое, которое некогда окончательно изощрилось бы из некоего первого отправного пункта и повернулось к нему спиной. Отправной пункт метафизики настолько живуч, что он неповторим, он, скорее, содержит всю метафизику в себе, как зерно, из которого она разворачивается. Всякое распространение и расширение проблематики всегда может быть только одновременной интенсификацией изначального вопроса, который развивается не прочь от истока, а к истоку, тем самым лишь сохраняя свою изначальность.

Будучи весьма далек от того, чтобы препятствовать развитию жизни в истине и с истиной, исконный вопрос об истине, напротив, требует этого развития со всей силой. Как любовь между супругами лишь в ходе их совместной жизни медленно обретает всю свою полноту, широту и глубину, которые при первом свидании еще и не предугадывались, так и истина лишь постепенно раскрывается при знакомстве со всем ее неисчерпаемым и становящимся все более неисчерпаемым богатством. Да и странно было бы, если бы трансцендентальное свойство бытия, основополагающий смысл и закон всего сущего, сокровенно участвующие во всей широте и глубине бытия как такового и различных ступеней и форм существ, можно было бы определить, классифицировать, охватить и резюмировать в нескольких сухих фразах. Наоборот, с самого начала ясно, что истина, будучи таким трансцендентальным свойством бытия, в сущности, столь же мало, как и само это бытие, доступна для какой-либо исчерпывающей дефиниции. Дефиниция всегда означает, как видно из самого этого слова, ограничение некоего иного, исключенного содержания – а тем самым и уточняющее определение родового понятия – через специфическое различие. Но само бытие не есть родовое понятие, ибо все различия

бытия сами суть бытие. Его можно противопоставить только Ничто (*dem Nichts*), и нельзя подвергать «дефиниции», «определять» существо бытия в его положительном содержании. Только само бытие и может определять себя, и только через себя оно может быть понято, а то, что имеет силу для него самого, также имеет силу и для всех присущих ему как бытию свойств. Универсальность истины столь всеобъемлюща, что ее не охватить никакой ограничивающей дефиницией, а всякое определение (*Definieren*) имеет своей предпосылкой как раз то объемлющее пространство истины, внутри которого оно и возникает. Не существует никакой *определенной* географии территории истины, так как ее сущность и ее область так же неограниченны, как сущность и область самого бытия. Поэтому следует остерегаться попыток вывести истину из каких-либо предвзятых и исключаяющих понятий и дефиниций, которые с самого начала могли бы ограничить либо связать ее каким-либо направлением, а, напротив, постараться предоставить ей всю ту широту, на которую она притязает как неограниченный смысл бытия. Лишь так она способна сообщить нам нечто из своей бесконечности и при этом доказать, что ее сущность всегда больше и возвышенней, нежели мы предполагали.

Все великие мыслители произошли из этой широты и этого неисчерпаемого богатства истины. Также (и именно) у того философа, который предпочтительно представляется парадигмой и образцом «школьного» мышления, – Фомы Аквинского – трактат *De veritate* охватывает весь мир объектов, чья непосредственная связь с проблемой истины вполне ясна для разумеющего, тогда как близорукие могли бы тут говорить об умолчаниях и произвольных экскурсах. Гораздо важнее то, что Фома в своих столь обильных трудах поставил и ответил на лишь малую часть вопросов, которые можно (и, в каком-то отношении, даже должно) было бы обратиться к истине, и Фома был последним, кто решился вступить в спор на эту тему. Но и он мог сделать лишь столько, сколько может сделать человек: собрать более или менее случайный букет из цветов, цветущих на необозримых полях истины, бу-

кет, способный, пожалуй, опосредовать понятие полевой флоры, но никогда не способный передать богатство, полноту, атмосферу, плодородность и великолепие (*Herrlichkeit**) всего ландшафта. То же, что касается Фомы, касалось бы и Аристотеля или Августина, которые не меньше Платона были проникнуты фрагментарным существом всякого познания, или Гегеля, который обещает прозрение в суть истины лишь в конце своей системы, охватывающей все сущее и предлагающей его открытый и всесторонний обзор.

Весьма скромная попытка, представленная на следующих страницах, не притязает на большее, чем продолжить предпринятую *proprio Marte*** исследовательскую экспедицию в края истины, в которых солнце не заходит. В ней мы не особенно долго будем заняты первичным «удостоверением» истины познания, тем более что в этом плане сделано уже достаточно, но, осознавая существование истины как изначальный факт, вскоре уже обратимся к вопросу о ее сущности. При этом могут обнаружиться самые первостепенные и элементарные вещи, которые в той же мере принадлежат к существу истины, в какой домашнее хозяйство и деторождение – к браку, и о которых, тем не менее, совсем мало можно узнать в известных трактатах на тему истины. Этих вещей так много и они столь многообразны, что мы, словно чичероне в мчащемся поезде, можем лишь указывать направо и налево на проносящиеся мимо нас местности, при том что большая часть того, что достойно упоминания, по-настоящему не может быть показано вследствие большой скорости поезда. Это почти подавляющее чувство не поддающейся схватыванию полноты постигает нас не только ввиду апостериорного многообразия существующих вещей и обстоятельств, все из которых желали бы принять участие в разговоре об истине, – скорее, оно овладевает нами ввиду про-

* Слава как сияние изнутри вовне; великолепие; господство (нем.) – следует учитывать все коннотации слова *Herrlichkeit*, тем более что Бальтазар назвал этим словом часть своей трилогии, посвященную эстетике.

** Своими силами (лат.).

стого априорного качества самой истины, насколько она присуща всякому бытию как таковому и предстает взору мыслителя всегда как какое-то новое чудо. Мы попытаемся некоторое время пожить с этим чудом вместе.

Нам не кажется, что тем самым мы отдаляемся от великой традиции европейского и особенно христианского мышления об истине; напротив, мы думаем способствовать тому течению, которое в Новейшее Время, особенно в христианском мышлении, замедлилось и привело к образованию своего рода стоячей воды. А ведь сколь многое было известно отцам церкви – Клименту, Оригену, Григорию Нисскому, Августину – о сущности истины, как мучительно, вникая в истоки, размышлял об истине Ансельм, с какой широтой и свободой писал о ней Фома, – разве это сравнить с теми скупыми фразами, которыми только и умеют выражать этот предмет нынешние учебники христианской философии! Быть может, в этом виновата практически-апологетическая установка, которая все больше возвращается к нескольким основным положениям, требующим принятия любой ценой, к некоей духовно-интеллектуальной цитадели, чья надежная отстроенность и неприступность одновременно означает отречение от всего, что остается в беззащитности за ее стенами, – установка, которая вообще ограничивается доказательством существования истины и полагает, что этим ее задача вполне исчерпана. Быть может, и в этом противостоянии современному рационализму и скептицизму обнаруживается некое подспудное влияние этих самых тенденций, поскольку идеал истины видится в самой ее достоверности или в своего рода научной ясности и неопровержимости, которые можно приобрести лишь ценой отказа от всей широты, свойственной области истины. Редукция познания истины к чисто теоретической очевидности, из которой тщательно устраняются все жизненные, личностные и этические решения, означает столь травмирующее сужение сферы истины, что она – уже одним этим – лишается своей универсальности и, следовательно, собственной сущности. Если истина и благо суть трансцендентальные свойства бытия,

то они должны проникать друг в друга, и всякое исключаящее противопоставление их областей может вести лишь к недооценке их обоюдной сущности. То же самое соответственно имеет силу и для последнего трансцендентального свойства бытия – красоты: она тоже притязает на всеобщую действительность, поэтому она неотделима от двух первых. Таким образом, самое элементарное требование этики и эстетики истины и познания истины выясняется из понимания того, что лишь эти три трансцендентальных определения бытия являют его внутреннее богатство таким, как оно есть, то есть раскрывают его истину, что лишь постоянное живое единство теоретической, этической и эстетической установок может способствовать истинному познанию бытия. Эти три позиции и установки настолько формально различаются, настолько должны быть до сих пор различаемы во всякой серьезной метафизике, настолько с самого начала, не просто задним числом, должны приниматься во внимание их общий корень и их постоянная игра друг с другом, столь интимная, что в определенной степени ни об одной из трех не может конкретно идти речь, если не иметь в виду двух других. Если с самого начала почувствовать и описать это корневое единство, то в дальнейшем ходе исследования можно будет обойти множество запутанных ситуаций, причина которых – лишь чрезмерно упрощенные отправные точки. Так что, например, Ньюман (Newman) вполне верно понял, что богословская проблема веры и знания никогда уже не сможет быть решена подобающим образом, если в философском истоке постановки этого вопроса не будет постигнуто и описано единство теоретической и этической позиций, свидетельства и решения. Поэтому всякая эстетика должна будет столкнуться с проблемой мнимого иррационализма, которая последовала за глубинным непониманием отношений между раскрытием бытия и движением выражения, а значит – между истиной и красотой. То, что область благого и прекрасного оказалась внутри того, что поддается проверке знанием, и отдана всякому субъективному произволу или же частному миру верований и вкусов, есть плод новейшего рационализма,

стремившегося сузить сферу истины до мнимо отделимой чисто теоретической сферы. Тем самым образ бытия, образ мира как единства был расколот, поэтому всякий реальный разговор об истине сделался невозможным. Впредь говорили только уже об общедоступных, в конечном счете несущественных содержаниях, в то время как самые глубокие вопросы, связанные с истиной, которых нельзя касаться без решения и вкуса, остаются в ложном стыде преданными безмолвию. Если истина не имеет решения, то личное мировоззренческое решение лишено истины. Такое пресечение разговора об истине приводит – как позже будет показано – к уничтожению истины как таковой. Поэтому христианская философия должна остерегаться даже бессознательно и невольно содействовать подобному рационализму. Но, чтобы она могла предложить ему необходимый противовес, ей следует вернуться к тем истокам, в которых, как с исторической, так и с материально-вещественной точки зрения, живое сцепление истины, блага и красоты и соответствующих им наук сделало бы возможным универсальный образ мира. Рационализм и иррационализм могут быть взаимно преодолены лишь с общей позиции единства.

Мы делим наши изыскания на две части; первая имеет дело с истиной, как она впервые встречается нам в мире, с истиной вещей и людей, с истиной, которая в своем последнем основании отсылает к Богу-Творцу. В этом способе рассмотрения возникает истина Бога как Начало и Конец (*principium et finis*. Vatic. Denz. 1785) истины этого мира. Вторая часть имеет дело с истиной, которую Бог сообщает нам о себе самом через откровение и которая отныне, в этой положительной откровенности-явленности, становится последней нормой всякой мировой истины. Первая часть, таким образом, трактует истину как предмет философии методами философии, вторая – как предмет богословия и, соответственно, методами богословия. При этом к двум вещам следует отнести весьма серьезно и не упускать их из виду.

Во-первых, справедливо то, что мир, в своем конкретном существовании, есть такой мир, который уже находится в позитивном

либо негативном отношении к Богу благодати и сверхъестественного откровения, и что в отношении этом нет никаких нейтральных точек и поверхностей. Мир как предмет познания всегда уже встроен в эту сверхъестественную сферу, так что соответственно и человеческая способность к познанию всегда уже стоит под положительным знаком веры либо под отрицательным знаком неверия. Хотя философия может, в той мере, в какой она движется в некоей относительной абстрактности, обозревая сущее из этой сверхъестественной встроенности, извлекать некоторые основные природные структуры, которые через эту встроенность никак не возвышаются или только изменяются в своей сущности, однако чем ближе она подходит к конкретному предмету и чем глубже притязает на способность конкретного познания, тем больше, сознательно или бессознательно, она станет привлекать данные богословия. Но сверхъестественное укореняется в сокровенных структурах бытия, чтобы проквашивать их как тесто, овеивать их своим дыханием и вездесущим ароматом. Не только невозможно, но и было бы глупостью всеми средствами изгонять этот аромат сверхъестественной истины из философского исследования; слишком сильно сверхприродное пронизывает природу, чтобы оно еще позволило реконструировать себя в его чистом виде (*natura pura*). Одно дело – бессознательно перенимать пристающие ко всякой философии богословские данные, как поступает, скажем, языческая философия Платона и Аристотеля, а другое – сознательно отвергать эти данные и, обмирщая их, сводить к имманентной философской истине, как это характерно для методов нового рационализма, но также и для новейших течений идеализма, мистицизма, экзистенциализма, как и чисто философского персоналистического учения о ценностях, и, наконец, третье – по-христиански признавать неизгладимое присутствие таких теологуменов внутри конкретного философского мышления и как таковым позволять им существовать. По первому пути для нас хода уже нет, второй путь – секуляризация богословия – предполагает негативное предубеждение против возможности или

& " * ^ %&"n%(% %* * ' % 9 ' P' o
 %* 3 ^ ` % n" K' % * K L (e &&% q%
 &% " % * 3 L &% % " P q& " K%(% "&
 ' P " % &&&% % ' ^ P& " e P &&Ll o
 &&Ll e P" * 3 & P&% * % * 3 & ' P' % \$
 K% " &% lm (` P O%^ " P " * 3 o
 & * Ll ' l 3 % * ^ %K & %&o
 & & p ^ P "&'p 3 _ "&'p % p
 %qKL e& `LK" %& * ' % '* ^ % L* ^ Lo
 3 % 3% %P 3L * & p L & ` P& 3%& ' q%& *
 ^ m"l 'p IK ^ l & K% % K " K L
 K L \$ ` ` * % ` ` & ` ` &% ` %%% 3%
 _ "& (^ "& "l % * * &%3& * &
 ` %&& ' % L ` ` Ll L\$! ` ` ^ & o
 % &'* % %l %`% & & &% %_ % &&
 % IK * P & ^ K `lm%% % L % * %3" K q& K &%
 'p %& p* ` ` * &% q& (_ % & o
 ' % \$ P r ` ` % ' m (e q% % ^ 3%o
 YK` O)'4 ' m (3% % e Ke Lq% LP& '
 % P&& \$ r P % & " ` ` % " %&o
 & L" &'\$
 + % 'n %& P&& % % % ' e % %&&
 Y"")`a "4 (&%^ %K %&& * 3 ` % 3
 b P& & %cYb `F_ *)H4 & ` P &% "P K% "K L
 K L \$ + P& % "& ` ` Yb `F_ *)4 K% q &% "
 ` &% (P& % "& * & &%^ %K %&& q%
 ` ` % P& & Y' * X) ' * b `F_ *) * d* %&& r ` ` %
 &%^ %K %&& ' e % %&& P& & l\$ L`z% * o
 '(' * e r qK L3 % L`z% * '(= Y)
 *)' * XFTc # HH4 '(% ` ^ P& % %&& \$
 K% " ' ^ q% " % ` %P & & ^ * o
 % %&& ' m% L L`z% L (q% &%^ %K %&&

- L \$f ` ` % P& % "&' \$
- L \$f Lm (L`z% \$

и бытие объекта, который он мыслит. Этот вопрос надо будет поставить позже; здесь еще безразлично, идет ли вообще речь о первом соприкосновении с истиной. Достаточно, если сфера пустого, несущественного явления в одном месте пробита, так что само бытие вступает в явление и как таковое делается со-временным сознанию. Тем самым проявляется доказательство того, что бытие можно раскрыть и схватить мыслью – и именно в его качестве бытия. В нем уже заложена очевидная раскрываемость бытия.

Таким образом, в первом описании истина может быть обозначена как раскрытость, разоблаченность, явность, непотаенность (ἀ-λήθεια*) бытия. Эта непотаенность имеет двоякий смысл: с одной стороны, *бытие* является, а с другой – бытие *является*. В том, что эта двоякость все-таки есть нечто единое, состоит раскрытие, и в нем – истина. Итак, ни бытие не сокрыто в самом себе как некая неведомая вещь-в-себе, которая ничего не дает о себе знать и о которой явление ничего не сообщает, ни, с другой стороны, явление не есть парящая сама в себе фата-моргана, воздушное отражение Ничто или не поддающейся разгадке бездны. Скорее бытие может являть себя как таковое; самая связь между ним и его явлением может еще быть столь таинственной и неразгаданной, расстояние между ними обоими может быть больше или меньше, может легче или труднее поддаваться отслеживанию. Раскрытость прежде всего означает некое свойство, присущее бытию как таковому. Но она тотчас выводит из себя дальнейшее – соотносительное – свойство, ибо она позволяет непосредственно поднять вопрос: *кому* же, собственно, бытие раскрыто? Могло бы, пожалуй, показаться, что это второе соображение лишь задним числом, синтетически, добавляется к первому, насколько можно представить себе познаваемым нечто сущее (*ein Seiendes*), которое обладает в себе абсолютным свойством, без того чтобы оно поэтому и впрямь нуждалось в том, чтобы быть познанным. Но то, что может быть верным для отдельного сущего в отношении к конкретному субъекту познания, может не быть верным для бытия как такового и его отношения к

* Истина (др.-греч.), букв.: непотаенность.

познанию. Здесь скорее верно, что если бытие имело бы свойство раскрытости лишь в себе, а не непосредственно также и для сознания, то оно по существу было бы не раскрыто, а заключено и потаено в себе. Что оно раскрыто, аналитически указывает на то, что оно раскрыто и для кого-то, кто познает его в его раскрытости. Этот кто-то есть субъект, независимо от того, тождественен он с раскрытым бытием или нет, и от того, стало быть, раскрыто бытие само по себе или кому-то другому. К понятию истины принадлежит не то, что всякое бытие есть также и сознание, а, пожалуй, то, что всякое бытие имеет отношение к самосознанию.

Если бытие действительно открыто в своем явлении и может само о себе свидетельствовать в своей открытости, то подозрение в пустой видимости, в иллюзии, в обмане отступает и уступает место достоверности, которая отражает в себе прочность, действительность, надежность бытия в сознании. Познание подлинно, потому что подлинно само познаваемое. Мы идем не через болото, у нас под ногами – надежная почва бытия. Настоящая надежность, которую сообщает бытие, состоит в том, что непосредственно под ним – Ничто. Познающий знает, если он познает бытие, что имеет перед собой последний субъект всех возможных предикатов, что он, следовательно, прошел круг познаваемого и что от его познания ничто по существу не ускользнуло – в той мере, в какой это и правда бытие. Эта уверенность в возможности продвижения до границ Ничто и, следовательно, в том, что незачем страшиться, будто позади бытия есть какой-либо неведомый фон, способный поставить под вопрос – а то и устранить (*aufheben*) – познаваемое, эта надежность сообщает истине второе основополагающее свойство: она не только *ἀλήθεια*, непотаенность, она есть также *эмет**: верность, постоянство, достоверность. Где *эмет*, там есть на что положиться, чему довериться. Это свойство истины имеет двоякий смысл: с одной стороны, завершающий – она кладет конец неопределенности и бесконечности поиска, догадкам и подозрениям, дабы место этого неустойчивого положения вещей

* Истина (др.-евр.).

могла занять оформленная, внутренне укрепленная очевидность их раскрытости. С другой стороны, это завершение неустойчивости и ее дурной бесконечности есть открытие и «распечатывание» истинной бесконечности плодотворных возможностей и ситуаций: из истины, которая стала современной, возникают, словно из ростка, тысячи следствий, тысячи новых познаний; надежность добытой очевидности прячет непосредственно в себе обещание дальнейшей истины, она есть врата, ключ к жизни духа. Это второе свойство *змет* – быть началом и исходом – настолько сильно, что первое ее, завершающее, свойство действует лишь у второго на службе: истина никогда не запирает и не сужает познающего; истина есть скорее раскрытие – не только к себе и в себе, но и к дальнейшей истине. Она обнаруживает бытие, а тем самым и связи бытия, она раскрывает перспективы к тем сферам, которые еще не познаны, она сама в себе имеет движение к дальнейшей истине.

Общее для обоих свойств истины – свойства непотаенности и свойства быть достойной доверия – то, что они оба суть открытие, а именно открытие через себя вовне. В непотаенности открывается сущее, дабы представить себя познанию. Но оно открывается не только как определенная отдельная сущность, но в той же мере и как бытие вообще. Так, каждое отдельное, частное открытие сущего в себе содержит в себе обещание возможности открытия всякого сущего в себе. Свойство истины быть достойной доверия и веры еще только прямо приглашает довериться этому обещанию возможности открытия, последовать той достоверности, которую сообщает истина, и отдаться начальному движению. Таким образом, теперь становится понятно, почему истина, с одной стороны, совершенно прозрачна и ясна, но с другой стороны, ускользает от всякого точного определения. Истина ясна и в этом ограничивающем смысле рациональна потому, что отдельное сущее в своем раскрытии действительно подает себя так, как оно есть, что, стало быть, в этом месте кусочек мира становится понятным и прозрачным по своему смыслу и сути. Но как этот кусочек мира – лишь крошечный фрагмент бытия в целом, как в этом кусочке бытие

хотя и принципиально раскрывается, но в своей целостности все же остается превосходящим и сокрытым, так и кусочек истины, который нам себя предлагает, есть всего лишь исчезающий фрагмент истины в целом, которая хотя и принципиально раскрыта (так как всякая истина есть истина), как целое, все же, остается бесконечно превосходящей и сокрытой и именно поэтому все больше и больше пробуждает в познающем страстное стремление. Так в истинном познании соединяются два противоположных, как кажется, ощущения: ощущение обладания в духовном свете, который воспринимается познающим, и ощущение все большей переполненности чем-то таким, что в самом познании переступает границы познания, сознание участия в чем-то таком, что в самом себе превосходит то, о чем узнаешь. В первом ощущении субъект замыкается над объектом, постигаемое имеет место внутри постигающего. Во втором же случае субъект вводится, посвящается в тайну объекта, от чьей глубины и полноты он эксплицитно постигает лишь малую часть, однако, с обещанием дальнейшего, следующего посвящения. В более узком смысле рациональное первого момента имеет свое непосредственное дополнение в этой расширяющейся перспективе к непознанному познаваемому, более того – оно рационально лишь в той мере, в какой отдельное познание выделяется на этом фоне принципиально познаваемого, хотя еще не познанного. Оба эти момента, таким образом, не выделяются друг по отношению к другу как рациональное и иррациональное, они в своем единстве скорее образуют неделимую структуру человеческого разума. Рациональность в более узком смысле неким образом закрывающей открытости познанного отдельного сущего требует в качестве условия своей возможности раскрывающей открытости известного бытия в целом. Только на фоне этого известного, но в своей бесконечности уже не поддающегося определениям бытия может себя выделить в своей определенности передний план отдельного сущего. Рациональность в ее широком смысле означает, следовательно, сразу и то и другое: знание о действительном обладании существующим положением

вещей в рамках хотя и в основе своей раскрытой, но в своей конкретности всегда превосходящей целостности бытия.

Из только что описанного двойственного соотношения содержаний между субъектом и объектом, в котором, с одной стороны, объект захватывается и объемлется субъектом, с другой – субъект вводится в охватывающий его мир объективной раскрытости бытия, получается теперь основополагающая, все дальнейшее судьбоносно определяющая двойственность истины вообще. Понятие раскрытости бытия содержит в себе абсолютную и относительную стороны: в той мере, в какой раскрытость бытия есть самому бытию присущее, объективное свойство, познающий субъект должен уподобиться этой раскрытости; другими словами, истина будет познаваема тогда, когда познание в уподоблении [познаваемой им] вещи (*adaequatio intellectus ad rem*) позволит ей измерять и определять его. Решающая мера пропорции, которая должна быть установлена между субъектом и объектом, находится у объекта. Однако же она ни в коем случае не является смыслом и назначением субъекта как всего лишь аппарата для регистрации объективных содержаний. Субъективность в полном смысле включает свободу, самоопределение и творчество, обращенное вовне. Объекты существуют ради субъектов, они им предлагаются ради познания как возможные предметы познания и соотносятся с познанием. Именно субъекты не только обладают познанием и завершают его в себе, но и судят об истине как таковой: лишь в акте суждения об истине последняя осуществляется в полном смысле – как открытость бытия, ставшая достоянием некоего сознания. Тем самым центр тяжести истины смещается: если и теперь еще объект остается той мерой, согласно которой измеряется истина, то сам измеряющий стал уже субъектом, и это измерение есть его спонтанное творческое действие. Но этого мало. Поскольку раскрытость объекта лишь тогда имеет смысл, когда она обращена к некоему познающему субъекту, следует сказать, что объект находит исполнение своего смысла прежде всего в этом субъекте и что субъект тем самым прячет в себе меру объекта. В свободе и

спонтанности субъекта лежит возможность не только схватывать истину, но и полагать ее. Шедевр, создаваемый скульптором или композитором, содержит истину, чья мера заключена в концепции его создателя. То же самое повторяется повсюду, где субъект суверенной формирующей энергией своей свободы и спонтанности определяет, чему быть и чему быть истинным. Тут человеческий субъект особым образом принимает участие в полагающей истину власти божественного разума, чьи архетипы содержат меру приведенных к бытию вещей и их истинности. Субъективность мирового субъекта, которая сообщает ему свободу и тем самым право на свободное определение окружающего мира, не допускает, чтобы в каком-либо акте, в котором выражается его спонтанность, он вел себя как всего лишь регистратор вещей без всякого творческого участия. Если бы существовало некое мировое познание, в котором субъект исключительно измерялся бы мерой объекта, а не наделял бы его мерой и сам, то аналогия между божественным и мировым познанием нарушилась бы. Так что мировое познание выделяется на фоне чисто творческого божественного познания только через то, что в нем мера истины кажется распределенной на объект и субъект. Мировое познание есть всегда и то и другое: оно рецептивно и спонтанно, оно – измеренное и измеряющее. Оба фактора могут при этом по-разному акцентироваться и по-разному распределяться: спонтанность познания может в одном случае предоставлять себя в распоряжение рецептивности и превращаться в подобие чистой пассивности, дабы воспринять предлагаемое по возможности непредвзято. В другом случае та же спонтанность может выражаться в свободном творческом решении того, что же истинно в том или ином вопросе, более того – что в нем должно быть истинным. Но, как всегда, акценты могут перераспределяться: познание всегда столь же определяет меру, как и принимает ее, и в этой двойственности измерения и измеряемости как раз возникает и состоит истина. Познающим разумом она и производится (как *intellectus agens**), и устанавливается (как

* Действующий разум (лат.).

*intellectus passibilis**). В балансирующем центре и в *уравнении* между этими двумя функциями разума – препорученного ему опрашивания и допрашивания и регулирующего суждения – как раз и движется истина.

Тем самым предварительное понятие истины достигнуто. Это предпонятие приобретает для нас цельность в своей трехступенчатости: сначала истина явилась как несокрытость, а в ней – как заслуживающая доверия надежность являющегося сущего. Это свойство сразу предполагало, что вместе с являющимся сущим в целом известно и бытие, но не как каждый раз фактически познаваемое актуально, а потенциально в форме каждый раз все дальше раскрываемого фона. Из этого, в конце концов, вышла неразрешимая полярность между субъектом и объектом, которые друг друга взаимно объемлют, притом что субъект, с одной стороны, вводится в каждый раз все более охватывающий мир объективной истины, а с другой – каждый раз являющийся объект смотрит и судит со своей все более охватывающей точки зрения. В своей наиболее острой форме эта полярность видна в напряжении между наблюдающе-констатирующей позицией субъекта по отношению к объекту (истина как *θεωρία*) и спонтанно-творческой, направляющей позицией субъекта по отношению к объекту (истина как *ποίησις***).

* Претерпевающий разум (лат.).

** Соотв.: теория (букв. боговидение) и творчество (др.-греч.).

В. Субъект

Истина есть раскрытое и в своей раскрытости понятое бытие, или, говоря короче, мера бытия. Эта мера не может быть чем-то чуждым бытию, приложенным к нему извне, ибо за пределами бытия есть только ничто. Бытие должно, скорее, нести свою меру в самом себе, хранить ее при себе, а это хранение меры и есть как раз не что иное, как раскрытие самого себя. В точной мере, когда бытие себя раскрывает, оно становится измеримым и, одновременно, способным само измерять мерой истины. Сущее же, которое может само себя измерять, так как оно для самого себя открыто, именуется субъектом. Поскольку оно стало себе самому явным и более не сокрытым, оно внутренне светлое, само себя озаряющее и прозрачное бытие; его бытие имеет особую форму самосознания. В сиянии этого света субъект способен измерять сам себя, принимать свою собственную меру. Познавая же себя как сущее, он в то же время постигает, чем является вообще и в целом бытие; поэтому в рефлексии ему предоставлена не только мера его собственного бытия, но и в принципе мера всего бытия. Мера, согласно которой он станет измерять дальше всякое сущее, – это его собственный свет, который есть не что иное, как совпадение в нем бытия и сознания, полный промер того, что для себя самого раскрыто. В этом совпадении, в этом тождестве бытия с самим собой в сознании, в каковом субъект конструирует себя как субъект, ему доступно и внутреннее пространство своего «Я», и в принципе всякое внешнее пространство бытия. Оба раскрытия, оба освоения в точности одновременны и совершенно идентичны. Если бы раскрытие субъективного внутреннего пространства было первичным, а раскрытие внешнего пространства объектов лишь последующим, то изначальная мера, которую субъект измерял бы и судил вещи, была бы исключительно субъективной мерой: она накладывала бы себя на все вещи и тем самым никогда не достигала

бы объективного познания. Если бы наоборот пространство мира раскрывалось субъекту прежде его собственного внутреннего пространства, то у него бы не было никакого мерил для измерения объектов, так как таковое мерило не может быть ничем иным, кроме как полным измерением бытия, а стало быть – и самосознания. В совпадении обоих раскрытий – «Я» и мира – дан залог того, что как самопознание, так и познание мира могут быть истинно объективными.

