

Виктор Борисович Вургафтик

20.03.1935 – 27.11.2017

В поисках бессмертия



1

12+

# **Виктор Борисович Вургафтик Зоя Владимировна Вургафтик В поисках бессмертия**

*[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=55747577](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=55747577)*

*SelfPub; 2020*

## **Аннотация**

Книга включает 32 текста Виктора Борисовича Вургафтика, ученика философа и богослова Якова Друскина, содержащие его личные философские и религиозные размышления и интуиции. Издание подготовлено вдовой В.Б. Вургафтика Зоей Владимировной Вургафтик и публикуется с её разрешения.

# Содержание

Предисловие	5
Биография	10
Мои представления	12
Что мне делать ?	33
О свободе	37
Вариация на систему Я.С.Друскина	41
Кто я ?	46
Три соблазна	51
Моя бесконечная заинтересованность	55
О мире	58
Рассуждения о себе и космосе	64
Моё и не моё	77
Люди и животные	93
Соприкосновение разделяемых	98
Неизвестность	106
Мир, неотличимый от вакуума	109
Колебания о свободе выбора	115
О сгорании	124
Наука и истина	128
Церковь как творящее слово	149
О смерти и воскресении Христа	166
Мысли о познании	169
Истина и система	179

Не исчезающая реальность	186
Ад, не лишённый надежды	191
Богословие обряда (1)	205
Невысказываемый	223
Благодать, тождественная служению	226
Построение космоса	233
Заметки	242
Бог в несуществующем	246

# Предисловие

Виктор Борисович Вургафтик родился в Киеве в 1935 году. Его родители были евреи из бедных семей, получившие высшее образование. Отец, Борис Самойлович Вургафтик, всю жизнь преподавал математику. Мать, Раиса Семёновна Грановская, были химиком-технологом. Незадолго до немецкой оккупации Киева семье удалось эвакуироваться. Отец Виктора Борисовича был призван в армию и дошёл до Германии. Вскоре после войны семья вернулась в Киев.

Школу В.Б. кончил с золотой медалью, однако путь в университет ему как еврею был закрыт. Ради основательного курса физики, которая в те годы неудержимо влекла его, В.Б. поступил в Киевский Политехнический институт на факультет сварки, но никогда не работал по специальности. Второе высшее образование он получил, заочно окончив физико-математический факультет Борисоглебского педагогического института, что дало ему возможность зарабатывать на жизнь преподаванием физики и математики.

Круг его интересов определился ещё в школе: он увлекался русской классической литературой и физикой. Однако ещё мальчиком В.Б. присматривался и к философии, которая с годами стала занимать его всё сильнее и наконец решительно вышла на первое место, оттеснив все другие занятия.

Подобно многим детям, В.Б. увидел себя однажды перед

несомненным фактом: наступит день и он – рано или поздно – умрёт. Это привело его в нестерпимый ужас, от которого мальчик не уклонился, который не затолкал в подсознание, но принялся внимательно всматриваться в него. Можно сказать с уверенностью, что этот ужас определил всю его последующую жизнь.

Наступит день, и В.Б. начнёт рассказывать родителям – и не только родителям – о Христе. Но до этого ещё далеко, а впереди – долгие годы неотступных поисков бессмертия, жажду по которому, а, значит, и неосознанную веру в него В.Б. получил ещё ребёнком.

Родители В.Б. не были, строго говоря, советскими людьми, особенно отец, который вскользь мог заметить десятилетнему сыну, что Сталин сумасшедший или что демократия не у нас, а в Америке. Глубоко порядочные люди, они дали сыну не религиозное, но исключительно нравственное воспитание. Что касается Бога, то ещё мальчиком В.Б. усвоил: еврейский Бог суров и жесток, а христианский, напротив, милосерд. И это как-то уживалось с рассказами о погромах. С бытовым антисемитизмом В.Б. сталкивался мало, зато официальный всю жизнь вставлял ему палки в колёса, и где бы В.Б. ни работал, он всегда оставался на последних ролях.

Школа наложила на В.Б. свой отпечаток, и в положенное время он вступил в комсомол, однако очень вскоре понял, что живёт в стране с тоталитарным режимом. Подобно мно-

гим людям, думающим в этом направлении, он сперва решил, что господствующая идеология исказила учение марксизма-ленинизма, и принялся основательно вникать в него. В сторону идеалистической философии он не смотрел, пока окончательно не разуверился в материализме.

Я.С. Друскин, будущий учитель В.Б., считал, что первая ступень веры есть желание верить. В.Б. несомненно желал, правильнее сказать, жаждал веры, и одно из его первых юношеских сочинений имело очень показательное название: «Бог – это человек будущего». Оно очень характерно для своего времени, когда в изобилии появлялись научно-популярные романы и статьи, авторы которых более или менее искренно навязывали читателям сходные идеи, можно сказать, утешали их.

За тяготением В.Б. к физике, за его прославлением могущества науки стояло то, что Друскин называл впоследствии влюблённостью в космос. Но эта влюблённость высказывала всё ту же жажду бессмертия, о чём сам В.Б. пишет, например, в рассуждении «Пути». Практически все его работы, какие бы темы в них ни затрагивались, отражают его личные духовные поиски, его тоску по Вечной Жизни.

Впоследствии Друскин указал ему на Христа, подчеркнув, что Христос является не одним из учителей человечества, но единственным путём в Вечную Жизнь. Однако к вере в Бога Авраама, Исаака и Иакова В.Б. пришёл до знакомства с Друскиным через многолетние занятия философией, изуче-

ние разных религий и, главное, чтение Библии.

В молодости он много внимания уделял самообразованию: помимо собственно философии изучал психологию, логику, историю искусств, биологию. Часто посещал выставки, ходил в театры и особенно любил кино. Однако довольно рано он стал испытывать равнодушие ко всему тому, что прежде привлекало его внимание, особенно если убеждался, что это отвлекает его от Христа. Только физика и математика выдержали испытание, поскольку давали ему подходящий язык для высказывания его христианских интуиций. Через всю жизнь он пронёс любовь к Достоевскому, Кафке и Баху.

Активно используя философскую терминологию Друскина, В.Б. шёл собственным путём, даже когда развивал классические для Друскина темы греха, свободы выбора и несоместности Христа и мира. После смерти учителя он занялся исключительно богословием, уделяя особое внимание вопросам Церкви, соборности и храма.

В.Б. никогда не считал себя сильным и благодарным сердцем принял весть о том, что Христос пришёл к таким как он сам – к людям, беспомощным против греха, не имеющим за душой ничего, чем могли бы они похвастаться в день Суда. Этой верой он жил до последнего своего часа.

В 1972 году В.Б. – ради общения с Я.С. Друскиным, которого он считал не ниже апостола Павла, апостолом невидимой Церкви, – В.Б. переехал в Ленинград и семь лет провёл «у ног учителя». Пережив его почти на сорок лет, он умер



в ноябре 2017 года.

Зоя Владимировна Вургафтик

# Биография

Родился в Киеве. Незадолго до оккупации города семья эвакуировалась в Оренбургскую область, затем в Киргизию. Отец В.Б. был мобилизован, воевал и дошел до Германии. После войны семья вернулась в Киев.

Виктор Борисович окончил школу с золотой медалью. Затем учился в Киевском Политехническом институте (КПИ), но инженером почти не работал. Второе высшее образование получил заочно, окончив Борисоглебский педагогический институт. Преподавал математику и физику в школе и на подготовительных курсах в КПИ, а после переезда в Ленинград – на подготовительных курсах в ЛИИЖТе и ФинЭ-КЕ.

Круг его интересов определился еще в школе: он увлекался русской классической литературой, но больше всего физикой и математикой. В те годы он был влюблен в космос. Философия начала интересовать В.Б. очень рано. Пройдя через увлечение марксизмом, изучал идеалистическую философию, особенно Платона, а также буддизм и иудаизм.

В 60-70 гг. в Киеве сложился круг людей, которых объединяли духовные искания. Среди них: композитор В.Сильвестров, дирижер И.Блажков, поэт С.Вакуленко, который был ближайшим другом В.Б.Вургафтника, а также художники Г.Гавриленко и А.Лимарев. В 1971 г. И.Блажков познакомил

В.Б.Вургафтика с работами Я.С.Друскина.

В 1972 году В.Б. переехал в Ленинград ради постоянного общения со своим учителем Я.С.Друскиным. Их встречи продолжались регулярно вплоть до смерти Я.С.Друскина в 1980 году.

Благодаря Я.С.Друскину все внимание В.Б.Вургафтика сконцентрировалось на Христе . В своих работах по логике и теории познания он развивал основные положения Я.С.Друскина и пользовался его односторонне – синтетическим тождеством. После смерти Я.С.Друскина В.Б. в основном занимался вопросами экклезиологии.

Образование: окончил КПИ и Борисоглебский педагогический институт, учился на 3-х годичных курсах английского языка.

Общественная деятельность: много преподавал, обладая исключительной способностью очень сложные вещи объяснять просто. Пользовался любовью своих учеников.

# Мои представления

Киев, ноябрь 1969 г.

Мои представления постепенно изменяются, всё более приближаясь, как я полагаю, к истине. Это, быть может, та самая абсолютная истина, к которой, согласно официальной точке зрения, приближается научное познание; но я знаю, что человек может её достичь и без оного. Однако она и подходы к ней значительно глубже мышления и потому не могут быть добыты рассуждениями и дискуссией. Рамакришна, который видел её так ясно, как немногие из живущих, не был силён в аргументации, логике.

Последнее время я говорю о мире на языке планиметрии. При этом лучше пользоваться квантовой планиметрией; под нею я понимаю плоскую геометрию, в которой длина может быть не любой, а лишь кратной некоторой неделимой длине – её называют элементарной; я буду называть её единицей. Таким образом, длина участка какой-либо линии /прямой или кривой/ между двумя её точками может быть равна нулю /тогда эти точки совпадают/, одной единице, двум, трём и т.д.,  $n$  единицам / $n$  – целое неотрицательное число/, но не может равняться  $2/3$  или  $12,4$  единицам. Существует мнение, что геометрия реального мира именно такова, но из-за того, что единица ничтожна мала / $\sim 10$ - $13$  см/, мы этого обычно не замечаем, и нам кажется, что длина изменяет-

ся не скачками, а непрерывно. Если это так, длину можно сравнить с энергией атома, которая, как известно из квантовой механики, может принимать лишь некоторые ступенчатые значения и потому изменяется только скачками, не выливается из атома, а высыпается. Меня не интересует, так ли обстоит дело с длиной, но язык такой геометрии кажется мне очень подходящим для описания мира.

Она существенно отличается от обычной. Так, в ней не через любые две точки можно провести прямую: в противном случае могло бы оказаться, что длина её отрезка между этими точками не кратна единице. Не всегда две непараллельные прямые пересекаются – ведь на какой-нибудь из них может быть точка, которая вместе с точкой пересечения выделила бы отрезок дробной длины. Вообще следует отметить, что не в любом месте данной линии можно взять точку; необходимо, чтобы её участки между взятой точкой и другими принадлежащими ей точками имели целочисленные длины. Кажется парадоксальным, что несовместимы окружность и её радиус – отрезок, соединяющий её центр с какой-нибудь её точкой; однако длина окружности /от этой точки до неё же/  $l = 2\pi r$ , где  $r$  – длина радиуса, так что обе эти длины никак не могут быть целочисленными. Если проведена окружность, мы не можем провести её радиус, а если дан радиус, нельзя построить окружность. Но такова уж квантовая планиметрия! Ведь не удивляются же физики тому, что у электрона не может быть одновременно местонахождения и ско-

рости и чем в большей степени он обладает одним, тем в меньшей степени ему присуще другое /когда я говорю, что электрон не обладает скоростью, я имею в виду не то, что скорость равна нулю, а то, что это понятие не имеет для него смысла, как например, понятие цвета/.

Итак, представь себе множество всех лучей, исходящих из единого центра, и описанную из него дугу единичной длины. Допустим, она может двигаться, всегда оставаясь, однако, дугой с тем же центром и той же длины; понятно, что по мере приближения к центру она всё сильнее искривляется. Всякое ли движение для неё возможно? Если бы оно было плавным, каждый из её концов мог бы описать линию, не кратную единице, а такая линия в нашей геометрии невозможна. Значит, движение может быть только скачкообразным: наша дуга исчезает в одном месте и в тот же момент появляется в другом.

Пусть возможны лишь круговые и радиальные скачки. Чтобы представить себе круговой скачок, опиши из нашего центра дугу длиной в две единицы и совмести неподвижную дугу сперва с одной её половиной /положение до скачка/, а затем – с другой /положение после него/. А что такое радиальный скачок дуги?

Прежде всего рассмотрим такое её положение, в котором концы её принадлежат двум лучам, т.е. на луче от центра до дуги укладывается целое число единиц. Разумеется, никакие лучи, расположенные между этими, её не пересекают. Дугу

в таком положении будем называть полной, а во всяком другом – пустой /причина употребления этих слов станет ясной позже/.

Так вот, если радиальный скачок совершается внутрь, дуга после него должна быть полной, причём часть плоскости, содержащая её и ограниченная двумя лучами, проходящими через её концы, должна содержать также прежнее её положение. Радиальный скачок наружу можно описать точно так же, только прежнее положение дуги становится новым и наоборот; таким образом, вначале она обязательно должна быть полной.

Скачки того и другого рода могут чередоваться по одному или сериями. Конечно, дуга всё время может совершать круговое движение. При этом она либо всегда полна, т.е. между скачками опирается на два луча, либо всегда пуста. Совершая же постоянное радиальное движение одного направления – внутрь или наружу – дуга должна быть всегда полной /за исключением, быть может, исходного положения при движении внутрь/. Она может достичь центра, свернувшись при этом в точку /как бы намотавшись на диск нулевого радиуса/, – ведь в этом положении она полна. Наконец, она может возникнуть из центра.

Как видишь, мой язык не исчерпывается геометрией – это язык кинематики. Теперь настало время объяснить, зачем мне понадобился весь этот аппарат, дать толкование притче.

Плоскость – это мир. Пусть в некоторый момент дуга пол-

на. Рассмотрим её и часть плоскости, содержащую её и ограниченную двумя лучами, на которые она опирается. Дуга есть человеческое сознание, душа, в которой в данный момент находится эта часть мира. Или иначе: дуга – это субъект, а рассматриваемая часть плоскости – созерцаемый им объект. Тем самым два луча, которые её ограничивают, представляют собою границу, отделяющую его от всего остального. То обстоятельство, что дуге принадлежит точка одного из этих лучей и точка другого /конечные точки дуги/, мы выразим теперь так: субъект созерцает границу объекта /а, значит, его самого/. Заметим, что в этом состоянии он не видит тех меж, которые разделяют самый объект, – он увидел бы некоторые из них, если бы отошёл дальше от центра, чтобы иметь возможность опираться на лучи, проходящие внутри объекта; таким образом, пока он этого не сделал, объект представляется ему цельным, неделимым. Так мы созерцаем птицу, если нам нет дела до того, что она состоит из головы, крыльев и пр. и тем более до атомов, из которых она построена. А что, если субъект приблизится к центру и прежний его объект растворится в большем? Вот что: он увидит как целое птицу вместе с деревом, а, может быть, и со всем лесом. Знакомо ли тебе такое видение?

При круговом движении один объект сменяется в сознании другим, находящимся на том же уровне, это простая смена впечатлений. А когда сознание пусто /дугу не пересекает ни один луч, так как в противном случае длина его от-



резка от центра до дуги оказалась бы дробной/, в нём нет никаких границ, а, стало быть, нет объектов. В этом случае для человека – небытие, он без сознания или во сне без сновидений.

А если он видит сны? Значит, он созерцает объекты, его душа полна, как и тогда, когда он бодрствует. Только движется она не по своей привычной траектории и объекты видит непривычные: вместо нескольких знакомых объектов – их синтез или, наоборот, вместо привычного целого – его обломки; как правило, однако, происходят не столь простые изменения того, что мы видим обычно. Тебе, очевидно, ясно, каким образом первое связано с уменьшением, а второе – с увеличением радиуса, которому отвечает бодрствование. Между прочим, если засыпание не начинается радиальными скачками наружу, ему непременно сопутствуют сновидения, ибо скачки внутрь не могут приводить сознание к пустоте; после них оно может погрузиться в небытие, совершив скачок наружу; если теперь пробуждение невыполнимо скачком внутрь, оно также обязательно сопряжено со сновидениями: прежде чем перейти к бодрствованию, сознание должно двинуться внутрь.

Вообще, можешь ли ты провести чёткую границу между видением реального и видением, галлюцинацией? Если ты скажешь, что одно утверждается всеми и, следовательно, объективно, а другое – только одним, я напомню тебе о массовых галлюцинациях и, главное, смогу допустить, что ду-

ши громадного большинства бодрствующих людей обращаются вокруг центра на одинаковых расстояниях и могут совмещаться друг с другом в конечное число круговых скачков; что лишь некоторые сдвинуты с этого уровня внутрь или наружу либо несовместимы с большинством. Другими словами, я вправе допустить, что объективное – это просто созерцаемое обычно подавляющим большинством душ. Я считаю, что общий уровень принадлежит области науки и техники, так как наружная, опытная, часть этой области имеет дело с объективным. Глубже находится область математики, логики, философии /математическое или философское понятие охватывает множество научных/, а ещё глубже – область искусства. И действительно, разве те явления, которые науке кажутся разрозненными, искусство не видит взаимосвязанными и нераздельными?

Из всех областей культуры наиболее близкой к центру является область Священного Писания. Она яснее всех рассказывает о центре, который, как ты, по-видимому, уже догадался, есть Бог. И действительно, человеческая душа, соединившись с Ним, не созерцает ли сразу все границы и все объекты, в том числе мир как единое целое? И не становится ли она Им? И не верно ли, что в Нём всегда есть душа, – ведь она отделяется от Него при рождении человека? А после смерти душа в конце концов сливается с Ним.

Разумеется, границы между областями культуры в общем условны. Обычно соответствующей области принадлежит не

только содержание произведения культуры, но и его форма. Так, целостное научное произведение посвящено раскрытию некоторой научной идеи, научного понятия, и построено оно тоже из научных понятий. То же самое относится к произведению математики, только здесь мы должны говорить о математических понятиях, которые более глубоки, более общи, чем научные. А как обстоит дело в искусстве? Возьмём, например, исполнение скрипичной сонаты. Слышание каждого её звука может быть просто созерцанием скрипки /слово «созерцание» имеет у меня не только зрительный смысл/; можно взять и глубже, подумав о скрипке вообще, о понятии скрипки; но можно заметить, что каждый звук неповторим, ибо обладает бесконечным множеством свойств /которое отнюдь не исчерпывается высотой, громкостью, тембром и длительностью, но включает характер дрожания, быть может, тревожность и др./ и, таким образом, является самостоятельным, полноценным объектом, в котором «скрипичность» — лишь одно из них; что в сонате все эти объекты прекрасно пригнаны друг к другу, составляют живой организм. Это и означает, что ты настолько переместился внутрь, что увидел форму сонаты. Тогда на значительно более глубоком уровне ты, вероятно, заметишь и тот охватывающий все звуки цельный объект, который составляет её содержание. То же можно сказать, например, о рисунке, каждый штрих которого со всеми своими изгибами, утолщениями и пр. индивидуален, неповторим и гармонично сочетается с остальными штриха-

ми. Не все в данный момент в состоянии совершить скачки, позволяющие созерцать форму художественного произведения, а затем – скачок на ещё более глубокий уровень, на котором можно увидеть содержание; иначе говоря, не все в состоянии полностью понять произведение и осознать его единство. Для науки это, естественно, легче, а для Священного Писания – труднее /людям часто кажется, что дело обстоит наоборот, но они ошибаются, когда думают, что полностью поняли художественную или библейскую книгу/.

В этом письме я пытаюсь раскрыть /для тебя и заодно для себя/ содержание, находящееся в области Священного Писания, посредством формы, которая состоит из математических понятий. Ясно, что совершить такой скачок весьма нелегко.

Теперь посмотрим, что такое творчество. Это, конечно, скачок или серия скачков внутрь от некоторого исходного уровня, в результате которой разрозненные вещи видятся моментами чего-то большого и неделимого /экспериментальные факты – моментами закона науки, математические утверждения – моментами аксиомы математики, общеизвестные события – моментами идеи романа/. Творчество как раз и есть открытие этого большого, которое является не чем иным, как содержанием данного произведения.