Итак, на фоне самосознания, или рефлексии, сущее открыто – как себе самому, так и другому. Поскольку же другое имеет свой собственный закон существования, а значит и свою собственную истину, которая невыводима из некоего общего знания бытия в целом и которая скорее сама должна себя проявлять, чтобы стать известной, другое противопоставляет себя субъекту как объект; а субъект, будучи побуждаемым объектом к познанию, приобретает к своей неопределенной открытости новое определение, идущее от этого объекта. Субъект делается в самом всеобщем смысле рецептивным, восприимчивым.

Рецептивность, восприимчивость, понятая так всеобще, свидетельствует об однозначном совершенстве бытия, выражающем лишь должное восполнение самосознания. Восприимчивость означает контактность по отношению к чужому бытию, открытость к чему-то другому, кроме собственного субъективного внутреннего пространства, соотносимость со всем, что есть сущего и истинного. Восприимчивость говорит о власти и возможности принять в свой дом чужое и как бы угостить его. Следовательно, чем совершеннее какое-либо существо владеет самим собой, тем свободней, тем отзывчивей, тем восприимчивей оно и ко всему, что его окружает. Существа без сознания, как, например, камни, не обладают никакой восприимчивостью. Их суть закрыта от них самих, так что они и ко всему, что окружает их, невосприимчивы; поскольку они не являются субъектами, для них нет и никакого объекта. Существа с более совершенным внутренним пространством, как, скажем, растения, хотя и способны вобрать в себя какую-то

малость из окружающей среды, однако они это делают без того, чтобы осознать чужое как таковое. То же, на более высокой ступени, касается и животных: хотя они и обращены вовне своими чувствами, чужое они воспринимают, но так как они не обладают никаким самосознанием, то и не могут сами себя выделить как другое. Лишь человеку, который получает в самопознании меру бытия, мир раскрыт как нечто ему противостоящее.

Восприимчивость свидетельствует, однако, не только об открытости субъекта другому существу, но и прямо о способности субъекта позволять, чтобы это сущее делилось с ним своей собственной истиной. Способность получать истину принадлежит к высшим ценностям бытия. Нет ничего выше радости обмена и взаимного сообщения. Соответственно этому, вовсе не было бы признаком совершенства, если бы субъект был так наполнен и снабжен всякого рода истинами, что уже не нуждался бы в общении с чужим, да и не знал бы уже, как за это взяться, – если бы истина была чем-то настолько ему прирожденным, что он разве что за пределами себя обретал бы то, чем уже заранее обладал в себе самом. Все знать так, чтобы уже невозможно было никакого общения, было бы верхом скуки; в общении с существом, которое кичилось бы подобным знанием, не было бы ничего привлекательного. Даже если бы это существо делало вид, будто еще не знает того, что в своей истине оно уже знает, то и этого было бы недостаточно, чтобы отношения с ним стали сносными. Ведь так можно обращаться лишь с детьми, серьезный же обмен истиной не может покоиться на подобном «как бы»! Чтобы суметь узнать всецелое царство бытия и насладиться им, нужна своего рода бедность, восприимчивость к другому и дальнему, способность внимать чужому откровению, убежденность в том, что нужно и можно познавать все больше. Спонтанность, которая бы не желала быть в то же время и восприимчивостью, была бы властью без любви, дарением без самоотдачи и подпадала бы под то проклятье, каковым в «Ночной песни» прокликает самого себя Заратустра:

Я – свет; ах, если бы быть мне ночью! Но в том и одиночество мое, что опоясан я светом (...) В том моя бедность, что моя рука никогда не отдыхает от дарения; в том моя зависть, что я вижу глаза, полные ожидания, и просветленные ночи тоски. О горе всех, кто дарит! О затмение моего солнца! О алкание желаний! О ярый голод среди пресыщения!*

Поэтому «мудрость Заратустры» дает ему совет: «ты должен стать беднее, мудрый глупец!» Бедность, которая снова обрела бы способность к восприятию, привела бы к истинной жизненности истины, которая без обмена не может существовать. Субъект, который бы закупорил в себе всю свою истину, был бы поражен проклятием Мидаса: повсюду он находил бы лишь себя самого и свою собственную истину. Как Мидас ничего не мог есть, ибо всякая пища, до которой он дотрагивался, превращалась в золото, так и подобный субъект не мог бы воспринять никакой истины без того, чтобы она оказывалась его собственной, ему уже известной истиной. Истинная спонтанность поэтому требует столь же истинной восприимчивости, чтобы достигать все большего понимания.

Можно сделать и еще один шаг. Одновременность самопознания и миропознания нужно понимать как их внутреннюю неразделимость. Дело обстоит не так, как если бы мировой субъект сначала в одинокой занятости самим собой принимал в своем собственном свете меру своего бытия и при этом еще, пожалуй, узнавал, что ему дана возможность постигать свои ли, чужие ли истины за пределами своего «Я». Скорее, самопознание одновременно актуальной затронутости чужой истиной. Лишь тогда субъекту будет препоручена мера бытия в форме самосознания, когда чужое позовет его и предложит ему измерить этим мерилом чужую истину. Субъективность ни одного мгновения не бывает одиноким и самодостаточным пребыванием при себе, она всегда уже есть занятость окружающим миром. Единство «Я» как субъекта – это всегда и «единство апперцепции», осуществля-

* Пер. Ю. Антоновского под ред. К. Свасьяна в: Ф. Ницше, *Сочинения*. В 2-х т. Т. 2, М.: Мысль, 1990.

ющей себя в акте выносящего суждение синтеза при познании объекта.

Таким образом, мы, конечно, описываем уже особую форму человеческой восприимчивости, которую обыкновенно считают выражением несовершенной человеческой духовности. При такой оценке видят преимущественно связанность человеческого познания с телесно-органической чувственностью. Нет никаких сомнений в том, что эта связанность затрудняет и затемняет чистую духовность человеческого познания. Но так происходит не из-за того, что эта связь вообще рецептивна, а лишь из-за той особой формы, которую в ней принимает рецептивность. Поэтому конструкция некоего чистого духовного познания без рецептивности (восприимчивости) остается ложной конструкцией: она лишает чистый дух значительной части его исконного совершенства. Специфически человеческая рецептивность лишь из-за того характеризуется как несовершенная, что она остается привязанной к дочеловеческим, недуховным формам познания, как соответствующим вегетативной и сенситивной, связанной с телом жизнью человеческой души. Здесь только открытость субъекта для чужой истины становится уже не спонтанным, но предписанным и предопределенным судьбой разломом, в который через додуховные, чувственные каналы в духовное пространство субъекта вливаются чужая жизнь, чужая истина. Не сам факт, что человеческий субъект первично пребывает в коммуникации с миром через рецептивность, отмечает его несовершенство, а лишь то, как проявляется это первичное отношение. Но и здесь уместна немалая сдержанность, если захотят какой-либо аспект человеческого познания означить как несовершенный. Ибо и чувственность, которой обычно приписывают рецептивную функцию, по-своему активна и спонтанна, как и, наоборот, разум, которому выделяют спонтанную роль, по-своему рецептивен, как *intellectus passibilis*. Спонтанность чувственности на первый взгляд даже больше спонтанности разума, так как именно она порождает специфические энергии чувства, раскладывает простой объект в богатстве пятикратного спектра, в то время как

духовно-умственная (*geistige*) спонтанность, похоже, ограничивает воспроизведение объекта таким, каков он в себе. Если, при ближайшем рассмотрении, это первое впечатление оказывается обманом, поскольку творческое осуществление воспринимающего и судящего мышления становится ясным лишь для более глубоко-го взгляда, то все же очевидно, что чувственность весьма далека от того, чтобы быть пассивностью.

При возрастании спонтанности возрастает и совершенствуется, стало быть, и рецептивность. Иными словами: при возрастании самоопределения возрастает также возможность и способность субъекта позволять, чтобы его определял другой. Предполагаемая в данном случае пассивность связана с сокровеннейшей свободой духа, который в свободе любви решается свободно определять себя в любви. Тут следует соблюдать великую осторожность в применении понятий акта и потенции. Действительность любви, хотя бы и совершенной любви, противна любому самовластному предвосхищению истины «Ты», она скорее такова, что желает принимать все, даруемое ей со стороны «Ты», как новое, действительно обогащающее. Любовь скорее бы отказалась от многого из того, что знает, если б могла тем самым заново получить все это от возлюбленного, более того – она даже совершила бы чудо: больше не знала бы тех вещей, которые знает, только чтобы оказаться способной вновь принять их как дар от возлюбленного. Таким образом, готовность познающего субъекта вмещать в себя доступные познанию вещи может быть выражена лишь через одновременное применение понятий акта и потенции: она не есть чистый акт, потому что не предвосхищает действительности получения истины, столь же мало она является чистой потенцией, поскольку предоставляемое средство познания снабжено всеми активными способностями, потребными для предстоящего познания. Со стороны потенции для пространства познания пригодны совершенная готовность и безразличие (*Indifferenz*) к любому предлагающемуся в этом пространстве поводу к познанию, но их спецификация предоставляется исключительно объекту. Всякое предвосхище-

ние предлагающей себя истины в форме врожденных идей, схем или категорий уменьшало бы эту чистую готовность, оно означало бы опережающую классификацию того, что являет себя субъекту заново и изначально, и тем самым демонстрировало бы противное внимающему восприятию всезнайство. По существу субъект уже покончил бы с тем, что другой намеревался ему сказать, прежде чем тот заговорил бы. Тому заткнули бы рот после первого же слова, поскольку его откровение было бы уже вставлено в заранее готовые рамки, схемы и параграфы. Врожденные идеи препятствовали бы всякому истинному разговору, нарушали бы правила вежливости, делали бы любовь невозможной. Чужая истина хочет быть воспринятой в готовности полного безразличия, которая и есть чистая потенция как таковая. Но эта потенция, так как она таит в себе способность ко всякому познанию, есть вполне активная потенция. В ней нет ничего от инертности материи, безвольно позволяющей лепить из себя ту форму, которую навязала бы ей чужая воля. Ее безразличие – это, скорее, готовность к действию в любом направлении, какое только пожелал бы указать или применить заявляющий о себе предмет. Это безразличие спешит, как слуга – на зов своего господина, не зная заранее, куда его пошлют, и заранее не рассчитывая, как именно оно исполнит приказ. Оно похоже на некое освещенное пространство, которое, впрочем, поскольку оно совершенно пустое, не дает стать видимым имеющемуся в нем свету. Лишь в нем возникающий предмет, оказываясь освещенным, свидетельствует о наличии некоей действующей энергии. И все же активная потенция субъекта – не выражение или излияние некоей чистой действительности без потенциальности (*actus purus**), поскольку активная готовность ко всему (*quodammodo omnia***) так же непосредственно обуславливает действительную определимость через все, так что субъект можно охарактеризовать как своего рода духовно-умственную материальность (*ὕλη νοητή****).

* Чистый акт (лат.).

** В некотором роде все (лат.).

*** Умственная материя (др.-греч.).

Эта открытость ко всякой могущей явить себя истине – неотъемлемое совершенство всякого познающего субъекта, и она, стало быть, с увеличением познания не может сужаться, а, напротив, может лишь все больше расширяться и опирается на описанную в предыдущей главе открытость самой истины. Она – выражение того, что принципиально открытое бытие в целом не следует рассматривать ни как отдельный предмет, ни как сумму таковых, но – как бесконечно и безгранично пребывающее над всем ограниченным. Ему отвечает уже упомянутый характер истины как открывающей, полагающей начало и предвещающей дальнейшую истину. Если бы она не вела себя так, то была бы в себе конечной и тем самым исчерпываемой; для субъекта, должно быть, мог наступить момент времени, когда истина начала бы утрачивать свой открывающий характер, постепенно и все больше приближаясь к собственному концу. Истина крутилась бы сама в себе и сама бы себя исчерпывала. Познающий имел бы, так сказать, очерченный предельный охват, плавал бы по его сфере, подобно Колумбу, и тогда, быть может, внутри такой ограниченной сферы оставалось бы лишь все дальше аналитически входить во все подробности. Увеличение познания было бы еще возможно лишь в направлении большей точности; можно было бы обустроить и использовать найденную землю; никакой новой земли уже нельзя было бы обнаружить.

Если бы истина была такой, она бы тотчас перестала быть истинной. Она бы стала конечной, а тем самым стала бы возможной некая точка зрения, которая обнимала и обозревала бы истину и, следовательно, сама находилась бы по ту сторону истины. Но она, эта позиция, пребывала бы открытой и вне бытия, то есть в ничто, и не добыла бы ничего, кроме нигилистического, а значит – себя самого уничтожающего и отменяющего взгляда на сущее как на истину. Особенно истина, которая всегда подает себя не иначе как некий пробный фрагмент превосходящей истины, к которой та побуждает и которую открывает, обманывала бы познающего этой видимостью бесконечности и тем самым оказывалась бы неистинной.

Но субъект, раскрывающий себя истине, узнает в знакомстве с ней противоположность такому прогрессивному обзору и исчерпыванию. Вернее, он познает в парадоксальном опыте, что хотя и существует подлинный прогресс знания, а в нем – достоверность, однако каждый новый шаг указывает на сферу истинного и познаваемого во все большей, все более бесконечной протяженности. Чем больше субъект овладевает истиной, тем больше она одновременно завладевает им. Полная ожидания готовность, которая отмечает отправной пункт познания и описывает фундаментальный настрой субъекта, благодаря открывающему и полному обещания характеру всякой предлагающей себя истины, не парализуется или пресыщается постепенно, а, наоборот, все возрастает. Чем больше субъект вникает в отдельную истину, тем выше и необозримее распространяется над ним небосвод истины в целом.

В акте познания, в котором безразличная готовность субъекта занимает себя отдельным являющимся объектом, субъект переживает каждый раз двойное ограничение. Объект выступает ему навстречу как нечто особое, субъект узнает и признает его как отдельную возможность и действительность того бытия, которое в целом ему известно, но никогда не становится для него обозримым в своей целостности. Так что ограниченный субъект выделяется из неограниченного фона всякий раз большего бытия. Однако форма бытия как таковая известна субъекту из собственного самосознания, в котором он добыл меру бытия и может заняться объектом. Но как раз там, где он примечает себя самого и тем самым меру, он встречает вторую границу. Бытие, которое открыто ему в самосознании, не есть бытие в чистом виде. Ведь просвет себя самого, в котором он сам себя постигает и тем самым узнает, что такое бытие, озаряет ему не бытие в целом, а бытие лишь в той мере, в какой он понимает, что всякое бытие должно быть озарено *в самом себе*. В точечном тождестве бытия и сознания, в свете которого субъект получает меру как себя самого, так и подлежащего измерению объекта, ему становится ясно, что абсолютное бытие должно быть чем-то самим собой измеряемым, самому себе совре-

+\$ L`z%

&% & %qKL %& % ^ P % & &' ` o
P ^ " K "%(n%(e &L (e & %qKL
P 3&' O%& P& & ` K & % &(\$ o
&'&% & % % PK% %&& & `% 3 %&&'%
L`z% '* '% P& 3 "& (^ P O & ''
K L K L L q K I K L K L `m%& (3 o
&'* L I ^ %K L3 % `% &%3& (
&%\$ + r (P & (' r & e e
^ q%& &%3&'% L`z% ' q l ' n L I % L *
3 q% `'" L %& &%3& % P `% &%3& ('o
`q% %&& (&'\$

С. Объект

Пока что могло показаться, что не так уж много скажешь об объекте познания. Единственное субъектом установленное условие для вступления объекта в познание есть, кажется, то, что он каким-то образом, прямо или косвенно, обнаруживает себя внутри сферы бытия. Ведь когда субъект вообще узнает о внимании [к нему] бытия (а это – его единственная априорная форма познания), кажется, что само по себе бытие объекта сообщает ему познаваемость. Однако это простое определение требует более точного рассмотрения. Его следует соотнести с предпосылками познания объекта, которые вовсе не обязательно должны с самого начала совпадать с предпосылками познания вообще. В истории теории познания часто случалось так, что предпосылки познаваемости либо выводились из предпосылок познания, либо попросту с ними отождествлялись, что, стало быть, онтология была не чем иным, как проекцией структуры познания на бытие. Подобный перенос недопустим. У бытия есть свои собственные законы, которые не нуждаются в отождествлении с законами познания; эти законы нужно исследовать, подвергнув их особому предварительному анализу.

В предвосхищающем описании истина описывалась как несокрытость бытия, причем добавлялось, что эту несокрытость можно понимать не только как присущее бытию абсолютное свойство, но что истина заключает в себе некое отношение к субъекту, которому она фактически открыта. Лишь когда открытость не только возможна, но и действительна, бытие озарено в себе самом и как таковое измерено. Но и мера, и свет суть неотъемлемые свойства истины. Поэтому нельзя предполагать, что сущее обладает мерой и тем самым познаваемостью, если оно одновременно не пребывает в свете реальной измеримости.

Требование это легко исполнимо повсюду, где сущее принимает свою собственную меру и в ней делается светлым для себя са-

мого, стало быть – повсюду, где объект непосредственно является также и субъектом. Но, во-первых, не всякий объект есть также и субъект, а иное сущее светло лишь для других, но не для себя. А во-вторых – как я показал, и субъект для себя самого светел и сознателен лишь в своей занятости объектом – объектом, который хотя в себе и *может* быть субъектом, но, *поскольку* он объективирован, таковым не является. Он может, конечно, быть самосознанием, противоположенным некоторому другому самосознанию, и при этом так, что тот не объективируется для него, не покрывает его тем, что для него самого – объект. Таким образом, ставится вопрос об измеренности объекта независимо от измеренности измеряющего субъекта.

Если объект должен быть познаваемым, то он должен быть не только измеримым, но и уже измеренным. Но поскольку он – объект – измеряется не самим собой, а конечный субъект уже предполагает свою измеренность, мера объекта должна пребывать у бесконечного субъекта, у Бога. В итоге сущее, которое не было бы познано Богом, не могло бы познаваться никаким конечным субъектом потому, что оно и не существовало бы тогда как сущее. Оно потому и не существовало бы, так как не было бы познано Богом, следовательно – не обладало бы никакой мерой бытия и потому – никакой истиной. Поэтому божественному познанию все вещи полностью раскрыты и им измерены. У Бога пребывает Его истина, и тот, кто желает ее познавать, должен познавать ее в уподоблении божественному духу. Это не означает, что нет никакого непосредственного отношения между мировым субъектом и объектом и что объект познаваем только на пути к Богу. Но, пожалуй, это говорит о том, что познаваемость объекта происходит из его познанности Богом и что его полная истина известна только Богу.

Ведь познание Бога не моделирует образ (*ist keine nachbildende*), а имеет изначальный образ в основе (*ist urbildliche*), оно само обосновывает сущее и устанавливает себя во всех связях сущего. Бог не принимает меру объекта у его уже наличного бытия, а объект имеет эту меру в той идее, которую имеет о нем Бог.

Его бытие причастно истине постольку, поскольку объект соответствует этой идее. Эта божественная идея теперь сама одной частью передана существованию (*Dasein*) сущего и в нем запечатлена; она ему имманентна как его внутренний план, его суть, его смысл. Ее средоточие – в том живом центре, из которого действующее, живущее, чувствующее развивается, разнообразно представляет и разворачивает себя в своей истории. Так, например, жизненный принцип растения демонстрирует целесообразную целостность, которая созвучна некоему разумному плану, хотя само растение не разумно и не способно планировать, и которая непосредственно воплощает идею бесконечного интеллекта, поскольку она запечатлена на отдельном творении как присущая ему энтелехия. К его сущности относится вести себя в качестве недуховного (*untergeistig*) творения настолько планомерно, как если бы оно само было наделено разумом. То есть как если бы мера, ему отмеренная, была больше, чем объем его бытия. Его истина как бы превосходит состав фактической наличности; а это уже постольку, поскольку растение рассматривается как живая форма (морфе). Но это превосходство истины над бытием увеличивается еще больше, когда отдельный объект рассматривается в своей связи со всеми прочими окружающими его существами. Он теперь кажется включенным в отношение со связями и законами, которые в своей совокупности уже не выводимы из отдельных энтелехий. Существа служат целям, которые не вложены непосредственно в их сущность, так что настоятельно следует подумать о некоей потенции, которая упорядочивала бы отношения существ и оперировала с ними как с шахматными фигурами (при том, что каждая из них имеет свои правила игры, однако ход конкретной игры нельзя вывести из самих фигур), снабжая их неким более высоким, чем их собственный, смыслом. Предположим, что этот более высокий смысл, который всеобщей истине и познанию существ по меньшей мере настолько же важен, насколько и непосредственно присущ их энтелехии и в ней может быть угадан, – что этот смысл отдан хотя бы частично в распоряжение каких-либо известных

или неизвестных мировых интеллектов. Однако тогда и сами эти интеллекты были бы вновь неким непостижимым для них образом впряжены в большую игру мира, так что и они имели бы часть своей истины не в себе самих, а в Боге. Это непрерывное трансцендирование объективной истины вещей, наконец, особенно ощутимо там, где творение может определять само себя в свободе. Ведь и это самоопределение подчиняется некоторым нормам, а именно не только всеобщим и абстрактным нормам нравственности, но и совершенно конкретным нормам индивидуального, личного закона, который есть не что иное, как воля Творца, предначертанная на каждый миг свободному творению. Эта воля Бога, творению каждый раз в достаточной мере открываемая, содержит в себе соответствующую каждому случаю меру его собственного бытия и – тем самым – его истины. Если творение соответствует этой воле, то оно соответствует своей собственной сущности, последняя мера которой каждый раз находится у Бога.

Так происходит постепенное, без скачков, трансцендирование истины объекта – от присущей его бытию и имеющей меру его существования истины, которая выражает не что иное, как его данную фактичность, через превосходящее эту фактичность единство плана как живую энтелехию, которая далее трансцендирует в планирование, охватывающее отдельное существо, а это планирование может быть известно лишь упорядочивающему все существа провидению, чьей последней и полной тайны сутью и вершиной является та всеобщая идея, которую Бог в своей суверенной свободе имеет о каждом конкретном существе, в согласии с которой Он это существо созерцает и соразмеряет и которую в ее всеобщности Он не выдает никакому другому существу. Из этого трансцендирования теперь становится ясно, что бытие мировых творений – это отнюдь не замкнутое в самом себе бытие, а, наоборот: от себя к Богу открытое бытие. Невозможно чистое существование вещей в противопоставлении их сущности характеризовать как их бытие; но столь же невозможно изолировать их сущность как нечто в себе законченное от той идеи, которую имеет о них Бог и которую Он

как Творец в каждый момент истории их существования может модифицировать по своему желанию. Эта возможность переопределения и нового расположения сущности того или иного творения, конечно, не затрагивает его индивидуальности и видовой основы, ибо им сообщена самим же Творцом гарантия постоянства, скорее она может касаться последнего смысла существования, решающей ориентации жизни, последнего спасения или неспасения, избрания или отвержения, сверхщедрого одаривания благодатью либо замыкания и засыхания в духовной пустыне. Поэтому наивно было бы думать, будто истина относительно конкретной вещи каждый раз как некая неподвижная величина считывается по бытию этой вещи, а то и по ее видимости. То, что можно понять так, есть разве что часть истины вещи и уж конечно не решающая мера, которую это бытие будет измерено перед лицом вечности.

Вещь никогда не есть всего только факт. Уже как сущее она причастна к некоей сущности, которая отчасти, в силу своего индивидуального единства, превосходит преходящее мгновение, отчасти же на основе воплощенной в нем – как в другом – видовой сущности охватывает его индивидуальность. Но где имманентность этой сущности (как *морфе*) перестает существовать, чтобы в возрастающей трансценденции (как *эйдос*) взойти, наконец, к божественной идее и совпасть с нею, – кто взялся бы это определить? Так что вещи суть каждый раз нечто большее, чем они сами как таковые, а эта всегда перерастающая себя же трансценденция, в итоге, открыта некоей идее, которая не совпадает с ними, поскольку она – Бог, а также – их мера в Боге. К этой идее они обращены и оттуда они получают, причем всегда заново, свою последнюю истину. Тем самым открытость бытия как истины приобретает новый облик. Она становится участием в сфере самой божественной истины при всем новом – со стороны Бога – отмеривании истины мировой. Вещи пребывают в ожидающей открытости навстречу этому акту, и эта их ожидающая открытость к исполняющей истине Бога есть, с другой стороны, та форма, в которой они участвуют в этой истине.

Итак, на стороне объекта дополняется то, что на стороне субъекта подавалось как близость на подчеркнутой дистанции к Богу. Также и онтологическая истина объекта имеет форму рецептивности, потому что к нему не только вновь притекает от Бога его временное здесь-бытие (*Dasein*), но и, в особенности, сама его идея каждый раз изначально сообщается и представляется ему Богом. Он никогда не имеет норму самого себя настолько в себе, чтобы не быть должным каждый раз все больше позволять Богу сообщать ему ее. Тем самым объект характеризуется как, по самой своей сути, становящийся. «Становиться» означает не только то, что его существование (*Existenz*) обладает формой времени, при том что его сущность (*Wesen*), не потревоженная потоком временного возникновения и уничтожения, представляла бы его надвременную истину. Ведь как раз его сущность есть то, что экзистировать, что, вследствие этого, не остается не затронутым изменением. Хотя индивидуальность и видовая сущность в этом изменении и остаются теми же и потому не допускают постоянного и общеобязательного, всеобщего и необходимого познания, все же меняется смысловое отношение, в которое внедрена сущность, а именно точно так же, как через измененное положение, которое она занимает в отношении к миру, как оно дано непосредственно Богом, который каждой сущности, коль скоро она полагается на Его усмотрение, может сообщать новые задачи и цели, новые определения и потребные для них оснащения.

Ну, а это обуславливает некую странно-неопределенную позицию субъекта по отношению к такого рода объекту. Поскольку последний до известной степени имеет свою меру в самом себе – как определенная видовая сущность в уникальном индивидуальном проявлении, – субъект на основе своей особой познавательной структуры способен завладеть этой мерой и, позволяя, чтобы она измеряла его, измерять и ее в процессе ее познания. Однако то, что так познается, – это не вся истина объекта. Чтобы в нее проникнуть, субъект должен, насколько это окажется для него возможным, попытаться также вникнуть в отношение имманент-

но осуществленной в *морфе* истины к трансцендентной истине, передаваемой извне через мировую связность как всеобщее и особое провидение. Эта истина столь же объективна и независима от мышления субъекта, как и имманентная сущностная структура объекта. Однако постижима она лишь так, что конечный субъект разрешенным ему способом делается причастным к даруемой и предписанной Богом истине о вещах. Чтобы видеть вещи объективно, такими, каковы они в истине, он должен учиться и стараться видеть их так, каковы они перед Богом, от Бога и в Боге. Тем самым субъект ограниченным образом обретает участие в том творческом взгляде, которым Бог смотрит на вещи и который имеет свою меру в себе. Это не означает, что конечный субъект тем самым уже непосредственно становится со-творцом Богу – скорее, в этом обзоре он позволяет своему познанию мерить не имманентной мерой истины, которая заключена в вещах, а той устойчивой трансцендентной мерой истины, которая пребывает в Божьей идее. И, коль скоро на стороне объекта никогда не провести четкой границы между имманентной мерой морфе и трансцендентной мерой идеи, то и на стороне субъекта не может быть никакого окончательного разделения между обоими способами зрения. Тот же самый свет, в котором субъект совершает свое познание и который представляет единственное априори познания, нераздельно проявляется в обоих способах: в имманентной способности мерить вещи, каковы они в своей имманентной сущности, и – в качестве *inlectus principiorum** – в излучаемой из сферы Бога и к свету Божьего познания причастной способности видеть вещи в перспективе абсолюта. В этой перспективе пребывает не только последнее истолкование реальности как таковой, но и, сверх того, истолковывающая идеальность, бытие-долженствование как последняя мера истины реальности (*inquantum intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, in quantum possumus, definimus, non quails sit ... [res], sed quails esse sempiternis rationibus de-*

* Разумение первоначал (лат.).

*beat**. De Ver. Q 10 a 8 c). Но в этом познании идеальности, в коем субъект дает измерять себя той идеей, каковую имеет Бог об объекте, он, разрешенным ему аналогическим образом, допускается к участию в божественном направляющем отмеривании истины. Эта удивительная спонтанность конечного субъекта по отношению к объекту будет точно в той мере объективна и позволительна, в какой она предполагает совершенную восприимчивость к божественной истине. Лишь тому, кто научился отказываться от собственных суждений и мерил, чтобы во внутреннем соединении с Богом созерцать мир как бы глазами Бога, дано – в той мере, в какой Бог ему это поручил и уполномочил, – сообщать объектам их истину: говорить им как то, чем они, с точки зрения абсолюта, являются, так и то, чем они должны быть.