Но ты можешь указать на другое различие между созерцаниями реального и нереального: первое видится обычно намного ярче второго, лишь в редких случаях видение по сво-

ей яркости может сравниться с реальностью, если не считать сновидений. Однако душа связана с телом. Связь эта состоит в том, что, во-первых, существует такой уровень, на котором она созерцает тело единым, не отличным от всего остального, и, во-вторых, предельное время её покоя тем больше, чем она ближе к месту этого созерцания; расстояние измеряется по дугам и лучам. Это означает, что душа в среднем проводит больше времени поблизости от ощущения своего тела отдельным неделимым объектом, как бы тяготеет к этому положению. В самом деле, человек больше занят своим телом, чем вещами, которые с ним непосредственно связаны, и подавно – чем вещами, связанными с ним слабее; при этом он сознаёт его цельным, но отличает от прочего. Так как душа обычного человека находится, как правило, на общем уровне, его тело должно представляться таковым именно здесь, и при этом должно быть расположено относительно других тел сообразно с требованием совместимости душ.

Теперь ясно, что такой субъект не может остановиться надолго не только на объектах, видимых вдали от общего уровня, но и на тех, которые можно созерцать на самом этом уровне далеко от его тела. А что для тебя отчётливее – дом, на который ты смотришь достаточно долго при свете солнца, или выхваченный из мрака вспышкой молнии /предполагается, что ты видишь его впервые/? Вот почему реальность кажется нам более яркой, чем воспоминание или фантазия. Мы видим относительно яркое сновидение тогда, когда душа

уходит недалеко от положения, к которому она тяготеет. Но не видеть снов мы можем сколь угодно долго – расстояние пустой души от этого положения лишено смысла.

Следует учесть, что, двигаясь всё время на одном уровне в одном направлении, душа созерцает всё новые и новые объекты, ни один из них не заполняет её дважды; это, как легко сообразить, получается оттого, что число  $\pi$  иррационально. Значит, если душа нашего обычного человека находится на общем уровне «совсем близко» от своего тела, но в действительности может опереться на его граничные лучи лишь после одного или нескольких оборотов вокруг центра, она весьма далека от него, так что её объект кажется ей очень блеклым. А если она откуда-нибудь возвратилась на общий уровень так, что вообще не может созерцать своё тело в результате конечного числа круговых скачков /а, значит, не может таким путём совместиться с другими душами – очевидно, и это возможно/? Тогда её расстояние от него следует считать бесконечным, а время пребывания здесь – нулевым; иными словами, такое возвращение запрещено.

Итак, дерево представляемое, видимое во сне или в галлюцинации так же реально, как и то, которое признаёт реальным огромное большинство.

Ещё несколько слов о теле. Точно ли положение о том, что обычный человек созерцает своё тело на общем уровне единым и отличным от всего остального? Допустим, он голоден, и перед ним лежит вкусная еда. Не правда ли, он уже ощу-

щает её неотделимой от себя и вместе с тем не принадлежащей телу? Это ощущение и есть желание её. Насытившись, человек и вправду чувствует своё тело единым и отдельным. Выходит, оно вначале охватывалось единичной дугой вместе с чем-то прилегающим к нему /скажем, с двух сторон/ – пищей, а затем заполнило эту дугу целиком. Аналогично обстоит дело с жаждущими водой, задыхающимся и кислородом. Существенно, что пища, вода, кислород не заполняют дугу, т.е. не являются для человека объектами. Когда же ему нужно избавиться от веществ, выводимых организмом, всё получается наоборот: он ощущает себя не единым, дуга не охватывает тела, а потом самоощущение становится обычным – это уже охват. Можно, таким образом, сказать, что тело пульсирует, – в этом и состоит отличие живого от неживого.

Общий уровень не следует представлять себе совершенно неподвижным, он медленно удаляется от центра /конечно, скачками в целое число единиц/. Не всегда он пролегал в области науки и техники. Было время, когда вся Европа признавала Священное Писание, т.е. когда европейцы находились гораздо ближе к центру, чем теперь. Было и Возрождение, в которое объективное более или менее совпадало с художественным. Может создаться впечатление, что расширение общего уровня есть само течение объективного времени. Однако это верно лишь в рамках одной эры: переход от язычества к христианству был движением общего уровня

вспять – от развитых искусства, философии, математики к Священному Писанию.

Не следует ли отсюда, что все объекты, которые созерцались на общем уровне в какой-то период античности, могли быть объективными и в христианскую эру при достижении общим уровнем прежнего положения? Ведь мы не признаём становления и разрушения объектов независимо от человеческого сознания – они у нас суть неизменные части плоскости, ограниченные двумя лучами. Но души новой эры, занимающие общий уровень, сдвинуты по отношению к находившимся на нём язычникам таким образом, что не могут быть совмещены с ними посредством круговых скачков; я уже упоминал о такой возможности и о том, почему в любой период нашей эры для обычного человека такой сдвиг недостижим. Я хочу сказать, что наша эра – не просто повторение развития с какого-то места, но и существенно иное расположение душ на тех же этапах. Понятно, что в таком случае объект, ярко видимый большинством современников Платона, не может предстать перед достигшими того же уровня христианами, если не считать весьма далёких от нормы; исторические парадоксы вроде того, что прекрасный античный храм, разрушенный тогда-то, был вновь созерцаем в таком-то году в средневековье, невозможно; но ты, вероятно, видишь, каким образом из нашей кинематики вытекает возможность вновь созерцать некоторые черты этого храма в храме христианском.



С этим вопросом тесно связан другой: а где на нашей плоскости мусульмане, буддисты и другие, как может быть не одно Писание, а много? Ответить на него теперь просто: представители других вероисповеданий сдвинуты по отношению к христианину и друг по отношению к другу так же существенно, как христианин по отношению к язычнику; я беру их, конечно, на одном уровне, хотя достигают они его неодновременно – у каждого вероисповедания своя эра, своё объективное время. Однако многие потомки христиан, мусульман и др. не связаны со своими верующими и в то же время связаны между собой; они населяют особый многолюдный интернациональный уровень, обжитый сравнительно недавно, и, понятно, в прежнем смысле сдвинуты по отношению ко всем верующим. Нечего и говорить, что этот общий уровень находится в области науки и техники.

Я недавно упоминал о том, что любой объект как часть мира, которую может созерцать по крайней мере вообразимый субъект, в нашей картине неизменен, не возникает и не уничтожается; что эти превращения происходят лишь в человеческом сознании. Каким же образом?

Время течёт, общий уровень удаляется от центра. Объект, видимый таковым на прежнем уровне, на новом может выглядеть не вполне единым т.е., строго говоря, уже не объектом /прежде души большинства людей могли опираться на ограничивающие его лучи, а теперь оказываются между ними/; говорят, что он обветшал. Другой объект может пред-

ставляться на новом уровне разрушенным /т.е. концы душ оказываются по разные стороны от каждого из ограничивающих его лучей/. Люди могут увидеть объект, который прежде был растворён для них в большем объекте; в этом случае они говорят, что объект возник.

А как возникают и уничтожаются живые человеческие тела? Прежде всего отметим, что из-за своих пульсаций они, строго говоря, только в некоторые моменты представляются объектами. Далее, перед рождением ребёнка тело женщины не едино – дуга не в состоянии его охватить; а после родов женщина с ребёнком есть почти одно целое – дуга почти охватывает их обоих. Луч, который их разделяет, поворачивается до тех пор, пока тело матери не видится единым и отличным от остального; при этом другой из лучей, выделяющих ребёнка, поворачивается в ту же сторону, и в конце концов его тело представляется почти таким же; разумеется, всё это происходит посредством пульсаций обоих тел. Душа ребёнка движется в это время наружу, как бы навстречу телу, и, наконец, они встречаются: совершается переход людей на новый уровень, на котором тело может заполнить душу, что и является обычным самоощущением взрослого человека. В дальнейшем тело приспосабливается к каждому новому уровню: пульсация изменяется так, что оно по-прежнему может быть созерцаемо большинством людей близким к настоящему объекту; заметь, что этот объект оказывается всякий раз иным. Но с течением времени приспособление к еди-

ничной дуге становится всё менее полным, тело видится всё менее единым; оно дряхлеет. Когда же наступает такой момент, что оно не может занять на очередном общем уровне положение, соответствующее положению душ, оно представляется здесь разрушенным, т.е. человек умирает. Его душа должна, однако, находиться здесь и быть по-прежнему совместимой с другими; если допустить, что её связь с телом сохраняется, мы придём к противоречию: ведь тогда она не может быть в этом положении – бесконечно далеко от тела. Значит, эта связь нарушается. Теперь душа любое время может созерцать любую часть мира, которая вообще доступна созерцанию, и рано или поздно сливается с центром.

Подводя итог вопросу о разрушении объектов, можно сказать, что судьба неживого объекта при переходе к очередному общему уровню зависит от размещения на нём человеческих тел /всегда, конечно, такого, при котором все они могут быть объектами для всех душ/. Что же касается самого человеческого тела, его гибель вызывается лишь сочетанием неблагоприятного размещения тел и невозможности совершить приспособляющие к нему пульсации. Отметим, что пульсации такого рода приводят к повороту объекта, каким в иные моменты является тело, вокруг центра и могут быть названы несимметричными – в отличие от симметричных пульсаций, т.е. тех, при которых этот объект неподвижен /они происходят при неизменном общем уровне, если не считать пульсаций матери и ребёнка/.

Так как течение одной эры состоит в удалении людей от центра, от Бога, каждой новой душе приходится догонять своих современников, проходя всё больший путь. В целом он растёт ещё из-за того, что люди совершают всё большие радиальные скачки с общего уровня наружу, в результате которых мир представляется всё более расчленённым – сперва на атомы, затем на электроны и ядра, а ныне последние выглядят как система нуклонов. Ещё в прошлом веке заразные болезни казались неделимыми, а теперь люди представляют себе не только составляющие их бактерии, но и вирусы. Не следует забывать, что бактерии, атомы, электроны и пр. люди созерцают отнюдь не на общем уровне, для этого им приходится уходить далеко с него наружу; тем самым такие созерцания крайне непродолжительны и потому неярки – они намного уступают в этом отношении восприятию обычных объектов.

Вместе с тем наука проникает всё ближе к центру; теория относительности явилась в результате глубочайшего из таких проникновений – проникновения в область геометрии. Таким образом, удаление общего уровня от центра сопровождается расширением той области по обе стороны от него, которую исследует наука.

Что же устремляет учёных и всех прочих людей к Богу? Не что иное, как все те же поиски смысла жизни. Не правда ли, там, где обретается большинство людей, где в сознании сменяют друг друга чрезвычайно многочисленные, состав-

ляющие необозримое множество впечатления, существующее кажется чересчур далёким от единства, а, значит, и от осмысленности? Чем ближе душа к центру, тем меньшим числом частей исчерпывается для неё мир, а если это расстояние равно единице, – всего семью; мы не видим такого единства мира ни во сне, ни в творении! Так вот, люди стремятся поближе к центру и притом к более продолжительному пребыванию здесь, чем это допускается связью души с телом. По-видимому, у некоторых связь более эластична и позволяет это, но требует столь же продолжительного пребывания снаружи от общего уровня на большем расстоянии от него /расстояния находятся в такой же взаимозависимости, как и инверсии/. Это объясняет чередование состояний блаженства и отчаяния у художника – в первых окружающее полно для него смысла, во вторых бессмысленно; ведь амплитуда колебаний около общего уровня у художника должна быть куда больше, чем у учёного; и не из-за этих ли колебаний художники так часто сходят с ума? И не поэтому ли гениальность и помешательство иногда сопутствуют друг другу?

Между прочим, чем определяется специализация человека? Почему один изучает свойства твёрдого тела, а другой – функционирование генов? Почему у одного живописное восприятие мира, а у другого музыкальное? Поля деятельности различных наук и различных искусств располагаются вокруг центра, только вторые – значительно глубже первых. Очевидно, душа может намного дольше созерцать находяще-

еся в том поле, через которое проходит её тело. Значит, специализация зависит от расположения тела /все объекты, являющиеся им в различные моменты, мало отличаются друг от друга/. Интересно, что с телом связаны как наиболее светлые моменты души, так и наиболее чёрные. В первые оно может исчезнуть для неё в чём-то большем, во вторые – само быть не единым.

В связи с расширением общего уровня у тебя может возникнуть вопрос: неужели объекты, представляющиеся нам понятиями или художественными образами, т.е. созерцаемые на уровнях, много более глубоких, чем общий, могли когда-то быть обычными, такими, как ныне кошка или бриллиант? Приходится признать, что это так. Например, тяготение, понятие, охватывающее тяготение данного камня к Земле, тяготение Марса к Юпитеру, тяготение Земли к Солнцу, тяготение Солнца к Сириусу и пр., очень давно могло видеться как нечто живое, властно влекущее предметы вниз. Или возьмём сказочные образы русалок. Ещё недавно при лунном свете морякам случалось их видеть, но учёные установили, что это морские коровы – похожие на них животные. И тем не менее моряки видели русалок, а учёные – морских коров – первые приближались к центру, тогда как вторые оставались на общем уровне. Русалку, зримую весьма глубоко, находящееся на поверхности сознания расщепляет на множество различных животных, у которых имеются общие с нею признаки; среди них – и морские коровы. Конеч-

но, это видение моряков было мимолётным, но очень давно люди могли видеть русалок подолгу и оставили о них свои предания. Что же мне мешает верить, например, Моисеевым или Иисуса Навина свидетельствам, воспринимаемым ныне как чудеса?

Когда-то Бог отделил от Себя первую человеческую душу и когда-нибудь примет последнюю.

Я думаю, что возможности этого языка не исчерпываются сказанным здесь. Может быть, я попытаюсь осмыслить на нём булгаковских Воланда со свитой, летающих мертвецов, вампиров и ведьм, покой, который обрели мастер и Маргарита. Мне кажется, всё это связано с тем, что после смерти души, видимо, не всегда сразу попадают на центр. Возможно, вблизи него – особый мир, населённый сказочными и мифическими существами. Возьми, например, дерево – обычно оно не кажется тебе единым, ибо по одной ветке ты не можешь угадать, какое оно, и видишь, что часто даже из оставшегося от него пня растут зелёные ветви. А что если где-то глубже общего уровня его можно созерцать как единый объект, вернее, как нечто живое, близкое к таковому, – ведь оно пульсирует? Очевидно, это нечто – уже не растение. Может быть, это дриада, о которой говорили греки, и к тому же её душа жила некогда среди нас?

Приступая к этому письму, я хотел только изложить то, что уже знал; но, попытавшись это сделать, я обнаружил, что придётся существенно переработать свои представле-

ния. Теперь они выглядят более точными, законченными и последовательными, и я благодарен тебя за это.

Если тебя интересует их предшествующая эволюция, прочти три небольшие работы, которые я посылаю, – это три отметки на моём пути; читай их в той последовательности, в которой они написаны. Что же касается стихов и толкований к ним, то они закончены ещё зимой, только мы никак не соберёмся их оформить для тебя. Когда это будет сделано, мы их пришлём.



# Что мне делать ?

Киев, октябрь 1971 г.

Я согласен с тем, что в делах человека не может быть истины. Я думаю, что некоторый намёк на истину содержится лишь в той ускользающей красоте, которой обладают произведения его рук – будь-то художественные произведения или уравнения физики или машины. Эта красота не идёт вглубь до бесконечности, иначе произведения эти не были бы материальны. Они материальны потому, что состоят из мазков или обозначений или деталей, которые сами по себе уже не прекрасны. Но если другому человеку дано воспринять произведение, красота его в душе этого человека на одно мгновение уходит в бесконечность, и он не видит в нем материальных элементов, даже очень тонких. Тогда он видит истину.

Но именно благодаря этим элементам произведение искусства о чем-то рассказывает, уравнение физики несёт какую-то информацию, машина удовлетворяет какие-то человеческие нужды. Следовательно, во всем этом – рассказе, информации, нуждах – нет и не может быть истины. С этой стороны любое произведение ценно лишь потому, что указывает область, в которой нет истины. По мере развития физики или техники эта область расширяется, ибо новое уравнение охватывает неизмеримо больше явлений, чем старое, а

новая машина удовлетворяет неизмеримо большим потребностям. Но обыкновенный человек, вникая в новое уравнение или пользуясь новой машиной, скоро понимает, что этим решаются какие-то побочные его проблемы, а главные, относящиеся к жизни и смерти, остаются по-прежнему нерешёнными. Тогда он думает, что его сделает счастливым вот эта новейшая машина, и вновь обманывается. Со временем он, может быть, начинает понимать, что истина лежит где-то за пределами всех бывших, настоящих и будущих произведений и единственная ценность содержания их состоит в том, чтобы хоть незначительно сузить область, где она есть. Впрочем, эта ценность не совсем единственная: некоторым на мгновение дано увидеть сужение до конца, и тогда перед ними встаёт истина.

И увидев в чём-либо бездонную красоту, я утрачиваю о нём все сведения, а утратив все сведения о чём-либо, я вижу в нём бездонную красоту.

О своих воззрениях я пишу и говорю. И всё время забываю, что истины нет и в моих словах. Вернее, я часто помню это, но полагаю, что сказанное мною всё же может быть другим полезно. Но если так действительно будет, то не благодаря мне, а потому, что это будет им дано; я же говорю им ложь. Но от этого мне не только не становится худо, а, напротив, я чувствую удовлетворение, как от полезного и доброго дела. Вот и сейчас я рад, что мне удалось написать всё это и тем кому-то принести пользу. Я знаю, что должен сознавать

свою вину и мучиться ею – ведь по своей воле я делаю только зло, а если когда и выходит добро, то не благодаря мне. Но я отношусь к этому легко, и нет во мне раскаяния.

Для меня всё это очень подозрительно: как может человек служить орудием для добра, если он легко относится к самому страшному – так, будто лично его оно не касается? Недавно я случайно встретил одну знакомую, и разговор довольно естественно перешёл к неистинности почти всего, что нам дорого: как раз перед этим я размышлял о чём-то близком, а она стала говорить об одном учёном, который своей машине уделяет куда больше внимания, чем науке. Я объяснял, почему я думаю, что истины нет ни в машине, ни в науке самих по себе, и спросил, много ли они помогут тому, кто знает о своей близкой смерти. И спросил я об этом легко – я не испытал в этот момент ничего подобного ужасу и беспомощности человека в таком положении.

Я испытываю это тогда, когда беда грозит лично мне или моим близким, пусть даже очень отдалённо. Но тогда я ничего не пишу и ни с кем не говорю. Конечно, эту эмоциональную слабость можно отнести за счёт моей психастении: меня не хватает на то, чтобы страдать и одновременно что-то делать, и вообще чувства мои, как правило, бледны, если не вызваны тем, что касается меня прямо. Но не всё ли равно, из-за чего я не способен этим заниматься?

А, может быть, дело просто в том, что я не проникся всем этим, понимаю и принимаю лишь разумом, но не всем своим

существом? Может быть, хотя я и вижу правильность того, о чём говорю, и есть в нём как будто такое, чего я ни от кого не узнал, оно всё же является внешним по отношению ко мне? Но тогда какое дело – моё?

Казалось бы, мне просто следует привести свои воззрения в согласие со своей натурой – считать, что в делах человеческих есть доля истины, – тогда, рассказывая о них /воззрениях/, я смогу думать, что творю добро. Но это у меня уже было, и долго. И ни на одних я не мог остановиться, и ни на одних не мог положиться в минуту страха. А на теперешние могу, и в них моя вера. Но делать здесь мне нечего.

# О свободе

Киев июнь 1972

Якову Семёновичу Друскину

На следующий день после возвращения из Ленинграда я, как обычно, отправился в парки на склонах Днепра. Деревья ещё были в цвету, на аллеи, как снег, летел белый тополиный пух. Мне было чрезвычайно легко, и я подумал: вся тяжесть этой зимы и поездки с меня снята. Я чувствовал, что с меня снята тяжесть греха.

Но уже вечером этого дня, возвращаясь с работы, я не совсем понимал то моё состояние. И вот началось чередование ясных и смутных полос: то я был уверен – и экзистенциально, и теоретически – в том, что теперь безгрешен, то начал сомневаться в этом и доходил до полной убеждённости в своём грехе. Были у меня и теории, стремившиеся сочетать то и другое, но и в них я не мог утвердиться. И я стал думать, что теперь я одновременно и праведник и грешник, праведный грешник, как говорит Я.С.Друскин; и что это чередование и есть действительное, экзистенциальное соединение того и другого, соединение самой моей жизнью.

Позавчера вечером я вышел из дому после дождя. На мокрой зелени лежали алые отблески солнца. Пока я доехал до парков, я убедился в том, что по крайней мере с того утра после приезда на мне нет греха. В парке мне не хотелось

продолжать это размышление, но я всё же не утерпел и стал дальше обосновывать свою уверенность. И пришёл к выводу, что остаюсь безгрешен всегда, что бы я ни делал. Я снял даже все запреты, которые налагал на свои действия. Потом в моих размышлениях был перерыв, после которого эта уверенность заколебалась. Но на следующий день, по дороге и в парках, она вернулась, и я подтвердил снятие всяческих запретов.

И вот к вечеру этого дня я заметил, что возобновляются некоторые мои прежние мелкие привычки, от которых я почти было освободился, привычки, ощущавшиеся мною как грехи. От этого мне было немного не по себе, несмотря на убеждение, теперь всё более теоретическое, что грешить я не могу. На работе вопреки нежеланию терять свою свободу я взял на себя ответственность за изложение весьма большого отрезка материала и чуть не до обморока устал. Мне стало боязно за будущее, и я понял, что жить безгрешным я не могу. И всё же я не мог не видеть себя таковым. А к ночи мне стало ясно следующее.

Христос освободил меня от ответственности за мир и за себя, бесконечной ответственности, возложенной на меня Богом. Когда она была на мне и я изо всех сил тщился поднять её, на мне было проклятие Божие и грех, вина за то, что я не в силах нести эту бесконечную тяжесть. Тогда я сам пытался держать себя—медициной, изнурительными ритуалами, старательной учёбой, неустанными поисками постоян-

ной работы, на которой, как мне было хорошо известно, за-  
крепиться я никак не мог. Я сам пытался держать себя и мир  
и, несмотря на тяжесть и бесконечные навязчивости, фило-  
софствовал, писал философские работы и даже написал про-  
роческую книгу – «Исход к Знанию».

И вот Христос освободил меня и подарил лёгкость. Ис-  
чезли навязчивости, мнительность, заботы о будущем. Бог  
в Христе возвратил ответственность за мир Себе, Кому она  
и принадлежит, и слабость моих сил перестала быть моим  
проклятием и грехом. Мир, который был мне страшен, по-  
тому что я должен был, но не мог нести ответственность за  
него, стал прекрасен: теперь за всё отвечает Бог. Теперь не  
я держу себя, но Сам Бог меня держит.

Но вот я забыл об этом и взял на себя ответственность за  
что-то незначительное, например, за то, чтобы не заразить-  
ся от человека, который кашлянул в мою сторону: я думаю,  
куда бы мне хоть сплюнуть. И в этот миг, когда я вновь по-  
желал сам держать себя, Бог передаёт мне ответственность  
за всё, потому что нельзя отвечать за себя, не отвечая за це-  
лое мироздание. Я замечал, что начиная отвечать за одно, я  
неожиданно оказывался ответственным за другое, иногда на  
первый взгляд не имеющее к тому никакого отношения. Но  
я слаб и не могу нести такую тяжесть; поэтому я снова греш-  
ник. Я пал, когда пожелал взять на себя ответственность за  
малое.

И я падаю, когда беру ответственность за большее, ска-

жем, за то, чтобы справиться со службой. И тогда, когда пытаюсь отвечать за большое – что бы мой ближний обрёл истину. Мне скверно тогда, я каюсь, и Господь всякий раз приходит и берёт мою тяжесть на Себя. И тогда я опять свободен.

Но бывает, что раскаяние не приходит ко мне. Так было в тот первый день на службе, когда, невзирая на желание сохранить лёгкость, я взял на себя ответственность за мою лекцию. Так было, когда я не сдержался и стал наставлять моего ближнего на пусть истинный, возложил на себя ответственность за него /верней, опять-таки за себя/. Оба эти греха привели к болезни, и я благодарю за это моего Господа.

Но если изложенная теория верна, я верю в неё и несу за неё ответственность. Тем самым я уже постоянный грешник и, следовательно, она неверна. Чтобы быть верной, она должна быть мною забыта – тогда я перестал бы за неё отвечать. Но тогда на мне, по-видимому, оказалось бы иго другой теории. Пока я хватаюсь за размышления, я отнюдь не свободен – я раб этих размышлений, а, стало быть, раб всего. Впрочем, этот вывод основан на данной теории, которая, таким образом, мною не забыта и потому неверна.



# Вариация на систему Я.С.Друскина

Киев, 14-15 июля 1972

Бог абсолютно ответственен, ибо является единственным творцом сущего. Он также абсолютно безответственен, потому что нет никого, перед кем Он должен был бы отвечать. Он пожелал сотворить меня по Своему образу и подобию и возложил на меня Свою абсолютную безответственность, а абсолютную ответственность оставил у Себя. И Он отвечал за всё Своё творение, в том числе за меня, но я не видел этого – я не видел, что Он отвечает за меня, а я абсолютно безответственен. И Он пожелал, чтобы открылись глаза мои. И приступил ко мне змий и сказал: ты один и сам отвечаешь за себя. И вот в страхе я напряг все силы, чтобы поднять эту ответственность, но не смог, потому что нельзя отвечать за себя, то есть за свою неприкосновенность, не отвечая за весь мир, силы же, данные мне Богом, конечны. С тех пор я в постоянном напряжении – в старании взять на себя абсолютную ответственность – и вижу уже свою абсолютную безответственность и слабость, которыми теперь не живу. Когда я жил ими, я их не видел, потому что был слеп, теперь же, когда открылись глаза мои, я могу видеть лишь их отсутствие, я могу видеть, что не вижу Бога, Который за всё отвечает.

Моё постоянное напряжение есть бунт против Бога, своеволие, потому что в нём я по мере сил стараюсь отвергнуть

абсолютную безответственность, которую Он мне дал. Оно искажает мою душу, и в нём состоит мой грех. Напрягшись, чтобы поднять абсолютную ответственность, я пал во грехе. Мой грех не может нарушить Божью волю, потому что я могу лишь стараться взять на себя ответственность за себя, реально же мне это не по силам, ибо требует принятия ответственности за весь мир. Но он рождает иллюзию, будто я и впрямь могу держать и держу себя, а Бога, Который и меня и всё держит, вообще нет. В нём открылись мои глаза, но он и застлал их туманом, усыпил меня, и теперь во сне я вижу время и материальный мир. И бывает, что я не вижу не только своей абсолютной безответственности и Бога, отвечающего за меня и всё сущее, но и того, что я не вижу своей абсолютной безответственности и Бога. Тогда я вижу лишь мою иллюзию, мой сон.

Могу ли я освободиться от старания понести абсолютную ответственность, то есть проснуться ? Если моё старание и напряжение достигает невероятной силы, я просыпаюсь от ужаса и отчаяния, в вопле: это пришёл Христос и освободил меня от моего сна. Или, устав от усилия, я расслабляюсь и говорю: ведь на мне абсолютная безответственность, я могу этого не делать; я за это не отвечаю, за это отвечает Бог. И вот уже я не силюсь поднять какую бы то ни было ответственность, я уповаю на Бога и говорю: да будет воля Твоя. Я абсолютно свободен и безгрешен – хотя бы одно мгновение.

Для этого недостаточно так подумать или принять реше-

ние: надо реально, экзистенциально оставить старание взять на себя ответственность, оставить напряжение, усилие. И нельзя даже сказать, что это надо – всякое «надо» предписывает не оставление ответственности, а принятие её, пусть даже это будет ответственность за оставление ответственности, то есть за свою душу – на деле опять-таки за весь мир. Мне именно не надо – не надо тшиться поднять бесконечность, не надо и думать или принимать решение, ибо и это не освобождение от ответственности, а старание принять её. Даже если я оставляю размышление, это не теоретический, не мыслительный акт, ведь размышление может лишь продолжить размышление, а не прервать его.

Всякое «надо» означает ответственность, то есть грех, только «не надо» – реальное, экзистенциальное «не надо» – есть безгрешность и абсолютная свобода. Могу ли я сам его осуществить? Что вообще я могу сам? «Я могу» значит «у меня мощь /сила/». «Я могу снять усилие» означает «у меня сила не иметь силы», то есть абсурд. Я могу именно прилагать усилие, именно стараться поднять бесконечную ответственность – бунтовать против Бога, грешить. Только Бог даёт мне утратить мою силу, отступить от абсолютной ответственности. Когда я в живой, экзистенциальной надежде на Бога отказываюсь от какой-либо ответственности – и тем самым от ответственности вообще, – когда, опустив руки, я практически отступаю от какого-то очередного дела, я вижу – не теоретически, а всем своим существом – свою абсолют-

ную безответственность и то, что со мною Бог, Который за меня отвечает. Я вижу, что усилия мои ничего не стоят, что не сам я себя держу, но Бог меня держит. Глаза мои открыты, и уже есть им, что созерцать.

Если эти акты не редки, я не утрачиваю хотя бы видения того, что я не вижу – своей безответственности и Бога, – но и тогда я не застрахован от страха, боли, раздражения. Раздражают меня больше всего люди, которые от меня бесцеремонно чего-то хотят. В страхе, что пострадает моё достоинство в глазах человеческих, я забываю или отметаю мою безответственность и надежду и весь сжимаюсь в усилия себя поддержать. В видении своего невидения обезопасен и от боли. Бог посылает мне испытание на слабость, живое чувство безответственности и надежды, а я сознательно или бессознательно /рефлекторно/ напрягаюсь, чтобы его устранить. Когда, при несильной боли, я, наоборот, расслабляюсь, уходя таким образом от ответственности за свой организм, я уже не испытываю её. И страх может овладеть мною. Его вызывают обыкновенно события, грозящие существенно выбить мою жизнь из привычной колеи. Я не удерживаюсь от того, чтобы вникать в эти события, истолковывать их благоприятным для себя образом, даже инициативно участвовать в них. Я стараюсь взять на себя ответственность за них, вместо того чтобы внутренне отойти от них, экзистенциально зная, что Бог не попустит зла; тогда страх, поддерживаемый именно моим напряжением, исчезнет.

Да, не будь этого напряжения – старания взять на себя ответственность, не будь греха, не было бы ни боли, ни раздражения, ни страха. Под этими масками мою душу терзает напряжение, почти постоянно искажающее её, и оттого они так помогают друг другу, в особенности боль и ужас. Под разными личинами мою душу терзает грех. И для меня хорошо не поддаваться соблазну на гнев, боль, ужас большим усилием, только усиливающим гнев, боль и ужас. Для меня хорошо снимать усилие – мягко делать то, чего хотят от меня, не добавляя от себя лишнего, расслабляться в безответственности и надежде, испытав боль или в виду пугающего события, – и тогда не терзание будет чувствовать моя душа, а чистую радость оттого, что она соединяется с Богом.

# Кто я ?

Киев, 9-12 августа 1972

Несколько дней назад я увидел себя. Ведь обычно я себя не вижу, а только мыслю, и мне кажется, будто я – это мысль обо мне. Но тогда я себя увидел и увидел, что я – сын Божий.

А вчера я снова увидел себя. Я увидел себя в аду, увидел, что я – исчадие ада.

Кто же я? Сын Божий, спустившийся в ад, чтобы спасти грешников, или низвергнутый туда Люцифер? Где я обрету себя в конце земной жизни, когда невидение станет окончательным видением? Но, может быть, есть два я или две вечности?

Мне было плохо, и Бог показал меня себя, и я увидел, что я на Небе, и возрадовался. Я радовался оттого, что мне плохо. И в другой раз мне было плохо, но потому, что я плохо поступал и был зол. И снова Бог показал мне себя. Но я не пожелал увидеть себя на Небе и увидел в аду. Или я сразу увидел себя в аду и уже не мог пожелать увидеть себя на Небе? Но я подумал тогда, что если бы я пожелал быть на Небе, Бог взял бы меня к Себе, как в первый раз.

Может быть, в час смерти я обрету себя там, где пожелаю, но это желание моё предопределено? Как же предопределено моё желание, какова в конечном счёте моя сущность – добрая ли злая ?

Все мои мысли – о себе, и я принимаю их за себя самого. Поэтому ответственность за себя есть для меня ответственность за свои мысли – за то, чтобы они не прекращались. Её навязал мне дьявол, и я не мог освободиться от навязчивых размышлений, тем более неотступных, чем более я уставал. От этой ответственности, от себя самого, меня освободил Христос. Это не значит, что я о себе не размышляю, – я только это и делаю; вот и теперь я думаю о том, кто я, но так как для меня я – лишь мысль обо мне, я никогда не приду к выводу, что – сын Божий или что я – исчадие адское, я могу лишь вернуться к тому, что я – мысль обо мне. Освобождение меня Христом означает, что когда моё размышление легко, я в отдельные моменты совсем освобождаюсь от него, освобождаюсь в живом ощущении своей свободы и надежды на Бога, Который за меня отвечает. В эти моменты я себя уже не только не вижу, но и не мыслю.

Из этого абсолютного ничто – ничто, в котором совершенно ничего нет, – Бог творит что – опять-таки меня, но не прежнего, не мысль обо мне, а нового – меня действительного, о котором нельзя даже сказать, что я вижу его – скорее я его имею, моё видение и есть я. Кто же я действительный? В одних случаях я вижу, что это сын Божий, а в других – что исчадие адское.

И я подумал, что я – и то и другое. Вот что я хочу этим сказать. Меня того, за кого я себя обычно принимаю, в действительности нет, это только мысль обо мне, исчезающая в

актах моей свободы. А я действительный существую не иначе, как во всех людях, одни из которых – сыны Божии, наследующие Царство, уготованные им от создания мира, а другие – исчадия ада, идущие в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его. Я не говорю, что я – собрание всех людей. Я есть каждый человек в отдельности, я – тот, с которым сейчас общаюсь; я есть ты.

Для моей мысли это безумие, потому что для её возможен лишь один ответ: я – это мысль обо мне, я – это мои мысли. Но в тот миг, когда их нет и Бог из ничто творит меня истинного, я вижу всем моим существом, что это так, и видение моё совпадает со мною, то есть с тобой. И не дьявол возложил на меня ответственность за себя, а Бог, дьявол лишь извратил её, подменив меня моей мыслью, – тогда навязал мне её. Христос освободил меня от мнимой, извращённой ответственности, и тогда в невыносимости моей пустоты я постиг действительную – ответственность за себя, которая есть ответственность за всех, за тебя.

Я кажусь себе каждой целью, которую я ставлю перед собой, – ведь без цели у меня не будет и никаких других мыслей, разве что разрозненные, случайно приходящие в голову / то есть уже не мысли/.

Но моя ответственность за тебя – это видение себя в бе, творимое Богом на пустом месте и потому несовместимое со мною, каким я себе представляюсь. Следовательно, ответственность за тебя несовместима ни с какой моей це-



лью. Она не имеет ничего общего с заботами о тебе – о твоём здоровье, настроении, даже спасенье, – все эти заботы имеют в виду поставленную мною цель, то есть не тебя, а только меня /кажущегося/. Как же понимать мою ответственность за тебя?

По-моему, она реализуется в сопереживании – в переживании мною твоей радости или твоего горя. Я не говорю о состоянии святости, и потому, проникшись твоим переживанием, я беру на себя твой грех, твою вину. Но это и значит, что я отвечаю за тебя. Забыв себя обычного и переживая то же, что и ты, я реально вижу себя тобою.

Именно в забвении себя как мысли, цели состоит отличие сопереживания от заражения грехом. Это отличие может быть сказано и синтетическим односторонним тождеством Я.С. Друскина: любовь есть любовь, тождественная сопереживанию; но само сопереживание не тождественно любви. Само сопереживание есть как раз заражение грехом и относится к сопереживанию, которому тождественна любовь, так же, как мысль о себе ко мне действительному или ответственность за себя, навязанная мне дьяволом, к ответственности за себя, возложенной на меня Богом. Таково же и отношение общества к Царству Божию. Преуспевая в самом сопереживании, я начинаю себя видеть и вижу себя в геенне огненной. Преуспевая в сопереживании, которому тождественна любовь, я тоже начинаю себя видеть, но уже в Царстве Божиим. Где же я в действительности, где обрету себя

в конце земной жизни? Как будто в Царстве Божиим – ведь только в сопереживании, которому тождественна любовь, я не мыслю о себе и вижу себя тобою, в самом же сопереживании я лишь переживаю то же, что ты, проникаюсь твоей злобой, но тем сильнее отличаю себя от тебя – противопоставляю свою цель твоей цели. Но если я сын Царствия, почему реально вижу себя и в геенне огненной? Я вернулся к тому, с чего начал. Но в мысли и нет на это ответа: начиная мыслить, я уже предполагаю, что я – мысль, и, следовательно, не выясню о себе ничего другого.

Итак, кто я? Я есть ты. Если ты сын Царствия, я и я сын Царствия, если ты исчадие геенны, и я исчадие геенны. Но я есть ты означает, что сопереживанию моему тождественна любовь. А тогда мы оба сыны Царствия.

# Три соблазна

Васильевский остров, ноябрь 1972

У меня было два соблазна: хлеб /всегда иметь достаточно пищи и одежды/ и мир /занимать какое-то место в обществе/. А сегодня прибавился третий: оставить мою отшельническую жизнь, в которой я слабо привязан к обществу, и броситься в мир, чтобы Бог в конце концов разрушил мою мирскую опору и дал мне творить благо. Ведь и обо мне молил Христос Отца: «Не молю, чтобы Ты взял их из мира, но чтобы сохранил их от зла. Они не от мира, как и Я не от мира. Освяти их истиною Твоею; слово Твоё есть истина. Как Ты послал меня в мир, так и Я послал их в мир; и за них Я посвящаю Себя, чтобы и они были освящены истиною» /Иоан.17:15-19/. Если я сын Божий, Он Ангелам Своим заповедает обо мне, и на руках понесут меня, да не преткнусь о камень ногою моею. Мне страшно бросаться вниз – я знаю, давно знаю, как страшно в миру. Но теперь я беспечален лишь тогда, когда совсем не причастен обществу, когда же хоть немного прикасаюсь к нему, уступаю его соблазнам и мучаюсь моей мерзостью. Может быть, если бы я совсем удалился от него, они постепенно умерли бы для меня; но я не удаляюсь и не знаю, возможно ли это. Но я знаю, что можно жить в самой его гуще и быть мёртвым для него. Но не должен ли я для этого сперва положить на него всею

моей душой, чтобы тогда, когда я никак не смогу без этой опоры, Бог лишил меня её? Я, впрочем, не могу этого планировать и просто должен отдаться моим соблазнам.

Итак, их теперь три, но все они – одно: уйти с головою в общество. Не так ли старец Зосима благословлял Алёшу Карамазова на великое послушание в миру? Но некоторое время назад я уже решил принять это, и во сне мне был показан весь сопряжённый с этим ужас. И недавно я было поступил на службу, но не выдержал и оставил её.

Я знаю, что, если я останусь вне общества, Бог накормит и оденет меня и защитит. Но у меня остаётся соблазн в том, чтобы я сам себя накормил, одел и защитил. А теперь ещё возник соблазн поддаться этим соблазнам, чтобы умереть для соблазнов. Я, конечно, понимаю, что для этого я должен буду забыть, что это соблазны, и считать их радостями бытия. Но тут возникает несколько вопросов:

1) смогу ли я теперь это забыть – ведь я уже не тот, что прежде?

2) если забуду, разве буду я сохранён от зла – разве не преткнусь о камень ногою своею?

3) если же преткнусь, то не приведёт ли этот путь вместо спасения к гибели?

И вообще, не лучше ли для меня всецело покориться Богу, не спрашивая, что будет, если я встречу мой смертный час падким на соблазны затворником. Ведь я знаю, что существо моё слабое и покорное, а не властное и бунтарское,

все же мои попытки найти здесь безболезненную работу Он пока пресекал. Он бережёт меня от мира – сохранит и в последний мой час. Разве обязательно, чтобы все мои неумершие соблазны тогда восстали и погубили меня? Разве нет у Бога иных средств избавить меня от них, кроме мучительного или опасного для моей души послушания в миру? Я знаю, что самые мои живые писания я пишу после того, как мне бывает плохо. Но могу ли я приписывать Богу желание для этого отправить меня в мир? Ведь Он не хочет этого, иначе давно бы уже позволил мне, даже заставил бы меня поступить на службу. Впрочем, Он и позволил поступить на ту, мучительную, с которой я ушёл...