* Насколько мы постигаем нерушимую истину, из коей мы совершенно, как только можем, определяем не то, какова (...) [вещь], но то, какой она должна быть сообразно вечным смыслам (лат.).

D.

Субъект и объект

До сих пор оба полюса познания рассматривались как таковые, в своих предпосылках и своей готовности к акту познания. Это исследование было похоже на исследование мужского и женского самих по себе, их функций и способностей, которые predisполагают их к соединению. Само соединение есть нечто третье, новое, в котором только и раскрывается истинный смысл predisположенностей. Субъект готов принять объект как предмет в свое пространство; а что именно выйдет из этого принятия – заранее вычислять незачем. Точно так же и объект готов открыться в предоставленном ему пространстве; и ему самому незачем думать и гадать, какое именно развитие он при этом претерпит. К сути предмета не относится, что он, будучи воспринимаем чувствами, должен принять форму цвета или звука, столь же мало общая готовность к познанию определяет те или иные конкретные его способы. Познание, поскольку оно есть взаимопроникновение друг в друга субъекта и объекта и их взаимодополнение, остается для каждого из них неожиданным и никак не выводимым из них самих событием. Как человек, уезжающий в дальние страны, слабо представляет себе, что ему повстречается и насколько он изменится, когда вернется домой спустя годы, так и субъект толком не знает, какие приключения принесет ему познание. Как путник, войдя в чужой дом, мало знает о том, как его примут и приютят, так и объект мало знает заранее, каково ему придется в чужом пространстве субъекта. Оба они реализуются во взаимной встрече, но эта реализация окажется для каждого из них чудом и даром. Их встреча откроет их друг другу, но для каждого из них в открытии другого одновременно произойдет и открытие себя самого, которое всякий раз только в другом и может осуществиться.

Открытие-откровение (*Offenbarung*) объекта нигде не может произойти, кроме как в пространстве субъекта. Ведь только там

с готовностью светит творческий свет, высвечивающий в объекте те возможности, которые он сам по себе способен развернуть в столь же малой степени, как зерно растения, которое не смогло бы прорасти и развиваться без солнечного света. Однако открытие-откровение субъекта не может произойти иначе, как во встрече с объектом; только противостояние объекта побудит его изменить свой возможный свет в действительный, подобно как солнечный свет достигает яркости, лишь вступая в среду воздуха. Самопознание субъекта нуждается для своего осуществления в окольных путях через познание чужого; только в своем выходе из самого себя, в своем творческом служении в мире субъект познает свой смысл и тем самым свою сущность.

1. Объект в субъекте

При исследовании сущности истины ничего не было бы фатальней, чем предположение, будто мир объектов – это закрытый в себе космос, в котором мир субъектов нуждался бы не сущностно, а разве лишь акцидентально. В самом деле, предмет познания нередко представляют себе как нечто готовое, для себя существующее и в себе покоящееся, не затрагиваемое процессом его познания, – как, скажем, пейзаж остается одним и тем же вне зависимости от того, запечатлел его какой-либо художник или фотограф или нет. Все движение и вся работа переводятся на субъект, который приравнивается к объекту, перенимает его образ и перерабатывает его до тех пор, пока не достигнет объективного познания. При таком понимании мир субъектов был бы миром подвижным, нуждающимся и тем самым отмеченным сотворенностью, тогда как мир объектов как будто характеризовался бы в своей неподвижности и отсутствии нужды божественными чертами.

Однако для того, чтобы быть, объекты этого мира нуждаются в субъективном пространстве. Они не только посылают в это

пространство сообщения о самих себе, вести, свидетельствующие о своем самодержавном существовании, но и скорее лично притязают на это пространство в своих собственных целях. Дерево без зеленого цвета, без осенней пестроты, без розово-белой пышности его цветения весной, без его аромата, без его крепости и выносливости, без его величины, без его связи с окружающим пейзажем, без тысяч других его свойств, которые делают его для нас тем, чем мы его знаем, – это не дерево. Оно нуждается в пространстве чувства, чтобы себя в нем разворачивать. Оно раскрывает свою цветовую гамму в пределах видящего цвет взгляда, оно шелестит листвою в пределах слышащего звуки слуха, оно формирует вкус своих плодов в пределах чужого ему пробующего их рта. Оно пользуется само предлагаемым ему пространством точно так же, как оно пользуется землей и окружающим его воздухом для своего развития. Без субъективных пространств чувственности оно не было бы тем, что оно есть; оно не могло бы исполнить свой смысл, идею, которую оно должно представлять. Оно получает свое сущностное свершение только вне самого себя, в мире субъектов, в который оно вырастает. Это свершение есть не просто второстепенное, дополнительное украшение, без которого объект мог бы и обойтись; оно ему так же необходимо, как стихии внешней природы. А с точки зрения его последнего смысла оно ему даже еще более необходимо, ведь оно предлагает ему возможность осуществиться в превосходящем его мире, для которого он открывает себя. Пространство субъективного, освещенного и открытого бытия дает ему в распоряжение более высокие возможности самобытия, чем лежащее ниже него пространство мертвых стихий. Растение вбирает в себя землю, воздух и свет в их живой целостности и придает им тем самым органическую форму существования, которая превосходит их неорганическую форму. Поднимаясь в пространство чувственного восприятия, оно приобретает возможность осуществить себя в превосходящем его опосредовании (*Medium*), выразить в этом возвышении себя всю свою суть. Кто отважится утверждать, что дерево, лишенное всех своих чувствен-

но воспринимаемых свойств и сведенное к неизвестному «жизненному принципу», уже недоступное познанию, было бы все еще созданием, полной красоты, смысла и пользы, каким его и задумал Творец? То, чем оно еще может быть в отказе от субъективного пространства, есть не более чем материал, субстрат, который, несмотря на то, что ему не нужна совершенная идея дерева, сам все же не способен дать об этом дереве никакого понятия. То понятие, которое выражает совершенная сущность дерева, нуждается для своего формирования, помимо данного субстрата, еще и в постигающем, в чем гетерогенном, хотя и аналогическом пространстве лежат наготове дополняющие признаки, необходимые для того, чтобы вместе с имеющимся жизненным принципом сформировать целостное органически-единообразное понятие сущности дерева. Лишь это понятие выразит, чем поистине является данное дерево, и раскроет его истину. Эта истина есть непотаенность его бытия; однако для раскрытия, в котором она себя конституирует, необходимо взаимодействие субъекта и объекта. Она не есть лишь объекту присущее свойство, не нуждающееся в том, чтобы его обнаружил субъект, – она есть обнаружение того, что предлагается действием субъекта, она сама – составная часть сущности раскрытия объекта. Последний имеет свою *объективную* истину частично в себе самом, частично – в пространстве субъекта, который своей деятельностью помогает объекту стать тем, чем ему определено стать. Это никоим образом не означает, будто истина вещей превратилась бы в субъективную, тем более – в произвольную истину. Ведь и чувственное пространство субъекта в своей спонтанности есть природа, да и более высокая спонтанность умственного понятийного формирования, в котором происходит синтез обеих сфер, повинуетя природной, хотя и умственной закономерности. Объективности истины не противоречит то, что субъект познания включен в содействие с ее стороны, пока позиция субъекта заключается лишь в услужливом оказании помощи. Истина вещей должна обретаться и проявляться в познании; но она не может без содействия изобретательной силы познающего субъекта устанав-

ливаться так, как она соответствует идее Творца о вещах. Эта идея неделима, целостна, хотя она и нуждается в познаваемом объекте, как и в познающем субъекте, для того чтобы смочь открыться в своем единстве. Стало быть, спонтанное обретение истины субъектом остается подчиненным деятельности истинного познания, направленного на объективное обретение истины.

В мировоззрении наивного реализма, который чувственные свойства сразу видит как присущие объекту даже вне чувственного пространства, объект, конечно, не нуждается в этом развертывании в субъективном пространстве. Он пребывает основанным в самом себе и, разве только чтобы обогащать субъекты, посылает от себя самого образы, которые сообщают им взгляд на свою сущность. Эти образы – просто удвоение объектов, ни в коем случае – не развертывание их сущности. Чувственная сфера – не пространство, в котором вещи выражают себя и обретают язык; ведь они имеют свое выражение и слово о своей сущности уже в самих себе. Им достаточно своей истины. Подобной картине мира недостает чудесной тайны срастания субъекта и объекта, их взаимопомощи при формировании и обретении истины. Предмет-объект несет свою онтологическую истину как совершенную в себе, а истина познания состоит единственно в адаптации субъекта к этому заданному положению дел. Отсюда не прийти к позитивной оценке и позитивному истолкованию феномена *явления*, которые только и придают вещи-в-себе ее целостность и полноту, ее единую целесообразную сущность, ее излучающееся вовне сияние (*Herrlichkeit*). Только если понять, что явление, которое мы знаем как возникновение объекта в рамках приготовленного ему пространства субъекта, есть нечто изначальное, исконное и для самого объекта необходимое, явление обретет свой целостный онтологический вес. Ибо теперь сфера явлений в пределах чужого субъекта становится полем выражения сущности объекта так же сущностно, как тело есть поле выражения души. Улыбка на лице – не только слабый отблеск внутренней радости; она – ее изображение, ее передача, ее очертание, ее освобождение. Так и

(*NE * GN ** *),
LN ** HH4

(*NE *

« » « ». « » ,

[] ,

* (.).

** (.:) (.).

возрастания своего опыта все более соотнобразуется с миром, ведь истина мира все больше воплощает в нем свой образ. Но и наоборот – именно поэтому образ мира делается все более личным, ибо прикладываемое к познанию мерило самосознания становится все более широким и развернутым. Чем больше субъект понимает себя как часть мира и через возрастающее формирование преодолевает ограниченность своей юношеской, о себе самой пекущейся субъективности, дабы вписаться в совокупный смысл вещей, тем большее он приобретает право на то, чтобы в формировании мировой истины высказывать свое собственное, направляющее и творчески оформляющее слово.

Творческий вклад сформированного субъекта в истину никогда не становится произвольным, исходящим только из интересов и целей ограниченной субъективности. Это значит, что смысл познания не имеет ничего общего с волей к власти. Ведь творческой субъективной задачей становится лишь в том случае, если она остается результатом той исходной позиции познания, которая навязана субъекту в силу его рецептивной природы: готовности служить истине. Не господство, а служение есть первое условие познания. И это вовсе не стремление к собственному удовлетворению познавательного порыва (*appetitus naturalis**) – ведь таковой пробуждается лишь после того, как воспринимающая функция начнет беспристрастное представление чужой истины. Первый урок, который здесь-бытие дает субъекту, – это урок самоотдачи, а не пристрастного овладения, и за ним следует второй – что самоотдача больше раскрывает субъекту мир и больше приносит ему истины, чем любая пристрастная позиция, с которой воспринимают лишь то, что хотят воспринять, а не то, что есть в себе и что истинно.

Первый напор мира на субъект может показаться почти столь же brutальным, что и изнасилование. Субъект принуждают отдаваться вещам; лишь задним числом предоставляется повод ратифицировать недобровольное как добровольное. Но – как отец

* Естественное устремление (лат.).

и мать, которые хотят растить ребенка, – духовно-умственный (*geistig*) плод познания созревает не иначе, как в первоначальном естественном насилии по отношению к нему. Стало быть, неверно, что «Я», чтобы достигнуть познания себя самого, в какой бы то ни было свободе должно противопоставлять некое «не-Я», чтобы вновь вернуться из него в себя. Если бы «Я» располагало подобной свободой, оно изначально было бы божественным «Я», которое в таком случае и не нуждалось бы ни в каком «не-Я» для того, чтобы прийти к самосознанию. Сотворенность конечного субъекта, напротив, проявляется острее всего в том, что он уже – на службе, прежде чем вообще пробуждается к самому себе как субъект. Служа, он пробуждается и будет пробуждаться все больше по мере служения в самозабвенности. При этом субъект ощущал бы свои внутренние пространства все более расширяющимися, и они оставались бы пустыми и бесплодными, если бы не населялись вещами и не обретали облик, работая для них. Субъекту незачем заботиться о своем собственном оснащении: все необходимое придет к нему как бы само, по ходу дела, если он станет исполнять свое служение, работать для мира. Ему – как умному духу (*Geist**) – следует лишь сказать «да» и посодействовать тому движению, в которое он – как природа – был уже некогда вовлечен.

3. Двойкая форма истины

Схватывание-понимание объекта субъектом исходит из образов, производимых объектом в чувственной сфере субъекта, и их восприятия. Чувственный образ и его восприятие-рассмотрение образуют при этом совершенное единство, в котором взаимно уравниваются рецептивная и спонтанная сторона воображения, действия объекта внутри сферы субъекта и работа субъекта как творческое воспроизведение инициативы объекта. Вос-

* Слово *Geist* имеет значения: «душа», «дух», «ум»; поэтому мы его перевели здесь как «умный дух».

приятие исчерпывается тем, что образ оказывается помещенным внутрь пространства субъекта, поэтому восприятие само по себе еще никоим образом не есть познание. Ведь восприятие как такое совершенно непосредственно: никто не может адекватно выразить в словах, как он видит красное или узнает на вкус сладкое. Так что чувственный образ – это особенно интимное соприкосновение между субъектом и объектом, столь интимное, что больше уже ничего не может быть сказано. Объект явил себя внутри субъекта словом, которое, прежде всего, есть чистое выражение и как таковое не возвещает ни сущности объекта, ни сущности субъекта, каковы они в себе. И все же в языке чувственных образов это выражение объекта есть все, что субъект получает непосредственно от объекта для его понимания. Даже если он на основе образов станет продвигаться к сущности и бытию объекта, не данным наглядно, он никогда не встретится с этими сущностью и бытием иначе, кроме как в чувственном, выражающем образе; смысл слов обретет не иначе, как в самом слове.

Что он способен обрести этот смысл – и, стало быть, пробивается через выражение к тому, что себя выражает, – имеет свое основание в том, что чувственность субъекта не замкнута в себе, но находится внутри тотального духовно-умственного познавательного пространства, частью которого она является. Внутри этого духовно-умственного пространства, чья сущность – самосознание, стало быть – само себя схватывающее единство бытия, образ делается понятным как выражение не являющего себя объекта. Из единства самосознания субъект постигает тройкое. Он может сначала синтетически обобщить пространственный образ в нечто единообразное, установив тем самым *единство восприятия*. Дальше, получая внутри своего субъективного пространства непосредственное знание связи между внутренним значением и чувственным выражением, он может сообщить объединенному в восприятии образу, сверх того, единство некоего внутреннего духовного смысла, некоего сущностного отношения: *единство понятия*. Когда же, в-третьих, он, наконец, познает в самосознании единство

экзистирующего бытия, а именно – первоначально в аналогии и во внутренней дистанции между собственным бытием и абсолютным бытием, он может и сущностной связи, увиденной в образе, присудить объективное, не зависящее от мысли существование: он основывает *единство здесь-бытия*.

Все эти три синтеза – восприятия, сущности, или понятия, и существования – берут начало в обще-синтетической, основывающей единство (так как основывающей бытие) силе самосознающего духа. И все же то, что могло бы здесь показаться всецело суверенным и чисто творческим действием познания, следует также приписать рецептивности, которая присуща способности познания. Ведь, с одной стороны, единство самосознания осуществляется не иначе, как на основе исходящего от объекта импульса чувственного воображения, стало быть – на основе естественного, ни от какого духовного решения не зависящего хода вещей. С другой стороны, раскрываемое в самосознании и схватываемое бытие – это ни в коем случае не собственное лишь бытие духа, но – категорически-определенно – бытие в целом, значит равно непосредственно – самобытие как бытие экзистирующего вовне мира. Стало быть, спонтанное основывание смысла и бытия следует истолковывать не односторонне как жалование субъекта во владение чужому объекту, а как присуждение того, что объекту в самопознании субъекта причитается уже искони и изначально.

Субъект, будучи в состоянии истолковывать единство восприятия как единство смысла и тем самым сущности, обнаруживает в образе значение и духовное отношение, каковых нет в чувственном самом по себе. Чувственный образ неглубок, но поскольку субъект имеет смысловую глубину и знает о ней, он может неглубокий, плоский образ увидеть в перспективной глубине. Нерасчлененное многообразие, предлагающее себя восприятию, он может оживить посредством выделения существенных пунктов и оттеснения на задний план несущественного, понять определенный узор как влияние некоей необходимо стоящей за ним не являющей себя силы, прояснить увиденное через его упорядочение

в превосходящих его известных взаимосвязях и понятиях. В этой многократной деятельности одновременно происходит возвышение восприятия к понятию (*abstraction speciei a phantasmate**) и погружение духовного смысла в восприятие (*conversio intellectus ad phantasma***). Здесь снова происходит и то, и другое: своего рода дивинация (угадывание) через субъект, который спонтанной силой познания как бы *угадывает* духовное в чувственном (что речь идет о действительном угадывании, а не о непосредственном узрении сущности, свидетельствует слишком частое в человеческом познании ошибочное истолкование наглядного образа), – угадывание, которое провоцирует и которого определенно требует сам же образ.

Наконец, то же самое повторяется, как уже показано, в полании существования (*Existenz*), в том высшем и как бы отчаянном основывании познания, поскольку образ сам по себе ничего о таком существовании не сообщает и [ничего из него] не имеет в себе. И все же образа довольно, чтобы одновременно с самосознанием дать субъекту знание того, что смысловое отношение, заявившее себя в образе, не может быть объяснено из центра его собственного существования, но непосредственно требует полания действительности, независимой от мысли. Так в познании возникает нечто вроде тождества между субъектом и объектом, когда чувственное слово становится слышимым и внятным через сущностное слово объекта, а именно посредством слова, произнесенного самим объектом (*verbum mentis****). Оба слова совпадают, и в этом совпадении субъект способен принять меру объекта, меру его «что-бытия» (*Wassein*), как и меру его «здесь-бытия» (*Dasein*). Тем самым истину объекта он имеет в себе самом – включенную внутрь единства собственной меры, своего самосознания. Но это тождество тотчас и еще в момент своего возникновения уступает окончательно напротив-бытию познающего и познаваемого,

* Отвлечение взгляда от представления (лат.).

** Перевод ума в представление (лат.).

*** Слово ума (лат.).

так как именно внутри самосознания познаваемое выступает *теперь* (*gegenwärtig*) как познаваемое, а не как познающее. Субъект имеет в себе полную меру истины объекта только благодаря тому, что он его понимает как для-себя-сущего, как напротив-стоящего. Именно через имманентность объекта в его сознании и становится понятной его трансцендентность.

Через неразрывную связь рецептивного и спонтанного в познании соотношение между субъектом и объектом – а тем самым и истина – приобретает некую странную двусторонность. Речь о ней шла уже не раз, но здесь она приобретает новый облик, и обе формы, составляющие истину, могут быть обозначены новыми и имеющими важные последствия именами.

Поскольку спонтанность познания полностью находится на службе у рецептивности (*intellectus agens* как орудие *intellectus passibilis*, вникающего разума), познание истины и истина познания равнозначны строжайшей объективности. Истина как мера бытия – выражение того, что есть. Каждое отклонение от точной передачи положения вещей есть отклонение и от истины. Познающий дух не стоит перед задачей изобрести себе некий мир, который был бы, возможно, прекраснее и лучше существующего мира. Он должен сказать, *что есть*. Так что его изначальная позиция – это позиция воли к совершенной объективности. Он должен так предлагать себя предмету-объекту, чтобы тот с наивозможнейшей точностью мог сообщить ему о себе. Он должен без всякого предубеждения – будь то заранее намеченная теория об объекте, будь то предвзятая теория о себе самом – так вступить в акт познания, чтобы, прежде всего, как можно точнее выяснить, какова обращенная к нему весть объекта. Для познающего должно быть, прежде всего, безразлично, какими средствами выражает себя объект: субъективны эти средства или нет. Если бы он на основании субъективности средств, с помощью которых объект являет себя (а это не может оставить без влияния *способ* явления), рассматривал бы являющееся в средстве само по себе как субъективное, сводил бы

его, например, к субъективным априорным формам восприятия и духовного оформления и в этом разрешал бы его, то он подходил бы к явлению объекта со столь прочным предубеждением, что тем самым уже отказывал бы ему в возможности себя самого изначально выразить и представить. Пока субъект имеет в себе волю к объективности и, служа как инструмент, предоставляет явлению объекта в распоряжение свое собственное пространство – будь это пространство чувственное или же духовное, – ему нет нужды заботиться о том, чтобы огранить себе место своей субъективностью истины. Чисто посредническая функция чувственности (если ее рассматривать в ее целостности, а не в какой-то абстрактной бес-субъектности) не может причинить этой истине никакого вреда. Поэтому исходная позиция субъекта не может быть иной, кроме как феноменологически требуемой позицией полной и безразличной готовности к принятию, не желающей пока ничего другого, кроме как принять и воспроизвести феномен как можно более аккуратно. Эта позиция заслуживает названия *справедливости*, так как она беспристрастно оставляет и отмеряет предмету-объекту то, что ему свойственно (*das Seine*). Если бы эта позиция отсутствовала в каком-либо познании, последнее перестало бы быть истинным познанием.

С другой стороны, однако, через один лишь факт познания между субъектом и объектом возникло совершенно новое, особенное отношение. Справедливость, с какой субъект обращается с предметом, очевидно, нельзя тотчас объяснить правом предмета. Ведь субъект не только дал объекту в распоряжение свою внутреннюю сферу восприятия, чтобы в ней себя расположить и представить – так представить, как не смог бы этого сделать в себе самом объект, – он ему предложил, кроме того, – чтобы в этом представлении стать и понятным – свою самую внутреннюю сферу, стало быть – свое самое личное, в качестве инструмента. Строгая объективность субъекта означает, следовательно, по отношению к объекту предупредительность, как и раскрытие для объекта чувственной сферы означало своего рода любезность.

Что в распоряжении объекта находится это духовное пространство, в котором он может развернуть свои наиболее сущностные способности, не следует объяснять каким-либо «притязанием» объекта. Субъект, как личностное, свободное и суверенное внутреннее пространство, далек от того, чтобы быть всего лишь «чистой доской», на которой могут написать все, что пожелают, что кому придет в голову. Эта доска состоит из ценнейшего материала, который известен миру: из духа. Каждое впечатление, которое на ней оставляют, может иметь непредвиденные следствия в ее внутренней, личной жизни, ведь невозможно затронуть чувственность познающего субъекта, не дойдя при этом до его личностного, духовного ядра, в чьей сфере находится чувственность.

Субъект, поскольку он – дух и обладает самосознанием, свободен и сам себя определяет; если же некое свободное существо предоставляет себя другому в распоряжение для его целей, этим оно обязывается. Возможно, преходящий, возможно, несущественный – образ объекта становится «увекоченным» в знании и в памяти духовного субъекта. А познание означает не только срисовывание субъектом контурного образа объекта, но и – как демонстрация сущности – проникающее угадывающее действие, а как объективирование – признание и утверждение, узаконивание и заявление неопровержимости объекта. Если бы объект когда-нибудь попытался усомниться в себе как в сущем и имеющем смысл существе, он мог бы соотнести себя с этим одобрением со стороны субъекта, чтобы вновь удостовериться в себе самом. Его открытость была не напрасна, он обрел свое исполнение в отношении истины, в которое он вошел как объект, и истина подтверждает ему, что мера его бытия измерена и сочтена правильной. Эту меру объект, поскольку он объект, а не субъект, сам не смог бы принять, стало быть – не смог бы сам по себе добыть это единство, которое становится возможным только через вхождение в свет некоего духовного самосознания. Ведь это единство сущностно превосходит то единство, которое каждый раз реализует себя в объек-

новые феномены, требующие для своего объяснения иной общей гипотезы. Поэтому и так называемое точное исследование остается приближением к истине о сущности материи, непрерывным обхаживанием незримого ядра материального мира. И если поначалу это создает впечатление, будто наш «практический» разум с его склонностью к анализу и исчислению – это вполне адекватный инструмент для исследования этой низшей ступени бытия, – в то время как внутренняя сущность живого и духовного в возрастающей мере ускользает от его доступа, а применение «точных» методов к душевной и духовной жизни явно не срабатывает, – то, ввиду беспомощности наук о материи, можно, пожалуй, спросить об этой последней сущности: не обманывает ли это впечатление и не ближе ли нам, в конце концов, живое, чем мертвая природа. Не то чтобы ее сущность должна оставаться неузнанной, раз уж она как нечто иррациональное находится в совершенной, так сказать, диспропорции к познанию. Против подобного агностицизма говорит удивительная возможность применения абстрактных законов к явлениям и даже возможность, внутри определенных границ, априорной дедукции; наконец, неоспоримый факт очевидного прогресса в исследовании. Однако столь же очевидно и то, что реальность не только фактически и случайно, но и сущностно и необходимо всегда будет оставаться более богатой, чем всякое познающее ее знание, и уже на низшей ступени отличается содержанием истины, настолько не поддающейся изучению, что она может занимать исследователей всех времен, не превращаясь в скопление лишенных тайны, вполне обозримых фактов. Нечто от кокетства утаивания, которое владеет всем живым, кажется, уже подходит материальным вещам, которые всякий раз, как познающий сочтет их окончательно познанными, ускользают под внешний покров явления.

Где внутренняя сущность бытия стужается до растительной жизни, там сразу же усиливается напряжение между внутренним и внешним. Внутреннее скрыто под неким почти непроницаемым

покрывалом: никакое исследование никогда не узнает, что есть принцип жизни сам в себе. Мы видим кажущиеся нам сплошными чудесами факты: что живое, которое в каждом случае образует некое планомерное единство, имеет в себе потенцию восполнять это единство, если оно повреждено, восстанавливать недостающие члены, в соответствии с постоянным проектом единства приспособляться к самым разным жизненным условиям, воспроизводить себя через объединение с другой сущностью того же вида, а то и без нее, и даже скрывать в себе такую пластическую силу, что деление целой сущности производит две сущности того же вида, наделенных той же архитектурной целостностью. Мы привыкли констатировать эти чудеса живого как простые факты, известные нам, и разучились отдавать себе отчет в том, в какой мере эти буднично-заурядные явления оказываются манифестациями непостижимых тайн. Уже на низшей ступени жизни живое обнаруживает такую сияющую полноту и силу, исходящую из тайной сердцевины внутреннего, что от каждого из его проявлений мы должны были бы в ослеплении отшатнуться. Что такое тайна этой целостности жизни, перед которой всякое механистическое явление уже в корне несостоятельно и которая настолько едина, что одерживает верх над всеми внешними влияниями и впечатлениями, и все же не настолько едина, чтобы смочь выпустить из своего единства дуализм? О каком таинственном свойстве свидетельствует эта сила воспроизводства? О таком избытке мощи и единства, что она (жизнь), не вредя себе, способна порождать из себя самой другие единства с той же сущностью, или о таком отсутствии единства, что она при разделении может спокойно продолжать существовать в качестве двух самостоятельных единств? Ставить подобные вопросы – значит демонстрировать, что мы вполне в состоянии точно и все точнее регистрировать проявления живого, но что никакая наука никогда не сумеет приоткрыть его мистерии. Они так надежно сокрыты в себе самих и внешне столь недвусмысленно носят характер сущностной тайны, что делается смехотворным всякое исследование, претендующее на способность теперь

или позже объяснить их. Оно тем самым обнаруживает лишь свою слепоту перед последней, столь очевидной сущностью самого себя как предмета и объекта (*Gegenstand*). Оно прикасается нечестивыми пальцами к священной сердцевине жизни. Оно обкладывает неизвестное именами и понятиями и не видит, что тем самым лишь наклеивает ярлык на сосуд с неведомым содержимым:

*Encheiresin naturae** называет
Все это химия; сама того не чует,
Что над собой смеется**.

И все же у нас имеется доступ к живому. Мы знаем его проявления. В них оно идет нам навстречу. Оно выступает из своей сокрытости, представляя себя. Если мы видим, как развивается росток, как он пробивается сквозь жесткую почву, распускается, расправляет листок за листком и, наконец, выпускает из себя неожиданное чудо цветка – это, быть может, наиболее красноречивое слово немой природы, если, наконец, вся эта закрытая в себе форма клонится к концу и как раз там, где мы подозревали конец, поражает нас даром плода и его прекрасной двойственности: он может стать в земле жертвой нового роста или послужить пищей более высокому существу, – то никакой познающий не скажет, будто ничего не понял в тайне жизни. Эта «священно-всеобщая тайна» на самом деле не только постоянно сокрыта, но и постоянно проявлена, и, в сущности, мы узнаем о ней больше, если будем придерживаться ее проявлений, чем пытаясь высматривать ее скрытые подоплеки и задние планы, из которых эти проявления движутся к нам. Истина есть раскрытие сущего, и живое раскрывает себя, живя своей жизнью: оно разворачивает этот смысл ступень за ступенью, с почти чрезмерной внятностью. Оно не представляет ничего другого, кроме себя самого. Никто не скажет, будто видел «только» проявление жизни, а не ее сущность, после того как

* Способ действия природы (греч.-лат.).