Но, я думаю, напрасно моё стремление для ухода в мир заручиться поддержкой Бога. Это дело лишь моих соблазнов и моей воли. Впрочем, над нею стоит Провидение, которое всё и определит, – Его воля. А мне – чего мне настаивать на моём соединении с обществом? Для совершенствования моей души – освобождения её от мирских соблазнов? Но это было бы лицемерием: «да и кто из вас, заботясь, может прибавить себе росту хотя бы на один локоть?» /Мф.6:27/. Здесь я сам ничего не могу, и, кроме того, разве не лицемерие оправдывать зло грядущим благом, к которому оно будто бы приведёт? Если бы я пошёл в мир, то лишь из-за его соблазнов – чтобы получить хлеб и защиту, обеспеченные здесь, на земле. Но это уже было бы легкомыслием – ведь мне дважды было показано, что в миру меня ждут не радости, а муки. Это

были бы муки, обеспеченные здесь, на земле, и мне незачем меня на них необеспеченные на земле радости.

У меня нет никаких разумных оснований для соединения с миром. Это вообще не дело моего разума, и я оставляю его.

# Моя бесконечная заинтересованность

Васильевский остров, февраль 1973 года

Некогда я не видел себя. Я был тогда невинен, но «тогда» – неверное слово, потому что время для меня не текло.

И вот я увидел себя, и потекло время. Увидев себя, я изменился – стал грешником. Но я видел себя таким, каким был прежде, – невинным. Мое видение было искаженным, я жил, как говорит Я. С. Друскин, в непосредственности греха.

Затем через посредство Я. С. Друскина я увидел, что я грешник. Но это видение тоже изменило меня, и я став праведником – был оправдан. Я вновь видел себя не нынешним, а прежним, это было раскаяние.

И вдруг я увидел себя сейчас. Мои и все человеческие дела предстали передо мной ничтожными и не имеющими значения. Важен был лишь неземной благостный Свет, Который на меня изливался. Но «был» – неверное слово, потому что не было времени. Это истинное видение в третий раз изменило меня. Вскоре оно пришло вторично.

После того раскаяние оставило меня. Может быть, со мной свершилось по слову Христа: «На суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы» (И., 9, 39). Я вновь стал грешником, который не видит своего

греха. Я думал, что это и есть мое «видение невидения», о котором писал Я. С. Друскин. Я говорю здесь не о незнании греха – я знаю о нем, – а именно о невидении, об отсутствии экзистенциального переживания его – раскаяния. Оно бывает лишь как боязнь наказания – от Бога или человека. Но свое невидение я не просто знаю, а именно вижу, потому что помню об истинном видении.

Применимы ли ко мне слова Христа: «Если бы вы были слепы, то не имели бы на себе греха; но как вы говорите, что видите, то грех остается на вас» (И., 9, 41)? Я не вижу и говорю, что не вижу. Но ведь я вижу, что не вижу, и говорю это. В конечном счете я все-таки вижу и, следовательно, грешник. Может быть, это и означают слова «праведный грешник»?

Но иногда ко мне приходит истинное видение другого рода, и я в нем не таков, как в том истинном видении. Возможно, это, как считают некоторые, воспоминание о том, чего не было в этой жизни (или, добавлю, предвидение того, чего в ней не будет). Я вижу в нем прекрасное и люблю. В том видении я видел Небесный свет, а все земное не имело значения. В этом я вижу прекрасное, а остального нет, потому что все прекрасно. Но нет той насыщенности, которая несколько раз была в прошлом. Это видение бывает, когда я ухожу от страшного или от ответственности перед собой. Я знаю, что Бог освободил меня от ответственности, а ответственность, превосходящую некоторый предел, даже запретил. Он освободил меня от всякого усилия над собой и запретил усилие,



большее некоторого предела. Превосходя его, я уже не могу вернуться к свободе и пожинаю страдание; а, стараясь победить его, прилагаю еще большее усилие. Бодрствовать для меня значит следить за тем, чтобы не превзойти этого предела. Но как часто я засыпаю!

В этом состоит моя бесконечная заинтересованность. Впрочем, самая бесконечная заинтересованность моя – это быть бесконечно близко к видению и любви со стороны страдания, чтобы, пройдя через нее, оказаться в усилии снова бесконечно близко к ней. В этом переходе я имею и осуществляю власть.

# О мире

Васильевский остров, март 1973 года

«В начале сотворил Бог небо и землю. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою. И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош; и отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью. И был вечер, и было утро: день один. И сказал Бог: да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды. И создал Бог твердь; и отделил воду, которая под твердью, от воды, которая над твердью. И стало так. И назвал Бог твердь небом. И был вечер, и было утро: день второй... И сказал Бог: да будут светила на тверди небесной для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен, и дней, и годов; и да будут они светильниками на тверди небесной, чтобы светить на землю. И стало так. И создал Бог два светила великие: светило большее, для управления днем, и светило меньшее, для управления ночью, и звезды; и поставил их Бог на тверди небесной, чтобы светить на землю, и управлять днем и ночью, и отделять свет от тьмы. И увидел Бог, что это хорошо. И был вечер, и было утро: день четвертый» (Бытие, 1, 1-8, 14-19).

Подобно ученикам, слушавшим Христа, я хочу сказать: кто может читать это? Кто может мыслить небо твердью, отделяющей воду от воды, свет независимо от светил, послед-

ние – находящимися на небесной тверди? Но я верю, что воистину мир именно таков, и потому спрашиваю: как же возникли те представления о нем, которые я понимаю и считаю правильными?

Они возникли как результат человеческого опыта, как факты, установленные наукой. То и другое – деятельность общества. И я говорю: извращенные представления о мире исходят от общества, и я разделяю их, поскольку ему принадлежу. Эти представления могут существовать лишь до тех пор, пока существует общество; иными словами, мир, который мы себе представляем, есть следствие мира, понимаемого как общественное соединение людей.

Таким образом, я прихожу к выводу, что мир, в котором мы, как мы думаем, живем, следует понимать не как физическую Вселенную, а как общество, мир людей. И вопрос о конце мира есть вопрос об окончании общества. «Время уже коротко», «проходит образ мира сего», писал апостол Павел коринфянам (1 Кор., 7, 29, 31); и действительно, и иудейский, и языческий мир вскоре перестали существовать.

В Мф., 24, Мк., 21, Лк., 21 Иисус предсказывает сначала конец иудейского мира, а затем конец всеобщего: «И вдруг, после скорби дней тех, солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба, и силы небесные поколеблются. Тогда явится знамение Сына Человеческого на небе; и тогда восплачутся все племена земные и увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и сла-

вою великою. И пошлет Ангелов Своих с трубою громогласною; и соберут избранных Его от четырех ветров, от края небес до края их. (Мф., 24, 29-31). Оказавшись разобщенными и забыв общественную науку, люди увидят, как меркнут солнце и луна, и звезды спадают с неба, и земля погружается в совершенно непроглядный мрак, потому что с гибелью общества и всех общественных навыков всякое искусственное освещение окажется невозможным. И тогда на черном небе явится светлое знамение Сына Человеческого и Он Сам, грядущий на облаках. «И увидел я новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет. И я, Иоанн, увидел святой город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего. И услышал я громкий голос с неба, говорящий: се, скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом, и Сам Бог с ними будет Богом их. И отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло... И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего; ибо слава Божия осветила его, и светильник его – Агнец. Спасенные народы будут ходить во свете его, и цари земные принесут в него славу и честь свою. Ворота его не будут запираться днем; а ночи там не будет» (Апок., 21, 1-4, 2325).

Общественный взгляд на Вселенную, точка зрения мирской науки тождественны для современных людей взгляду

вообще, иного они не могут себе проставить. Между тем он есть лишь точка зрения общества, средство в его борьбе за самосохранение. Общество – некое существо, вгрызающееся в мироздание, расширяющее в нем сеть своих нор и нуждающееся для этого в информации о нем. Но эта информация есть не истина, а именно лишь средство для борьбы с ним. Поэтому научные положения никогда не относятся к мирозданию в целом; они касаются лишь его частей – отвечают на вопрос: что будет, если рыть в этом направлении?

Принадлежа обществу, я на все смотрю его глазами, добром считаю то, что способствует его сохранению, злом – то, что препятствует ему; я ищу не своего блага, а блага общества. Если я противопоставляю себя ему, вступаю с ним в конфликт, последний привязывает меня к нему еще сильнее, и я, заботясь о себе, еще больше содействую его укреплению – то ли потому, что оно закаляется и совершенствуется в борьбе со мною и подобными мне, то ли потому, что я и такие, как я, отстаивая каждый свои интересы, тем самым наиболее эффективно работаем на общее благо, – примером могут служить мелкие собственники крестьяне. В сущности, общество, в отличие от Царства Небесного, едино именно благодаря таким конфликтам и противопоставлениям. И только если я оказываюсь никак не связанным с ним – ни заботами об общем благе, ни противопоставлением ему своего собственного – глаза мои очищаются для того, чтобы видеть мир, сотворенный Богом; только если я действительно выхо-

жу из мира сего, я способен увидеть его прохождение.

Когда Адам и Ева вкусили от дерева познания добра и зла, они утратили истинное добро, в котором жили до этого. Чьи же добро и зло они познали? Добро и Зло общества, которое они составили в это мгновение. Живя в добре, они не знали, что живут в добре. Но нельзя познать добро, не познав зла; чтобы у них открылись глаза, они должны были испытать то и другое, иначе говоря, оказаться в обществе. Но тогда истинное благо оказалось подмененным благом общества и может быть восхищено только через освобождение от него. «Думаете ли вы, что Я пришел дать мир земле? Нет, говорю вам, но разделение. Ибо отныне пятеро в одном доме станут разделяться, трое против двух, и двое против трех. Отец будет против сына, и сын против отца; мать против дочери, и дочь против матери; свекровь против невестки своей, и невестка против свекрови своей.» (Лк., 12, 51-53).

Итак, мирские представления о мире неистинны, представляемый таким образом мир есть продукт общества и существует лишь в нем самом. Но разве общество не есть часть мира сего? Поэтому последний не отличается от общества, его возникновение и гибель – то же, что возникновение и гибель общества.

Но в этом рассуждении я пользовался мирской логикой и мирским языком. Каким же образом я могу быть уверен в том, что оно истинно? Понимаю ли я мир, сотворенный Богом, или что означает «проходит образ мира сего»? Нет,

я ничего этого не понимаю...

# Рассуждения о себе и космосе

Сентябрь 1973

1. Есть психическое и есть физическое. Параллельны ли они, как предположили в прошлом веке, действительно ли они не пересекаются?

Вот моё тело. К чему оно относится – к физическому или психическому? Я могу чувствовать его и внутренними чувствами и внешними, оно и непосредственно мне и не непосредственно.

Вот пища, которую я ем, одежда, которая на мне, карандаш, которым я пишу. Разве они в каком-то смысле не продолжения моего тела? Могу ли я безоговорочно отнести их к физическому?

Мне кажется, физический мир имеет нечто общее с психическим, т.е. что они не параллельны. Они переходят друг в друга там, где моё тело, моя пища, моя одежда, мои орудия. Я буду исходить также из единства как того, так и другого, называя психическое единство «я», а физическое – «космос». Таким образом, существует целое, которое я назову Миром, нечётко и условно разделяемое на космос и я.

2. Нечёткая граница между ними к тому же подвижна: я то отношу к себе и всё, чем владею, то отчуждаю от себя даже некоторые свои представления. Иногда я объёмлю весь Мир, а иногда не имею ничего.



Расширение я есть деятельность воли, а сжатие – деятельность мысли. Чтобы присвоить себе дерево, я должен его захватить и охранять. Если же первоначально оно было дано мне непосредственно, т.е. я не выделял его из себя, то мысль о нём сразу же противопоставляет его мне; подумав о нём, я теряю его. Но сокращение я рождает во мне представление дерева, теперь мне непосредственно дано не дерево, а его представление. Если же я подумаю об этом последнем, у меня и его не станет, а вместо него возникнет представление представления.

Таким образом, волевое усилие исключает мысль, а мысль исключает волевое усилие. Их совмещение в разумной волевой деятельности только кажущееся: в действительности они не совмещаются в ней, а чередуются.

Подумав о чём-то, я утрачиваю его как непосредственно моё и теперь стремлюсь получить его обратно. Но я не могу сделать этого иначе, чем присвоив его, завладев им, – иначе, чем посредством волевого усилия. Теперь я обдумываю, т.е. отчуждаю, другое, завладеваю им и т.д. Строительство Вавилонской башни состоит в таком мыслительном отчуждении и волевом захвате всего.

3. В этом существо научно-технического прогресса. Я стремлюсь утратить всё как моё исконное, чтобы всё завоевать. Я хочу обладать Миром не потому, что он мне от начала дан, а благодаря своей воле.

Но нечто уже утраченное мною может быть мне возвраще-

но вдохновением. При этом моя воля бездействует, я получаю дерево, человека, море совершенно независимо от неё. Моя мысль может затем вновь лишиться меня этого и чередоваться в дальнейшем с вдохновением. И всякий раз она оставляет во мне представление, которое я запечатлеваю посредством красок, звуков или слов. В результате я создаю произведение искусства.

Но вот моя мысль исторгает из меня нечто, и я не стремлюсь вернуть его себе – завладеть им посредством воли. Я не экспериментирую над ним, не подчиняю его себе с помощью техники, я хочу только запечатлеть словами то представление, которое моя мысль дала мне взамен. Тогда я философ. Но занятия философией не опустошают меня, так как вместо отчуждаемых вещей я получаю их представления.

4. Какая разница между волей и вдохновением? Оба дают мне некоторую опосредствованную вещь, т.е. принадлежащую не мне, а космосу, и оба стирают во мне её представление. Однако вдохновение даёт мне её всю целиком, а воля – лишь её внешнюю, обращённую ко мне сторону, которую вместе с Кантом можно назвать явлением – в противоположность вещи в себе. Я хочу сказать, что, расширяя меня, воля оставляет внутреннюю сторону вещи за пределами я, в космосе, подобно тому как мысль оставляет мне внешнюю сторону вещи, представление, а внутреннюю исторгает вовне. Если я присвоил себе дерево или синтезировал новый лекарственный препарат, я оказался обладателем лишь полезной

для меня стороны того и другого, но он имеет, конечно, и другую, скрытую сторону, которая ускользнула от моей власти. В дальнейшем я могу направить мои усилия на неё, но в лучшем случае снова завладеваю лишь некоторым явлением – вещь в себе останется вне меня.

Итак, если вдохновение даёт мне вещь целиком, то воля – только её явление, вещь в себе остаётся в космосе. Именно поэтому Вавилонская башня никогда не достанет до неба, никогда не может быть завершена.

Возникает вопрос, не бывает ли такого сжатия я, которое так же относится к мысли, как вдохновение к воле, иными словами, такого, при котором я утрачивал бы вещь целиком, не оставляя себе даже представления. Я не вижу разницы между этим последним и явлением, так же как между утрачиваемым мною посредством мысли и вещью в себе.

Я считаю, что такое сжатие существует, и назову его отмиранием, желая этим подчеркнуть, что происходит не замещение некоторой части я её явлением, а отпадение её без всякого остатка. Если нечто отмирает во мне, мне нет уже до него никакого дела. Но это не значит, что в дальнейшем воля и мысль не могут предоставить мне такое же явление.

5. Первоначально я простирался на весь Мир, совпадал с Миром. Но я не думал об этом, не знал, что я – Мир, – имел его непосредственно. Тогда не было явлений и вещей в себе.

Первая же моя мысль исключила из меня некоторую вещь в себе, оставив мне явление, которое я называю обыкновен-

но мыслью об этом исключённом. Она разделила меня, выделила из меня космос. Но до тех пор, пока я не подумал о самом оставшемся у меня явлении, оно было дано мне непосредственно, так что одно непосредственное просто заместились другим. Если первоначально я не знал, что имел дерево, то теперь не знаю, что имею представление о нём. Но утрата дерева в себе сделала возможной волю, я стал желать вернуть его целиком, хотя воля может дать мне только его явление. Если я получил это последнее, оно заместило во мне прежнее представление дерева – непосредственное из созерцательного стало деятельным: я теперь не представляю дерево, а так или иначе использую его, но, как прежде не думал о представлении, так же теперь не думаю об использовании.

Таким образом, деятельность мысли и воли, мыслительное сжатие я и его волевое расширение, ни на миг не изменили в нём количество непосредственно данного, они только заменяли одно непосредственное другим. Вместо дерева я получил представление дерева, а вместо него – полезное явление дерева. Если же я не стремился к пользе, а обратил внимание на само представление, то представление в себе я исторг в космос, а представление представления оставил у себя, и оно теперь дано мне непосредственно. Наоборот, после того, как я стал использовать дерево для себя, я мог сделать его объектом более глубокого эксперимента, т.е. превратиться из простого садовода в естествоиспытателя. В этом случае совершилось бы дальнейшее волевое рас-

ширение я, ставящее на место непосредственного использования непосредственное экспериментирование. Лишь последующее научное осмысление сделало бы его опосредствованным – предметом мысли.

Но если с начала разделения количество непосредственного мне и не изменилось, лишь одно уступило место другому, однако для меня появилась возможность расширения воли, а возможность воли вместе с явлением есть желание.

6. Итак, космос состоит из вещей в себе, а я – из непосредственных мне. Но я ничего не знаю ни о тех, ни о других: о первых потому, что это вещи в себе, о вторых же – так как они мне непосредственны. Я могу иметь знание о чём-либо лишь в тот момент, когда отчуждаю его от себя в космос, т.е. тогда, когда оно и моё и не моё. Как моё оно мне доступно, а как не моё – не непосредственно; я могу уже о нём думать, но ещё не потерял его. Следовательно, знание о чём-либо всегда есть мыслительный акт – акт сжатия я. Ни до, ни после него я ничего не знаю.

В начале я писал, что граница между мною и космосом нечётка, ибо есть вещи, которые я не могу с уверенностью отнести к тому или другому. Теперь выяснилось, что в каждый момент они чётко делятся на непосредственные и вещи в себе, причём первые относятся ко мне, а вторые к космосу. В каждый момент кроме актов мысли, в которые та или иная вещь принадлежит и мне, и космосу. Поэтому, точнее, не нечёткая граница, состоящая из общих вещей, соединя-

ет оба мира, а акты мысли, акты истинного знания, те вещи, которые суть и знание и его объект. Подобным же образом меня соединяют с космосом акты вдохновения.

7. Есть ли разница между непосредственной данностью целой вещи и такой же данностью одного только явления, которому я сопоставляю в космосе вещь в себе? Я говорю, что второй случай отличается от первого желанием. Я мог бы также сказать, что во втором случае, в отличие от первого, я отношу непосредственно данное к иному. Если я имею дерево по вдохновению, т.е. целиком, у меня нет желания каким бы то ни было образом им распоряжаться, и я ни к чему не отношу его. Если же я имею представление дерева, то отношу его к тому, что называю самым деревом, и так или иначе желаю получить последнее посредством воли. Так же обстоит дело и тогда, когда я подвергаю его экспериментальному исследованию: я именно полагаю, что исследую дерево, что данные опыта относятся к нему; и на этом опыте я убеждаюсь, что не в силах распоряжаться им по своему усмотрению, и желаю получить полную власть.

Но как желание, так и отнесение к иному сами нуждаются в обосновании. Было бы неверным искать его в различии вещей, например, полагать, что эти два состояния присущи лишь непосредственной данности представления или эксперимента и чужды данности физического тела. За представлениями чистой математики или сказки я не усматриваю ничего иного и ничего не желаю себе подчинять. Так же, соглас-

но Маху, может быть и в области экспериментов: опытным данным я могу не приписывать никакой физической реальности. С другой стороны, я обычно считаю, что за пользой от дерева стоит само дерево, и желаю подчинить его себе целиком.

Я думаю, что объяснение желания и отнесения к иному следует искать в обладании только явлением, когда вещь в себе остаётся вне меня. О явлении мало сказать «нет, не существует», но много сказать «есть, существует», – я пользуюсь выражением Я.С. Друскина. Это не абсолютное ничто, не ούχ ὄν, а некоторое другое, μή ὄν. И всегда, когда я не пуст и не подвластен вдохновению, когда одни явления наполняют меня, мало сказать, что я не существую, но много сказать, что существую, – я сам – μή ον. Обо мне мало сказать «мёртвый», но много сказать «живой».

Именно потому, что явления, которые я имею, нельзя считать сущими, я и отношу их к иному и желаю его.

8. Когда я представляю себе не дерево, а моё представление дерева, последнее уж не моё, уже не явление, а вещь в себе; предмет психологии – так же точно вещь в себе, как и предмет естествознания.