** И. В. Гете, *Фауст*, М., 1969 (пер. Н. Холодковского); реплика Мефистофеля.

был свидетелем жизни, например, растения. Что об этой жизни могло быть сообщено, что было предназначено к обнародованию и сочтено Творцом как стоящее того, чтобы стать известным, то и высказало себя слово за словом. Но никто не скажет, что тем самым он узрел сущность жизни, что он добрался до таинственно-го центра, из которого вышли все эти проявления. Ведь он знает (он может прочесть это по ним): возможности жизни бесконечно богаче, нежели он мог бы их представить); иные условия, иные влияния сделали из этой сущности нечто иное, а некоторые из его способностей, быть может, вообще остались скрытыми. К сущности жизни относится непостижимая расточительность. Из миллионов сперматозоидов развиваются лишь немногие. Из миллионов задатков и возможностей жизни, сокрытых в ее избыточествующем богатстве, лишь один-единственный ряд, ряд действительной жизни, способен достигнуть проявления.

Но, с другой стороны, было бы ошибкой сожалеть об этом неразвертывании возможного и смотреть на действительность как на царство ограничения и бедности. Скорее цель ее как раз в том, чтобы эта полнота в лоне жизни характеризовала ее как богатство и избыток. Было бы знаком бедности бытия и, в конечном счете, бедности Создателя, если бы все возможное было также и действительностью. Как черта великого художника – чтобы его работы выдавали то, с какой независимостью они созданы и как мало силы потратил на них автор, так и признак живой природы – чтобы само ее явление обнаруживало бесконечный избыток еще возможного. Конечное явление как таковое есть вступление-в-свет некоей бесконечности. Оно таково не потому, что его бесконечность несовершенна, что его форма была как бы затемнена. Но полнота его конечности как таковая и есть как раз откровение его внутренней бесконечности. Эта бесконечность становится в своем явлении истинно и действительно видимой, но видимой как рост, который не становится видимым, раскрытой как то, что постоянно сокрыто, известной как неснимаемая тайна бытия. Истина, поскольку она есть раскрытие сущего для познающего, осуществ-

подступает таинственный характер жизни и бытия вообще. Большее родство позволяет почувствовать и большее одиночество.

В человеке сознание интериоризируется, становясь самосознанием. Внутреннее пространство не только светло, как у животного, – оно есть свет для самого себя. Человек – первое существо, которое обладает самим собой и потому свободно. Его внутреннему пространству свойственен не только, как у животных, характер сознательности, оно есть сам субстанциальный дух. В той мере, в какой оно – дух, оно может располагать самим собой. Стало быть, оно может располагать также содержанием (*das Daß*) и способами (*das Wie*) своих выражений. Свобода включается между духовным обладанием и выражением, между внутренним и внешним словом, она становится сущностным компонентом истины. Свободный человек располагает истиной, она вложена ему в руки и передана ему для самостоятельного управления ею. Он – первое существо, которое вольно говорить истину, тем самым и первое, способное лгать.

До сих пор истина вещей состояла только в связи между сущностью и ее проявлением: в том движении, в котором сущность вещей наглядно раскрывалась, они имели часть в истине. В человеке к этой объективной истине присоединяется истина субъективная: возможность обладать мерой между вещью и ее выражением. Объект познания становится субъектом познания. Это происходит в тот миг, когда в самосознании бытие совпадает с сознанием, когда бытие само объективируется. В этом акте самопостижения всякое различие между бытием и мышлением теряет силу. Таков истинный смысл *cogito ergo sum**. Это единство, в котором познается истина, имеет двойную форму: оно есть, во-первых, непосредственное единство, интуитивно схваченное самообладание. Далее, оно есть также и опосредованное единство, поскольку дух в состоянии формулировать свое бытие в понятиях и в ясном суждении как предикате синтезироваться с самим собой как с субъек-

* Мысль, следовательно, существую (лат., постулат Декарта).

том. Это первое суждение черпает свою ясность в изначальном, непосредственном единстве духа с самим собой. Бытийственное раскрытие совпадает с возможностью давать законное понятие о себе самом и выражение самого себя. Дух получает одновременно два дара: знать истину и говорить истину. Было бы немислимым, чтобы он получал лишь первый дар, без второго. Он сгорел бы во внутренней полноте истины, которую не мог бы выразить. Он был бы как свет, который должен был бы светить лишь самому себе, не умея распространять сияние. То была бы весть, которая ничего бы не сообщала, слово, которое не могло бы стать произнесенным. Интенсивность духа, чтобы тот мог существовать, непосредственно требует возможности своего распространения вовне. Открытие-откровение (*Offenbarung*) бытия перед самим собой есть сразу и осуществление, и тем самым – требование его откровения-открытия другому.

Однако это откровение отныне свободно. Если человек вообще и задуман для сообщения себя, то ни к какому отдельному сознательному сообщению со своей стороны он все-таки природой не принуждается. Он не обязан говорить то, что знает. Своим сокровищем знания он может располагать так, чтобы он мог из каждого оповещения со своей стороны сделать свободный дар. Никто не может отнять у него его истину, без его желания и ведома никто не может располагать ею. Истина как самораскрытие становится свободным и потому ответственным, этически значимым актом. Может существовать наука о душе и о человеческом духе в общем и целом; не может быть никакой науки о конкретном отдельном человеке, если тот добровольно не решится сделать доступным предмет и содержание этой науки. В то самое мгновение, когда кажется отмененной (*aufgehoben**) интимность сознания животного с ее сущностным одиночеством и непосредственностью, поскольку духовное внутреннее пространство способно теперь высказать себя в духовном слове, эта форма интериорности заменяется на

* Возможно, тут обертон мысли Гегеля: «возвышенной через снятие», т.е. не просто «устраненной».

куда более высокую и ценную – на полную свободу сообщения себя. В тот миг, когда истина полностью приходит к себе самой, так как раскрытие сущего обладает самим собою и понимает само себя, истина прекращает быть всеобще доступным делом, чтобы стать свободной личностной действительностью. Это обуславливает совершенно новую позицию и для сообщающего, и для воспринимающего. В сообщающем, который свободно распоряжается своей истиной, сообщение начинается со свободного решения поделиться с другими тем, что принадлежит ему. Это решение есть нравственный акт, оправдание которого подчиняется законам этики. Само сообщение происходит так, что интимная истина получает внешнее выражение. Но отношение между содержанием и выражением не имеет больше того безразличного характера необходимости, который оно имело в до-духовной жизни. Внешний знак для внутреннего содержания не таков, каков знак понятного по природе символического языка. Если бы он был таким, то в самый миг осуществленного выражения свобода духовной интимности упразднилась бы. Свобода духа состояла бы тогда в том, чтобы он решил для себя – хочет ли он оставить свое собственное благо при себе либо отказаться от него как от собственности. Тогда он, так сказать, раскрыл бы настежь доселе запертые двери своего внутреннего пространства и сделал бы его одинаково доступным как для посторонних и внешних, так и для какого-нибудь иного положения вещей в природе. Вся его свобода ограничилась бы тем, чтобы решить – желает он материализоваться или нет. Это было бы раздвоенной в своей глубине, трагической, погрешающей против самой сущности духа формой свободы. Если дух должен быть действительно свободным, то ему следует быть свободным не только до сообщения себя, но и в нем, и после него. Стало быть, в его распоряжении должна иметься возможность говорить о себе самом, истинным образом открывать себя, потому-то и не отказываясь от своей интимности, от своего для-себя-бытия. Он должен иметь возможность дать себя другому без того, чтобы другой имел возможность его взять. У него должна быть странная способность

предоставлять взгляд на самого себя без того, чтобы другой мог непосредственно заглянуть в его душу. Это становится возможным благодаря тому, что отношение между содержанием и выражением само остается предоставленным свободе. Слово, которое произносит свободный дух человека, есть свободно формируемое, не определяемое природой слово. Причина этого ни в коем случае не в одном только несовершенстве человеческого – дискурсивного – познания, которое вынуждено пользоваться недостаточными, произвольными знаками, чтобы объясняться с другими, чтобы подходить к тайне других духов, тогда как существа с совершенным познанием могли бы обходиться без этого окольного пути, потому что могли бы проникать взглядом в дух друг друга непосредственно интуитивно и недискурсивно. Скорее, решающая причина этого заключена в достоинстве личностного духа, чье бытие-для-себя не могло бы открыться другому существу вопреки своему свободному решению. Притязание духа на ему принадлежащую и только с его согласия могущую быть далее в распоряжении истину могло бы показаться самонадеянным, если бы он на всех ступенях бытия не поддерживался указанной восходящей интимностью истины. Если он есть нечто качественно новое в сравнении со всеми природными сущностями и существами, то он одновременно есть все-таки завершение некоего все отчетливее проявляющегося направления природы.

Не устранимая и в акте откровения свобода сообщающего себя духа теперь, однако, и в воспринимающем духе обуславливает новую, особую позицию. Что касается истины, сообщаемой без духовной свободы, воспринимающий остается судьей над тем, как связаны в сущем содержание и выражение. Такая связь, впрочем, всегда налицо, и в этом смысле не бывает сообщаемой истины без тайны, ибо истина никогда не проявляет себя настолько непотаенно, чтобы открывающееся без остатка раскрывалось в своем откровении. В этом отношении нет никакой чисто вещественной, чисто предметной истины. Но, поскольку раскрытие [истины] – это процесс, связанный с природой, оно все же подлежит исследо-

ванию со стороны познающего субъекта. Это меняется, как только сообщение становится свободным. Ведь теперь исследование связи между содержанием и выражением незамедлительно перестает быть доступным суду познающего. Тем временем момент свободы в открывающемся сдвигается. Высказываемое слово – уже не просто выражение внутреннего слова, но и *свидетельство*. Говорящий устанавливает не проверяемое извне равенство между содержанием высказывания и его формой и отвечает за то, чтобы это равенство было верным. Отвечая за это как личность, он дает воспринимающему замену возможности его проверить, которой тот лишен. Так что высказывание истины получает характер свидетельствования, а, следовательно, – этический характер правдивости, которому в воспринимающем соответствует характер доверия и *веры*. Без этого момента никакой обмен истиной между свободными существами немыслим. Если бы кто захотел исключить из способа общения духов условие свидетельствования и веры, то он вытеснил бы свою свободу из центра своей интеллигентности, чтобы в лучшем случае допустить еще некий вид «углового бытия» (*Winkeldasein*) в отдельных нравственных актах. Тем самым он вытеснил бы свое обращение с истиной и даже, поскольку обладание истиной и сообщение истины в духах неразрывны, свою собственную истину из сердцевины своего для-себя-бытия, а дух низвел бы до межличностного способа бытия.

Коль скоро слово духа есть свободное слово – а произвольность знаков в человеческом языке доказывает эту свободу довольно четко, – его свобода вступает и в выражение себя в явлении. Она делает это, в то время как свободный дух ручается своей свободой за истину своего сотворения. Этим и только этим способом его сокровенная сущность, его для-себя-бытие вступает в явление. Свобода не могла бы себя открыть и достигнуть выражения иначе, кроме как принимая ответственность за само свое открытие-откровение и тем самым изъясняя свою весомость и свое достоинство как свободы. Поскольку же свобода сама принадлежит выраженному слову как истине духа, для восприни-

мающего духа нет никакой иной возможности показать, что он узнал это слово в его свободе, кроме как признав эту его свободу. Но признание чужой свободы может проявиться лишь через отказ собственного духа от безграничного суждения и, следовательно, через доверительную самоотдачу духу, явленному в свободе. Это означает не то, что познающий дух тем самым поступает всяким правом на проверку и исследование предлагаемой истины, а только то, что при этой проверке он никогда не может обойтись без предшествующего и сопровождающего элемента веры.

Однако до сих пор мы характеризовали человека так, словно он есть не что иное, как свободный, чистый дух. Нет, им он не является. Особенный характер духовной интимности в нем неразрывно связан со всеми формами до-духовной интериорности, начиная с чувственной интимности. Лишь благодаря этому человеческое внутреннее пространство истины каждый раз приобретает свое особенное, почти необозримое в своей сложности богатство. С одной стороны, человеческая интериорность далека от того, чтобы осуществлять чистое для-себя-бытие. Человеческий дух не только лишь тогда присутствует и раскрывается, когда из самоотчуждения предметного познания приходит к самому себе, но и это его обладание собой также никогда не становится совершенным познанием сущности. Дух сам себя раскрывает в своей экзистенции и в определенных основных приметах своего «что-бытия»; своей сокровеннейшей сущности он не постигает, вся глубина его происхождения, его структуры, его возможностей, его свободы остается от него сокрытой. Здесь может оставаться нерешенным вопрос – основывается ли ограничение его самораскрытия, а стало быть, и свободы его истины, исключительно на его связи с телом или не зафиксировано ли оно, скорее, в самой его сотворенности, которая не дает ему возможности совершенного обладания собой и отсутствия нужды в чем бы то ни было еще. Тогда он был бы сокрыт от самого себя, чтобы искать и находить себя не в себе самом, но в бесконечном духе, который его сотворил и который один

только и является совершенным обладанием собою. Он [человеческий дух], таким образом, разделил бы это свойство последней лишенности себя с бестелесными сотворенными духами. С другой стороны, человеческий дух остается связанным с рецептивностью телесной чувственности. Это опять-таки имеет двойное значение: его обладание собой неотделимо от того первоначального самоотчуждения, как оно задается в предоставленности чужим объектам. В замкнутом круге его для-себя-бытия пробивается глубокая неисключимая брешь рецептивности-восприимчивости. Лишь принимая чужое и держа себя открытым для чужого, лишь отдаваясь чужому и служа чужому, человеческий дух может притязать на собственное бытие. И лишь фактически осуществляемое служение миру обещает ему [духу] ту меру его самостоятельности, которая подобает ему по сути его духовного бытия. Кроме того, его самовыражение остается связанным с символически-естественным языком чувственности. Оно в нем имеет и ограничение, и помощь. Ограничение означает, что дух хотя и обладает своими чувственными содержаниями, но, как таковых, он не способен их сообщать. Одиночество сферы чувств не преодолевается в нем. Оно остается в нем как увековеченное несообщаемое и образует часть присущей ему судьбы. Оно придает ему темный тон, который свойственен до-духовной природе, оно позволяет ему участвовать в необходимости как в защищенности бытия, не причастного полному духовному свету. Но владение символическим языком выражения приносит ему также помощь и обогащение. Его духовный язык – это не свободно парящее изобретение, он облачается в язык естества, в законы природного выражения. Как в человеческом лице, так и во всем человеческом облике природа человека выражает себя как душа, а его свобода выражает себя как дух в их неразрывности [друг с другом], как дух способен осуществлять свое свободное творчество, выражая его на языке являющихся чувствам материй, так и предмет познания; предлагаемый одним духом другому, облачается в чувства и их символику. Наметить границы между душой и духом, между чувственным и духовным

& (Lm& * & ^' lm K ((&' ' *
 K& % %&& P l3 % %`% L Lm& &Ll (&L & & o
 \$- "& ` ^ l `L l l3 l K L K Lo
 * ^ P ^ ^' r P %&O "& (_ _ %K "
 _% L r P %&O * Lm% & * L ^ %`%\$! &% (^
 r K q& ` ` L3 " 3 _ 3% &% (^ P o
 n e r * 3 & & K% "&p % (Lm% o
 & &% K " &3% K L * % ^ & p Lm& \$
 q% % ^ ^' % ^ & " 3 %* % b3 c (daß*),
 & &% q% r K% " &3%* % ' P * (was**)
 r % "\$

^ L3 % && %m"f Lm& " Lm% &%*
 " K& P & p & 3 & % O%& " ^ &L %* qo
 K'(P &% %K %&& L P' l & K L (^ l & % ^ o
 q%&% (&'\$ * K% _% Lm& 3 % K L^& (o
 %K & l* & ` m % & &% & * 3 & &%
 &% ^ &L (* % % % &% (&% l3 " &% ^' " Po
 %n " P K L Lm% & \$ K& * K% Lm% &%
 3 % 3% e P % &' * & L P' % & & & " `'
 & * 3 %3& `LK% 'n% % ^ &L \$ - qK' (^ o
 l % % %`% %& ^ q * '(* K& *
 3 L P' % & K L (^ l & &% ^ &L %\$ + r (P
 P & (`L %&& Lm& Lm% & & o
 ` % % P 3 (% ` ` * %* ^ L L %&o
 & %&& PK% " (soseiend und daseiend), % & " & "
 ' % * 3 ` ` r %& % & " & " P'o
 " ' ` * ^ % p K m l` % P p %& (\$
 'n %& %* % &% %^%m% ^% %K ^ %`' lm% (% % (%
 ` * ^% %K r % &' * &% ^ P lm 3% ^ " %
 Lm% * & K &% ^ & & %` * & % ^ %K %o
 \$ ' % O% % % ^ && % (e (P ` " "
 ` "n% * 3 &% ^ & \$ 6 (& ` K % ^ o

- IP\$
- % %&%\$

му, что имеет еще более таинственное свойство – всякий раз быть больше самого себя. Хотя оно не иррационально, оно все-таки всегда больше, чем то, что может ухватить в нем разум. Как сотворенное бытие, оно не бесконечно, но и как конечное бытие оно никогда не постижимо так, чтобы в нем больше нечего было бы постигать. От бесконечного Творца получает оно с собою в путь эту благодать – быть сопричастным неисчерпаемости своего источника. Оно имеет в себе богатство, которое не может быть истощено наподобие некоей конечной денежной суммы. Ни с чем сущим не покончишь – будь то даже мельчайший комар или самый невзрачный камешек. У всякого сущего имеется некое тайное отверстие, через которое из вечности в него притекают все новые запасы смысла и значения.

Так и сфера существования включена в свободу истины. Не так, как если бы сущностная сфера вещей, как сфера интимности, обладала своей тайной, оберегающей ее от навязчивости познания, так что существование вещей как бы беззащитно отказывалось от него. Даже просто существование относится к благородству и непостижимости существа, и оно могло бы, если бы ему больше ни на какую иную тайну нельзя было сослаться, все еще отсылать к этой [тайне] как к тому, что сопротивляется всякому анализу. Существование есть, пожалуй, самое неопровержимое откровение бытия, но одновременно, поскольку существование столь чудесно, и его самая непроницаемая оболочка. С чудом существования не покончит никто познающий, и если бы любящий вдруг ошибочно предположил, будто поистине знает «так-бытие» (*Sosein*) предмета своей любви, тот все же не позволил бы ему что ни день благодарить себя за непостижимое чудо своего существования.

В.

Свобода субъекта

В сущем как предмете познания истина самораскрытия во все возрастающей степени принимала форму свободы. Откровение его самого стало делом, самому сущему предоставленным и переданным под его ответственность. Тем самым соотношение между субъектом и объектом, против привычного понимания, почти превращено в свою противоположность. Объект больше не безучастный материал познания, деятельно-творческий носитель которого – только субъект; он превращается почти в активного партнера, в то время как субъекту с его изначальной рецептивностью кажется почти навязанной роль беззащитного бездействия. Это свойство субъекта вначале четко выделялось, поскольку субъективность означает каждый раз некое раскрытое вовне пространство, которое всегда уже принудительно занято предметами, и спонтанное раскрытие или же сокрытие которого слишком запаздывало бы сравнительно с его изначальной открытостью. Эта исходная позиция познания, которая делает субъект своего рода приютом и местом развертывания вещей, сохраняется и во всем последующем. Если, несмотря на это, речь должна теперь идти о свободе субъекта в познании, то это возможно лишь в относительном, не затрагивающем изначальной рецептивности смысле. И сама спонтанность духовного мышления ни в одной сфере не позволит отделить себя совершенно от этой рецептивности. Понятия без представлений пусты; всякое содержание познания, даже если оно превосходит чувства, начинается с чувств. В конце концов, субъект не свободен мыслить, как ему хочется. Он не имеет свободы объекта, который может раскрываться или скрывать себя в молчании. Субъект в своем восприятии должен руководствоваться законом открываемого ему. Сущностный дар, выпадающий на долю субъекта в познании, есть то, что ему дано воспринимать вещи в себе* такими, каковы они есть. Свое ограниченное совершен-

* *Die Dinge in sich* – не путать с кантовскими «вещами-в-себе» (*Dinge an sich*).

ство он может расширять и обогащать чужим совершенством сосуществующих с ним сущностей и расширяться через него до некоего отражения универсума. Ради этого блага познающий прежде всего должен служить вещам.

И все же познание означает и спонтанность, а она есть выражение интимности субъекта. Если бы в акте познания не заключалось никакой свободы, то оно не являлось бы духовной деятельностью. Так что соответствующий вопрос ставится теперь и при субъекте, как и при раскрытии объекта.

Прежде всего, субъект как личность имеет свободу, познавая, обращаться к тем вещам, которые он хочет воспринять. Он может рассматривать, читать, избирать себе как предмет исследования то, что соответствует его собственному познавательному импульсу. Из бесконечной сферы познаваемого он может выделять для себя ту часть, которая ему кажется подобающей, и объединяется с тем кругом, который он хотел бы назвать «своим образом мира». И так как он имеет эту свободу обращения, он в то же время обладает и свободой отвращения от тех вещей, которые ему не соответствуют, которые он воспринимает как мешающие или ненужные в структуре его духовного мира. И хотя многое вторгается в сферу чувств без приглашения, у субъекта остается все-таки возможность это многое просеивать и просматривать, большую часть из этого оставлять как бы за дверью, а внутренне обращаться лишь к тому, что как раз соответствует его интересам. Хотя эта закрытость относительно большей части того, что вторгается в нас, эта строгая цензура духа относительно сообщаемого чувства материала познания указывает на несовершенство нашей познавательной способности, которая – по узости своего сознания – может постигнуть лишь немного из предлагаемого ей, она в то же время свидетельствует об упорядочивающей и конструктивной свободе духа, который из массы предлагаемого материала избирает лишь то, что подходит для его духовного строения. Эта свобода выбора состоит не только в предпочтении одних элементов и в отбрасывании других, в ней содержится еще более примечательный элемент

свободного умения отслеживать то, что не вписывается в структуру. Мы вполне можем духовно отслеживать то, к рассмотрению чего нас принуждают чувства, более того – не существует никакой единственной апперцепции, которая в себе не имела бы уже такого просеивания и выбора. К благородству духа относится то, что он не желает заниматься всем подряд без разбора. Он может, служа более высокой задаче относительно истины, отказываться иметь дело с огромным количеством несущественных вещей. Признаком истинного познающего является то, что он раз и навсегда решает не желать знать – а тем самым и не знать вовсе – многих вещей. У него в распоряжении – продуктивное забвение, которое своим отказом служит проявлению сущностного познания и тем самым превращает мир истины в некий живой рельеф. Благодаря негативной возможности забывающего просматривания лишь вполне выявляется соответствующая позитивная возможность свободного принятия.

Добровольная закрытость от несвоевременной истины соответствует добровольной открытости всякой искомой, желанной истине. Эта открытость, это идущее навстречу внимание – сущностная предпосылка для осуществления и полной удаче познания. Таким образом, она есть всецело интеллектуальный, обуславливающий познание и требующий его момент. Это не мешает ей быть одновременно моментом свободы и воления и тем самым достигать сферы этического. Уж таков чистый выбор того, что человек познает и из чего он формирует свой образ мира, обусловленный его свободной этической позицией в отношении к миру и к последним вопросам существования (*Dasein*). Он имеет то мировоззрение, которое хочет иметь, поскольку уже обозрение того, что представляется его духу, осуществилось не без его свободы. Воля никогда не завладевает добытыми познаниями лишь задним числом с целью подвергнуть их оценке и отбору, скорее она всегда уже находится при акте познания себя, а этот акт как таковой есть уже акт просеивающий и выделяющий. Всегда имеется несметное число возможностей рассматривать отдельный предмет. Какую

из них выберу я, зависит от того, какое из моих предпочтений победит.

Ну а это ведет к еще дальше идущему пониманию свободы, которое вообще лежит в духовном пространстве познания. Не только выбор отдельного познания обусловлен волей; сама открытость субъекта без момента воли немислима. Субъект понимает себя из себя так, что эту открытость нельзя рассматривать как дело свободного личного выбора; скорее, она – естественно-природный эскиз в волеии (*voluntas in natura**) того, чем станет личностная свобода (*voluntas elicita***). Если субъект ничего не захочет, то и нечего будет познавать. Часть его воли уходит на познание и исчерпывается в нем, если оно достигнуто, но другая часть сопутствует познанию и его превосходит, и использует его как средство для преследования своих целей. Работа познания совершается лишь на пути уже пущенной в ход воли. Здесь теперь встречаются оба вопроса – о смысле субъекта и о смысле объекта. В объекте истина состояла в восходящем откровении самого себя, при котором открывающий себя каждый раз был больше и оставался богаче своего откровения. Ну, а теперь это движение есть не что иное, как внутренний просвет бытия, в котором объект становится субъектом. Мы можем поэтому, с точки зрения субъекта, дополнительно констатировать, что за фактом его стояния открытым (*seines Offenstehens*) находится движение его открывания себя, что, стало быть, за его духовным бытием-светом как его разумом находится его постоянная воля к самораскрытию и к открытости. Опять же, в таком видении нет никакого иррационализма, который смотрел бы на сферу мышления как на конечную и обусловленную, а на сферу волеия – как на бесконечную и обуславливающую. Намеренное раскрытие как таковое не иррационально, скорее оно само есть высший и окончательный смысл всякого *ratio*: последнее оправдание всякого бытия в его сущности и существовании (*Wesen und Dasein*), предпосылка (*Voraussetzung*), к которой в итоге

* Воля в природе (лат.).

** Воля пробужденная, вызванная (лат.).

позволяет себя отвести всякое установление (*Setzung**) и без которой всякое бытие и все происходящее оставались бы непонятными и бессмысленными. Существующее имеет смысл, лишь если оно имеет движение сообщения-передачи (*Mitteilung*). Больше того, для-себя-бытие и сообщение-передача – одно и то же; вместе они образуют единый, неделимый просвет бытия. Но это означает, что смысл бытия находится в любви и что, стало быть, и познание объяснимо лишь через любовь и для любви. Воля к самораскрытию в сущем объекте и воля в познающем субъекте, внимая открывать себя, – это лишь двоякая форма единой отдачи, обнаруживаемой в этих двух способах. Тем самым достигнуто осознание неотделимости любви от истины. Сколь мало возможно познание без воли, столь же мало мыслима истина без любви. Любовь – не потустороннее по отношению к истине; она есть то в истине, что обеспечивает ей сверх всякого раскрытия все большую новую тайну, она есть вечное больше-чем-уже-известно, без чего не могло бы быть ни знания, ни познаваемого; она есть то в бытии, что никогда не даст ему стать голым фактом, и то в познании, что не позволяет ему успокоиться в самом себе, но делает его способным служить чему-то еще высшему. Понятие любви принадлежит к полному понятию истины, как понятие воли – к полному понятию познания. Хотя возможно, что и не любящий познает верное положение вещей. Однако его разум подобен взгляду близорукого: острый, даже слишком острый по отношению к деталям, он неспособен видеть дальние перспективы истины. Не случайно же говорят о дьяволе, что он одновременно хитер и глуп. Так как полная истина достигается только в любви, то лишь любящий может иметь истинный взгляд на истину. Только он один готов истинно раскрыть себя самого и тем самым совершить то движение, в котором возникает истина бытия. И только он один в состоянии бескорыстно откликнуться на вопрос и зов со стороны другого, который ему доверяется, открывается или даже ищет у него помощи. Тем самым он совершает опять же то движение, в котором возникает истина

* Непереводимая игра слов.

познания. Поэтому, пожалуй, можно сказать, что истина берет начало в любви, что любовь изначальное, шире, чем истина. Она – то основание истины, которое объясняет ее и делает ее возможной. И все-таки нельзя сказать, что любовь была прежде истины и что она была бы мыслима без истины. Ибо самораскрытие бытия и познания, носящее изначальное имя любви, носит одновременно и непосредственно также и имя истины.

Между тем нас занимает здесь прежде всего лишь свобода субъекта – как его возможность лично обращать себя к предмету-объекту, как бы с особенной внимательностью выходить ему навстречу. Эта внимательность необходима для полной удаи отношений с истиной, хотя она определенно предоставлена свободному решению познающего. Причем эта внимательность, согласно ранее описанному двойному характеру истины, может принимать двойную форму.