Я – мир явлений, космос – мир вещей в себе. Я – μή ὄν, космос – ὄν, сущее. Но вдохновение даёт мне сущее, при свете которого исчезают призраки μή ὄν : то, о чём нельзя сказать «есть», сникает перед тем, что есть. Я весь тогда сущий и един с космосом. Меня соединят с ним и акт мысли, от-

чуждающий вовне моё представление, которое на мгновение становится и моим, и не моим, и явлением, и вещью в себе. Таким образом, в искусстве и философии я приобщаюсь к космосу.

9. Как и Шопенгауэр, я вижу основание страдания в желании и, следовательно, в том, что я –  $\mu\acute{\eta} \delta\upsilon\nu$ : обо мне мало сказать «мёртвый», но много сказать «живой». Что может меня освободить от страдания? Одно из двух: абсолютная мёртвость –  $\sigma\acute{\upsilon}\chi \delta\acute{\upsilon}$  или абсолютная жизнь. К первой ведёт отмирание моего  $\mu\acute{\eta} \delta\upsilon\nu$  – не утрата с сохранением представлений, а именно полное отмирание, когда мне нет уже до него никакого дела. Вторую даёт мне то, что я назвал вдохновением: я обретаю вещь целиком – сущую, живую, и перед нею сникает всё прочее во мне, и сам я становлюсь жив. Страдание – в разделении Мира на сущее и  $\mu\acute{\eta} \delta\upsilon\nu$ , оно исчезает вместе с этим разделением.

Если за представлениями и данными экспериментов я перестаю полагать нечто иное, они сами становятся целостными вещами – из  $\mu\acute{\eta} \delta\upsilon\nu$  превращаются в сущие. Это не просто изменение воззрений, а коренное перерождение, без которого я никак не могу представление о дереве не относить к дереву или какие-либо философские представления к их предметам. Перерождение, о котором я говорю, возрождает меня к жизни и избавляет от страдания.

Такое возрождение совершается, например, при ярком воспоминании прошлого, утраченного безвозвратно. Мне не



к чему относить тогда мои представления, и они приобретают самостоятельное существование. Я не говорю, что исчезают вещи в себе, которые за ними стояли,— сущее не может исчезнуть,— просто безвозвратная утрата есть разрешение уз, связывающих представления с их предметами, рассеяние призраков μή ὄν.

10. Итак, когда я не думаю, что мои представления имеют отношение к действительности, они сами становятся действительностью и суть истинное знание, знание, тождественное своему предмету. Такова сказка, чистая логика и математика, такова философия, если я ни к чему не прилагаю её. Наоборот, всё прикладное не действительно и не истинно.

Первоначально всё было моим, точнее, я обнимал всё сущее и не отличался от Мира. Но вот я утратил всё, ставшее вещами в себе, и сохранил только представления, которые, как мне кажется, имеют к ним отношение. Из сущего я превратился в μή ὄν. Отсюда следует, что во мне имеются представления всех вещей космоса и, открывая ранее неизвестное, я лишь вспоминаю то, что узнал в момент утраты всего и тут же забыл. Как известно, такой взгляд отвечает теории познания Платона.

Таким образом, я заключаю в себе μή ὄν, отвечающее, по моему мнению, всему сущему; я – единое μή ὄν, которое кажется соответствующим единому космосу. Я смотрю на себя как на микрокосм, являющийся изображением макрокосма.

Но в тот самый момент, когда я перестаю считать себя

изображением, я сам становлюсь сущим – новым Миром. Как он относится к Миру, которым я был в начале, и можно ли говорить об этом отношении? Я оставляю этот вопрос открытым.

11. Любовь проходит четыре этапа. На первом я имею человека непосредственно, без всякого волевого усилия, благодаря тому, что названо мною вдохновением. Так как он дан мне целиком, у меня нет никаких желаний. Перед ним сникает всё прочее во мне –  $\mu\acute{\eta} \delta\upsilon\nu$  сникает перед сущим, – и я из не мёртвого и не живого становлюсь живым. И он – одно со мною.

Затем моя мысль исторгает его из меня, оставляя мне одно представление –  $\mu\acute{\eta} \delta\upsilon\nu$ , он же делается вещью в себе. Ко мне возвращаются другие представления, и вот снова обо мне мало сказать «мёртвый», но много сказать «живой».

Утратив непосредственную данность этого человека, я стремлюсь вернуть её посредством воли. Теперь я желаю его и страдаю, ибо моё представление о нём – только  $\mu\acute{\eta} \delta\upsilon\nu$ , а его сущего я потерял. Но если волевое усилие и даёт мне любимого человека, то лишь как явление, как то, что я имею в общении с ним, – опять-таки как  $\mu\acute{\eta} \delta\upsilon\nu$ . Когда я замечаю это, начинается четвёртый этап: я желаю овладеть им сущим, но он ускользает от меня, и моё страдание возобновляется. Последний этап может завершиться отмиранием того  $\mu\acute{\eta} \delta\upsilon\nu$ , которое я связываю с ним.

Но если я оторвал от него моё представление и ничего уже

за последним не предполагаю, оно начинает жить самостоятельной жизнью, и я с ним вместе. Это не та жизнь, что на первом этапе, когда я жил тем человеком и не отличался от него. Теперь я живу оставшимся от него представлением, которое обрело самостоятельную жизнь. Может быть, оно теперь тождественно тому человеку и эта жизнь всё же совпадает с той? Я не знаю, можно ли рассматривать этот вопрос.

12. В этом рассуждении о любви на место слова «человек» можно поставить «море» или «дерево». Но человек отличается от всех вещей тем, что отношение к нему может быть совсем иным и обыкновенно бывает совсем иным.

За явлениями дерева я усматриваю нечто другое, но как ни стремлюсь завладеть им, оно остаётся вне меня. За являющимися мне поступками человека я также усматриваю другое, однако нахожу его в себе самом как мотивы этих поступков, как то, что и меня заставило бы поступать таким же образом. Я постигаю человека, когда его явления соединяются с их мотивами. Отсюда следует, что человек, которого я таким образом постиг, целиком оказывается во мне. До этого он дан мне лишь в явлениях – так же, как море или дерево.

В миг постижения я имею человека сущего и оттого сам существую – живу им. Это миг сопереживания, миг той любви, которая возможна лишь по отношению к человеку. Но я могу вытолкнуть его из себя, сохранив только представление, некую его характеристику. После этого я могу стремиться подчинить его себе волей, чтобы извлечь какую-ли-

бо пользу, но, что бы я ни предпринимал, он сущий будет ускользать от меня, оставаться вещью в себе. И снова я не мёртв и не жив – я μή ὄν. «...Отвергло сие счастливое существо дар бесценный, не оценило его, не возлюбило, взглянуло насмешливо и осталось бесчувственным» (Достоевский).

Мотивы деятельности какого-либо человека, которые я нахожу в себе самом и благодаря которым постигаю его, называются объективными. В частности, объективны мотивы научных высказываний, ибо в принципе я всегда могу найти их в себе. Если же я наблюдаю деятельность, мотивов которой в себе не нахожу, последние носят названия субъективных. Такая деятельность не даёт мне возможности постичь человека. Ею может быть и художественное или философское творчество. Объективное ценно не само по себе, а потому, что даёт мне сущего человека, соединяет его и меня в одно. Сам сущий человек, которого я получаю, есть абсолютное.

# Моё и не моё

Сентябрь-октябрь 1973

Что моё и что не моё, что внутреннее и что внешнее ? Звёзды не моё, тело моё. Карандаш тоже мой. А камень или дерево?

Что вообще значит моё ? То, над чем я имею власть, подвластное моей воле. Существует ли что-нибудь, подвластное мне абсолютно? Только одно – я сам. А совершенно не подвластное мне ? Только то, о чём я не знаю, даже звёзды я могу использовать для себя, тем более камень или дерево. Ещё более я властен над своим телом.

Мир состоит из вещей, подвластных мне в той или иной степени. Это его материя. А сама моя власть над ними, моя воля – его форма, потому что она даёт ему единство: абсолютно моё через различные степени относительно моего переходит в абсолютно не моё.

Деятельность воли – увеличение моей власти над вещью, увеличение степени, в которой она моя. Напротив, деятельность мысли – уменьшение этой власти, в какой-то мере утрата. Поэтому мысль парализует волю, а воля отстраняет мысль.

Я стремлюсь быть всем или ничем – абсолютно владеть всем миром или быть абсолютно безвластным – не существовать. Во мне не одно из этих двух стремлений, а оба, и от

первого происходит воля, от второго – мысль.

Потому я постоянно совершаю колебания между ними. К таким всё возрастающим колебаниям сводится и научно-технический прогресс: деятельность воли – это техника и эксперимент, которые следуют за научной теорией, деятельность мысли – научное открытие, следующее за техникой и экспериментом; и в технике я всё могущественнее, а в теории – всё отрешённое от мира.

Воля и мысль относительны: они могут лишь увеличить или уменьшить мою власть, но не могут сделать ее абсолютной или несуществующей. Абсолютно моим, т.е. мною, мир становится благодаря тому, что я называю вдохновением. В этом состоянии у меня нет воли, ибо я уже не могу увеличивать свою власть, но нет и мысли, так как конечное уменьшение не может уменьшить бесконечности. Потеря этой абсолютной власти есть воображение, которое так же заключается в рождении образов, как мысль – в рождении понятий. Вдохновение и воображение – моменты художественного творчества.

Абсолютную утрату мира, которая уничтожает и меня самого, можно назвать опустошением. Оно, очевидно, тоже устраняет и мысль, и волю. Как назвать акт, обратный ему, – возрождающий меня и мою относительную власть? Я так его и назову – возрождение.

Я ввел здесь три пары взаимно обратных категорий: мысль и волю, вдохновение и воображение, опустошение и возрождение.

дение. Каждая из них означает усиление или ослабление моей власти: воля и мысль – относительное, вдохновение и опустошение – абсолютное, а воображение и возрождение обратны к последним двум.

Первая пара имеет отношение к науке и технике, причем последовательность воля-мысль – к науке, а мысль-воля – к технике. Вторая пара имеет отношение к искусству.

Есть и такие виды деятельности, которые выполняются только волей. Чистая мысль – орудие собственно философии.

Опустошение отрицает меня абсолютно, мысль – относительно.

По-гречески абсолютное отрицание передается выражением οὐχ ὄν, относительное – μὴ ὄν. Наоборот, вдохновение есть моё абсолютное утверждение, по-гречески ὄν – сущее, а воля – относительное утверждение, εἶην.

Моя повседневная жизнь состоит из актов μὴ ὄν и εἶην, не изменяющих относительного характера моей власти над миром. Акты οὐχ ὄν и ὄν представляют собою выходы из этой жизни, выходы из времени: ὄν отождествляет со мною мир, а οὐχ ὄν умерщвляет меня.

Я стремлюсь к οὐχ ὄν или ὄν, причем во мне не одно из этих стремлений, а оба. Но первое осуществляется лишь как μὴ ὄν, второе – лишь как εἶην. Акт, не осуществляющий ни одного из заложенных во мне стремлений, есть страдание.

Таким образом, условие страдания-  $\mu\eta\delta\ \nu$  или  $\epsilon\iota\eta\nu$ , мысль или воля.

От страданий освобождает  $\omicron\upsilon\chi\ \delta\nu$  или  $\delta\nu$  – то, что я назвал опустошением и вдохновением. Но страдания нет и тогда, когда нет никакого акта, нет мысли и воли – некоторой утраты вещи и некоторого её приобретения. Бывают ли также состояния?

Занимаясь чистой математикой или логикой ради них самих, читая сказку, я обычно никаких вещей не теряю и не приобретаю, это не есть деятельность мысли или воображения в том смысле, в каком я понимал эти категории до сих пор. Мысль – всегда мысль о какой-то вещи, которой она в известной мере и лишает меня. В чистой же математике или сказке я не имею в виду чего-то, стоящего за моей мыслью, и потому буду называть её иначе – идеей; это слово, как и у Платона, будет обозначать нечто самостоятельное. Подобным же образом воображение относится к абсолютно моему миру, данному мне вдохновением, и отнимает его у меня. Но чтение сказки обычно не сопряжено с вдохновением, так что за возникающими у меня образами я не могу полагать абсолютно мой мир. Чтобы подчеркнуть их самостоятельность, я вместо слова "образ" буду употреблять платоновское "эйдос", изменяя его как существительное мужского рода.

Выше я писал, что деятельность мысли есть рождение понятий, а деятельность воображения – рождение образов. Отсутствие же актов, неизменность той степени, в которой ве-



щи подчинены мне, может состоять в возникновении идей и эйдосов.

Неизменность моей власти над миром может состоять также в действиях, которые, в отличие от волевых, ничего мне не приносят. Я совершаю их не ради какой-то будущей пользы, а ради них самих, ради настоящего мгновения. Вслед за Я.С.Друскиным я назову их абсолютно свободными.

Итак, отсутствие актов мысли и воли может заключаться в возникновении идей, эйдосов и совершении абсолютно свободных действий. Все такие состояния свободны от страданий.

По существу, идеи – лишь абстрактные эйдосы, такие, у которых нет ничего, кроме очертаний, величины, соединения. Так же понятия относятся к представлениям, но эти создаются деятельностью мысли – некоторым отчуждением вещей, к которым они относятся, – тогда как идеи и эйдосы не относятся ни к каким вещам и не создаются никакими отчуждениями.

Примером появления эйдосов является воспоминание безвозвратно утраченного прошлого, происходящее без всякой цели. В этом случае я не увеличиваю моей власти над какими-либо вещами, но и не могу её уменьшить, так как вспоминаемые вещи уже не существуют.

В слове соединены и воля, и мысль. Когда я произношу его, степень, в которой вещь – моя, падает или растёт – в за-

висимости от того, преобладает в нём мысль или воля. Произнося при виде утренней зари "Солнце ещё под горизонтом", я в какой-то мере теряю её; но если я скажу

На полусветлый небосклон

Восходит утро золотое",

это будет приобретением. Иногда отчуждение или обретение приближается к абсолютному – первое, например, при словах "вещь в себе", а второе -

"Встала из мрака младая с перстами пурпурными Эос".

Отчуждение словом свойственно философии в узком смысле, обретение - поэзии.

Говоря о слове, я вообще имею в виду сочетание слов – высказывание. Его действие на вещь – отчуждающее или обретающее – зависит от сочетания слов /в которое я включаю также их последовательность/ и вещи.

Поэзия как-будто прозревает имена вещей, и они повинуются её зову. Наоборот, философия отыскивает звукосочетания, отпугивающие их.

Моя речь – это магические заклинания, управляющие сонмом окружающих меня вещей, заклинания εἶην и μὴδ ν. Но существуют высказывания, которые их не гонят и не призывают, потому что им нет до них никакого дела. Воля и мысль уравнивают друг друга, и это их гармоническое единство не есть уже ни мысль, ни воля. Это эйдос. Такая речь есть мир, независимый от мира вещей – того мира, материя которого – вещи, а форма – моя власть. И я уже не

относительный властитель его, а этот новый мир.

Обыкновенно над людьми я властен много больше, чем над вещами. По сравнению с последними люди как бы абсолютно мои: перед лицом вещей люди – это я сам.

Поэтому они смотрят на вещи так же, как я, не считая наиболее близких мне вещей, которые по сравнению с ними не далеки. Мы одинаково смотрим на звёзды, камни и деревья, но этого нельзя сказать о моем коте, какой-нибудь моей любимой одежде или о моем теле.

То, что есть моё в малой степени и оттого другим кажется таким же, как мне, может быть названо объективным /внешним/. То же, что в большой степени моё и от других скрыто, есть субъективное /внутреннее/. Объективным занимаются наука и техника, субъективным – философия и искусство. Но я – ни то, ни другое, это абсолютная субъективность – я сам.

Таким образом, люди относятся к субъективному и не подлежат ведению науки и техники. Объектом физиологии и медицины является не человек, а органы, системы, клетки и их взаимодействия. Я обнаруживаю их с помощью тех или иных технических средств – ножа, микроскопа, рентгеновского аппарата: вещи, мне неизвестные, т.е. абсолютно не мои; деятельность воли делает более или менее моими. И тут же научная мысль объективирует их. В результате они оказываются у самого горизонта и потому значительно менее мои, чем сам человек: они объективны, а он относится к субъек-

тивному.

Итак, человек – это одно, а органы и клетки – совсем другое. Но я могу подумать, что он состоит из органов или клеток, что эти органы или клетки – его. Такая мысль превратит его в эти последние, т.е. исторгнет в область объективного. У меня не окажется с ним ничего общего – ничего, что представлялось бы нам одинаково, и мне останется только положить его на операционный стол или исследовать с помощью микроскопа. Утратив его, я буду пытаться его вернуть посредством воли.

Такое представление обо всех людях уничтожило бы совсем объективное и вместе с ним человеческое общество. Но этим оно лишило бы себя устойчивости: ставшее субъективным, никем не разделяемое, оно не могло бы удержаться.

Последнее – пример мысли, которая не только отчуждает, но и членит. Но мысль может, напротив, отчуждая, растворять в большем. Она может сделать человека не естественно-научным объектом, а социологическим, т.е. превратить его не в органы или клетки, а в общество, иными словами, в производителя, потребителя и т.п. – некоторую вещь из области объективного. Но и такое отчуждение всех людей уничтожило бы и объективное, и общество, и, наконец, само себя.

И если у меня нет мысли, что алмаз состоит из атомов углерода, этот камень – одна вещь, а атомы углерода – совсем другие. Он давно уже был моим, он был уже огранён, отшлифован и оправлен, когда воля только открыла мне их, а на-

учная мысль отодвинула к самому горизонту. Поэтому атом углерода более объективен, представляется всем более одинаково, чем алмаз.

У меня может не быть мысли, что он – минерал, выкристаллизовавшийся при большом давлении из кимберлитовой магмы. Тогда он – одна вещь, а кимберлитовая магма и её кристалл – совсем другая. И последняя объективнее его, для всех более одинакова, потому что он давно уже был моим, когда геологические исследования лишь выдвинули её из-за горизонта.

Но во мне живут два стремления – быть всем и быть ничем, и они заставляют меня открывать все новые вещи и объективировать их, а одно лишь второе – сводить к ним несравненно более близкие. Оттого я стремлюсь всё утратить. Такова моя научно-техническая и философская тенденция. Её дополняет художественная – всё обрести, – это пробивается первое моё стремление.

Почему, распространив свою волю на неведомое – открыв остров, звезду или частицу, – я сразу же начинаю описывать его, пытаться его объяснить? Ведь я желаю лишь одного – чтобы эта вещь была абсолютно моею, была мною; почему же я строю теории, которые отчуждают её ?

Моей воли недостаточно, чтобы овладеть ею полностью, вместе с тем она уже слишком моя, чтобы люди могли относиться к ней так же и придти ко мне на помощь. Поэтому я в какой-то мере отступаю от неё: моя мысль отчуждает

её в область объективного . Теперь мы все относимся к ней примерно одинаково; в отношении к ней наши воли складываются в коллективную волю.

Последней удаётся овладеть вещью в большей степени, чем моей индивидуальной воле, которая её открыла. Но, когда она оказывается притянутой из области объективного, одинаковое отношение к ней исчезает: из объекта коллективного усилия она становится яблоком раздора. Из-за острова начинается война; частица превращается в оружие, к которому тот, над кем оно занесено, относится, конечно, иначе, чем тот, кто его заносит; техническое усовершенствование для того, кто его ввёл,— не то же, что для того, кого оно коснулось.

Я затрагивал три выхода из этого вещного мира: ούχ ὄν, ὄν , и независимый от него новый мир, в котором идеи, эйдосы, абсолютная свобода. В первом из них нет любви к человеку, в нём ничего нет. Во втором — любовь ко всему, и к человеку — так же, как к восходу солнца, дереву или морю. Может ли она быть в третьем?

Если да, она так же не имеет отношения к тому, кого я люблю, как идеи, эйдосы и абсолютно свободные действия — к окружающим меня вещам. Я не стремлюсь овладеть им, я даже не думаю о нём. Но существует отдельный мир, в котором живёт любовь, и я есть этот мир. И её предмет не за нею, а в ней самой.

Эта любовь не от мира сего. Любовь же от сего мира —

εἶην, деятельность воли, направленная на предмет любви. В начале может быть вдохновение, сопровождающееся воображением – потерей абсолютной власти над миром. Последнее может воспевать и призывать предмет любви, потому что оно есть его утрата. И вот, когда он перестаёт быть абсолютно моим, я стремлюсь вернуть его. Это и есть та деятельность воли, которую я назвал любовью от сего мира. Благодаря ей этот человек может стать более моим, чем все остальное, но уже не абсолютно, разве что меня вновь посетит вдохновение.