Сознательное и свободное внимание к предмету познания имеет, прежде всего, характер истинного и серьезного стояния-в-распоряжении. Субъект как бы откладывает в сторону всю свою субъективность, чтобы стать одним только чистым воспринимающим раскрытием для объекта. В этом отказе от собственного – чтобы суметь лучше воспринять чужое – состоит упразднение всего того, что называют предубеждением и что мешает чистому восприятию объекта. Не требуется ни малейшего напряжения спонтанности субъекта, чтобы он захотел стать одной только способностью восприятия, рецептивностью. Субъект отказывается от собственного слова, чтобы услышать лишь слово вещи, предмета. Он намерен не прерывать речь вещей, желающих себя выразить. Он решил поступать с вещами справедливо. Эта воля к справедливости есть уже дело любви, так как она предпочитает чужое благо и чужую истину собственному благу и собственной истине. В отношении истины эту позицию действительного желания слушать невозможно превзойти. Она остается – даже если ее преобразует другая позиция – непоколебимым базисом, на котором все прочее строится и которым должно проверяться, так как в нем проявляется подлинность и здравость любви.

Поскольку, однако, эта позиция справедливости уже есть выражение изначальной любви, она тотчас переходит в другую, в которой происхождение любви выражается отчетливее. Первая возможность свободного обращения к объекту могла бы – если бы не добавилась вторая – в любой момент извратиться в некую холодную объективность, в некий род внушающего страх молчания, в котором голос объекта звучал бы, так сказать, беззащитно и потерянно. Вещи пребывали бы перед этим познанием, словно обвиняемый перед барьером суда, о котором он знает лишь то позитивное, что суд этот беспристрастен. Такой суд не был бы действительным выходом навстречу со стороны субъекта, движением познания навстречу предмету. Однако ранее было показано, как вещи свершают сами себя внутри сферы субъективности. Это пространство им сообщено и дано в распоряжение, чтобы они развертывали те свои собственные существенные возможности, которые им больше нигде воплотить. Это раскрытие субъекта для вещей тогда было изображено на ступени природы и вынужденности. Здесь же их раскрытие восходит в сферу свободы. Вещи, которым нужно выразить себя в субъекте, должны себя в нем ощущать как бы у себя дома. У вещей могла бы существовать своего рода боязнь раскрывать себя, и делом субъекта было бы преодолеть эту робость объекта своим приглашающим выходом ему навстречу. Нередко к исповеднику приходят кающиеся, которые не отваживаются говорить и просят священника: «Расспросите меня Вы сами». Так и в акте познания у субъекта может быть задача содействовать объекту в его движении к своей истине. Ибо часто вещь ожидает от познающего, что она будет им познана так, как сама себя не знает. Она подступает к познающему с высоким представлением о мощи познания. Ей бы хотелось, чтобы на нее смотрели духовным взглядом, который раскрыл бы ей сокровенную суть ее самой, перед которым она могла бы без стыда показаться обнаженной, как обнажается пациент перед врачом. Это раскрытие – не самоцель; наоборот – врач должен узнать в обнаженном теле нечто такое, что больной, возможно, чувствует,

да не способен определить. У врача – взгляд специалиста, видящего вещи, которые действительно имеют место и которых никто, кроме него, не сможет вывести из сокровитости к свету дня. Разоблачается и модель перед художником, ожидая, что его взгляд увидит ее так, как никто другой не мог бы ее увидеть, как не смогла бы увидеть себя и сама модель, случайно взглянув на себя в зеркало. Этот особенный взгляд, от которого объект столь многого ожидает, вводит в святилище познания. Чтобы верно его описать, следует одновременно сделать два утверждения: этот особый взгляд, возможный только в любящем обращении субъекта, есть как объективный, так и идеализирующий взгляд. В том, что оба эти свойства будут совместимы, состоит великая надежда познаваемого (*des Erkannten**). Идеальности, которой он не может осуществить в себе самом, он надеется достигнуть в пространстве другого существа, другой сущности. Он знает или догадывается, чем он мог бы быть, насколько славные возможности в нем сокрыты. Но, чтобы их развернуть, он нуждается в ком-то, кто верит в него, нет, кто видит его в его сокровитости уже существующего, объективного, но доступного видению лишь того, кто считает возможным его осуществление, то есть того, кто верит и кто любит. Многие только от любящего и ожидают, что станут, благодаря ему, теми, кем могли уже быть всегда. Вероятно даже, что своим таинственным творческим взглядом любящий увидит в любимом возможности, о которых их обладатель не знал и в осуществление которых не верил. Он похож на шпалерное растение, способное приносить плоды лишь в том случае, если оно сможет виться по чужим прутьям и проволокам.

Это – сущностная мистерия свободы в познании. Как все истинные мистерии, она есть всецело мистерия любви. Тот идеальный образ познаваемого [объекта], который хранит в себе познающий его в любви, настолько же субъективен, насколько и объективен. Субъективен он не потому, что не соответствует истине; он субъективен, так как его истина исключительно через субъекта

* В смысле: того, которого познают.

достигает действительной, объективной истины, подобно тому как плод может нормально созреть только в определенном климате. Без предъявления познающим идеала, познаваемому никогда не пришло бы в голову к этому идеалу стремиться или он ослабел бы в пути, так как подобное предприятие казалось бы ему слишком фантастичным. Достаточно веры и уверенности познающего, вдохновленного любовью, чтобы сообщить познаваемому веру и уверенность в истине предъявляемого [идеала]. По требованию любви он отваживается быть тем, чем он мог бы быть, но никогда по одной лишь своей воле не поверил бы в возможность этого. Однако любящий всегда будет рассматривать тот образ, который он предъявляет, как объективный. Он знает: возможность, которую он видит, есть сущая возможность любимого, она не выдумана любящим, но лишь констатирована. Она утратила бы в его глазах всякую ценность, если бы была всего лишь продуктом его субъективного воображения. Образ был только лишь сокрыт в любимом, и должен был прийти взгляд любви, дабы извлечь его из глубины на свет. Так что любящий всегда будет смотреть на осуществление идеала как на дело любимого. Если оно удастся, любящий будет рад узнать, что «любимый способен на это», что он не обманулся в нем. Напротив, любимый узнаёт, что осуществление его лучших возможностей – не его заслуга, а творческое дело любви, давшей ему стимул к этому, поднесшей ему зеркало и идеальный образ и сообщившей ему силу для осуществления. В этом творческом событии всякое различие между субъективным и объективным ослабло. Образ, который любовь узрела и проявила, – это, несомненно, образ объекта. Но не объекта, какой он есть, а объекта, каким он мог бы быть. Это идеальная, а не реальная действительность объекта. Эта идеальная действительность не существует нигде, кроме как в любви субъекта. Лишь в этом пространстве идеал может развернуться. Нет никакой свободно-парящей «идеальной действительности» в какой-то безлично-абстрактной «сфере чистых значений». Собственное место этих идеальных образов – личная любовь другого существа.

Утверждение такого образа и его медленная или быстрая реализация должны теперь рассматриваться как действительно творческое дело, в котором любящий сотрудничает с любимым и оба стремятся сформировать реальность по предъявленной идеальности. Если при этом доходит до действительного или хотя бы приближенного совпадения, то объект тем самым достигает своей собственной истины, сокрытое в нем раскрывается, возможное осуществляется – и как раз в смысле его изначальной идеи. Однако эта идея была все же увидена и творчески воплощена любящим; именно его идеал воплощается в любимом, так что отныне тот, за то, какой он есть теперь, благодарен любящему, который подарил ему истинный образ его самого.

Уподобление реального отображения идеальному пра-образу происходит, собственно говоря, не постепенно. Оно совершается не так, что от фазы к фазе можно было бы констатировать, как далеко зашел процесс этого уподобления, как бы по мере действий и усилий объекта, старающегося равняться на заранее намеченный идеал. Такое представление о творческом акте любящего познания оставалось бы во власти первой описанной возможности свободного познания. Познающему было бы тогда довольно представить познаваемому образ в виде равнодушно-безучастной «справедливости», и дело уподобления он полностью предоставил бы другому. Продуктивное его свободного познания заключалось бы только в образе познания, оно в нем исчерпывалось бы и дело осуществления предоставляло бы познаваемому. Но это не было бы любящим познанием в полном смысле слова. Скорее, представленный в любви образ содержит в себе самом силу реальности и реализации. Любящий принимает идеальный образ любимого за его истинную реальность и по нему выверяет свои действия. Он смотрит на «истинный» образ любимого, заговаривает о нем с любимым, общается с ним, как если бы тот был самим этим образом. Следовательно, другой, «реальный», несовершенный образ он не замечает. Не так, как если бы он в некоей мечтательной слепоте, свойственной влюбленности, обманывался по поводу этой

несовершенной реальности и считал реально осуществленным совпадение идеального и реального в любимом. Хотя он и видит дистанцию, он в то же время не замечает ее. Его не интересуют ошибки любимого. И он их преодолевает этим незамечанием.

Реальному, несовершенному образу любимого он дает погрузиться в небытие. В глазах любящего этот образ не имеет никакой значимости, никакого веса, никакого права на существование. Он словно вычеркнут, изгнан из космоса существующих вещей. Для него он не заслуживает познания. Ему не будет приписано столько важности, чтобы он сам себя раскрыл, следовательно – чтобы он обладал собственной, обособленной и всерьез принимаемой истиной. То, что он игнорируется, что ему отказано в шансе к самораскрытию, энергично содействует его самоуничтожению. Сущее, которому отказано в праве на раскрытие, то есть на истину, в конце концов гибнет из-за недостатка воздуха и света. С должествующим-не-быть любовь и обращается как с таким, как с тем, чему по справедливости бытие вовсе не подобает и что в лучшем случае наказывается тем, что его попросту не замечают. Стало быть, творческое представление идеального образа имеет своей обратной стороной своего рода творческое стирание реального образа. Любимый должен оставаться верным этому двоякому творческому процессу любящего познания. Чтобы достигнуть идеала, с которым обращаются как с реальностью, он должен лишь держать себя так, *словно* идеал есть уже реальность; чтобы дать исчезнуть реальному, которое должно быть стерто, ему нужно только вести себя так, *как если бы* то больше не существовало. Любимый должен иметь полное представление о творческом процессе в познании любящего. Он должен знать, что тот знает о его недостаточной реальности, что в этом отношении любящий есть объективный познающий, а не приукрашивающий действительность наивный влюбленный. Он должен знать, что движение любви исходит из этой объективно-сущностной точки «справедливого» знания реального, но что оно [это движение] отворачивается от любимого, чтобы сознательно представить и утвердить

другую реальность идеального как истинную и законную. Он должен знать: отныне для тех, кто познает меня в любви, я – некий другой. В силе этого творческого утверждения и сам любимый обретет силу, чтобы осуществлять этот переход и со своей стороны.

Тем самым мы получили имеющее большие последствия знание, что существует не только раскрывающее, но скрывающее познание. Нет более неверного мнения, нежели полагать, будто то-чего-не-должно-быть можно разрешить через разоблачение его кажущейся истины. Никакого заблуждающегося человека не переубедить, если пытаться показать ему его заблуждение. Лишь если он взглянет на идеал, он сможет (если сможет вообще) ощутить раскаяние по поводу реальности. И только если он узнает, что тот идеал, который кажется ему недостижимым, предвосхищен как истинная реальность неким другим познающим, он обретет мужество устремиться к нему. Он с изумлением отметит, что возможно то, во что он никогда не отваживался верить: уничтожение реальности, которой не должно быть, посредством творческого познания. Он научится – впадая в очередной раз в былые ошибки – осознавать, что по сути дела он пребывает в уже устаревшей, уже не реальной реальности. Только так – через скрывающее познание – можно помочь любимому. Отказ признать это – один из непростительных недостатков психоанализа и большей части практических школ психологии. Одним лишь анализом истины не достигнешь, каким бы «реалистичным» ни казалось раскрываемое. Раскладывая живое на части, разрушаешь жизнь. Раскрывая то, что боги «милосердно покрывают ночью и ужасом»*, не создашь условий, подходящих для жизни. Здоровое развитие кроны растения возможно, лишь если корни его укрыты в почве. Так что для истины живого существа важно, чтобы его

* Из стихотворения Ф. Шиллера *Водолаз (Taucher)* [у В. Жуковского – *Кубок*; ср. в его переводе весь подразумеваемый фрагмент: «Да здравствует царь! Кто живет на земле, Тот жизнью земной веселись! Но страшно в подземной таинственной мгле... И смертный пред богом смирись: И мыслью своей не желай дерзновенно Знать тайны, им мудро от нас сокровенной» (Фридрих Шиллер, *Драмы. Стихотворения*, М.: Художественная литература, 1975)].

часть оставалась сокрытой. А для истины свободного и духовного существа важно, чтобы часть его самого была предана забвению. Не всякая истина – это было уже сказано и раньше – притязает на увековечение. Упорядоченный космос истины осуществляется только через выбор и предпочтение: многое из того, что скрыто, должно проявиться, тогда как многое раскрытое должно вновь погрузиться в забвение.

Теперь ясно, что такое творческое обращение с истиной налагает на человека весьма серьезную ответственность. Он должен знать не только то, что есть, но и то, что должно быть, и, посредством познания, обеспечивать этому должному-быть законность и действительность. Доверительно открывающимся ему объектам он должен указывать некий образец. Будет ли его образец подходящим для осуществления этого творческого дела? Не возникнет ли опасность того, что он предложит объектам ложные идеалы, чисто субъективные фантазии – и тем самым собьет их с истинного пути? Не нуждается ли со своей стороны субъект при своем формировании истины в образце, по которому он мог бы создавать идеал познания?

Познание, которое есть не образ-отображение (*Abbild*), а праобраз (*Urbild*) реальности, истина которого не измеряется вещами, а, напротив, измеряет сами вещи, изначально присуще только Богу. Его познание рождает истину; оно есть чистая спонтанность без примеси какой-либо рецептивности со стороны познаваемых Им вещей. Истина, которую полагает Его познание, есть мера истины вещей. Человеческое познание никогда не сможет полагать архетипически-праобразную истину в абсолютном смысле. Однако закон аналогии бытия и вторичной причинности подразумевает, что Бог и в сфере истины выделяет творению нечто от своей творческой силы. Если бы человек обладал функцией познания, которая измерялась бы одними лишь вещами, он, по крайней мере – в этом отношении, был бы уже не причиной, а просто следствием. Его сотрудничество [с Богом] ограничивалось бы способностью к одному лишь воспроизведению уже существующей

истины. Конечно, он обогащался бы восприятием того, что его окружает, но не мог бы творчески включиться в истину самих вещей на уровне познания. Он имел бы власть вторичной причины только как действующий практически, а не познающий, подобно Богу, субъект, вероятно, исключая некоторые ограниченные виды познания, такие как познание художественное, в котором он мог бы формировать фрагмент действительности по своему вольному проекту. Но, похоже, это не соответствует закону аналогии бытия. Та активная потенция, которую Бог сообщил своим творениям, не может иметь в сфере истины лишь дополнительный эффект; у нее должно быть центральное значение, каковым его, как правило, обделяют. Должна существовать аналогия творческого познания, а в ней находится разрешение затронутого уже вопроса о ведущем образе при формировании идеала.

Познание Богом вещей есть познание абсолютно архетипичное (*urbildlich*) и образцовое (*vorbildlich*). Он имеет в себе самом идеи вещей. Этот образ правилен не потому, что Бог видит вещи более объективно, чем мы, а потому, что образ, Им проецируемый, как таковой есть некий истинный образ, одновременно субъективный и объективный. *Поскольку* Бог видит вещи такими, они должны быть такими, какими Он их видит. Всякое творческое человеческое познание должно взирать именно на эту – хранящуюся у Бога – идею о вещах. Только в Боге можно увидеть другого человека таким, каким он должен быть. Только в свете Бога можно представить другому человеку его идеальный образ. Только ссылаясь на Бога можно побудить другого человека соответствовать этому образу. Если все это делать без Бога, то предполагаемая помощь окажется самонадеянностью и тщетой; мы станем себе казаться лучше и умнее, чем наш ближний; станем насильно привязывать его к идеалу и принуждать рабски следовать ему. Но один конечный человек не имеет ни силы, ни власти налагать на другого абсолютные требования. Без Бога это высшее достижение человеческого познания будет скорее безответственным прометеевским деянием. Когда мы сможем указать ближнему на Бога, ког-

да мы сможем достоверно показать, что образ, нами созерцаемый в любящем познании, есть тот самый, который задуман Богом, только тогда сможем мы принять участие в божественном формировании истины мира. Этому следует учиться или, вернее, для этого нужно получить от Бога благодать любви и созерцания людей в самом Боге, том Первоисточнике, в котором образ познания и образ любви совпадают.

С. Управление истиной

Как субъект, так и объект обладают истиной не только в себе – как природа, но и для себя – как свобода. Поскольку они суть природа, они каждый раз уже обращены в движение к истине. Объект находит себя в движении самораскрытия, субъект – в движении раскрытости вещам. Но, поскольку они обладают свободой, они оба распоряжаются осуществлением этих движений; они имеют власть по своему усмотрению участвовать в формировании истины. Так что истина отдана в их руки. Бог не желает один управлять истиной, но «назначает» людей своими соправителями.

В точке пересечения природы и свободы находится свидетельство. Человек призван свидетельствовать об истине. Не в его произволении решать, даст он или нет истинное представление своего знания. Поскольку природа человека устроена так, чтобы он мог раскрывать себя и раскрываться для других, ему не дано произвольно распоряжаться истиной. Раскрывая себя в истине и будучи раскрыт в истине для других, он не исполняет какой-то чуждый, навязанный ему завет, а следует закону своего собственного бытия. Он должен, поскольку он есть дух, свидетельствовать об истине. Он должен внимать этому императиву, вписанному в его сокровенную суть. Это бремя, в котором, однако, только и состоит его счастье, он должен взять на себя, если он не желает погубить свой дух. И взять это бремя он должен так, чтобы в свободе посвятить себя той задаче, от коей он не может уклониться. Ибо иначе как в свободе не может быть управления человеческой истиной. Интимность обоих пространств, объективного и субъективного, ведет к тому, что их истину должно возвещать только в свободе, чтобы сделать ее известной вовне. Никто не может положиться на то, что истина и без его участия выйдет на свет Божий, что она сама позаботится о собственном откровении. На ступени человечества она остается предоставленной свободному взаимному от-

P ' " & K &%(* % ` ` &%(&% " Lq% & o
 ((&' K &% s % % L* %%* PL " L
 ` % " L* 3 &%qK && % 3LK r ^ & ^ "
 LK "s 3& q% r & %&& % b` "n%c % " *
 3 K& " ^ P % & O%& " n%K%' L \$ +
 L &% 3% ^ % % (&' & | P K& K%&" %
 & (* & K K &O &% 3%&& (%q% "I\$ +' q% %
 P PL` " p & PL "*" & % K `LK% K% " 'o
 n " p\$ 6 (& p K &% L`z% %* & &% & &
 % &&& ' & (q qK% &' '* q qK%* P lm%(e
 P &%K & 'p ^ K K q% & (e K " "
 K% K& % q% &%3&' %m & \$ &
 P& 3 "& & p K %O% `z% %~ &% `LK" `z% L ^ Lo
 m r « & %&& * & ` & K &% 3 " L`z%
 * & r K% % \$
 3 &% & 3% LK % "& * 3 ^ P& lm (L`zo
 % &%&* P "*" ^ " % ` P p P& o
 3%& \$ L " &Lq& K " %& * & " & p
 PL %&% * 3 ` L & ^ & " K % ` `
 P& 3%& \$ K lm%% % L r %& e '
 % K ` "n%* 3% & q% Lp " p "*" L &% &%
 & & (P'n " %` & K _% (` P \$. &% K o
 3& % " q P&" %% q ^ & q%& \$ * 3 %
 %` * e " ` * 3 LK % % | ^ %`& " L`z%
 &%~ * 3 % &% ^ %&&' e " ^ & (&'*
 3 L`z% 3L L% %` & K%q& L ' ' % &%\$ + %* 3
 Lm% L% * K% q & % * & % " L P &% & ^ & &%*
 i` % Pz &%&% ^ & p K& P& 3& % ^ %K% %&%
 r p ` % &%3&' p P& 3%& (^ q% L`z% L ` %K%&& % *
 ^ _ & O %(\$ & ^ & % _ * < % %m 3 e
 b P& 3 | c~ & K% | r " & %& & * 3 ^ &%P o
 3% ^ n " * < 3-99 & P& 3 | \$. 3& * %
 & & & L` * &%^ & O % ' P K \$
 , ' " ^ %K% %&& ' P "*" 3% P' % & p` % o

словесная песнь, было бы самонадеянным, если не вовсе пустым и тщетным, делом.

Таковы, стало быть, эстетическая жизнь и мир образов. Живущий эстетически субъект, или эстет, верно понимает, что имеется такая вещь, как значение. Однако являющий себя – феноменальный – образ вновь, хотя и в более тонкой форме, чем прежде, отделяется субъектом от ядра бытия так, словно это само собой разумеющаяся вещь. Так как мир образов в действительности показывает на своей поверхности всю выражающую себя глубину, эстет полагает, что он может располагать и самой глубиной. Он не видит, что значение перестает быть означающим, как только ему больше нечего означать. Но, опять-таки, мир образов изолирован в себе самом, а через это он снова приобретает характер ирреальности. Как только мы отсекаем живой мир значения от поддерживающего его онтологического корня (*Seins-Wurzel**), он увядает и умирает. Поэтому эстетическая жизнь так же одинока, как и чувственный образ, который еще не сублимирован в дух. Изолированность в переживании прекрасного, ирреальность и одиночество чистой эстетики, в конце концов, приводит красоту к увяданию. Красота, которую пытаются культивировать в абстрактной чистоте, производит лишь пресыщение и горечь «мировой скорби». И так происходит не только потому, что эта красота оказывается брэнной и мимолетной, а вследствие ее собственных, неотъемлемо присущих ей свойств.

Мир образов опять был неверно истолкован. Этот мир, не имеющий в себе никакой реальности, есть сам по себе поле выражения реальности. Его нельзя смешивать с самой реальностью. Образы – это, конечно, не непонятные шифры, а непосредственно удобочитаемые знаки реальности. Но эти знаки нельзя трактовать как-то иначе, нежели буквы в книге: вы их видите, читаете их и все же осознаете не начертанный образ, а тот смысл, который в нем обретает выражение. Точно так же образы, в которых бытие являет себя, нужно одновременно читать и рассматривать. Их сле-

* Букв.: корня бытия.

дует понимать в определенном движении и направлении, которые противоположны выразительному направлению являющего себя бытия. Если бытие движется изнутри наружу, выражает себя (*sich äußert*), то понимание движется извне вовнутрь, вспоминает себя (*sich erinnert*). Хотя образы сами по себе не полностью лишены истины, они указывают за пределы себя самих – на тайну, которая их сокрывает. Они приглашают дух к движению поиска, они не дают себе просто успокоиться на долгий срок в своем значащем содержании, но возбуждают беспокойство и налагают требование. Недостаточно всего лишь признать выражаемую ими тайну и оставить ее не потревоженной; недостаточно даже эстетического трепета перед недоступной тайной вещей. Истина – в движении, она нападает на разум и призывает совесть к решению. Эта особенность истины подрывает законность всякого чисто символического видения мира: не глядя на то, обращает ли оно к царству души и его архетипическим образам, отклоняя – как «противника» – дух с его строгостью и холодностью, смертельными для чистой души, или метафизика самого духа ведет к чистому признанию «шифров бытия», чье последнее значение недоступно для человеческого духа или постигается лишь в полном «крушении».

В противоположность этой ложной резиньяции, образы говорят ясным языком: они сами – знак, указывающий на сферу духа. Они указывают через свою внешнюю изменчивость и преходящность, ибо в этом, по мысли Августина, они подобны отдельным словам предложения или звукам музыкальной пьесы, которые должны один за другим замолкать и сходиться на нет, чтобы могла вообще возникнуть согласованная разумная целостность. Точно так же возникает реальность истины и бытия – не только в том, что именно образы способны из нее отражать, но и в их ирреальности и преходящести.

Нельзя тут не упомянуть отмеченную Гегелем глубину значения в немецком слове *Zugrundegehen* («гибель»): когда явления вследствие своей несущественности-бессущности гибнут и «в-почву-уходят» (*zu-grunde-gehen*), они возвращаются в ту почву

(*gehen in den Grund zurück*), из которой возникли, и этим своим движением они направляют наше внимание к той глубине, из которой они впервые вышли на поверхность. Тем самым раскрытие сущности в явлении приобретает как бы характер возвратного движения. Это уже не та сущность, которая активно являет-раскрывает себя в явлении, теперь как раз явление, уходя в почву, пассивно позволяет сущности стать видимой как почва. Если в первом движении сущность играет позитивно внутрь и вовне явления (как *иллюзия* в этимологическом смысле слова*), то во втором движении явление, уводя обратно в почву, играет негативно – как «разоблачение иллюзии». Лишь в этом втором движении, в котором мир образов дает о себе знать как таковой и тем самым отличает себя от мира сущности, окончательно делается ясным, что сущность всегда больше, чем явление. Без движения к разоблачению иллюзии, в котором образы увядают и падают в почву, чтобы дать место сущностному плоду бытия, дух никогда бы не был в состоянии различать между явлением и сущностью.

Это второе, негативное, движение, в отличие от исследованного выше, не «стирает» образы, чтобы позволить взгляду свободное и беспрепятственное интуитивное прозрение в сущность. Если бы такое прозрение было возможно, то все откровение-раскрытие бытия в образах было бы излишним – как для субъекта, так и для объекта. Скорее, просто меняется функция образа. Если в первом движении бытие демонстрирует свою благосклонную энергию самопроявления, показывая нечто из своих внутренних богатств через производимые им образы, то во втором движении оно показывает свою гордую мощь, свою самодостаточность, свое безмятежное величие, постоянство которого высвечивается пропорционально увяданию и гибели образов. В первом движении бытие как бы рвется изнутри наружу, чтобы *явить* тайну. Во втором уже созревает сознание того, что каждое откровение, каждое про-явление есть *тайна*. Эта тайна проявляет себя убедительнее

* Имеется в виду лат. слово *illusio* – обман; ирония; насмешка; в-игрывание (от глагола *illudo* – играть, насмехаться, обманывать, шутить).

всего в тот самый миг, когда образы, неспособные проявить *больше*, чем они уже проявили, возвращаются в почву бытия. Стена образов никогда не бывает тоньше и прозрачнее, чем в тот момент, когда эти образы увядают, выцветают, чтобы дать сущности проявиться через них и как бы показать себя почти непосредственно как в речи, так и в молчании*.

В этом возвратном движении образа в почву, а явления – в сущность совершается переход от непосредственного чувственного опыта к рефлектирующему разуму (*Geist*). Весьма многое зависит от того, насколько верно мы истолкуем этот переход. Событийно было бы интерпретировать этот процесс так, словно бы чистая сущность вытесняла образ, или, в ноэтических терминах, чистым понятием отменялось чувственное восприятие. Единственная трудность, создаваемая такой интерпретацией, состоит в том, что она вынудила бы нас вернуться снова к той диалектике бессущностного, которую мы описали выше, и стала бы препятствием для истины. Скорее, пожалуй, как раз в этой регрессивной фазе и обретает завершенность целостное взаимоотношение между сущностью и явлением. В первом движении бытия, выступающего из себя самого в явлении, явление как таковое никогда не было излишним, поскольку оно всегда как таковое было необходимо для откровения сущности, становилось ее светом, ее истиной, делало возможным ее выход наружу из ночи сокрытости. Образ не излишен и теперь, когда он возвращается обратно в сущность; просто он начал служить откровению истины в новой форме. Задача явления больше не состоит в том, чтобы по праву проявлять через себя сущность, направляя все взоры на себя и сосредоточивая внимание на себе как на некоей подмене сущности. Скорее, ему теперь следует проявлять сущность, отступая назад, делая себя излишним, стирая себя, чтобы направить внимание уже не к себе, явлению, но лишь к самой сущности.

Следовательно, в этой новой функции образа виден сущностный отказ, и только этим отказом и допускается высшее прояв-

* У автора букв.: почти непосредственно высказать и вымолчать себя.

ление сущности. Это – отказ образа от самого себя как для-себя-сущего, для себя самого важной и значимой реальности. Этот отказ есть признание собственной ирреальности. Это – осознание того, что образ имеет чисто служебное отношение к реальности, к действительности. Как только это осознание достигнуто, сущность оказывается тем, что она есть на самом деле: той сущностью, что возникает по контрасту с бессущностью образа.