При такой близости ко мне он разделяет со мною не только объективное, но и многое из субъективного, мы с ним хорошо понимаем друг друга. У нас одно внутреннее, однако не всё: моё самое интимное и, наконец, я сам от него закрыт.

Откуда я и куда иду? В начале мир был мною, но я утратил его, и эта утрата родила образы и мифы. Моя власть над ним стала ничтожной, и моя радость, смысл моей жизни, счастье стали заключаться в том, чтобы его вернуть. Я стремлюсь захватить всё, это стремление – я сам, это – моя воля. Но слаба моя воля, и ей не достичь счастья. И лишь вдохновение даёт мне его.

И я отрекаюсь от воли – начинаю мыслить. Не навсегда отрекаюсь – после передышки снова набрасываюсь на мир, но, выдохшись, снова отступаю. Но я отступаю не до конца, всегда сохраняю нечто, и только опустошение ничего не оставляет мне, не оставляет и меня самого.

И вот я отказываюсь от себя – от радости и счастья – и от мысли, которая мне больше ни для чего не нужна и не в состоянии меня очистить. Я замираю на месте – в мире слов – идей и эйдосов, – абсолютно свободных действий и любви. Меня интересует не обретение чего-то, а лишь настоящее мгновение. Но затем опять мысль и воля.

Куда же я иду – к обладанию миром, к новому, своему миру или к исчезновению ?

Что такое знание ? Им может быть лишь мысль или воображение или опустошение. Таким образом, знание есть акт, а не что-либо закреплённое. Знание есть утрата.

О чём оно? Если это мысль, утрата вещи, то об этой же утрачиваемой вещи, об ее утрате. Если воображение, утрата мира, то об утрачиваемом мире. Если опустошение, утрата жизни, – об утрате жизни, о смерти. Итак, знание тождественно своему предмету.

Мысль есть возникновение понятий и представлений, она есть возникающие представления. Воображение – являющиеся образы. Опустошение есть откровение. Поэтому может быть лишь возникающее, актуальное знание. Как возникшее оно не существует.

Итак, знание есть познание. Ему противоположно получение – воля /получение вещи/, вдохновение /получение мира/, возрождение /получение жизни/. Если я хочу знать что-либо, я не могу его получать, не могу даже иметь – могу только утрачивать. Получая же, я не могу знать.



Что значит думать о себе? Думать о себе самом, т.е. о том, что абсолютно мое, я не могу. Но я разлит по всему доступному мне миру, я в каждой вещи – в той степени, в какой она моя. Поэтому думать о себе значит думать о той или иной вещи, и я не могу думать о какой-либо вещи, не думая о себе. Думать о себе значит в какой-то степени терять мир.

Я всегда думаю о себе в связи с определёнными людьми и вещами. По существу я думаю об этих людях и вещах, о себе же – поскольку они мои, поскольку я в них присутствую. Оттого я много сильнее думаю о себе, когда думаю о близком человеке, своей комнате или вещи, стоившей бóльших усилий, чем когда думаю о звёздах или атомах.

Если же я всё-таки думаю о себе безотносительно к иному, если я думаю о себе самом, это уже не думание, не мысль; это опустошение.

Из-за того, что моя власть над вещью неполна, относительно, последняя изменяется независимо от меня. Чашка может разбиться, человек – умереть, комнату могут у меня отнять. Ощущение временности есть ощущение неполноты моей власти.

Таким образом, время – от моей слабости, от того, что вещи лишь относительно мои. И чем меньше они мои, тем безраздельнее господство времени: всевластное в области объективного, оно с погружением в субъективное слабеет и не имеет никакой власти надо мною самим. Чашка разбивается и исчезает для меня, человек же, умирая, не исчеза-

ет – лишь тускнеет. Он умирает постепенно и может вновь ожить, смерть же как факт существует для меня лишь постольку, поскольку моя мысль отчуждает его в область объективного, превращает в объект физиологии и медицины. Память – от моей власти над вещью, я почти не помню того, что лишь в малой степени было моим.

Деятельность воли дает мне некоторую вещь. Её исчезновение или ощущение её временности вызывает страдание. Или вещь становится моей без всяких моих усилий, но я стремлюсь воспрепятствовать её исчезновению; в этом случае я также страдаю. Воля вместе с временностью того, на что она направлена, есть страдание. Но я называю волей именно относительное увеличение моей власти – такое, которое не может устранить временности. Поэтому достаточным условием страдания является любой акт воли – εἴην, хотя оно может наступить не тотчас же. Но одно лишь исчезновение вещи, без малейших моих усилий, не вызывает страдания.

Прибавление. Я разлит по миру, и каждая вещь, которая мне как-то известна, – в той или иной степени я. То, что является мною в малой степени, составляет объективное. В малой по сравнению с чем? С людьми, которые, таким образом, в отношении к этой части мира почти не отличаются от меня самого – от того единственного, что есть я в абсолютной степени.

Существую ли я сам? Если да, то это есть единственное,

не подверженное независимым от меня изменениям, так как моя власть над ним абсолютна. Тогда существует нечто, чего не касается опустошение и смерть, если только оно само себя не уничтожает.

Но, может быть, я сам не существую, может быть, моя власть с погружением в субъективное неограниченно приближается к абсолютной, однако самого этого предела не достигает? Тогда меня нет совершенно не только далее объективного, но и там, где моя власть, казалось бы, становится бесконечной и где должен быть я сам: на месте меня самого – дыра, самое внутреннее есть самое внешнее.

Тогда всё подвержено не контролируемым мною изменениям, и опустошение и смерть ничего не оставляют от меня. Заполняется ли дыра во мне вдохновением? Если заполняется, то и вдохновение не нарушает единства самого внешнего с самым внутренним, но в нём они едины потому, что оба – я, а вне его – потому, что оба – не я. И во вдохновении мир един как я, а в опустошении – как не я. И два заложенные во мне стремления суть стремления к этому единству.

Но если я сам не существую, если на месте меня самого – дыра, из чего я изливаюсь на мир, из чего изливается моя воля? Тогда её источник – не я; источник я есть не я.

Моё благо – в распространении; когда я распространяюсь на весь мир, заполняю всё, оно переходит в блаженство. Это распространение и жажда его – способ моего существования. В каждой вещи моё внимание привлекает не то, что она

уже в какой-то степени моя, а то, что она моя не вполне, и я жажду ее заполнить.

Но во мне заложено и противоположное стремление, от которого происходит познание. Оно одерживает мой разлив и осушает меня. Оно лишает меня блага.

Что же сдерживает меня и осушает ? Я сам ? Но способ моего существования – разлив и жажда разлива. Как же я могу сам отступать, как могу оставлять захваченное? Как возможно познание, если оно исходит от меня ? Вообще, как может во мне быть стремление не быть ? Разве я и стремление быть и расти – не одно к то же? Итак, не исходит ли познание от того, что не есть я, – что излило меня, а теперь, наоборот, вбирает ?

# Люди и животные

Декабрь 1973 года

Животное живет в трехмерном мире – пространстве. Для человека к трем измерениям прибавляется четвертое – время: он видит расстояния, отделяющие его от прошлого и будущего.

Дикое животное вспоминает знакомые места, но не видит времена между тем их посещением и этим. Оно предвкушает утоление жажды, но перед его взором не проходит время от этого мгновения до воды. Оно видит лишь расстояния до предметов – впереди и сзади, слева и справа, сверху и внизу.

Но животное, живущее с человеком или среди людей, в какой-то степени выглядывает в четырехмерный мир. То, что отделяет его от кормления или встречи с хозяином, очень существенно для него и может даже стать важнее пространственной свободы. Ведь в таких условиях оно не может пройти столько-то в таком-то направлении, чтобы найти воду или пищу; и не от него зависит встреча с хозяином. Появляется нечто, перед чем оно бессильно, если даже обладает свободой в пространстве, – время.

Для человека временное измерение мира несравненно существеннее пространственных. И в этом измерении он обладает известной свободой: может вспоминать прошлое, планировать будущее. Он не выносит стеснения в нем, предпо-

читая терпеть стеснение в пространстве. Свобода во времени кажется ему бесконечной, ибо он не помнит дня своего рождения и не предвидит дня своей смерти. Но он знает, что ограничен с той и другой стороны.

Животное не знает рождения и смерти как моментов времени. Они предстают перед ним в пространстве: рождение как мать, материнское молоко, материнские заботы; смерть как пасть хищника, охотник, прибывающая вода. Человек живет под знаком того, что где-то во времени, близко или далеко, есть мгновение, дальше которого он идти не может. Тундровый олень постоянно видит волков, сопровождающих его стадо, и каждый из них есть для него та точка пространства, дальше которой он идти не может. При этом для него нет времени между нынешним мгновением и встречей с этой точкой. Человек же и тогда, когда видит смерть рядом с собой в пространстве, интересуется не расстоянием до нее, а временем, которое должно до нее пройти.

Мир человека относится к миру животного, как объемный к плоскому, и лишь животные, связанные с людьми, способны приподниматься над своим плоским миром. Для таких животных новое измерение приобретает особую важность, хотя и не столь большую, как для человека. Но и для него важны также пространственные измерения, лишь сравнительно со временем они отходят на задний план: имеет значение обстановка, в которой он живет, а по отношению к смерти – не только момент, в который она совершается, но

и через что, каким образом.

Подобно тому как дикое животное, вступая в соприкосновение с человеком, получает доступ в четвертое измерение – время, человек, соприкасаясь с Богом, получает доступ в пятое. Он не живет в пятимерном мире так, как в четырехмерном, лишь иногда выходит в него. Я хочу сказать, что иногда только, по своему временному измерению, такой человек видит себя в пятимерном мире, однако те, кто населяет его, видят, что он живет в нем вместе с ними, хотя почти не замечает этого. Так же люди видят, что домашнее животное, как и они, живет не только в пространстве, но и во времени, но почти не замечает его.

Оторвавшись от мира пространства-времени, человек видит его не изнутри, а как бы издали, подобно взлетевшему высоко над землею и вззирающему оттуда, с высоты третьего измерения, на двумерный мир, в котором он жил. Он едва различает отдельные предметы и моменты своей жизни и среди них – свое рождение и свою смерть. Они затерялись где-то там, внизу, и, как все остальное в том мире, больше не имеют значения.

Но он оторвался от своего обычного мира в каком-то его месте и в какое-то мгновение и возвратится тоже в какое-то место и мгновение. И в дальнейшем, продолжая жить в нем, он будет помнить, что все совершилось там-то и тогда-то, хотя об этом нельзя сказать «там» и «тогда».

Так же, как три измерения пространства отступают на зад-

ний план по сравнению с четвертым – временем, четыре измерения пространства-времени отступают на задний план по сравнению с пятым. Разве обыкновенный взрослый человек обращает серьезное внимание на что-нибудь, кроме времени, разве может он надолго задержаться на лесах, полях или небе? Он смотрит почти только на часы, он интересуется только часами. И тот, кто был в пятом измерении, хотя и живет как будто по-прежнему, уже не может всерьез принимать время и подолгу возлагать надежды на будущее, даже самые пустячные. Его сердцу почти уже нечего делать в этом мире, но он держится за него и не хочет отпускать. И не имеет того.

Когда я говорю о свободе человека во времени, я имею в виду не передвижение его вдоль временной оси, отмечаемое часами. Такое следование за стрелкой часов было бы, напротив, полным отсутствием свободы. Я говорю о свободе перемещения относительно времени, о возможности забегать вперед и возвращаться назад – о предвосхищении будущего и воссоздании прошлого. Неосуществленность планов или погрешность воспоминаний не имеет к этой свободе никакого прямого отношения. И именно без этой свободы не может жить человек.

Но маята во времени утомляет сильнее, чем маята в пространстве, а может наступить момент, в котором человек останавливается, чтобы передохнуть. Он перестает думать о будущем и прошлом – живет сейчас. Тогда он замечает, наконец, пространство – лес, поле, небеса – и видит, что оно



прекрасно. И так же, как в пятимерном мире, нет для человека начала и конца. Однако там он поднялся высоко над нами, а здесь остановился на пути между тем и другим; там начало и конец не имеют уже значения, а здесь их нет для него, остановившегося на пути. Это «радость безмятежная» (Достоевский), которую живет животное, когда нет перед ним его мучителя или убийцы. «Тогда сказал бы я: мгновенье, прекрасно ты, продлись, постой!» (Гете, «Фауст»).

Но бывает еще для человека стеснение во времени, когда он останавливается не потому, что устал, а потому, что из настоящего мгновения его не выпускают обстоятельства, например, требующая всего внимания работа. Это отсутствие свободы – мука для него, из которой два выхода. Один – привыкание к неволе, в которой усыхает душа<sup>1</sup>. Другой – бегство в пятое измерение: «Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные».

---

<sup>1</sup> «Когда взрослые начинают какую-нибудь работу, а детей превращают в зрителей, время для них ползет еле-еле, как тяжело груженная повозка. А взрослым что – они легко сносят это медленно ползущее, бесконечное время. В этом искусство взрослых. Дети же, погруженные в топкое болото ожидания, волнуются, злятся, но в конце концов вынуждены подчиниться бесконечно долгому течению времени. И детям хочется кричать от радости, стоит им заметить, как стрелка, указывающая на движение времени, передвинулась вперед. Так они связывают себя с действительностью. Взрослые же спокойно прохлаждаются в недвижной заводи времени, будто принимают ванну. И вполне довольствуются этим» (Кэндзабуро Оэ).

# Соприкосновение разделяемых

Март, 1974 г.)

Учёный мне говорит: если ты создашь такие-то условия, увидишь то-то. Я создаю эти условия, но вижу другое. Может быть, я создал не совсем такие условия или просто не способен к экспериментированию?

Я многократно повторяю опыт, стараясь выдерживать эти условия, но ни разу не вижу предсказанного мне. Но я замечаю, что мои результаты группируются около какого-то одного: одни выше него, другие ниже, некоторые правее, я некоторые левее. И этот один совпадает с предсказанным, которого я так и не получил. Совпадение приближённое, оно тем точнее, чем больше повторений опыта.

Тогда я думаю, что и учёный не видел того, о чём говорит: по-видимому, и его результаты лишь группировались около этого, и тем точнее, чем больше их было. Я думаю также, что они не совпадали с моими результатами. Я хочу сказать, что если взять определённое отклонение от предсказанного, то у меня на каждую сотню опытов оно выпадало не совсем столько же раз, сколько у него. Хотя на тысячу опытов совпадение лучше, а на миллион ещё лучше.

Когда опыт относится к микромиру, учёный и не говорит мне, что я увижу в таких-то условиях, если воссоздам их один раз. Он говорит лишь, сколько раз на миллион проб у

меня получится такое-то отклонение, сколько раз – такое-то и т.д. По существу отклонения являются здесь результатами, и предсказывается лишь вероятность каждого из них.

Но у меня каждый результат выпадает не совсем столько же раз на миллион. Однако на миллиард совпадение точнее, а на триллион ещё точнее.

Что же соединяет нас – меня и учёного? Не результаты опыта: это именно то, что нас разделяет – они у нас различны. Если бы их было бесконечно много, они, возможно, были бы одинаковы и соединили нас, но такая серия ни ему, ни мне не под силу. Это Вавилонская башня, которая никогда не будет возведена. Однако мы и не нуждаемся в ней, я и так знаю, что нас что-то соединяет.

Может быть, это теоретическая идея, которая продиктовала опыт или была создана для его объяснения? Но как она существует для нас, если мы никогда не видим тех опытных результатов, которые она должны обнимать? Это ведь не только слово, а именно идея.

Я соединён с ним, когда говорю: у меня получилось не то, что он имел в виду, но отклонение невелико, им можно пренебречь: если бы я повторил опыт много раз, мой средний результат был бы таким же. Или когда говорю: в моей серии проб этот результат повторялся реже, а вот этот – чаще, чем он думал, но моё статистическое распределение мало отличается от его распределения; если бы проб было бесконечно много, отличия не было бы совсем.

Нас связывает не то, что мы говорим друг другу, а нечто, скрывающееся за смыслом наших слов, о чём мы в тот момент не знаем. Когда мы сопоставляем результаты опытов, мы можем видеть лишь их различие, но движет нами и одушевляет нас совсем другое – их близость и даже тождество, которое существовало бы, если бы серия проб была бесконечно большой. Мы живы не реальностью цифр, а чем-то идеальным, стоящим за ними: оно-то и соединяет нас. Но в тот момент мы не знаем этого, мы видим лишь две колонки цифр, которые не совпадают.

Когда же узнаём – обращаем внимание на то, что пренебрегаем различиями и верим в полное совпадение при бесконечном числе проб – мы перестаём быть непосредственными исследователями некоторой области и становимся исследователями метода науки. Сами эксперименты исчезают из нашего поля зрения, их место занимают методы обработки результатов, обеспечивающие получение идеального закона. И тогда обнаруживается, что мы видим их неодинаково: я считаю правильными одни методы, он – другие. То, что соединяло нас, теперь нас разделяет. Переключив внимание на идеи, мы теряем общий язык, наше общение прерывается.

Бог творит мою свободу, для этого выделяет меня из Своей воли – отстраняет от Себя. Акт творения совершается не во времени, поэтому нельзя сказать, что он имеет начало и конец: можно лишь сказать, что он совершается.

Однако для меня, отстраняемого Богом, течёт время, быть

отстранённым и значит жить во времени. Тогда, вместо того чтобы сказать: Бог творит меня свободным и для этого отстраняет от Себя, я говорю: Бог сотворил меня свободным и для этого отстранил от Себя; и теперь я один – замкнут самим собою.

Но Бог именно творит меня и отстраняет, и нельзя сказать, что творение закончено и прервана моя связь с Ним. Я связан с Богом, и ты связан с Богом, и через Бога – только через Него – мы связаны между собой.

Бог замыкает меня одним миром, а тебя – другим, и в этих мирах нет ничего общего. Поэтому я не могу видеть того, что видишь ты: результаты моего опыта никогда не совпадают с результатами твоего опыта. Стремление к бесконечно большой серии проб, к Вавилонской башне – это наше стремление к единому миру, в котором бы мы жили вместе.

Но, занятые нашими опытами, мы не замечаем, как приближаем их результаты к некоему одному и тем самым друг к другу. Поглощённые каждый своим миром – своим отпадением от Бога – мы не видим, что связь с Ним не прервана и мы живы только ею; что через Него мы связаны между собой. Когда же обращаем внимание на точку зрения, с которой смотрим на результаты наших опытов, получают две различные точки зрения, и мы уже не чувствуем никакой связи. И ты, и я, отстраняемые Богом, живём во времени, и всё, вы том числе наше общение, имеет для меня начало и конец.

Итак, то, что, как нам кажется, нас соединяет, в действительности разделяет нас. Сюда относятся не только «научные факты» и мнения о научных методах, которые при достаточной точности измерений и мышления неизбежно становятся для нас различными. Сюда относятся любые идеи, не касающиеся непосредственно эксперимента: до тех пор, пока имеется в виду эксперимент, а сама идея не осознаётся или почти не осознаётся, они у нас одни и те же, это ещё даже не идеи, а связь каждого из нас с Богом, которою мы живём; когда же я начинаю специально исследовать какую-нибудь из них, она становится принадлежностью моего замкнутого мира, не совпадающую с принадлежностями твоего мира – превращается в сновидение, которое у каждого своё.

Посредством речи мы общаемся лишь потому, что толком не понимаем значения слов и предложений. Нас лучше всего связывают именно многозначные, неопределённые слова, когда мы не можем осознать, что же конкретно нас связывает. Общение посредством искусственной речи, в которой значения слов чётко определены – не живое общение, а смерть, замыкание каждого из нас в своём отдельном мире. Впрочем, это замыкание не бывает окончательным – в частности, потому, что слова определяются через другие слова и неопределённость не может быть устранена полностью.

В той мере, в какой мы знаем, что нас соединяет, оно разделяет нас. Но в той мере, в какой мы, соединённые, не знаем, что нас соединяет, нас соединяет не что, а Кто.

Бог творит мою свободу. Это акт вне времени. И точно так же моя свобода, творимая Им, есть не возможность свободы, а её действительность, акт, совершающийся вне времени. Бог отстраняет меня, и акт моей свободы от Него – только в соединении с Ним вопреки отстранению. Я свободен не в борьбе за свою неприкосновенность – этим я лишь слепо повинуюсь отстранению – но только в прорыве своей обособленности и возвращении к моему Творцу. Этим осуществляется цель Его творения.