Однако до сих пор этот процесс односторонне описывался как такое движение образов, в котором они возникают из почвы сущности и вновь указывают на нее. Но было бы ошибкой истолковывать это движение в бытии как движение лишь некоего внешнего элемента, тогда как внутреннее ядро – то, *что* выражается, – пребывало бы в строгой неподвижности на заднем плане. Подобный дуализм в бытии – между подвижным внешним элементом и неподвижным внутренним ядром, между скоропреходящим явлением и неподвижной сущностью – означал бы, что мы снова низверглись в онтологию бессущности, которую, казалось, уже преодолели. Такое решение проблемы бытия чересчур примитивно для того, чтобы оно могло соответствовать истине. Скорее, наоборот: когда сущее (*das Seiende*) проявляет себя в мире образов, образы, хотя, конечно, не само бытие, – это не что-то вторичное, чужое *при* сущем, а как раз не что иное, как самооткровение сущего и его оповещение о себе. Бытие, которое себя в них изъясняет, не владеет никаким другим языком, кроме языка образов. Оно столь нуждается в этих образах, что без них попросту не могло бы быть тем, что оно есть, – бытием. Если бы оно не изъясняло себя через них, то оно было бы закрытым в себе, нераскрываемым бытием – следовательно, бытием без истины, бессмысленным бытием, да и, если вдуматься, вообще несуществующим бытием. Разумеется, каждое отдельное сущее для того, чтобы иметь и реализовывать свой смысл, не нуждается в человеческом познании; ему нужно лишь оказаться в мире, внутри всецелой совокупности вещей, предъявленных и предложенных для возможного познания. Оно, стало быть, составляет часть познаваемого в себе мира, полнота

которого, однако, всегда богаче всего того, что способен уловить в нем познающий субъект. В себе самом – рассматриваемое онтологически – это сущее выражено и тем самым обладает, в свою меру, своей онтологической истиной, независимо от того, достигает или нет эта истина своей последней телеологической полноты, развертываясь в доступном для ее выражения субъективном пространстве. Как многие животные, относящиеся к одному виду, никогда не исполняют некоторых функций, заложенных в их природе, и при этом все же не становятся менее законными представителями данного вида, так и не каждая отдельная вещь в мире нуждается в своем полном предъявлении познающему субъекту, для того чтобы стать причастной истине. Довольно того, чтобы ее сущность включилась в движение выражения. Но именно о таком движении мы вообще и ведем тут речь. Когда образы движутся из почвы наружу, сама почва движется в них. Разумеется, она не сама по себе движется – иначе бытие растворялось бы в чистом становлении, а субстанция совпадала бы со своими акциденциями, – но почва действительно движется в образах, по мере того как они исходят из нее и в нее возвращаются. Мы можем указать на образы и сказать: вот – становящееся сущее и вот – являющая себя субстанциальная сущность. Эти два полюса можно различить, но не разделить. Явление в столь полной мере служит являющемуся, что это последнее – посредством своего рода передачи власти – сообщает явлению полномочия самой сущности, так что сущность может быть за пределами себя самой, и власть ее может быть доведена до сведения мира. Следовательно, чем больше явление соглашается исполнять свою функцию в служении сущности, тем с большей готовностью оно отступает назад и смиряется, дабы в своем движении проявить и раскрыть движение сущности.

Власть сущности состоит в ее способности быть за пределами себя самой в своих явлениях. То, что она не может раскрыть себя иначе, кроме как в явлениях, показывает, что она связана некоей зависимостью. Пока что вынесем за скобки вопрос о том, можно ли интерпретировать эту зависимость как онтологическую силу и

власть или, напротив, как онтологическую беспомощность и безвластность. Акт передачи явлению функций сущности был бы выражением власти бытия в той мере, в какой сущность сама решала бы – в любви и по своей доброй воле – воспроизводить себя в явлении и тем самым отречься от своей одинокой самодостаточности. Этот же самый акт был бы выражением безвластности в той мере, в какой он всегда уже был бы предписан сущности самою природой, так что сама тварность сущности обязывала бы ее законом необходимого самооткровения. Как бы там ни было, когда явление отрывается от себя и возвращается в сущность, это соответствует изначальному отказу сущности от автономного и несообщаемого для-себя-бытия. Раскрывающее движение образов – не автономное их дело, напротив, это – движение, в конечном счете, исходящее из сущности, ибо сущность в своем самобытии есть раскрывающее движение. Истина состоит в раскрытии-откровении бытия, в его самоотдаче в пользу познающего субъекта, больше того – в некотором унижении собственного суверенитета вплоть до того, чтобы сделаться предметом чужого познания; тем самым эта истина приобретает четкую форму взаимного отказа от сущности и образа, от почвы и явления. В этом взаимном отказе сущность нисходит до того, чтобы войти в явление и открыто предъявить себя в мире образов, при том что явление не хочет быть чем-то иным, кроме как функцией откровения сущности. Так что таинственное движение обнаруживает себя в самом сердце бытия. Мы не можем описать это движение ни монистически, ни дуалистически, но можем сказать, что истина покоится на нем как на своем глубочайшем основании. И если при этом сущность по отношению к явлению продолжает оставаться главным полюсом, оба полюса сохраняют взаимное отношение зависимости.

До сих пор, однако, мы описывали движение истины лишь в самом бытии как объекте познания. Вероятно, у этого движения должно быть некое соответствие и в субъекте. Это соответствие состоит в отказе от непосредственности чувственного восприя-

тия, от замкнутости знаков, которые полны значения в себе, но чей смысл, однако, не постигается как истолковываемый смысл. Этот отказ позволяет познающему разумному субъекту вернуться в свою глубину; на самом деле, только в этой рефлексии субъект достигает исполнения истины. Рефлексия означает жертвенный отказ от широты и полноты чувственного восприятия с его пестрым многообразием ради кажущихся скудными и пустыми абстрактных понятий. Как сущность кажется абстрактной в сравнении с явлением, так же точно понятие кажется абстрактным в сравнении с непосредственным чувственным восприятием. То и другое, взятые «в-себе» (*an sich*), похоже, теряют нечто из присущего миру образов богатства. Но сущность объекта есть почва-основание (*der Grund*) мира явлений, так что этот последний всем своим богатством обязан сущности, которой он это богатство, в конце концов, и возвращает. Наоборот, отношение между обеими функциями в воспринимающем субъекте должно вначале иметь иную форму. Ибо в той мере, в какой чувственность изначально рецептивна, она не может быть спонтанным явлением понятийной способности. Следовательно, отношение понятия к восприятию – не то же самое, что отношение сущности к образу. У понятия имеется способность дистанцироваться от получаемого восприятием образа и занимать позицию самодостаточности в абстрактной изолированности. Делая так, оно попадает во власть такой же ирреальности, как и чувственно воспринимаемый образ. Тем самым понятие дистанцируется от живой энергии истины так, как не способна сделать этого сущность – разве что в той мере, в какой оно сознательно задерживало бы на уровне разума то откровение-раскрытие себя самого, которое было бы ему поручено на уровне чувственного восприятия. А тогда и сущность приобрела бы сразу же форму объективной абстрактности, сравнимой с пустым понятием.

Если оставить в стороне это различие, то мышление субъекта должно взять себе в качестве образца структуру объекта. Субъект осознает, что в форме бытия прослеживается двойное правило,

являла себя в образе, насколько она была способна переводить свою глубину на образную поверхность. Однако феномен выражения не был чем-то статичным; скорее, образ побуждал мысль к движению, к поиску сущности через образ. Сама ирреальность образа приглашала нас к этому, стремясь снова растворить себя в сущности через откровение своей собственной бессущности и преходящести, тогда как сущность, со своей стороны, хотела показать себя в образе. Мышление следовало за этим движением, формируя понятие в абстрагировании, или, что то же самое, обращая пустую способность мышления в конкретную полноту чувственного восприятия.

Этот процесс достигает своей кульминации там, где образ входит в соответствие со своей высшей функцией, – в слове. Уже чувственное восприятие как таковое было откровением-раскрытием сущности и, тем самым, своего рода языком. Чувственный знак содержал полноту смысла. Однако этот смысл подавал себя не как смысл знака, а, скорее, как проявление внутренней и сокрытой реальности. Листок, цветок, плод, конечно, прекрасны и приятны как явления, но они требуют истолкования как откровения действующего в них жизненного принципа, который не являет себя непосредственно. Лишь когда мы поймем глубину вместе с поверхностью, последняя приобретет доступный нашей интерпретации смысл.

Там, где явление сущности становится абсолютным (*abgelöst**), свободным творением субъективной интериорности, то есть там, где свойственное природе выражение становится разумным словом, движение экстериоризации как проявление внутреннего, интериорного, тоже обретает свое завершение. Всякое существо, имеющее природу (в противоположность разуму-духу), располагает и естественным языком, в котором оно всегда уже экстериоризировано, проявлено. Но чем большей чистоты достигает духовная свобода, тем больше эта экстериоризация становится свободным творческим актом, который только и опосредует как существование, так и сущность духовной интериорности. Чув-

* Букв.: отвязанным; отделенным (тот же изначальный смысл и в лат. слове «абсолютный»).

ственный знак теперь поистине отделен, отвязан, абстрагирован от сущности в той мере, в какой отношение непосредственного выражения заменено на новое, произвольное отношение языкового творчества. Звуки слова не выдают сущности говорящего тем же образом, каким, например, тон его голоса или смех, сопровождающий его речь, выражают нечто из его внутреннего настроения. Произвольность явления в свободной речи создает еще более интенсивное напряжение между внутренним и внешним. Ибо если, с одной стороны, свобода выбирать знаки строго запрещает всякое прямое восприятие сущности, высказываемой через них, – а это означает, что на сцену выходит и возможность сознательного обмана, – то это та же самая свобода высказывания, которая, с другой стороны, делает возможным нечто такое, что превосходит силу простого выражения, простой экспрессии, – а именно – прямой показ сокровенной сущности.

Конечно, выражение не отменено как таковое: вся чувственная сфера также резонирует в человеческом языке, а гласные и согласные, звуковые и синтаксические формы не теряют своего непосредственного экспрессивного значения. Однако все это теперь совершенно подчинено духовному смыслу. Слово нагружено содержанием, которое превосходит нагрузку экспрессивного отношения. Так что слово, снимая-устраняя (*aufhebend*) себя в служении, способно проявлять гораздо больше, нежели акцентируя себя во власти. Поэтому язык разума (*die geistige Sprache*) намного беднее, чем непосредственная, символическая речь. Она сообщает максимум интеллектуального содержания через минимум чувственного материала. Она совершает жертвенное возвращение образа, познавшего собственную неадекватность, в полноту раскрывающей себя почвы. (В данном обсуждении всегда подразумевается человеческий язык, в котором чувственно-выразительное отношение отдано в распоряжение сверхчувственной разумной цели. Следовательно, эта форма языка не допускает никакого прямого вмешательства в ту форму языка, которая может быть свойственна чистым духам, так как в их случае мир образов не вступа-

ет в игру в качестве языкового материала.) В чувственном языке людей, стало быть, образ максимально прозрачен для сущности именно в той мере, в какой он не является выражением, а остается лишь знаком того содержания, которое должно быть высказано. Как раз незаметность слова дает нам возможность измерять избыточную величину разумного содержания.

Звучащее в речи слово есть лишь одна, хотя и парадигматическая, форма разумной речи. Другие ее формы, которые сущностно не отличаются от произносимого слова, суть язык жестов, язык немых знаков, наконец – любая форма выражения разумного содержания через чувственные образы. Сюда же относятся и языки различных искусств; ведь все они превосходят сферу чисто естественного – природного – выражения. Конечно, искусства ближе к природе и сильнее с нею связаны, чем свободный вербальный язык. Но, тем не менее, они вмещают в себя широкие области свободного соглашения и условности, «стилистические формы», чьи различия аналогичны различиям среди мировых языков. Аффектация, свойственная, например, художественному языку архитектуры и музыки, состоит в той свободе, с которой присущие природе выразительные формы могут использоваться для проявления и выражения внутренних содержаний разума (*Geist*). Необходимое соотношение между сущностью и явлением, а следовательно, форма истины, данная в природе, видоизменяется через свободное отношение, так что сама необходимость становится выражением свободы.

Далее, языковое слово включает все свободные, конвенциональные комбинации и классификации разумных содержаний, «общие понятия», которые лежат под рукой и готовы для сообщения. Мы не говорим здесь об изначальной силе разумной абстракции и концептуализации (формирования понятий), а говорим о том, что принадлежит официальному языку и поэтому находится в распоряжении говорящего субъекта как официальный концептуально-понятийный материал, которым он завладевает без рефлексии. Миллионы говорящих субъектов, в прошлом и на-

стоящем, пользовались этими средствами и более или менее регистрировали их и отфильтровывали. Эти средства – бесхозная собственность для всякого, кто хочет себя выразить. Они в гораздо большей мере принадлежат материи языка, нежели его форме. Они в едва ли не большей степени, чем даже произносимое и слышимое слово, уже наготове, чтобы принять содержание мышления индивидуума, когда их форма уже не определяет и не формирует этого содержания заранее. По той же причине они представляют еще большую угрозу для свободы и личности отчасти потому, что освобождают говорящего от усилий подыскивания подходящего слова и привлекают в разумный дискурс некую лень, а отчасти потому, что они сообщают слушающему впечатление, будто он уже знает то, что слышит, так как знаком с теми формами, в которых представлена новая мысль. Эти модели мысли совершенно перекрывают свободное откровение уникальной личности анонимно-безличным пластом, а то и целой системой завес, масок и декораций, которые представляют себя всякому, кто бы ни пожелал выразить себя, как привычные, удобные, всеобщие доступные и, в любом случае, необременительные подсобные средства. Имеется множество таких облачений для того, чтобы принимать и закутывать обнаженное личностное слово, и они столь подходят для любой ситуации, что по большей части труднее опознать чье-то личное слово под всеми этими покровами, нежели найти уже существующее выражение для чьего-то личного мнения; труднее проникнуть в пустыню условностей и создать законную сферу выражения, чем ходить, облачившись в первую попавшуюся одежду.

Из-за своего сверхизобилия эти выразительные формы как бы запутываются друг в друге, так что уже невозможно определить точные границы между ними. Они перекрывают друг друга, исходят друг из друга в непрерывном движении: от духовно-разумной личности через духовно-разумную природу к чистой материи; от внутреннего становления слова и формирования понятия через всеобщие речевые схемы к чеканному слову. Теперь выри-

III.

E GN))*H4A

Q) EF* ' ')*

(I F)").

Q TFGG) *HH4%

* (:) (). ().

** (:) ().

оно обозревает отношение между собой и своим словом и выражением, оно может также судить об отношении между своим внутренним и внешним словом. Кроме того, как духовно-разумное слово дает Я свободу быть собой, так же точно оно дает ему свободу свободно раскрывать себя миру. Ибо та свобода, которая обоснована словом, уже подразумевает это раскрытие. В той мере, в какой сознание понимает себя как сущее (*als seiend*), оно в принципе уже постигло бытие как таковое в интуиции столь изначальной, с очевидностью столь исключительной, что не может быть ничего несомненной этого понимания. Бытие и сознание совпадают столь непосредственно, что всякое различие между ними было бы абсолютно бессмысленным. С этой точки зрения бытие понимается не как предикат к субъекту, который ускользает от дальнейшей детализации и превосходит познание, но как сам субъект, а то и как субъект субъектов, которому могут быть присвоены все мыслимые предикаты и за которым не может быть ничего другого, кроме ничто. Если сознание постигло какое-либо бытие, то оно в принципе постигло все бытие. Ничто из того, что есть, не может быть ему чуждым; ничто из того, что есть, не может быть сущностно иррациональным. По этой причине, если сознание постигло себя как сущее, оно в принципе способно открывать себя всему сущему и, силой духовного слова, фактически также быть открытым всему сущему. Непосредственное самопознание означает потенциальное познание всего сущего в той мере, в какой оно образует единство в бытии. Самопознание, опосредованное в духовном слове, которое позволяет этому потенциальному самопознанию всякий раз переходить в актуальное: оно раскрывает сознание, наделяя его априорной способностью к языку, речи и слушанию.

Эти первые анализ и синтез предшествуют всякому дискурсивному познанию; они находятся во все еще неограниченной открытости горизонта бытия. Так что они остаются предпосылкой всякого частного, ограниченного интеллектуального действия, которое, отражая структуру познавательных сил человека, движется

между чувствами и понятием. Благодаря его всеобъемлющей широте, охватывающей все бытие, эта первая операция разума-духа сущностно включает в себя все прочие разумные и предразумные функции мышления.

Тут мы находим ключ к темной проблеме абстракции. Дух-разум постиг уравнение бытия и образа. За счет этой интуиции он обладает уравнением между *verbum mentis* и чувственным словом, в котором он выражает разумное слово. Следовательно, дух-разум теперь в состоянии постигать другие чувственные выражения и истолковывать их как духовно-разумные выражения. В неповторимом опыте он постиг значимость бытия; поэтому он действует в согласии как с сущностью бытия, так и со своей собственной сущностью, когда доискивается смысла всего того, что встречается. А поскольку в своем собственном самовыражении он испытал, что дух сообщает значение чувственному, он неизбежно переворачивает процесс, когда встречается другие чувственные объекты, которые он исследует, чтобы обнаружить выражаемое в них духовное* содержание.

Хотя начало чувственного восприятия, под видом воображения, проявляется как источник духа, который, кажется, объемлет и отпускает его от себя, это отношение явно переворачивается, когда дух достигает самосознания. Временное первенство чувств и образов уступает дорогу реальному первенству духа, включающему в свое большее пространство меньшее пространство чувственного восприятия. Дух может свободно использовать чувственную сферу как поле выражения и, на том же основании, может в принципе интерпретировать ее как сферу выражения. Это не означает, что он способен непосредственно понимать всякий индивидуальный выразительный феномен, всякий естественный или духовный язык. Чувство может быть и скрытым, к тому же в мире могут обнаруживаться и непостижимые, а то и абсурдные вещи. Но это – частный аспект, который остается в рамках бытия

* Напомним еще раз, что «дух» и «разум» у автора обозначаются, как правило, одним и тем же немецким словом *Geist*.

как целого, и его значимость – а стало быть, интерпретируемость в рамках целого – несомненна. Даже если разум не может интерпретировать частное, он знает, что увидел самопроявление чего-то, обладающего значением.

Будучи охватываема духом, чувственность как поле выражения всегда уже превосходит узость субъективности и стала интерсубъективным посредником выражения. Чтобы это понять, недостаточно сослаться на безразличие мира образов, как если бы оно гарантировало спасение от субъективности. В конце концов, образы – это, прежде всего, то непосредственное, которым естественно обосновывается закрытая в себе полнота внутреннего пространства субъекта. Следовательно, если мир образов должен стать интерсубъективным пространством языка и общения, то он может сделать это лишь в более охватывающем пространстве духа. Здесь мы должны вспомнить выводы из нашего обсуждения всеобщности и частности. Всеобщее как таковое никогда не существует вне частного, хотя отсюда не следует, что частное не может быть представлением всеобщего. Все, чем отдельный человек является и чем выражает возможность «сущности человека», которую он одинаково разделяет со всеми остальными людьми, – никогда не является абстракцией, а всегда есть выражение его конкретного, личного, неповторимого бытия.

Итак, мы увидели невозможность полностью охватить умом понятие единства, стремящееся центрировать отдельную вещь – как со стороны вида, так и со стороны индивида. Однако самознание и постигающий себя дух не могут уйти от вопроса о единстве. В изначальном тождестве бытия и мышления дух постигает себя как собственное бытие и, в то же время, обнаруживает в этом акте всеобщность понятия бытия. Но в этот самый миг он сталкивается с проблемой единства в самой жесткой форме – нерешенного отношения между своей духовной сущностью и своей открытостью всему постижимому снаружи бытию.

Эта открытость сущностно принадлежит устройению духа как такового. В самом деле, его всеобщность-универсальность

Здесь слово, как выражение свободной сущности, становится *диалогическим* словом и тем самым содержит в себе истину как раскрытие духовного бытия, принимая диалогически-социальный характер. Истина изначально пребывает в том отношении между сущностью и образом, которое теперь явно становится мостом через пропасть между Я и Ты, настолько, что Я достигает своего выражения (и тем самым своей полной сущности) лишь в пространстве Ты. Самовыражение духа есть всегда уже диалог с другими духами, и полная истина выходит на свет лишь в этом надсубъективном диалоге. Здесь субъект обнаруживает как истину мира, так и свою собственную истину. *Логос* бытия изначально явился лишь как таинственное удвоение бытия образа, выражения и понятия; он парил в подвешенности между единством и двойственностью внутри закрытых границ сущности. Однако теперь он открывает себя, чтобы стать межсубъектным *логосом*, который, будучи подвешен между единством и множественностью личностей, устанавливает единство слова в форме речи и отклика.

В своей сокровенной сущности форма этого *логоса* колеблется и отказывается быть скованной. Чтобы быть реальной взаимотдачей, *логос* должен положиться на индивидуальные субъекты, как на твердые опоры. Без гарантии их свободной интериорности никогда не произойдет никакой диалог истины. Всякая радикальная социализация свободного духа немедленно разрушила бы и дух, и его свободу. Но равно невозможно было бы задействовать диалог истины, если бы эти субъекты не находились всегда уже во взаимном отношении, если бы их истина могла осуществиться как-то иначе, нежели во взаимопроникающем диалоге. Внутреннее слово одиночества и внешнее слово общения образуют подвижное единство, в котором они не могут ни отделиться друг от друга, ни просто смешаться друг с другом.

Критерий истины, тем самым, таится отчасти в Я и отчасти в Ты. Его можно полностью достигнуть лишь в движении диалога. Критерий внутри Я состоит в очевидности *cogito ergo sum*, в реально переживаемом совпадении бытия и сознания, к коему – как

принцип и мера всякой истины – должны быть сведены все промежуточные очевидности. Всякое дискурсивное суждение, сделанное через анализ и синтез, отвлечение от чувств и отвердение в понятии, получает свою законность от этого последнего, неопровержимого свидетельства, присутствующего в замкнутом в себе пространстве духа. И все же каждое проявление этого свидетельства случается только тогда, когда дух выходит из себя, чтобы зафиксировать свое личностное слово в объективной работе в мире, в объективном диалоге с Ты за пределами себя. Он может смотреться в зеркало внутреннего свидетельства лишь тогда, когда ищет себя не в себе, а в том, чем он не является. Это выступание из себя, в котором дух раскрывает себя сообществу и в нем обретает свою истину, есть в такой степени движение истины, что становится вторым ее критерием. Так, анализ и синтез «разделяющего и складывающего ума» (*intellectus dividens et componens*) распространяются за пределы одинокой деятельности духа ко все новой дифференциации и союзу между Я и сообществом, чтобы обрести в диалогическом движении свой покой и свое завершение (которые всегда остаются открытыми).

Истина мира сего остается подвешенной между этими двумя крайностями. Будучи поддерживаема внутренним свидетельством индивидуального духа, истина имеет достаточную силу, чтобы сопротивляться впадению в изменчивый релятивизм. Дух получает изобилие света и уверенность в молниеподобной эпифании сущности бытия; опираясь на эту истину, которая, словно свет, проливается в него из вечной истины, дух обретает уверенность в мере и порядке, и всякое отношение, встречающееся ему в тварном мире, он согласует с этой истиной и направляет к ней. Но он всегда получает эту очевидность ради одной цели: как отправной пункт для нового движения. Очевидность, явленность – не столь стационарное содержание, как принцип, средство мышления, фермент, существующий ради прогрессивного осуществления истины – в нескончаемом движении – внутри мира. Уверенность в истине есть дар, данный для того, чтобы распространять

эту уверенность повсюду, где обнаруживается неуверенность, это миссия – нести свет истины туда, куда он еще не проник. Тем самым дух имеет двойную задачу: позволить этой уверенности сиять, как свет во тьме, но, в то же время, понимать себя как все новую тьму, освещаемую только движением к свету. Он имеет истину лишь в той мере, в какой он несет ее в себе как искру миссии, искру послания, чтобы свидетельствовать о свете истины всюду вокруг себя. Он имеет истину лишь в той мере, в какой он обретает себя как часть и участника мира в вечном движении диалога, в той мере, в какой он движется к истине, в той мере, в какой он стремится каждый миг осуществлять ее вновь движением своего существования.

Истина мира, следовательно, не есть ни просто бытие, ни просто становление. Будь она одним лишь бытием, она была бы единой с вечной истиной и более не нуждалась бы в новом обретении истины от мига к мигу. Будь она одним лишь становлением, постоянным потоком, она уже не была бы истиной, а была бы одной и той же бессущностной преходящестью образов. Но она одновременно есть и становление, и бытие: она получает все новую гарантию своего бытия ради все нового становления; она все вновь и вновь возгорается от искры бытия, дабы суметь устремиться к этому бытию в вечном становлении. И бытие, и становление – равноправные части полного образа истины. Диалогическая сущность истины есть не что-то такое, что должно быть, в конце концов, преодолено ради просто статического обладания. Скорее, сам элемент диалогичности есть непрерывная и все возрастающая жизненность, свойственная сущности истины. Представление истины без этого живого качества – постоянного возгорания, переполнения, устремления вперед – было бы карикатурой и фальсификацией. Истина без жизни, без диалога немедленно утратила бы всякий смысл: она была бы раскрытием, но уже не раскрытием для каждого, была бы словом, которого уже не слышали бы и на которое не откликнулись бы, была бы светом, который уже не сиял бы вследствие отсутствия воздуха. Следует здесь повторить, что

мы не можем рассматривать внутреннюю очевидность, внутреннее свидетельство как совершенный акт, а внешнее осуществление – как несовершенную потенцию. Скорее, оба аспекта неразделимы; они вместе являют одно целое – актуально-потенциальную тайну тварной истины как живой реальности. Ведь даже внутреннее свидетельство – это всегда очередной отправной пункт для нового осуществления себя в движении.

Тем самым, опять же, целостный смысл истины проявляется как *любовь*. Мы видели, что раскрытие бытия переходит через границы Я, чтобы достигнуть исполнения в Ты. Значит, мы видели, что *логос* бытия превращается в *диа-логос*, то есть в никогда уже не способное к самозамыканию со-общение. Теперь мы можем добавить, что, как только это происходит, любовь являет себя как решительная интерпретация всего этого движения. Только любовь оправдывает самосознание и внутреннее слово – как условие возможности дальнейшей самоотдачи. Только она гарантирует значимость внешнего слова, которое каждый говорит другому. Без любви такая интимность и такое общение существ оказывались бы лишь чем-то скучным, затруднительным и неблагоприятным: каждый довольствовался бы собственной истиной, а истину других использовал бы большей частью для собственных нужд и для пополнения сокровищницы собственного знания. В подобном мире истина была бы бессмысленна. Все ее движение сообщения больше ничего – как движение – не означало бы; ее собственное действие, смысл коего любовь, стало бы непонятным, и тем самым истина как таковая перестала бы быть истинной. Она могла бы еще быть формальной нормой, по которой можно было бы измерять вещи, но эта норма сделалась бы пустой, больше того – противоречащей самой себе.

Итак, мы сделали более отчетливой картину единства веры и знания, которую описывали ранее, в частности – то, как вера оказывается не просто несовершенной, предварительной стадией знания, но возрастание знания подразумевает и возрастание веры. Тогда как дух свободно выражает себя и тем самым дает себя уз-

нать так, как не дала бы объективная проверка, вера – единственно объективная позиция для восприятия истины. Но это происходит, когда дух произносит свое слово вовне. Тот, кто произносит это слово, ставит себя позади него своей свободной властью: он ручается за истинность своего высказывания и может ожидать доверия. Слышащие слово вольны проверить его истинность в меру своих сил, на основании внутренних критериев достоверности. Они могут сопоставлять данное высказывание с другими высказываниями, фактами и указаниями, чтобы удостовериться его истинность. Несмотря на это, ко всякому обмену между свободными существами прилагается элемент веры и доверия. Только через все новый риск доверия к истине, проявляемой другими, дух может постепенно сам убедиться в объективном, межсубъектном мире истины. Как только любовь будет понята как смысл истины, это требование доверия перестанет казаться слишком строгим или иррациональным. Ибо как собственное откровение одного есть свободная творческая репрезентация себя, необходимо требующая веры со стороны другого, точно так же принятие истины другого может произойти лишь в рамках того же примирительного подхода. Так что в любви непосредственно делается понятным, почему вера необходима для познания.

Подразумеваемая тут вера не имеет ничего общего с колеблющимся мнением. Мнение и предположение (*δόξα*) у себя дома в мире образов, где нет объективно сообщимого знания. Наоборот, вера есть сущностный компонент интеллектуального познания (*ἐπιστήμη*) в той мере, в какой подобное познание всегда есть также материя свидетельства одной личности перед другой и диалогически движется между ними. В самом деле, все более надежное знание порождает все более сильную веру, так как все новый опыт достоверности истины способствует все новой готовности доверяться движению истины.

Где бы ни вступала в игру свобода, там вступает в игру и ответственность. Вера при восприятии истины соотносится с ответственностью при ее высказывании. Трансцендентность движения

истины достигает своего логического заключения в этой ответственности. Чем больше субъект ручается за высказываемую им истину, тем менее удовлетворительно его простое возражение, что все обстоит именно так, как он говорит, или что его утверждение достойно доверия. Тогда само это утверждение все больше должно подвергаться проверке посредством усиления аргументации. А таковая может теперь состоять только в *деле*. Субъект докажет своей жизнью, своим действием и, если понадобится, своим страданием, что за всем, что он произносит, стоит его всецелое бытие. Он положит на весы себя как целостность. И как раз через это его высказывание достигнет завершенности. Сначала он высказал свою истину так, как высказывают теоретически корректную гипотезу. Но, поступив так, он взял на себя ответственность, которая принудила его идти дальше, нежели он предвидел, и высказывать все новые, все более весомые утверждения. В конце он вынужден все свое существование, свою сокровенную сущность высказать *делами*. Тем самым жизнь субъекта становится испытанием достоверности его утверждений. Жизнь показывает, каков в реальности вес его истины. И фактически истина, которая была им высказана, достигает совершенства истины только через это свидетельство жизни. Таким путем любящий может заверять в своей любви; но – верят ли его заверениям или чувствует ли он сам необходимость доказывать их истинность – по ходу времени он приведет всю свою жизнь в свидетельство истинности его заверений и – если его первое заявление-заверение было истинным – исправит свою жизнь в соответствии с нормой истины. Любовь, следовательно, являет себя больше в делах, чем в словах: потому что слова уравниваются делами. Без доказательства делами не только нельзя было бы вполне верить словам любви, но и сам любящий не являл и не выражал бы свою любовь реально. У него не имелось бы возможности раскрыть свою собственную сокровенную тайну и сделать видимыми ее силу, глубину и полноту.

Ответом на такое экзистенциальное доказательство может быть только твердая, убежденная вера. Эта вера есть знание, так

как она приобрела больше доказательств, чем требовалось бы для теоретической уверенности. Однако даже в качестве знания она все же остается верой, так как включает в себя акт признания этического обязательства со стороны любящего и доверия к предлагаемой им истине. Элемент веры, которым любимый отвечает любящему, не ослабляет надежности, но сам оказывается особым качеством, которое по определению должно быть присуще свободному ответу на предлагаемую истину. Это – знак того, что ответ одного человека на этическую значимость слова любви сам по себе этически значим. Доверяющее самоотречение остается априорным условием всякого истинного познания между свободными духами, и эта позиция восполняет и усовершенствует как объективацию субъекта в объекте, так и объективность принятия объекта субъектом. Тогда вера оказывается в столь малом противостоянии или напряженности по отношению к знанию, что только единство знания и веры становится совершенным знанием, совершенной открытостью истине.

Истина, как свободное деяние, становится всецело этической материей. Тем самым этический критерий позволяет нам пролить новый свет на двойной критерий истинности и подтвердить его точность. Измерение нравственного деяния как такового возлагается на *совесть*. Совесть – это в любом случае единая функция. У человека не может быть двух совестей. Но единство совести управляется двумя различными нормами, тем самым проявляясь как тварная мера. Первая норма совести – внутреннее свидетельство, в котором она опознаёт добро как добро, а зло – как зло. Человек должен направлять свое этическое действие в согласии с этим свидетельством, настолько, что он может не осуществить того действия, нравственность коего внушает сомнения его совести. Тем не менее, это внутреннее свидетельство совести не автономно и не непроверяемо. Напротив, оно должно руководствоваться объективными моральными нормами. Иначе мы не могли бы говорить об ошибках совести или вменять ей в долг сообразовываться с объективными нормами добра и зла. Безусловно, всякий,

кто осуществил объективно запретное действие в послушании заблуждающейся совести, невиновен и не подлежит наказанию. И все же он станет виновным, как только его упорное отстаивание предполагаемой им автономности заставит его отказаться от признания всякого закона, кроме его совести, и тем самым помешает ему сориентировать ее в согласии с той надличностной нормой, которая обязательна для него, как и для любого другого.

То же самое движение между самоопределением и определением со стороны кого-то еще, между внутренней и внешней нормами, оказывающееся столь явным в сфере блага, сохраняется и в сфере истины. Мирские благо и истина характеризуются двусторонностью: только так они отражают тварность сущего и свойственную ему дуальность акта и потенции, сущности и существования, материи и формы. (Как мы показали, то, что истинно для истины и блага, истинно и для единства). Немыслимо, чтобы тварное бытие, столь пронизанное двойственностями, показывающими его нетождественность с божественным бытием, не демонстрировало те же самые противоречия и в своих фундаментальных трансцендентальных свойствах. Но, хотя несводимая двойственность конечных критериев мирской истины есть указание на ее тварность, это неподобие Богу, тем не менее, проявляет нечто из божественной истины: присущее той единство самоопределения и диалога, с одной стороны, и – с другой – ее вечно жизненное слово и самоотдачу, ускользающие от окончательной систематизации.

В.

Истина как ситуация

Прослеженное в предыдущей главе развитие образа – через выражение и значение – к разумно-духовному слову и к диалогу ясно показало внутреннюю жизненность отношения истины. Теперь мы хотели бы более выразительно сравнить эту жизненность с тем, что нами было сказано о свободе и интимности истины. Интимность возникла как антитезис публичности и общедоступности; она сделала истину достоянием индивидуального существа, наделенного внутренним миром, интериорностью; она подчеркнула значение каждого бытия-для-себя, уникальность и единичность того онтологического центра, из которого являет себя истина. Этот характер бытия, который всегда – мой, твой, его (или ее), есть неустрашимый противовес всеобщности истины. Неожиданно это углубляет и все то, что мы сказали о выражении и слове: даже если внешне они похожи на миллионы других, всякое индивидуальное выражение и слово, оказываясь в контексте говорения и слушания, достигают весомости незаменимого уникального события.

Здесь могут возразить, что такой взгляд персонализирует истину до такой степени, что она рискует утратить свою всеобщую понятность, свою надличностную законность, свою тотальность и, следовательно, свой рациональный характер. Поэтому прежде, чем предпринять описание истины как всегда личностной ситуации, нам полезно было бы прояснить связь между ее всеобщей законностью, с одной стороны, и ее несводимой личностностью – с другой.

1. Подвижность идеи

Свобода всякого духа, более того – интимность вообще всякого сущего есть сущностная составляющая его природы. Не

существует свободы как таковой – которая была бы чистой неопределенностью, так сказать, ничем; но существует лишь свобода существа, определяемого сущностью и существованием (*nach Sosein und Dasein*). Всякое мирское существо есть изначально существо природное, и свобода свойственна главным образом этой природе. Однако природа фундаментально означает некую тотальную целостность, упорядоченную и движимую целесообразно и телеологически в соответствии с лежащей в ее основе идеей, которая регулирует отдельное движение и тем самым превосходит его. В свете подвижного взаимоотношения между выражением и выражаемым мы можем сказать, что эта идея всегда воплощается и осуществляется в природе. Сущность всегда уже представлена в явлении. Следовательно, она не может производить себя в некоем абсолютном сотворении через некий абсолютный акт воли. Она не может производить себя из совершенной свободы, из безразличия всех возможностей, наконец – из ничего. Нет, она всегда уже «вброшена» в явление, которое по природе выражает свою сущность. Все это показывает, что свобода может двигаться только в рамках, установленных идеей и планом соответствующей природы. Свобода внутри мира всегда означает осуществление идеи природы; она осмысленно используется лишь тогда, когда, служа идее и слушаясь ее, она помогает осуществить план своего собственного бытия или бытия другого. Это же самое имеет силу и там, где свободе дается возможность сотрудничать не только в развертывании идеи, но и в самом ее формировании. Это участие в формировании цели и последнего смысла вещей – не иррациональная и произвольная функция, но, напротив, возвышение тварной свободы до сотрудничества с Богом в Его наделении мира смыслом.

План мира и его вещей сформирован отчасти всеобщими законами и общими природами, родами и видами, обеспечивающими прочное обрамление для спонтанного и свободного самовыражения существ. В этом отношении, истина есть всеобщее благо и достоинство, и ее познаваемость надличностна. Задача «наук о природе»

де» в том и состоит, чтобы исследовать эти природы и структуры, хотя нам следует помнить, что даже у человека имеется «природа» – не только в той мере, в какой он участвует в додуховной природе, но и в какой он является духом. Это не менее верно и для ангела. Поскольку это природное измерение существования есть изначально сфера структур и законов, общих для существ одного рода или вида, оно позволяет без ущерба для истины абстрагироваться (*absractio non mentitur**) от отдельного случая (и тем самым от любого, кто бы ни оказался познающим субъектом). Здесь рациональность истины имеет свойство надличностной всеобщности.

Однако мы видим, что переход от подобной «естественной науки» к науке об отдельных существах, которые движутся и осуществляют себя в абстрактном обрамлении природы, – не резкий, а текучий и постепенный. Это утверждение уже непосредственно вытекает из сделанного нами ранее описания уровней интимности, в котором было прояснено, что даже существа на низшем уровне бытия и, во все возрастающей степени, существа, занимающие каждый более высокий уровень, имеют интериорность, которая несводима полностью ни к какому всеобщему. Тем самым было бы вполне возможным, хотя, пожалуй, и не стоящим, делом написать историю отдельной молекулы, или отдельного растения, или отдельного животного. Такая история содержала бы немножко правды, которой никогда не вывести из какого-либо всеобщего или абстрактного закона. Это особенно справедливо тогда, когда человеческий дух осуществляет действия, которые нельзя предсказать на основе каких-либо природных данных, – когда, в своей свободной встрече с другими личностями, каждая неповторимая личность вызывает ситуации, чье сущностное значение выражено как раз в их уникальном явлении и неповторимости.

Конечно, следует подчеркнуть, что истина в меньшей мере не «рациональна», когда она является в форме, определяемой свободой, личностью или ситуацией, нежели когда она является в фор-

* Абстракция не лжет (лат.).

ме абстрактной природы. Говорить об *individuum ineffabile** – значит лишь утверждать, что отдельное и индивидуальное никогда нельзя перевести без остатка в рамки всеобщего и универсального, а вовсе не требовать того, чтобы оно тем самым не могло быть познано своим собственным способом. Безусловно, как бытие и, следовательно, истина бытия постепенно затемняется, идя от природы к свободе, от всеобщности к отдельности, так и *метод* познания, адекватный посредник восприятия истины, соответственно изменяется. В то время как безличностная, чисто объективная позиция достаточна для познания абстрактного всеобщего, восприятие уникального и личностного требует *ratio*, сообразующегося с предпосылками личности. В свете сказанного, тот факт, что объект ставит определенные предварительные условия будущим познающим субъектам и, тем самым, доступен лишь тем, кто явно этим условиям подчиняется, не означает, что он менее познаваем или менее рационален в себе, чем любой другой объект. Его рациональность *имеет равно всеобщую законность*, просто знание этой законности связано с определенными требованиями, которые не каждый способен исполнить. К примеру, всякий глаз может, говоря теоретически, наслаждаться обзором с вершины труднодоступной горы: просто имеются некоторые практические препятствия для достижения такого обзора. Подобное расширение, в противоположность абстрактной всеобщности законов и структур, можно назвать конкретной всеобщностью, ведь уникальное как таковое обладает своей всеобщей действительностью. Нашему заявлению не противоречит тот факт, что истина, представленная в конкретной форме уникально случающегося события, доступна (либо считается, что доступна) лишь немногим, а то и только одному, что, в самом деле, эта концентрация уникальности есть именно то, что защищает истину от безымянной общедоступности. Даже крайняя форма этой единичности – ситуация (которую может понять лишь тот, кто «там был») – не оттеняет и не стирает значимого содержания и, стало быть, рациональности события. Не

* Невыразимая индивидуальность (лат.).

должны мы забывать и о том, что всякая ситуация, неважно, насколько она конкретна, всегда подпадает под общее понятие ситуации, которое означает, что образец природы сохраняется даже в сфере личностных свободных выражений и что свобода никогда не становится свободой от природы.

Выше мы отметили, что переход от всеобщих структур к индивидуальному бытию, влекущий за собой переход от «естествознания» к исторической науке, текуч. Это утверждение следует уточнить. Сама идея существа, управляющая его проявлением в существовании, одновременно участвует, стало быть, в сферах «природы» и «истории». Идея одновременно неподвижна и подвижна. Именно общая идея выступает как определенная норма над существованием (*εἶδος, ιδέα*) и, в то же время, как форма, реально развертываемая в самом существовании (*μορφή εντελέχεια*), которая направляет его постоянным и гибким приспособлением. Эти два аспекта плана и смысла существа интимно пронизывают друг друга и вместе составляют его истину и рациональность. Познание этой идеи должно быть, следовательно, окончательно-нормативным, с одной стороны, и исторически-приспособительным – с другой. Наставник может заботливо исследовать сущностную структуру своего ученика, но это не избавит его от необходимости с той же заботой шаг за шагом сопровождать ученика в его развитии и приспосабливаться к каждой новой ситуации. Идея целостного существа никогда не выражает себя так, чтобы утратить способность к дальнейшим своим модуляциям. В конце концов, идея целостного существа в мире – это всегда идея развития, пути, включающего изменения, судьбы, перипетии. Разумеется, в той мере, в какой она есть управляющая норма, идея заранее объемлет и прослеживает данный отдельный путь. Однако в той мере, в какой она имманентна, идея следует по этому пути во всех его фазах и тем самым меняется от ситуации к ситуации. Например, целостность растения закреплена раз и навсегда на уровне его структурного плана, но она остается потенциально открытой для бесконечности возможных способов конкретной акту-

%p Lm& %(* K (%^%& * 3 K && Lm& " e
r n" 3 " ^ & '* ^ Lm%(% "& Lm% Llm%
` \$ & ` f Lm% & Lm& & K &%
%& * K & Lm% ` | ^ & L p P qo
& %(\$ %%* & % K &% P`%q& ^ % n" Li p
3 "\$ K% "&'(_ %& %% q P& e r n" ` % &%3& o
3 " %% %O% (Lm& * ^ & n%& | (& o
% % q%* 3% % ^ K % ^ e ^ & n%o
& | O% L & P L\$ + L3 % Lm& "*" `LKL3 K %
% ^ & Lm% %& qK'(K &&'(%& * % "
3 e ^ p q% % & % p % %&& LI K% | a`Y®`d* p & lmLI
%K & ` P&'(^ & %3%& % % p K Lm% & * &
& % K ^ 3% LI ^ %& O | a³, 'id* ^ %K % "&
P % ' lmLI ^ lmLI % ` r Lm% & \$
P 3 % %qKL Lm& " | Lm% & % & L &%K%o
%K & ` a '*)E • *€) **) G
**) L *) G **) G •d* ` K ^% ^% %*
% K &% 3% ^% \$ & 3 * & ^ % K% % &% %
3 93 9\ 3 .3; Q))) *)! O b ` "F)"4A K q%& %
%qKL% K L ^ | \$ K& P& 3& ^ " r K q%& %
q% &% P q& * & n%& % %qKL r ^ | \$
Lm& " ^ & " P % &'(&%^ K q&'(^ | * Lo
m% & %* &% & " & L %&&% ^ Lm r (Lm& *
% K % " &%3 b L3 (& %c* b ^ ` 3& %c* bK ^ & % "& %c*
^ lm%% Lm& ` " K& (3 %* &
% "& e Lq& a &%&% 4%K - & Ke e
L •d\$ q% e & ` P e % & * 3 | O% o
& " Lm% Llm%(Lm& a '*)' & *)4 q& ^ & o
" ' L^ lmLI % pLn L ' (L ` %& %m% "
' e P q& (* K% "& (Lm& \$ & 3 * r (3
P %& * Lm& "*" 3"% Lm% %& % P r (& 3 q&

- % "& % P 3 % %qKL Lm& " | ` % %qKL Lm% & %
Lm& " | a \$d\$
- K& (P L3%& O / L % \$

малой точки, кажется несоизмеримой со своей же всеобщностью. Наконец, мировое существование можно рассматривать как некую форму (*экзистенцию* в буквальном смысле*), возникающую из полноты бытия, форму, чье внешнее бытие дает знать о контуре сущности, ограничивающем эту полноту (*quidditas* как *limitatio* по отношению к *esse***). И все же, стремясь удержать свое участие в полноте бытия и тем самым сохранить себя в существовании, сущность получает бытие, всегда обращенное к настоящему мгновению (*das jeweils-jetzt-Sein*), по мере, определяемой вечной Всеобщностью.

Независимо от того, как мы рассматриваем это движение в тварном бытии, ясна одна вещь: таинственная нетождественность сущности и существования интимно связана с феноменом *времени*. Действительно, в той мере, в какой время является фундаментальной структурой бытия, с ним сопрягается и эта нетождественность. Это, конечно, не означает, что бытие и время – одно и то же: даже на этом уровне понимания времени оно остается отдельным, хотя и фундаментальным, свойством тварного бытия. Наше утверждение означает, однако, что феномен времени принадлежит к сердцевине онтологического строения тварности и что философский анализ времени – это наиболее адекватный способ найти живое, конкретное понимание реального различия [между временем и бытием]. Но с самого начала мы должны усвоить одну вещь: многообразные онтологические структуры, выделенные нами при описании связи между существованием и сущностью, *esse* и *essentia*, не покоятся просто на нетождественности, вплетенной в тварность как таковую. Иными словами, они не основаны на чистом отрицании. Наш анализ осветил то внутреннее богатство в бытии, которое указывает как раз на противоположное: поскольку мы и впрямь узрели нечто, касающееся сущности бытия, сущность времени, являющаяся в конкретной форме, знакомой нам, конечно, мирской и тварной, все же содержит элементы, которые

* *Existentia* – буквально по-латыни означает: «выход из сущности».

** «Чтойность» как «ограничение» по отношению к «бытию» (лат.).

тоже позитивно предлагают отражение, подобие и имитацию вечного бытия. Мы можем пойти дальше и сказать, что различие в мировом бытии между существованием и сущностью, именно как различие, зеркально отражает тайны, относящиеся к жизненности самого вечного бытия. Действительно, как раз через это окно, открывающееся в нетождественности, мы улавливаем нечто из колоссального богатства божественной тождественности. Как мы показали ранее, реальное различие между сущностью и бытием – это особая точка, в которой характер бытия как «все-большого» и «все-более-богатого» излучается со стихийной мощью. Ибо всякое исследование сущности в конце концов приводит к все еще не тронутому насилем извне, девственному существованию, тогда как всякое исследование фактичности в конце концов приводит к той таинственной сущности, которая вечно остается за фактами, по ту сторону исследовательского доступа.

Помня об этом, мы поостережемся рассматривать время и присущие ему свойства просто как негативный фактор, отмежевывающий время от вечности. Мы будем держать в уме, что всякий аспект времени всегда имеет две стороны, в которых позитивное и негативное, подобие и несходство, склонность к вечности или к ничто всегда неразрешимо переплетены. Именно на эту взаимопереплетенность нам и следует обратить внимание в нашем истолковании ситуации.

Истина – это раскрытость бытия, явленность, предлагающая доступ и вход. Следовательно, то движение, которое мы описали, наделяет истину прежде всего характером присутствия (*Präsenz*), современности (*Gegenwart*). Это присутствие отличается от всеобщее-безличной наличности и действительности сущего той энергией, с которой оно себя возвещает и представляет, словно вызывая вас, делая в существовании как «тут-бытии» четкий акцент на «тут» (*Da* в *Da-sein*). Но полная весомость этого присутствия станет нам ясна только в том случае, если мы увидим его включенность в двойное внутреннее движение наступающе-будущего (*Zukunft*) и преходящего (*Vergehen*). Присутствие случается

* 3 e qK'(e e ^ ` P \$ 6 ^ K & o
 ' & I K % * p K m % L 3 % % L * & L ^ I m % L ` I *
 ^ p K L % * & 3 L P * L K & * P % & I % \$
 & % & & % & % & I ^ L % % K & L ^ % e
 * " % ^ % "\$ & ^ % ' % % & L ^ % & \$ L K L o
 m % % e r & % & % ` % % & * K ^ q % & & %
 K % % & & % & p * & ^ % & % & L & m % * & L
 L m % & \$ P e P r (& % & & (` L K L m & e & e
 L ^ % L m % & % L m & & ' & % P % n % & & ~
 ` " n % e & % " * ^ L K % * & 3 * ` % m & % * 9 *
 \$ % ` e ` " % q % & % & & ' & 3 * & 3 o
 & & % * % " e ` " & ^ L ` I * ` " n % L ` I * 3 %
 % I m % % q K ' (K & & ' (% & \$ % ' ` I ^ L m
 - 6 3 9 . 1 p % * p % 9 9 3 ; \$ 6 ^ e
 & " n % e & % " * ^ L K % * & 3 * ` % m & % * 9 *
 \$ % ` e ` " % q % & % & & ' & 3 * & 3 o
 & & % * % " e ` " & ^ L ` I * ` " n % L ` I * 3 %
 % I m % % q K ' (K & & ' (% & \$ % ' ` I ^ L m
 - 6 3 9 . 1 p % * p % 9 9 3 ; \$ 6 ^ e
 & " n % e & % " * ^ L K % * & 3 * ` % m & % * 9 *
 \$ % ` e ` " % q % & % & & ' & 3 * & 3 o
 & & % * % " e ` " & ^ L ` I * ` " n % L ` I * 3 %
 % I m % % q K ' (K & & ' (% & \$ % ' ` I ^ L m
 - 6 3 9 . 1 p % * p % 9 9 3 ; \$ 6 ^ e
 & " n % e & % " * ^ L K % * & 3 * ` % m & % * 9 *
 \$ % ` e ` " % q % & % & & ' & 3 * & 3 o
 & & % * % " e ` " & ^ L ` I * ` " n % L ` I * 3 %
 % I m % % q K ' (K & & ' (% & \$ % ' ` I ^ L m
 - 6 3 9 . 1 p % * p % 9 9 3 ; \$ 6 ^ e
 & " n % e & % " * ^ L K % * & 3 * ` % m & % * 9 *
 \$ % ` e ` " % q % & % & & ' & 3 * & 3 o
 & & % * % " e ` " & ^ L ` I * ` " n % L ` I * 3 %

себя до уровня предположительно вечной истины, свободной от решительного характера истории, и удалиться в сферу надвременных законов и идеальных образцов. Всецелая истина человечества всегда конкретизируется и индивидуализируется во множестве и широте народов и культур и в богатстве экспрессивных форм и слов, ими найденных. В этом смысле она подобна отдельной человеческой истине, обретаемой лишь в том целом промежутке, который идет от юности через зрелость к старости.

Мы, конечно, не защитники какого-либо исторического релятивизма. На самом деле, содержание конкретного развертывания, которое мы описали, – это не какой-то смешанный хаос, не имеющий основания в единстве человеческого бытия, а, напротив, одна и та же истина, точно так же, как человек есть одно существо в детстве, в зрелом возрасте и в старости. Однако, как нельзя это существо постигнуть вне его актуализации во времени, чтобы понять его, нам следует проследить все развертывание его жизни, точно так же мы не можем постигнуть истину истории, не прослеживая ее имманентного процесса. Лишь в рамках этой деятельности мы можем уловить трансцендентную мелодию Целого.

Разумеется, к конкретной истории можно применять априори какие-то формальные критерии, в той мере, в какой каждая отдельная ситуация согласуется с законами ситуации как таковой, процесса как такового, постоянства и изменчивости как таковых – и так далее. Но рама – это еще не картина, а дух, работающий над формой, заинтересован, в конце концов, в познании картины. Поэтому попытка уловить истину в ее исторической конкретике отклоняет применение надвременных критериев ко все новым актуальностям эпохи, которое придало бы индивидуации истины в этой эпохе характер чего-то лишь акцидентального и вторичного. Мы всегда должны сознавать, что идентичность истины возникает и проявляется внутри реальности в ряду сходных конфигураций, которые нельзя оценивать ни одну через другую, ни с воображаемой надвременной позиции. В этом состоит самая суть замечания Ранке, что каждая эпоха имеет непосредственное отношение

к Богу, и в том же – смысл морфологического подхода к истории, присущего Шпенглеру. Конечно, Шпенглер утратил комплементарное видение того реального единства истины, которое является столь многообразными способами. Но это единство остается – и тут Шпенглер прав – не только схематической нормой, приложимой без разбора ко всякой культуре, но равно и ко все новой актуальности каждой ситуации, будучи основанием для истины истории, одинаково присущим всем временам. И то, что верно для истории как таковой, особенно верно и для интеллектуальной истории, не в последнюю очередь – для истории усилий постигнуть истину, для истории философии. Разумеется, истина, представлявшая себя великим мыслителям всех времен, – по своей сути, одна и та же, и это единство позволяет нам сравнивать системы Платона и Аристотеля с системами Фомы, Канта и Гегеля и, путем абстрагирования, извлекать отсюда определенные выводы. Тем не менее, эти мыслители мыслили также и в рамках личной, политической и всемирно-исторической ситуации, и являвшаяся им истина конкретизировала себя в данной эпохе. Эта перспектива кладет предел абстракции, делая нам вызов, по мере того как мы пытаемся реконструировать их мышление, прилагивая свои суждения и оценки к неповторимому своеобразию каждой исторической ситуации. Если мы так поступаем, то наше понимание будет не сужающимся, а обогащающимся. Мы тогда можем руководствоваться конкретностью истины в своих усилиях достигнуть всеохватывающей панорамы.

С. Тайна

После того, как мы истолковали истину и как выражение и слово, с одной стороны, и в ее историчности – с другой, мы можем теперь проникнуть в ее внутреннее святилище и описать ее таинственный характер. Эта тайна сначала явила себя нам как загадка того реального различия, стало быть – все большей глубины и богатства, которыми существование и сущность превосходят наше понятийное постижение их. Мы добавили конкретные способы, которыми бытие себя раскрывает и представляет, так что теперь таинственность бытия, насколько она поддается описанию, возникает в своей полной форме. Эту таинственность можно описать через взаимодействие раскрытия и сокрытия, а затем – в терминах истины как таковой, которую мы осветим с помощью системы трансценденций.

1. Раскрытие и сокрытие

Истина, ἀ-λήθεια, есть несокрытость бытия*. Все бытие раскрыто как таковое, в той мере, в какой оно может, выйдя из своей сокрытости в ничто и в тайне божественного Совета, вступить в существование и предстать взору познания как явленная сущность. Таким образом, насколько бытие познаваемо, оно всегда уже раскрыто как таковое. Далее, оно также всегда раскрыто как определенное нечто, как *вот это*, имеющее особый вид бытия (*Sosein*, «так-бытие»), поскольку его сущность всегда уже вступила в явление и может истолковываться исходя из явления. Она может временно маскировать себя, но в принципе не может ускользнуть от взора познания. Собака, кошка и даже человек исповедуют свою сущность просто тем,

* Таков буквальный смысл слова ἀ-λήθεια.

что они есть: они не могут уклониться от этого исповедания. В той мере, в какой они существуют, в какой их сущность являет себя, они вызываются и побуждаются к исповеданию, которое всегда уже началось и которое им нужно лишь продолжать в спонтанных жизненных или духовных актах. Конечно, оно может испугаться, воочию убедившись в том, насколько голые вещи сущностно противоречат всякой защите, как глубоко можно заглянуть им в сердце при первой же встрече с ними, до какой степени они выдают себя, да и уже выданы даже до того, как они только вознамерились бы выразить себя. В этой обнаженности истина непосредственно взывает о защите со стороны понимающей любви. Элементарный акт познания должен включать в себя позицию благоволения, если не милосердия, принимающую беззащитный объект в атмосфере тепла и благоразумия.

С другой стороны, это исповедание, в котором вещи разглашают свою истину, нельзя считать ни нескромным, ни безграничным. Оно ограничено интимностью бытия. Вещи не только несокрыты. Они в равной мере сущностно сокрыты и остаются такими с начала и до конца. Эта сокрытость естественно влечет за собой ограничение их раскрытия, но не обязательно ограничение их истины. Ибо сокрытие не просто противостоит раскрытию, словно некий барьер, ограничивающий его в своих пределах извне. Скорее, оно больше походит на форму или свойство, присущее самому раскрытию. На самом деле вещи раскрыты как сокрытые, и как раз в этой форме они и становятся объектами познания.

Раскрытая сокрытость: явно содержащийся в таком определении парадокс разрешится, если мы припомним сказанное нами выше о бытии и ситуации, с одной стороны, и о выражении и слове – с другой. Мы видели множество составляющих тайны бытия: имманентное движение между сущностью и бытием; избыток каждый раз не исчерпываемого богатства; а также – интенсификацию и настоятельность во времени и в ситуации. Значит, мы можем сказать, что именно встреча с бытием есть неисчерпаемый источник изумления и восхищения, восторга, радости и благодарности, короче говоря – всех тех качеств, которые выражены

P%\$, L^ * & ^ L3 % | ` %&&LI % L ^ ` %o
 % % LK KL pf * `LKL3 P % %& %`% e 3
 % %& P %& * e & K% % %` O & "o
 & p L^ % ^ q 'p %m%(\$
 + r ^ O% % ^ % &%K __% %&O && % ` ' % o
 q% & ^ %K% %&& (Lm& "lf & ^ L3 % K&
 q% % _ L & % & "*" & L ^ & \$ Lmo
 & " P % ' % %qKL KL ^ | \$ P % ' "*" & ^ % * 3 L % qK%& Y" * K 4A& 3 & * q% % *
 L3 L% r (L % qK%&& a R * K *) d\$ ` r %&
 % ` K& % %&&' ` % a ^ Kd ^ e
 & % &L r & & & n%& \$ + (% %* (&
 L % qK%& * * % K Lq% % " Lm% %* & ^ ` &
 ^ &L "*" 3 & % ^ % %f % % L % qK%& % e & %
 L % %&&' (3 ^ p qK%& * & & % % Lq%
 K && (% (% ' e % % ^ K '\$ r ^ K & % % *
 & ^ % %` & %& & %&I ^ & * & o
 ' lm% % % ` % \$ 6 K% % "& " q% L ` LI
 ^ K q& " K% * K& q% % ^ % |
 ` %&&LI O% " ^ L3 % % % & ' &I & KL p
 P Lq lm% \$
 ' % ` & & (^ & ' % o
 % n%&& % q%& % &L %&&% % % ` % *
 ^ q%& % % ' %qKL & & % %& % \$ o
 q%& % % " P m%& % % % ` \$ 6 % " L`z% & "
 \$ %&& r % n%&& % P ' % % % % " ^ & %
 ' % K % ` \$ 6 ' % K % ` * ^ L * % " q%
 ' % ` * % ' * \$ & 3 *
 ' " % " ' " K \$ - " ` ' % & o
 * 3% %P % L % * Lm& "I* * `LKL3 L % qK%& *
 L3 L% % L % qK%& * & ^ L3 % K L^ L o
 ' p Lm& % (& p K % % & % \$ & ` % ` P
 % ` * & & % K % ` " f & % * & K% KL P qo
 & " _ " &&' (% &' (` P p % ` \$ o

сколько оно есть свет и мера и для себя, и для других, оно приводит к исполнению раскрытие бытия как истины.