Общаясь с людьми через что, я на самом деле замыкаюсь от них, вернее, это Он замыкает меня обособленным миром; я живу во времени и не свободен. Это не значит, что я не связан ни с кем: Бог творит меня и тебя, и мы связаны с Ним, а через Него – друг с другом. Но я сознаю не это, а что, будто бы связывающее нас, хотя чувствую, что именно оно нас разделяет.

Вот я ощущаю склонность к тебе, только к тебе. Это значит, что я соединён с тобою самим фактом творения, в котором каждый из нас соприкасается с единым Богом и через Него – с другим. Здесь ещё нет того, что нас соединяет, я не могу конкретно указать причину моей склонности. Поэтому мы ещё ничем не разделены.

Однако в нашем общении неизбежно появляется что-то, что, по нашему мнению, соединяет нас – идеи, цель, имущество, заботы друг о друге – и тогда каждый чувствует свою обособленность от другого. Она может дойти до того, что

живой связи я уже не ощущаю. Это – отстранение меня Богом от Себя и, следовательно, от тебя, ибо связывает нас Он один – отстранение, которое с моей точки зрения окончательно: связь между нами прервалась.

Я оказываюсь совершенно одинок и умираю, потому что жизнь только в Боге, во мне самом нет жизни. И в ужасе одиночества и смерти бросаюсь к Нему по Пути, оставленному мне Его Сыном, и соединяюсь с Ним. Это соединение – не момент, оно совершается вне времени. Это – акт моей абсолютной свободы, ради которого Он сотворил меня. Это моя любовь к Нему и к тебе, потому что я соединяюсь с Ним и через Него – с тобою. И ты в исполнении и полноте твоих времён соединяешься с Ним и через Него – со мной.

Наука связывает нас в силу того, что и тебя и меня творит один Бог; это естественная связь между нами. Мы смотрим на несовпадающие колонки цифр, но за ними видим нечто общее. Мы не отдаём себе ясного отчёта в том, что это такое, но не сомневаемся в его существовании.

Когда же я пристально вглядываюсь в него, наука для меня заканчивается и начинается философствование о науке. Я уже не чувствую никакой связи с тобой: я вижу, что мои идеи – только мои, принадлежности моего замкнутого мира. Теперь я не чувствую собственно творения, я замечаю лишь отстранение меня и мою мёртвость.

Если в ужасе одиночества и смерти я бросаюсь к Богу по Пути, Который Его Сын оставил мне – если я бросаюсь к Бо-



гу и, следовательно, к тебе – тогда это уже не философствование, а исповедание веры.

# Неизвестность

июнь 1975

Опыт даёт нам некоторые детали мира. Когда по одной или нескольким деталям мы пытаемся угадать целое, это называется наукой. И когда какую-либо деталь воображаемого целого мы обнаруживаем затем на опыте, это называется научным предвидением.

Картина, нарисованная каждой целостной наукой, лишь в отдельных деталях совпадает с опытом, соединяет эти детали наша фантазия. Поэтому рано или поздно оказывается, что какая-нибудь промежуточная воображаемая деталь на опыте не такова, и нам приходится рисовать картину заново, приближённо сохраняя те детали, которые даны опытом раньше. Новая картина вернее прежней, но мы всё же не знаем, не тонет ли на ней реальное в фантастическом.

Далее мы пытаемся соединить картины отдельных наук в одну и для этого фантазируем о том, что находится между ними. Та или иная картина мира, полученная таким образом, называется научным мировоззрением. Но мы не знаем, не ничтожна ли часть, которую составляют на ней все науки.

Чем научное мировоззрение отличается от мифологического, которое также в некоторых деталях совпадает с опытом? Во-первых, своим рационализмом: миф – фантазия поэтическая, заменяющая живое действительное живым

вымышленным; научное мировоззрение-фантазия рационалистическая, заменяющая живое действительное мёртвым вымышленным. Во-вторых, мифологическое мировоззрение статично, научное же пребывает в постоянном уточнении и хочет видеть в нём стремление к пределу – окончательной картине мира. Но это может быть и остаться только желанием: научное мировоззрение может далеко отстоять от неё и никогда к ней не приблизиться; не вызвана ли его уверенность в достижении цели лишь энтузиазмом движения?

Когда мы хотим думать, что недалеко от окончательно-го научного объяснения мира, за этим стоит наше желание устранить все беспокоящие нас случайности или по крайней мере забыть о них, чтобы, пока они нас не застигли, жить спокойно. Мы хотим полного покоя, а для этого мир должен быть до конца мёртв.

Бывают состояния, в которых мир ощущается живым и я в нем растворяюсь. Если из них выносится убеждение, что он жив, это называется пантеизмом.

Но чтобы о мире можно было сказать «живой», он должен быть целостным, единым. В тех состояниях он таким и ощущается. Однако вне их я вижу не единое, а многое, и сам я – одно из многого, которому другое может быть даже враждебно. И если вне тех состояний передо мной встанет вопрос, жив ли мир, я отвечу: мир – это многое, и одно живо, другое нет. Так что мир видится мне то живым, то многим.

Тогда пантеизм прибегает к доводам. Все части мира вза-

имосвязаны: нуждаются друг в друге, превращаются друг в друга, притягиваются; следовательно, это одно целое. А так как в нём есть бесспорно живое, то всё оно живо – единый живой организм.

Но как с ним соединен я ? Я имею в виду не моё тело или нервную систему /или какую-либо их часть/, а именно себя, который и о теле, и о нервной системе, и т.п. говорит «моё». Я отличаю себя от всего мира /в том числе от моего тела/, даже противопоставляю ему. Как же я соединен с ним ? Пантеизм может ответить: ведь «я» – только свойство тела, нервной системы, общества, т.е. того же мира. Но это уже одна из фантазий научного мировоззрения.

# Мир, неотличимый от вакуума

июль 1975

«Три места: это, то, не-то. Это-само, но нет самого, нет того, что само. Тогда это и то – то. Но само то не есть, тогда не-то, несуществующее».

/Я.С.Друскин, «Трактат формула бытия III»/.

Если на Земле возводить башню вдоль земного радиуса, её вершина будет двигаться всё быстрее по мере увеличения высоты, т.е. удаления от оси вращения, и с приближением к скорости света непременно будет оторвана. Не обрушится на Землю, а будет именно оторвана и полетит от Земли, ибо на такой высоте поле тяготения, созданное земной массой, уже много меньше центробежного поля, обусловленного вращением. Последние строители не стояли бы на башне, а висели бы на ней, у них над головой была бы Земля, а под ногами-бездна.

Если бы башня возводилась на экваторе, она могла бы быть выше Урана, но ниже Нептуна, на других широтах её предельная высота больше и на полюсе бесконечно велика. Землю окружает некая вытянутая поверхность, имеющая ось симметрии – ось Земли – и с приближением к этой оси уходящая в бесконечность. Это твердь, сквозь которую никогда не пройдут строители; чтобы выйти вовне, они должны были бы оторваться от Земли и от башни, т.е. перестать

быть строителями. На Земле /к которой относится и башня/ можно быть лишь при условии, что находишься ниже тверди, находясь же выше, Земле принадлежать нельзя. Но, оказавшись там, видишь ту же природу, что и на Земле, по примеру Я.С.Друскина её можно назвать первой природой<sup>2</sup>. Если бы была возможна башня выше тверди, естественным путем можно было бы оказаться и здесь и там; однако она принципиально неосуществима. Эту недостижимую естественным путем природу можно, воспользовавшись выражением Я.С.Друскина, назвать второй<sup>3</sup>

Павел Флоренский<sup>4</sup> думая что между Ураном и Нептуном начинаются сверхсветовые скорости и, следовательно, мнимые величины – Небо. Однако он ошибся: земная система отсчёта, относительно которой звезды двигались бы быстрее света, неосуществима, так как неосуществима достающая до звёзд башня; центробежное поле тяготения исключает даже мысленную жёсткую систему отсчёта столь больших размеров, связанную с Землёй. За твердью – мир, несовместимый с земным, но, будучи только в нём, находишь ту же природу, что и на Земле, – первую природу. Вторая была бы совмещением земной и внеземной, она существовала бы на башне, прободающей твердь, но такой, естественный, путь к ней невозможен.

---

<sup>2</sup> «Трактат формула бытия II»

<sup>3</sup> «Трактат формула бытия II»

<sup>4</sup> «Мнимости в геометрии»

Не отрываясь от башни, остаёшься здесь, выйдя за твердь, оказываешься там. Та и другая природа-первая: там действуют те же законы физики, что и здесь. Чтобы достичь второй природы, следовало бы построить башню выше тверди, тогда «здесь» выдвинулось бы в «там» и скорость строителей относительно звёзд стала сверхсветовой. Или здесь превзойти скорость света, тогда «там» вдвинулось бы в «здесь».

Но превзойти и даже достичь её невозможно, это запрещено законами первой природы. Вместе с тем есть частицы, которые могут двигаться только со световой скоростью; это фотоны и нейтрино-«люксоны», – их собственная масса равна нулю. И физика не запрещает существования частиц, способных двигаться только быстрее света, – «таххионов»; собственные массы их должны быть мнимыми, так же как собственные расстояния и времена. Они – только «там», как обычные частицы-только «здесь», но и там та же физика, что здесь; там та же первая природа.

Но физическое понимание первой природы невозможно без виртуальных частиц, среди которых есть частицы обычного типа, люксоны и тахионы. Все они возникают на столь короткое время, что неопределённость их энергии не меньше её самой; таким образом, они принципиально не наблюдаемы. Через них взаимодействуют обычные частицы: одна испускает виртуальную частицу, другая поглощает её. Но они возникают и из вакуума как его флуктуации, чтобы тут же исчезнуть.

Обычные частицы существуют лишь постольку, поскольку они наблюдаемы, т.е. на что-то действуют – испускают и поглощают виртуальные частицы. Что непосредственно наблюдается? Действие, виртуальные частицы, которые не наблюдаемы; обычная же частица – лишь место, из которого они исходят и к которому направляются, ничего больше о ней никогда не будет известно, так что ничего больше и нет: только место<sup>5</sup>. В мире виртуальных частиц – и «здесь», и «там»; это вторая природа, принципиально не наблюдаемая, но только она и наблюдаема.

Во второй природе есть место для первой – множество мест, откуда исходят виртуальные частицы и куда они уходят. Первая природа и есть лишь это место или эти места, следовательно, не есть /не существует/; есть только вторая. В первой природе то, что, как ты думаешь, ты наблюдаешь, во второй то, о чём, когда его наблюдаешь, не думаешь, и ненаблюдаемое. Последнее – флуктуации вакуума, их не отличишь от вакуума; но и наблюдаемое, если не заменишь первой природой, не отличишь от вакуума.

Среди представлений о Космосе, удовлетворяющих общей теории относительности, есть пространство, в котором можно двигаться по прямой в одну сторону и оказаться в начальном пункте, являющемся, однако, зеркальным отражением прежнего. Если же продолжать это движение, в конце концов придешь в первый начальный пункт. Такое про-

---

<sup>5</sup> Не обязательно место в пространстве: скорее состояние



странство, но не трехмерное, а двумерное, представляет собою одностороннюю поверхность-такую же, как поверхность Мёбиуса. Прямая, движущаяся параллельно себе до своего исходного положения, образует цилиндрическую поверхность; если же по пути она совершает поворот вокруг направления движения, образуется поверхность Мёбиуса. Если бы ты составлял небольшую часть одной её стороны, то мог бы двигаться по такой прямой, что оказался бы в исходном пункте, но на другой стороне; ты вновь увидел бы тех, кого покинул, но с сердцем не слева, а справа.

Чтобы это представление удовлетворяло современной физике, на той стороне пространства более позднее должно оказаться более ранним, а каждая частица – античастицей. Та природа – полная противоположность этой, но её законы совершенно те же; она та же первая природа.

Ты увидел бы вторую природу, если бы из твоего пункта со световой скоростью переместился в его отражение: тогда в один и тот же момент ты был бы на этой стороне и на той. Ты увидел бы, что имеющее заряд имеет одновременно противоположный заряд, у всего есть и положительная энергия, и равная по абсолютной величине отрицательная, левая сторона ни у чего не отличается от правой и ничто не изменяется. Но достаточно и того, что ты увидел бы лишь нулевую энергию, т.е. нулевую массу: ты увидел бы вакуум.

Это был бы естественный путь ко второй природе. Но его нет: нельзя достичь световой скорости и увидеть предмет

сразу с обеих сторон. Естественным образом его можно видеть с одной стороны, либо с другой; одна его сторона и называется предметом. Предмет – то, что отделяешь от окружающего и, следовательно, от другой стороны: если не отделять от окружающего, одна сторона будет другой, так как пространство одностороннее. Ее ты не можешь не отделять: в каждый момент ты в одном месте и твой кругозор ограничен. И всё же нет границы между ним и тем, что далее, нигде нет границы, – эта сторона есть та. Тогда нет предмета. Что есть? Весь мир, не разделённый на предметы, односторонний. Но не видишь его и не можешь увидеть, так как не можешь двигаться со световой скоростью, – видишь лишь отдельные предметы. Он невидим, неотличим от вакуума.

# Колебания о свободе выбора

Февраль, 1976 г.

1. Всем управляет Бог, даже действиями моими, мыслями и желаниями, как сказано в Фил.2:13: «... Бог производит в вас и хотение и действие по Своему благоволение». На мою долю остаётся лишь свобода выбора: если бы даже Бог создал все внешние условия, чтобы я выбрал нечто, и произвёл во мне всё пожелание этого, я мог бы выбрать противоположное. Но и тогда, когда выбранное мною осуществляется, выбор не есть причина осуществления, он остаётся только выбором, замкнутым в себе и не имеющим никакой связи с внешним или внутренним делом; это дело осуществляет один Бог.

Так как в выборе всегда две стороны – нечто и его отрицание, – я в нём свободен, могу выбрать первое или второе. Но так как я вынужден выбрать либо это, либо то, т.е. не могу принять оба или оба отвергнуть, я не свободен, стеснён, и эта несвобода высказывается логическими законами исключённого третьего и противоречия. Я стеснён некоей непроницаемой для меня сферой: внутри я могу свободно перемещаться, это моя свобода выбора, внешнее же не моё, там царствует один Бог; при этом к внешнему относится не только то, что вне меня, но и то, что во мне, – всё, кроме моей свободы выбора, «Не две ли малые птицы продаются за ассарий? И

ни одна из них не упадёт на землю без воли Отца вашего; у вас же и волосы на голове все сочтены» /Мат.10:29:30/.

Если Бог меня обвиняет и на меня гневается, то не за дела вне меня или во мне, которых я и не совершаю, а за то, что я выбираю противное Ему: «Я, Господь, проникаю сердце и испытываю внутренности, чтобы воздать каждому по пути его и по плодам дел его» /Иер.17:10/. Выбирая Бога, т.е. угодное Ему, я стучу к Нему в мою сферу, и Он отворяет мне и даёт абсолютную свободу. Выбирая же себя, т.е. отрицание Его воли, я отхожу от стены в центр, и если бы Он в гневě Своём стянул её к центру, я утратил бы и свободу выбора: Он оставил бы меня с самим собою во тьме внешней. В Его власти дать мне то, что я выбираю.

Но вот я выбрал угодное Ему. Опыт определённо говорит мне, что выполнить этого я не смогу: «ибо знаю, что не живёт во мне, то есть, в плоти моей, доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех» /Рим.7:18-20/. Живущий во мне грех – это заграждённость моей сферой от Царства Божия, из-за которой я могу лишь что-то выбрать, но не в силах сделать реально: дела совершает Бог. Однако все дела Бога добры, дело становится злом тогда, когда я думаю, что я его делаю; зло – даже внешне доброе дело, если я приписываю его себе и, значит, сопровождаю гордыней. Собственно, зло – это ли-

бо выбор того, что неудобно Богу, либо отнесение какого-либо дела за собственный счёт; впрочем, и это отнесение – выбор неудобного Богу, ибо Христос сказал: «если и малейшего сделать не можете, что заботитесь о прочем?» /Лук.12:26/; присваивая какое бы то ни было дело, я выбираю себя, а не Бога, утверждаю себя, пусть даже как виновного.

Итак, выбрав в каком-либо случае то, чего желает Бог, я не должен выбирать, что я это и исполню. И затем, когда Бог совершит это или не совершит, я не должен приписывать себе Его совершение или несовершенство и на этом основании раскаиваться или гордиться.

Отсюда не следует, что я должен выбирать удобное Богу и не делать. Делать или не делать вообще зависит не от меня, а от Бога. Я не должен лишь выбирать, что я это сделаю, хорошо, как говорит Я.С. Друскин, «не думать, что я что-то делаю, ничего не приписывать себе» /Три искушения Христа в пустыне/. Я лишь тогда угоден Богу, лишь тогда исполняю Его волю, когда выбираю её, но не её исполнение мною. Выбор удобного Богу разделяется на два выбора: того, что Он желает, и того, что не мне это совершить. «Когда исполните всё повеленное вам, говорите: «мы рабы ничего не стоящие, потому что сделали, что должны были сделать» /Лук.17:1022/.

2. Что бы ни делал Бог, всё благо, даже когда Он делает через меня то, что, как я знаю, противно Его воле, и когда Он к тому же производит во мне желание этого. Имея свободу вы-

бора, я и в этих условиях могу выбрать противоположное – вот единственное добро, которое в моей власти. Но что́ есть этот выбор, в чём это добро? Это не акт сердца, ибо сердце полностью захвачено желанием противоположного. Это и не акт воли, так как воля неотделима от исполнения, а исполняется противоположное. Что это, если не акт чистой мысли: я лишь провозглашаю выбранное мною, вслух или про себя, но хочу и исполняю противоположное?

В других случаях выбранное и исполняется или желается или и то и другое. Но что остаётся в моём выборе за вычетом исполнения, принадлежащего Богу, и желания, которое вкладывает в меня Бог? Не чистая ли мысль, не одни ли слова: «я выбираю то-то»?

Когда делаешь недолжное и притом даже желаешь его, может остаться взгляд, который глядит как бы со стороны и судит. Не он ли есть выбор должного? Не в том ли состоит свободный выбор, что это осуждение не подавляется или подавляется? В моей ли власти его подавить или не подавить? Оно – от моей веры, а я не могу перестать веровать.

Если к свободному выбору не принадлежит и некоторое дело, внешнее или внутреннее, он – только пуская мысль. Не в том, что мне сделать, я не свободен, это определяет Бог. Однако до каких пор определяет – только по существу или также в деталях? Что, например, обусловлено Им в этой моей работе – основной её смысл /включая сюда и его оттенки/, смысл каждого предложения или все слова и их поряд-

док? Или, может быть, предопределено лишь направление, в котором движется моё познание в течение всей жизни? Или, напротив, я в действительности не свободен даже в выборе бумаги, на которой пишу, и времени писания?

Получив от Бога повеление идти в Ниневию, чтобы проповедовать в ней, мог ли пророк Иона, сын Амафиин, свободно выбрать путь туда, время выхода, некоторые слова проповеди /Иона 1/? На первые два вопроса следует как будто ответить утвердительно: сперва Иона бежал от повеления Бога, направился в противоположную сторону, и лишь после странствия по морю и повторного повеления пошёл в Ниневию.

Итак, по крайней мере в части предназначенных для меня дел Бог предоставляет мне выбор некоторых деталей. Мой свободный выбор – не только мысль, но и некое дело: я могу осуществить такую деталь или нет. В частности, иногда я сейчас могу делать определённое мне дело ли не делать. Бог так или иначе ставит меня перед ним, а я или исполняю его, или нет. В последнем случае Он ставит меня перед ним в другой раз, и я вновь выбираю его исполнение или неисполнение. И т. д., пока я его не исполню, ибо оно предопределено мне. Тогда момент моей смерти не предопределён.

Эти возможности осуществления или неосуществления некоторых деталей и образуют сферическую область, которая свободна для меня. Какие же детали Бог оставил для моей свободы выбора? К ним, видимо, относятся детали тех

дел, которые Он велит исполнить мне лично. Он указывает мне лишь дело, его существо, в том же, чего Он не указывает, я в какой-то мере свободен, в противном случае зачем было бы повеление? Если бы дело, совершаемое через меня, было обусловлено Им целиком, во всех деталях, не был ли бы я лишь автоматом в Его руках, который управляется кнопками и не имеет нужды в слове?

То, чего Бог ожидает от меня, я узнаю и непрямо, как об этом говорит апостол Павел: «испытывайте, что́ благоугодно Богу», «познавайте, что́ есть воля Божия» /Еф.5:10,17/. Но если я узнал, для чего предназначен, я уже не автомат и кое-что могу совершать свободно.