Теперь наше исследование *благости* (*Gutheit*) должно идти тем же путем, который мы только что описали, – путем движения между основанием и явлением. В этом движении бытие сообщает свое внутреннее содержание и, как раз поступая так, впервые становится полным содержания. Оно проявляет свою собственную глубину, и само это проявление есть то, что впервые делает эту глубину подлинной глубиной. Мы можем различить, как поступили и выше, три аспекта в этом самосообщении: 1) то, что сообщает себя, соответствуя бытию как основанию в обсужденном выше смысле; 2) то, что сообщается, соответствуя бытию как явлению; 3) сам процесс сообщения, соответствующий движению от основания к явлению. Тот факт, что сообщающий себя субъект становится тем, что им сообщается, то есть что он решает войти в это движение сообщения, в действительности всегда уже предрешено попросту самим основанием бытия, которое дает всему сущему его *достоинство* и *ценность* (*Wert*). Нет смысла говорить, что не сообщенное бытие может еще иметь ценность. Напротив, оно было бы полностью безразличным; да оно и не могло бы существовать. Никто, даже оно само, не пожелало бы этого, так как если оно не сообщено, то к нему невозможно и обращаться. Следовательно, оно приобретает свою ценность, как для себя, так и других, через сообщение себя. Оно становится ценностью для себя, даруя себя себе в акте сообщения: оно заглядывает в свою собственную глубину, которая становится глубиной именно вследствие своей сообщаемости и даже – уже сообщенности. Оно вдруг видит себя не как нечто чуждое и внешнее, а как свою самость, сообщаемую ему в движении его сообщения. Внутри тождественности бытия происходит раздвоение между сообщающим и сообщаемым, и этим раздвоением объясняется то, как бытие может обрести ценность по отношению к себе самому. Оно получает себя самого со всей весомостью и подчеркнутостью дара, который пробуждает его к познанию того, что быть – это хорошо, это – благо. И, поскольку

оно не просто получает себя, но в получении себя оно само есть также и сообщающий, оно познает, что и оно само тоже участвует в благодати бытия, которая состоит в самосообщении (*bonum diffusivum sui*⁶). В одном и том же движении бытие делает две вещи. Во-первых, оно отказывается от амбициозного желания быть для себя одного и предпочитает открывать себя в акте самосообщения. Во-вторых, благодаря своей изначальной жертве, оно обретает весомость и достоинство блага, свою неповторимую ценность. Оно не обращает внимания на эту свою ценность – и как раз это в первую очередь эту ценность и придает.

В сообщении себя основание не имеет никакого иного основания, кроме самого этого самосообщения (то есть позади основания невозможно искать другое основание). Иначе сказать, основание бытия есть это самосообщение. Однако по этой самой причине основание непосредственно совпадает с благом, то есть с бесосновательно отдающей, дарующей себя любовью. В этом сообщении бытие есть достаточное основание для себя и не желает никакого другого основания, кроме своего самосообщения. Сообщение есть выход основания из себя и его вступление в явление. В этом акте бытие становится тем, что оно есть; но в тот же миг явление получает возможность устремиться к глубине основания, в той мере, в какой это основание раскрывает себя как идея, как то, что должно быть. В одном отношении основание и явление суть одно; явление – это осуществляющееся основание. С этой точки зрения благо в смысле совершенства (*perfectum*) всегда уже осуществлено. В другом отношении, однако, между основанием и явлением имеется брешь – каждое сообщение, будучи всегда новым, поддерживает живое стремление к самопостижению. С этой точки зрения благо всегда пребывает только в процессе осуществления (здесь под «благом» мы имеем в виду *bonum honestum*⁷). Вторая точка зрения зависит от первой, так как всякое стремление к благу предполагает, что благо существует и что оно стоит того, что-

⁶ Распространяющее себя благо (лат.).

⁷ Достойное благо; благо ради блага (лат.).

бы к нему стремиться. В то же время первая точка зрения всегда уже включает в себя вторую, в той мере, в какой благо никогда не самодостаточно, но всегда стремится к своему собственному осуществлению. Значит, завершенное понятие блага требует единства того, что оно есть, – доброжелательно и охотно сообщающего себя бытия – и того, чего оно стремится достигнуть, – полного соответствия между основанием и явлением, то есть завершенного сообщения самосообщающего бытия.

Красоту мы можем объяснить непосредственно в терминах того, что мы только что развернули в связи с проблемой ценности. Благо превосходит красоту в той мере, в какой одно лишь формальное соответствие между основанием и образом не представляет еще ценности само по себе. Конечно, будучи формальным отношением соответствия, оно в известном смысле правильно, но это еще показывает, почему каждый должен вообще интересоваться этим уравнением. Так что даже свет истины может казаться холодным и безрадостным, если в нем нет тепла блага. В самом деле, бытие может расценивать свою раскрытость для себя и для других как всего лишь факт, никогда не чувствуя, что оно обогащает себя самим собой и не радуясь перспективе познать другого. Тем, что в реальности дело обстоит не так, мы обязаны взаимному сопребыванию истинного и благого. Как раз из-за этого сопребывания раскрытость бытия всегда уже есть сообщение, а сообщение всегда уже есть указание на ценность. Так что всякая истина сама есть ценность, и все ценности участвуют в раскрытии глубины бытия.

Мы теперь увидели, что правильность есть чисто формальное соответствие, которое само по себе еще не высвечивает достоинства и ценности бытия. По той же причине чисто формальное отношение между аппетитом и его удовлетворением с помощью добытой желанной пищи столь же недостаточно для того, чтобы дать нам понятие об этой ценности. Разумеется, благо есть благо для меня, поскольку я в нем нуждаюсь по той или иной причине, поскольку оно отвечает данной нужде и поскольку, достигнув этого блага, я удовлетворяю данную нужду. Но если бы моя нуж-

да была решающим оправданием блага, то благо не только перестало бы быть благом, как только я удовлетворил бы свою нужду, но – хуже того – бытие нельзя было бы назвать благом как такое, само по себе, а только в связи с чем-то еще. Благо, тем самым, оказалось бы во власти тотального субъективизма и релятивизма. Конечно, само-то бытие могло бы оставаться абсолютным, но тем самым оно перестало бы быть благом. Дабы избежать этих губительных последствий, необходимо настаивать на том, что, прежде всего, основание блага находится не в стремящемся к нему субъекте, а в самом бытии, которое и есть объект его стремления (*bonum est principaliter in re*⁸). Однако это не означает ни того, что бытие и ценность можно незамедлительно отождествить, ни позволения сказать, что бытие само по себе ценно, как если бы оно могло наслаждаться самим собой, не нуждаясь ни в чем другом. Дело, скорее, в том, что движение сообщения, в котором бытие становится бытием, сущностью и субъектом, следует понимать как изначальное, исходное движение блага, так как любовь надеяет ценностью даже бытие.

Как мы сказали, основание основывает себя в своем самосообщении. Так что нельзя его оправдывать чем-то, что ему предшествует. Можно найти к нему подход и объяснить его только через что-то, что следует за ним. В самосообщении бытия мы коснулись основывающего себя основания. Мы не можем представить себе это сообщение односторонне – ни как только отношение, ни как только акт, потому что оно есть источник самого бытия. Как таковое, оно пребывает позади них обоих, там, где его источник, поэтому лишь его богатство придает смысл любому акту, любой установленной и утвержденной мере, любому акту ее установления-утверждения. На самом деле основание (*Grund*) сообщения есть не что иное, как само сообщение, тем самым оказывающееся безосновностью (*Ungrund*). Именно тот факт, что у сообщения нет иного основания, кроме самого себя, и придает ему характер любви.

⁸ Благо находится прежде всего в реальной вещи [а не в разуме] (лат.).

Всякая истина возвращается к этому бесосновному основанию: всякая истина основана на соответствии между образом и основанием и на самопонимании бытия (в свете его внутренней тождественности и освещенности), которое происходит в этом соответствии. Но тем самым цикл истины замыкается в себе, так что нельзя дальше спрашивать, *почему* вообще существуют соответствие и освещенность, мера и свет. Этот вопрос находится «позади» истины, насколько истина отличается от блага, но также он находится и «в ней», насколько движение самораскрытия бытия есть не что иное, как самообщение. В той мере, в какой мы рассматриваем тайну любви как лежащую «позади» истины, нам следует говорить, что всякая истина сводима к ней, что истина извлекает свое значение из нее и что истина, будучи далека от владения этой тайной и от объяснения ее, должна в смиренном безмолвии пасть перед ней ниц. Но в той мере, в какой тайна обитает в самой истине, в той мере, в какой истина есть момент самораскрытия бытия, тайна не есть что-то чуждое истине. С этой точки зрения тайна не есть некий иррациональный фон, на котором появляется истина. Напротив, сама истина излучает тайну, и самая сущность истины состоит в том, чтобы являть через себя эту лучающуюся тайну.

Приведенное только что объяснение было необходимо для того, чтобы мы смогли постигнуть красоту в ее истоке. В действительности красота есть не что иное, как непосредственное выступание бесосновности основания из всего основанного. Она есть прозрачность, видимость таинственного фона бытия сквозь явление. В этом плане красота есть, прежде всего, непосредственная манифестация того неуправляемого избытка открытости, который содержится во всем, что явлено, того вечного «все больше», которое характерно для всякого сущего. То, что вызывает эстетическое наслаждение, есть не просто соответствие между сущностью и явлением, но, скорее, тот совершенно непостижимый факт, что сущность реально являет себя в явлении (которое при этом не есть сущность), больше того – являет себя как сущность, кото-

рая всегда больше самой себя, значит – что никогда не может себя явить раз и навсегда. Но именно это не-явление нам и является. Именно эта вечная сравнительная степень приходит к выражению в положительной степени.

Мы можем пойти дальше: основание являет себя в своем особом своеобразии как самоосновывающаяся безосновность. В этом процессе виден бескорыстный характер красоты. Красота есть чистое излучение истинного и благого ради них самих. Она есть присущая сообщению одновременность самобытия и самоизлияния. Она есть неуловимая и неопишная радость, участвующая в безосновной радости излучения бытия, которая, как было сказано, несет в себе свое собственное основание.

Этим и объясняется бескорыстная самоотверженность красоты: излучение красоты распространяется на всех, кто ее созерцает, подобно тому, как солнце озаряет ландшафт. В то же время участие в красоте никому не дает права ее присваивать или делить ее на части. Красота может входить в любой частный аспект и элемент, даже в те из них, которые кажутся противоречащими друг другу, так что эти частные различия и противоречия не затронут существа самой красоты. Вот почему иной раз может показаться, будто красота заключается исключительно в мере, пропорциональности и ограниченной форме, словно образ, понятый как явление сущности, есть ее настоящая родина. Но пройдет миг – и покажется, будто сущность красоты состоит в движении, в ритме самого сообщения или в вечной тоске по тому, что находится по ту сторону всех ограниченных форм и образов. В один момент она может выглядеть как нечто, всецело касающееся только формы, а в другой – как чистая бесформенность, но оба эти проявления – можно их назвать классическим и романтическим, линейным или живописным, аполлонийским или дионисийским – суть на самом деле только манифестации того же самого таинственного основания красоты. Красота настолько плотно обитает в тайне бытия, что может решиться на полную *сдачу* тайны, никогда, впрочем, не забывая, что это было бы сдачей *тайны*. Такая готовность к сда-

че есть чистая беззащитность, но никто не защищен так надежно, как защищена красота самой собой. Красота разбалтывает тайну бытия по всем переулкам, но понять ее могут лишь те, кто наделен адекватным душевным восприятием. Красота, рискуя всем, не рискует ничем. Там, где появление красоты подвергнется нападению, она тотчас же ускользнет обратно в сущность, где она живет невинно как сущностная красота бытия.

Истина, благодать и красота – до такой степени трансцендентные свойства бытия, что их никогда не понять одно в другом и одно через другое. Своим общением они свидетельствуют о неисчерпаемой глубине и избыточном богатстве бытия. Наконец, они показывают, что все, в итоге, понятно и раскрыто, так как основано на последней тайне, чья таинственность покоится не на недостатке ясности, а, напротив, на сверхизобилии света. Ибо что может быть более непостижимым, нежели тот факт, что сокровенное ядро бытия состоит из любви и что его манифестация как сущности и существования не имеет иного основания, кроме основания безосновной милости?

ГЛАВА IV.

Истина как участие

Вторая и третья главы нашего исследования имели дело с истиной как свободой и истиной как тайной. Главной задачей в них было описать мирскую, мировую истину как таковую. Естественно, для этого требовалось отодвинуть на задний план вопрос об отношении между мирской и божественной истинами. Тем не менее, мы сделали это таким образом, чтобы в четвертой главе можно было глубже тематизировать и богаче развить те указания, которые мы бегло наметили в первой главе. Следовательно, мы вовсе не предполагаем, будто имманентная феноменология мировой истины возможна без разработки вопроса о конечной и бесконечной истине. Напротив, внимательный читатель заметил, что с самого начала и до конца в своем исследовании мировой истины мы имели дело с тварностью и случайностью (*Kontingenz**), а это молчаливо предполагало связь истины с пребывающим основанием, из которого она возникает, – вечной истиной. Теперь, когда мы выявили эту общую предпосылку, следует продолжить ее тематическое развертывание.

* Букв. нем.: сопряжение признаков; обусловленность обстоятельствами.

+ ^% & 3 "& a \$ * \$ #G K % %d ^ & ' Lq%
 &L " K& ^ %3 % "&' (&\$ Ko
 & (&' & PK % ` | &Ll ^ %K% %&& "*" ^ " L
 ^ % ^ %K% L % %& | 3% ^' lm% ^ P& " % % \$
 K L (&' % % P ' " ^ `LqK % K % % % L* %
 ' ^ m %3& L^ L\$ ' ^ & P p K o
 ' &' e _L&K %& "&' (P& & *
 KLp ` % % | ` %&&Ll % L* % ' ' % L
 ' O% * % %&' & n ` %&&' % ` %
 P& % % \$ & * lm K% "& Lm% * & K & % o
 `m % % ` & 3%* ^ K& % %&& ' P &
 ' O% \$ ' " q% P & L &' P& 3 % ' o
 " % ` "n%(&%* % ` "n%(^ P& % \$ 6 b o
 ^ & c ' " ` % &%3& L* r b % K ` "n% %c % "
 ^ &% z% % % (&' (% ^ % & * 3 * %
 ` & % L * & ` 3 q% ^ % % ` " & (\$
 , _ &% ^ % && ^ &' ^ % &%& &' ` % o
 m & % &' (&' * ` % m & % * % L P' %
 & &% % & ` % &% 3& % &% ^ &% & % & "&
 &L %&&% L ` &L &' %K % "& e % % P Ln%& I\$
 * ` ^ P & % a \$ FD K % %d* ` ` %* qK' (
 K &&' (%& %m% &% ' %* %m% K q%& Ll m% % ' " o
 * &% q% ` " ^ P& % ' * % & P &L % ` % &% o
 q% ` " P % %& & ^ P& & % \$! e ` q& P % "**
 " % & % % % L % ` % * * ^ (q% ^ 3 &%* n" *
 3 % K Lq% ^ P& % &L % % % &% o
 q% ` " P % %& & ^ P& & % \$! e ` q& P % "**
 " % & % % % L % ` % * * ^ (q% ^ 3 &%* n" *
 3 % K Lq% ^ P& % &L % % % &% o
 q% ` " P % %& & ^ P& & % \$! e ` q& P % "**
 " % & % % % L % ` % * * ^ (q% ^ 3 &%* n" *
 3 % K Lq% ^ P& % &L % % % &% o
 q% ` " P % %& & ^ P& & % \$! e ` q& P % "**

%K & * 3& & e %K & &K KL "& %\$ ' ^ o
^ ` & P " &% % `m% P& 3 ' % p %
Lm% ` % % &K KL "& (^%3 * ' ' % &L ` & "o
& \$ KL (&* % ` ^ ^' " P " 3& o
& % P % %& % &* % ` & ` % (% `m% *
' ' ^ & P % % L& "& " K % n" ^ P \$ P
& n% & & & K& (P r p _ & ' ' ' % "o
3L % "& * K q% ` % P&%&&' \$ L &%%* 3% K%e `
% m%* 3% % L & ^ & % * 3 & K q%& " &%K q %
%K & 3& & % `m% " % \$
, ^ ^ % &L Lm& Lm% & ^ o
K%& I K ` &% L3n (% PL " \$ qK% %& % Lm& o
Lm% & %& p &% P q& * ^ K%& % o
& Lm& Lm% & K q& ` " & &% P q&' \$
6 ' K " ^ 3% K%&* 3 ^ p K LK " *
^ 3% L _ _ % % '* & &&' & * ' *)E H
& ` * &% & (% % K "&' %&
& (&' % & p r P 3 \$ r & ^ q%& %
&L (&' ^ % ^ L% P K % o
P O * P ' (3% P& ` P *
& P % ' % p K% K O * * & &% O* (_ '
3& & `m%& * (% `L% , & % [=P
-- 6 933 ` l & &% `p K K ^ &%& % o
3% L `L3%& l ^ P&& l \$ + p K% % P _ o
_ & K ` "n% _ L L% & % K O% &% Lm& *
& K e & % K O% &% Lm% & * 3% %3% % ^ P&& %
` PL% L L ((&' n" p &% P e
% n K q%& % qKL ' "l Lm& ' "l Lo
m% & * & &&' p & ^ (L L % LqK%& \$
&% O* % ` l m% % L & ^ q%& % % qKL _ o
3& "l &% `p K "l* % l 3% %K" ^ K % qo
K % & ^ q%& % ^ P&& % qKL & L O % (^ & % \$
6 ^ O & ^ l * qK' (^ e % L* ` "

• % "& % P 3 % a \$d\$

напряженность и гармонизировать ее в единство, но безжалостная историческая битва между обоими иллюстрирует объективную невозможность какого-либо окончательного синтеза. Опять же, оба полюса здесь соотносятся друг с другом, насколько фактическое должно и впрямь подчиниться законам необходимого, тогда как необходимое не может и не вправе предписывать ничего другого, кроме того, что соответствует сфере фактического. Внутри-мировая необходимость остается необходимостью фактичности. Божья необходимость в своей независимости весьма далека от этой взаимной зависимости необходимости и одного лишь фактичного бытия. Дистанция тут состоит именно в свободе этой необходимости («*sunt autem differentiae entis possibile et necessarium, et ideo ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentia in rebus, ... sicut a prima causa, quae transcendit ordinem necessitates et contingentiae*»* [*In periherm.* I, 14 vers. fin]).

Все сказанное ясно показывает, что мировая истина целиком и полностью есть мера мирового бытия, которое есть «бытие в ничтожности», бытие в движении и становлении. Это становление не движется односторонне из ничто к бытию, но остается постоянно обращенным к ничто и внутренне неуверенным; каждый миг его спасает от падения в ничто лишь творческая длань Бога. Потенциальность этого бытия не движется односторонне ко все большей актуальности. Скорее, направление становления содержит в себе уравнивающее не-становление. Значит, мировое бытие остается в постоянном движении, но именно посредством этого движения оно поддерживает себя вообще в бытии. Мировая истина, которая есть мера этого бытия, следует во всем внутреннему движению бытия. Она изменчива в той же степени, в какой изменчиво бытие, и постоянна в той же степени, в какой бытие остается постоянным в рамках изменения (*De ver.*, q. I, a. 6). Это

* Но возможность и необходимость суть различия бытия, а поэтому необходимость и случайность в вещах происходят из самой божественной воли ... как из первой причины, которая превосходит порядок необходимости и случайности (лат.).

остаётся в силе даже для божественной идеи. Конечно, эта идея не следует бытию и тем изменениям, которым оно подвергается, а поставлена перед ним как образец. Но идея не исключает этого изменения, а, скорее, прячет его в себе (*ibid.*, с) и, в этом смысле, не образует сферы надвременных ценностей, не имеющих никакого отношения к становлению. В сравнении с этой идеей, мировая истина как таковая являет себя как «истина в ничтожности», а познание этой истины – как «знание в незнании» и, тем самым, как своего рода заблуждение («*omnis humana deliberatio et cognitio reputatur quidam error in comparatione ad stabilitatem et permanentiam divinae et perfectae cognitionis*»* [*De ver.*, q. I, a. 6]).

Поэтому может случиться, что вся земная истина покажется ищущему пустой и тщетной, что он почувствует усталость и пресыщенность ею, что в его глазах она уже не будет стоить трудов познания: «Habe nun, ach! Philosophie ... Und leider auch Theologie...»**. Он видит, что конечность мировой истины может оказаться делом бесконечным. Он видит, что каждое верное предположение можно подвергать дальнейшему разбору, разделению, соотнесению, развитию и рассматриванию со всех точек зрения. Он осознаёт, что с помощью ловкого трюка можно развернуть философскую мировую панораму из нескольких аксиом, хотя другие системы могут быть развиты из других предпосылок. Он замечает, что все эти системы сами могут быть сопоставляемы тысячью способами, при мириадах совпадений, сходств, ответвлений, приветливых к одним, враждебных к другим. И он не предвидит какого-либо завершения этого занятия. Но, когда он положит это обилие на одну чашу весов, а на другую – *вес* целого, качество конечности и внутренней скудости, – эта вторая чаша покажется ему чересчур легкой. Он увидит некую инфляцию мировой истины и ее внутреннюю девальвацию как раз в этом непрестанном и разнообраз-

* Всякое человеческое размышление и познание считаются своего рода заблуждением в сравнении с неизменностью и постоянством познания божественного и совершенного (лат.).

** Я философию постиг, (...увы...) и в богословье я проник (пер. Н. Холодковского) – измененная цитата из начала 1-й части *Фауста* Гете.

ном расширении и умножении. И это может вызвать в нем тоску и желание уйти по ту сторону всей этой деятельности, к простой тождественности божественной истины.

Конечно, тот, кто испытал такое, правильно понял одну сторону земной истины. Но он забыл, что относительность этих отдельных, частичных истин, которые разум «разделяет» и «складывает», на самом деле тоже содержит истину мира и подобна фрагменту отражающего стекла, в котором божественная истина выражает что-то, касающееся нее, в знаках и загадках. Он забыл, что существования мировой истины он даже не может заподозрить без одновременного раскрытия существования и сущности надмирной, уже не конечной истины. Самый факт, что познающий субъект может оценивать специфический вес конечности мировой истины, сравнивать ее с вечной истиной и находить ее слишком легкой, показывает ему, что каким-то таинственным образом он уже ступил одной ногой за пределы мира сего. Признавать тварность как тварность – значит признавать Бога непосредственно внутри нее. Осознавать предел мировой истины – значит понимать, следуя украдкой к нему, то, что лежит по ту его сторону. Хотя мировая истина, если ее подвергать анализу и синтезу, может в какой-то степени загораживать индивидуальное, отдельное, тем не менее, всякая истина, даже самая скромная, несет в себе обещание вечной и тотальной истины. Словом, она не только закрывает, но и открывает. Ограниченная природа отдельного бытия являет себя лишь на всегда присутствующем фоне раскрытия бытия как целого. Кроме того, всепревосходящее движение разума, его страстное желание познавать и постигать истину как целое сопровождают каждую стадию конечного разума как свидетельство – причем одно из самых убедительных свидетельств – существования всеобщности как имплицитного основания всего этого процесса.

Самый факт, что мы вообще мыслим; самый факт, что конечный разум под воздействием беспредельной тотальности и всеобщности бытия чувствует себя вынужденным полагать существование абсолютного бытия и абсолютной истины; самый факт,

: , -
, ,
,

. ,
, .

,
. , -
-
-

, . , -
.

, , -
, -
, -

,
.

194A

, . ,
, .

. ,
.

, , ,
,

. ,
;

, , (.
)

Мы можем так взглянуть на ближнего лишь в том случае, если полностью полагаемся на Бога, в молитве и в самоотречении. В самом деле, мы можем искать не безжизненный и находящийся во всеобщей и надвременной сфере архетип, но лишь то, что Божья свобода определяет нам в каждой новой ситуации. Творческий вклад любящего в формирование этого образа достигает своей максимальной плодотворности в той степени, в какой он – в нейтральном расположении – препоручает и предает объект своей любви творческому управлению Бога. Активное участие во всяком формировании мира начинается и заканчивается в нейтральности (*Indifferenz**). Конечно, по самой своей природе – как *intellectus componens et dividens* – человеческий разум судит об истине вещей. А это значит, что он судит как представитель судящей власти Бога. Тем не менее, человек должен помнить, что его суждения, его суды в целом суть только предварительны и поэтому включают в свою внутреннюю форму возвращение суда и суждения Богу. Прежде всего, конечный разум не должен высокомерно полагать, будто в своем суждении он достигает полной ясности относительно сущности вещей, об их сокровенной, интимной сердцевине, внутри которой они обращены к Божьему Лику. Конечно, человеческий разум способен достигать объективной истины, и то, что он постигает о вещах, может быть постигаемо в истине. Но достигает ли он когда-нибудь абсолютной уверенности по поводу бытия – такой уверенности, чтобы его суждение стало необратимым? «Не судите, да не судимы будете»: это предостережение отбрасывает нас назад, в сферу контингентности, к которой наше суждение принадлежит и о которой оно должно помнить. Исповедание нашей собственной несокрытости перед Богом и исповедание несокрытости нашего ближнего перед нами – то и другое суть лишь два аспекта внутри господствующего надо всем исповедания Божьей тайны каждому творению.

* Букв. нем.: «безразличность». Мы предпочитаем слово «нейтральность», так как в нем нет оттенка «безучастности».

Итак, мы подошли к концу философского исследования, которое рассматривает только откровение Бога, данное в творении; Творец являет себя в творении как *Dominus* (*Vat. Dz.* 1806) *Principium et Finis* (*ibid.*, 1785)*, но при этом всегда пребывает по ту сторону творения как непостижимая тайна. Бог познается как тайна в форме самосознания. В малой тайне своего самопостижения в своем внутреннем свете, в своей личности и свободе самосознание схватывает проблеск того, чем может быть бесконечная тождественность и свобода божественной истины. Как тайна Бог познается и в форме всякой тварной истины, которая даже в своей конечности никогда полностью не перестает быть чудесной, благодатной, бесосновно себя открывающей и себя дарящей. Неразрывная взаимосвязь между земной истиной и движением блага и красоты ясно указывает на смысл этой мистерии-тайны бытия, которая – в своей абсолютно совершенной, абсолютно интенсивной форме – может быть только мистерией-тайной самого Бога: мистерией бесосновной самоотдачи, тайной, к которой любая постижимая вещь должна быть сведена как к своей последней, основывающей самое себя, причине.

Бог есть любовь. Это не означает, что Его сущность есть любовь «как субстанция», хотя прочие Его бесконечные свойства растворены в этой любви. Тут имеется некий порядок: любовь предполагает познание, а познание предполагает бытие. Но любовь, которая находится в конце этой последовательности как цель ее развертывания, в иной перспективе находится в ее начале как основной импульс, лежащий в ее основании. Вечность – это циркуляция, в которой начало и конец соединяются. Точно так же все, что имеет основание, и всякая истина, нуждающаяся в основании, являют себя внутри этого порядка, но сам этот порядок опирается на последнее основание, которое есть Любовь. Разумеется, Бог есть вечная истина, придающая истинность и смысл всему остальному. Но само существование истины, вечной истины, основано на Любви. Если бы истина заканчивалась в Боге, мы

* Как «Господь» и как «Начало и конец».

могли бы смотреть в бездны, открыв глаза. Наши глаза могли бы ослепнуть от столь интенсивного света, но наша страстная тяга к истине оставалась бы беспрепятственной. Но, поскольку любовь есть последнее, серафимы закрывают крыльями свои лица, ибо мистерия вечной любви такова, что ее сверхсветлая ночь может быть прославлена* только поклонением.

* *Verherrlicht werden darf*: буквально этимологически: «может быть проявлена в своем сиянии».