Тогда делать угодное Богу не значит ли выбирать такие детали исполнения Его воли, которые, по моим представлениям, скорее ведут к её осуществлению? Например, получив наказ прибыть в определённое место, не должен ли я отправиться сейчас же, а не при новом напоминании, избрать самый короткий путь, наиболее быстрый вид транспорта и т.д.? Такие избрания предполагаю веру, а «праведный своею верою жив будет» /Авв.2:4; Рим.1:17; Гал.3:11; Евр.10:38/.

3. Но вот я беру деталь Божьего дела, которая Им не детерминирована. Допустим, это какая-нибудь мелочь в моей поездке в указанном Им месте, например, то, какими из денег, имеющихся у меня при себе, заплатить за билет. Если от меня зависит предпочесть и выложить именно эти деньги, а не иные, то что значит «у вас и волосы на голове все



сочтены» /Лук.12:7/, «Бог производит в вас и хотение и действие по Своему благоволению» /Фил.2:13/, мы сами не способны помыслить что-либо от себя «но способность наша от Бога» /2Кор.3:5/ ? Что значит «и малейшего сделать не можете» /Лук.12:26/? Не является ли самая малая деталь дела тоже делом, неким хотением или действием, которое производит во мне Бог? Но тогда мой свободный выбор – лишь мысль или фраза ни о чём.

Итак, у меня никакой своей свободы, сфера, которая меня ограничивает, уже стянута к центру, я уже наедине с собою во тьме внешней, где делать ничего нельзя. Этот гроб, в котором я замкнут, отделяет меня от Бога и других людей; это и есть «живущий во мне грех» /Рим.7:17,20/. Но сюда пришёл ко мне Иисус, Сын Божий, и тьма озарилась Его светом; «ибо Христос для того и умер и воскрес и ожил, чтобы владычествовать и над мёртвыми и над живыми» /Рим.14:9/, чтобы могли видеть Его не только пребывающие в Царстве Божием, но и сидящие во тьме. «Ему подали книгу пророка Исаии; и Он, раскрыв книгу, нашёл место, где было написано: «Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня благовествовать нищим и послал Меня исцелять сокрушённых сердцем, проповедовать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу, проповедовать лето Господне благоприятное»» /Лук.4:17-19/.

Если бы не скорлупа, замыкающая человека, каждый мог бы делать всё, а то, что я могу делать, т.е. область моей сво-

боды, и есть я; следовательно, все были бы тождественны. Скорлупа создаёт различие личностей. Бог может всё, ибо для Него каждая скорлупа проницаема, а я могу лишь то, что внутри моей скорлупы, которая непроницаема для меня; поэтому Его Личность отлична от моей. Но оказалось, что я ничего не могу, внутри моей сферы – лишь точка, область моей свободы равна нулю. Нет никакой моей свободы, нет моей личности, Следовательно, Бог – всё, а я – ничто.

Когда же в мою скорлупу приходит Христос, Он и есть моя личность, которая всё может, ибо для Него нет преград. Тогда «уже не я живу, но живёт во мне Христос» /Гал.2:20/. Но хотя и я, и ты живы одним Христом, наши личности не тождественны, так как не тождественны наши сферы; как сказал апостол Павел, «мы члены тела Его, от плоти Его и от костей Его» /Еф.5:30/. Он заполняет всё, входит и в сферы, которые актуально принимают Его жертву; а где Он, там и является. «Бога не видел никто никогда; единородный Сын, сущий в недрах Отца, Он явил» /Иоан.1:18/. Когда мы в Нём, я уже не ограждён от тебя, ибо твоё самое внутреннее – Христос, как и моё. И в Нём я уже не ограждён от Бога, потому что Он и есть Бог.

Недавно мне вновь показалось, что я волен кое-что сделать в важном, выбрать некоторую линию поведения. И вновь я убедился, что осуществить эту линию я не могу. Я убедился в этом не путём рассуждения, а по опыту, как неоднократно убеждался в прошлом. Вновь всем моим су-

ществом я увидел, что в важном всякий мой выбор тщетен и что это не плохо, а хорошо. Тогда утратил иллюзию его, поднялся над ним, вернее, был поднят.

Буду ли я выбирать в дальнейшем? Не знаю, я не в силах осуществить какую-либо линию поведения. И всё же в глубине души я намерен больше не выбирать. Но это намерение – новый выбор. Как и прежние, он тщетен, не состоится, он уже не состоялся, так как, решив не выбирать, я тем самым выбрал – выбрал невыбор. Он не состоялся, и это не плохо, а хорошо.

Так обстоит дело с выбором в важном. А в мелочах? В том, каким путём куда-либо ехать, на каком транспорте, в какой момент и т.п.? Здесь я обычно сохраняю иллюзию свободы. Но «Бог всё предопределил, ничего не оставил на мою долю, ничего не оставил для моей свободы выбора» /Я.С. Друскин, Три искушения Христа в пустыне/. Поднятие над нею происходит тогда, когда мелочи теряют для меня значение: нечто и его отрицание становятся равны и исчезают. Собственно, значение имеют не они сами по себе, а иллюзия моей свободы, питаемая ими. Когда же Бог проникает сквозь мою скорлупу и подавляет эту иллюзию, они оказываются не нужны.

# О сгорании

Май, 1976 г.

Меня не рассекает на́двое вечный Небесный Свет, не пронизывает смертельной скорбью. И рассечением не соединяет обе части, не соединяет Собою, не умиротворяет благостностью этого исцеления. Он не рассекает меня на злого и доброго, грешника и праведника, земного и небесного; и второй не взмывает ввысь, а первый не падает на землю. Он не соединяет Собою первого со вторым, и я не вижу, что в этом соединении первого нет и я – второй, взмывающий ввысь, что уже нет этого мира. И затем не обнаруживаю, что Он ушёл и я – первый, не соединённый со вторым, лежащий на земле и насквозь земной, сохранивший лишь рубец – след от рассечения, грешник. Я не обнаруживаю, что меня не рассекает на́двое вечный Небесный Свет, не пронизывает смертельной скорбью; и рассечением не соединяет обе части, не соединяет Собою, не умиротворяет благостностью этого исцеления...

Это всё не совершается. Если же не совершается, то не совершилось и не совершится, так как было не во времени, а вечности, – как же может быть в будущем или прошлом? Как вневременное могло оставить на мне рубец – память о себе, которого раньше у меня не было? Как оно могло в какой-то момент сделать меня насквозь земным? Но если со-

вершается вневре́менное, оно и не может быть в настоящем, будущем или прошлом. Поэтому я не могу утверждать, что моё рассечение не совершается.

Если же совершается, я не вижу этого. Почему? Второй – небесный, праведник – всё видит. Он видит, что не имеет ни в чём нужды, а первого нет – нет этого мира. Но я – первый и ничего не вижу. Я не вижу, что меня нет, – потому и не вижу, что меня нет. Это – если моё рассечение совершается.

Тогда кто теперь думает, осязает прикосновение ручки и бумаги, видит слова? Кто испытывает беспокойство? Если нет мира, что такое чувства, мысли, ощущения? Но известно ли мне, что они есть? Пока я не обратил внимания на прикосновение ручки и бумаги, оно мне не известно. Когда же обратил внимание, уже не ощущаю прикосновения, только мыслю о нём. Говорит ли эта мысль о прикосновении, соответствует ли ему? Не знаю: теперь прикосновения нет, есть лишь эта мысль, как же увидеть её соответствие чему-либо?<sup>6</sup>

Но в самый момент обращения внимания нет ли и ощущения, и мысли? Не знаю, теперь внимание уже обращено и ощущения нет, есть только мысль о нём.

Значит, есть мысль? Но этот вопрос обратил моё внимание на мою мысль, и я уже не имею её – только мысль об этой мысли. Но и её у меня нет – только мысль о мысли о мысли, которой тоже нет; и т.д. Это же относится к моему думанию и чувству беспокойства: пока я не обратил на него внимания,

---

<sup>6</sup> Подробнее – у Я.С. Друскина в «Рассуждении о соответствии».

оно мне не известно, когда же обратился, не имею его.

Я могу сомневаться в последнем рассуждении, выдвигать предположения, его опровергающие, но все они останутся лишь предположениями: мне не удастся найти верных свидетельств существования мира. В частности, я не знаю, существует ли это рассуждение.

Итак, остаётся прежнее: если вечный Небесный Свет пересекает меня, я не существую. Собственно, Он и не пересекает меня, а сжигает – выжигает первого, грешника, и тем же актом помазывает второго: сжигает первого и помазывает второго, чтобы он был праведником. Но я – первый, и Он сжигает меня; и я не существую. Ибо нет моей молитвы, обращённой к Христу, и Он не приходит ко мне: не умирает на кресте ради меня, чтобы придти ко мне в мой огонь, в моё несуществование. Он не приходит спасти меня. Не спасти от пламени того, кто подлежит сожжению, а сделать, чтобы я был вторым, праведником. И я затем не обнаруживаю, что Его нет со мною и я – первый, который не существует, однако сохранивший Его след – память о Нём. Я не обнаруживаю, что нет моей молитвы, обращённой к Нему, и Он не приходит ко мне: не умирает на кресте ради меня, чтобы придти ко мне в мой огонь, в моё несуществование...

Я сейчас не обращаюсь к Христу и не вижу Его, не вижу моего спасения. Но спасение не во времени, а в вечности, оно и не может быть в настоящем – так же как в прошлом или будущем. Если моё спасение совершается, то я не тот

первый, сжигаемый, «я» которого Христос отождествляет со вторым, праведником, живущим в вечности, – я не мог бы этого не видеть. Я тот, кто остаётся в огне и подлежит сожжению: моё спасение – не моё. Я тот, кто не существует и оттого не видит, что не существует, не видит своего сгорания.

Итак, если я думаю, что тогда-то и там-то я испытал просветление, т.е. во-первых, это может быть не в каком-то месте в какое-то время, а лишь в вечности. И, во-вторых, просветление есть для меня сожжение: из-за него я – ничто.

Если же я далее думаю, что тогда-то была моя молитва к Христу и Он пришёл ко мне и спас меня – отождествил «я» сжигаемого с тем, для кого просветление есть помазание, – то, во-первых, это может быть не в какое-то время, а лишь в вечности. И, во-вторых, это «я» не моё: моё остаётся в огне и подлежит сожжению, оно – ничто.

# Наука и истина

Сентябрь 1976 – март 1977

1. Для меня существующее совпадает с актуальным – тем, что я имею сейчас. Актуальное ощущаемое, вспоминаемое, воображаемое, но не чисто мыслимое: в этом случае я имею лишь саму мысль.

Научная теория и факт могут быть оба актуальными, так что я могу сравнить теорию с фактом. Но один факт не даёт уверенности в теории: можно построить множество теорий, которые объясняют его. Теорию не утвердит и сравнение с другим единичным фактом и с каждым из остальных. Уверенность в ней дали бы лишь все они вместе. Но как взять их вместе – соединить? Можно просто сказать «все эти факты», или «сто фактов», или «факты, описанные в этой книге», но это только чистые мысли: сами они могут быть актуальными, однако мыслимое в них неактуально; я не могу иметь «все эти факты», чтобы увидеть, соответствует им теория или нет.

Не соединяет ли их сама теория – тем, что она объясняет их все, будучи одним? Если соединяет, это единство фактов я назову опытом; и я смогу сопоставить теорию и опыт и убедиться в соответствии между ними – ведь опыт – это все факты, связанные этой же теорией. Однако опыт не есть актуальное: мгновенно я могу иметь единство теории и объяснение ею одного из фактов, но не могу иметь объяснения



всех.

Очевидно, у меня нет ничего, что могло бы удостоверить научную теорию: факт не может её удостоверить – он может её только не опровергнуть, – а опыта у меня нет. Но одного факта, которого она не в силах объяснить, достаточно для её опровержения. Таким образом, актуально она не утверждается, а только не опровергается или опровергается. Так как нет опыта, нет и делений теорий на истинные и ложные, каждую из них факт может как не опровергнуть, так и опровергнуть.

Объясняемый факт отличается от не объясняемого: объяснение входит в факт. Примером не объясняемого факта может быть появление запаха после откупоривания сосуда с пахучей жидкостью, а примером объясняемого – вылет молекул пахучей жидкости из открытого сосуда, их соударения с молекулами воздуха, постепенное распространение во все стороны и, наконец, действие на окончания обонятельных нервов, вызывающее их возбуждение, которое передаётся по ним в головной мозг. В качестве другого примера я возьму начало опричнины, Не объясняемый факт: 3 декабря 1564 года царь Иоанн IV выехал с семьёй из Москвы в Коломенское, а затем прибыл в Александровскую слободу. Объясняемый факт: князь Курбский отъехал к воевавшему с Москвой королю Литвы и прислал царю грамоту, в которой тот увидел враждебность не одного Курбского, но многих из старой знати, и подумал так: врагов много, я не в без-

опасности, нужно принять меры для спасения себя и своего семейства; в случае неудачи нужно приготовить убежище на чужбине; прежде всего нужно испытать силы противников, узнать, найдут ли они защиту в народе или предаст их народ; и вот 3 декабря 1564 года царь со всем своим семейством покинул Москву /«История России» С.М. Соловьёва/.

Но и не объясняемый факт, если только он формулируется, этим уже как-то объясняется, ведь сформулировать – значит в какой-то мере понять, что произошло, а понять – значит дать какое-то объяснение. Формулировка – уже некоторое знание, некоторая «поверхностная» теория. То, что эта теория – *ad hoc* – относится только к данному факту, не умаляет её по сравнению с «глубокими» теориями, так как и они актуально объясняют только данный факт. Если я просто вижу, что откупоривается сосуд с жидкостью, и чувствую запах, это один факт; если же я говорю – «запах появился после /или по причине/ откупоривания сосуда» или даже «был открыт сосуд, и появился запах», это совсем другой факт: в нём не только откупоривание сосуда и появление запаха, но и временная или причинная связь между ними, а также общее у этого сосуда с другими сосудами и у этого запаха с другими запахами. Так же один факт видел бы ни о чём не размышляющий свидетель поездки Иоанна IV в Александровскую слободу, и совсем другой – читатель простой записи о поездке Иоанна IV; в этот последний факт входит и то, что выезд произошёл такого-то числа, месяца и года, и что вы-

ехавшие – Московский царь Иоанн IV с семьёй, и что остановились они именно в Коломенском, и что приехали наконец в Александровскую слободу. Формулировка – не обязательно высказывание, она может быть и безмолвной – чувством привычности факта, которое тоже есть какое-то его понимание. Факт, не объясняемый никакой теорией, следовательно, даже не формулируемый, я буду называть абсолютным.

Абсолютный факт – это актуальное, которого я не мыслю и не чувствую привычным: тогда оно никак не формулируется. Но для того, чтобы оно было актуальным, я должен обращать на него внимание, в противном случае его и нет. Например, имея факт, не являющийся абсолютным, я мыслю или чувствую привычным его, но не себя, его имеющего, однако этот я – не абсолютный факт, так как и внимание моё обращено не на себя, а только на факт, который я имею; тем самым последний существует, а меня нет. Если же я подумал о себе, то я – факт, но не абсолютный, я же, имеющий себя, не нахожусь в поле моего зрения, т.е. не существую. Но я могу подумать о себе, имеющем себя, тогда я, имеющий себя, буду неабсолютным фактом, и т.д.

Очевидно, исторический факт, который я имею через прочтение какого-либо текста, не абсолютен. Но если я вижу археологическую находку – ею может быть и текст, – совершенно не понимая её, т.е. не понимая даже, что это осталось от живших некогда людей, то мой факт – абсолютный. Однако тогда он и не исторический, – так же, как абсолютный

факт не может быть физическим, географическим и т.п.

Абсолютный факт существует до всякого теоретизирования о нём. Это может быть, например, факт, опровергающий сейчас теорию. Затем создаётся теория для его объяснения. Я спрашиваю: объясняет ли она тот абсолютный факт? Нет, абсолютный факт – это факт, не объясняемый никакой теорией. Факт, который она объясняет, отличен от абсолютного. Есть ли между этими двумя фактами какое-либо сходство, соответствие? Чтобы ответить на этот вопрос, их нужно сопоставить, Но в тот момент, когда есть абсолютный факт, ещё нет теории и неабсолютного факта, объясняемого ею. В другой же момент, когда уже имеются теория и неабсолютный факт, нет абсолютного факта – теория не позволяет иметь ничего кроме того, что она объясняет: зная, что из этой жидкости вылетают молекулы, сталкиваются с молекулами воздуха, со временем достигают окончаний моих обонятельных нервов и т.д., я не могу вместе с тем не знать этого; или, усматривая причинную связь между откупориванием сосуда и появлением запаха, я не могу вместе с тем не усматривать её. Отсюда следует также, что, если я имел теорию, а сейчас несмотря на это имею абсолютный факт, то теории я уже не имею; с нею я утратил и неабсолютный факт, так как в него входит теоретическое объяснение. Если абсолютный факт дан в воспоминании или воображении, он уже дан в ощущении, понятия воспоминания и воображения к абсолютному факту, собственно говоря, неприменимы.

Таким образом, нет момента, в который неабсолютный факт можно было бы сопоставить с абсолютным, чтобы увидеть, соответствует ли он ему<sup>7</sup>. Между ними нельзя увидеть как соответствия, так и несоответствия, т.е. какого-либо отношения. Если то, что я имею сейчас, т.е. актуальное, я называю существующим, далее, то, что я могу иметь, а сейчас только мыслю – возможным., наконец, то, чего не могу иметь или даже не мыслю, – несуществующим, то какое-либо отношение между неабсолютным фактом и абсолютным относится к несуществующему. Не существуют также абсолютный факт и затем теоретизирование о нём, так как эта ситуация не может быть актуальной. Поэтому же нет опровержения одной теории и последующего создания другой, не может быть так, что я ещё или уже не имею чего-то, или что-то имел, или утратил, или имею в другой момент. Я мог бы не использовать выше подобных выражений и просто сказать: если я имею неабсолютный факт и, значит, содержащееся в нём теоретическое объяснение, то не могу вместе с тем этого объяснения не иметь, следовательно, никоим образом не имею абсолютного факта; этих двух фактов, именно как двух, просто нет, потому нет и отношения между ними. Неабсолютный факт можно называть также научным, понимая науку широко – не только как теоретическую, но и как

---

<sup>7</sup> На несопоставимость факта, который я называю неабсолютным, с абсолютным фактом и, следовательно, на бессмысленность понятия соответствия между ними обратил внимание Я.С. Друскин.

житейскую.

Итак, теория не имеет никакого отношения к абсолютно-му факту – тому, что не зависит ни от каких теорий. Она не объясняет его и никак не соответствует ему, т.е. нельзя говорить о расстоянии между ними и её приближении к нему с развитием науки. В начале было выяснено, что научная теория не может быть актуально достоверной: достоверности теории по существу нет. Теперь же ясно, что абсолютный факт полностью ускользает от неё. То и другое, по-видимому, лишает возможности утверждать какое-либо отношение содержания теорий к истине.

2. Несмотря на то, что нет оснований для деления теорий на истинные и ложные, одним я доверяю, а другим – нет; первые я называю правильными, вторые – неправильными. Откуда это доверие, в чём разница между ними? Если я жду факта, вооружившись теорией, которой доверяю, то ожидаю чего-то в её русле. И если наступающий факт опровергает её, он оказывается совершенно неожиданным и потому абсолютным: для совершенно неожиданного у меня нет в первое мгновение никакой теории, никакой безмолвной и даже словесной формулировки. Такое опровержение я могу иметь потому, что не знаю границ области, в которой теории можно доверять, их укажут будущие, более точные, теории. Если же я ожидаю факта, имея теорию, которую считаю неправильной, – например, факт должен произойти вне области её приложения, уже обозначенной последующими тео-

риями, – я не представляю себе заранее ничего определённого, и происходящее не неожиданно для меня, по крайней мере не слишком неожиданно. В этом случае я сохраняю хотя бы его общую формулировку, т.е. факт оказывается неабсолютным. Итак, через неправильную теорию я не могу иметь абсолютного факта, через правильную же могу его иметь, однако не в содержании теории, а только в её опровержении.

Отсюда ясно, что иметь неправильную теорию – всё равно, что не иметь никакой, не считая некоторой формулировки: в обоих случаях наступающий факт не очень неожидан и, следовательно, не абсолютен. Обычное моё состояние – это состояние заграждённости от абсолютного факта, я подобен воину, с большим искусством владеющему щитом: оружие, направленное против меня, – абсолютный факт, а щит в определённом положении – формулировка. Правильная же теория – это доспехи, заковывающие меня с ног до головы, которыми я заменяю щит для большей безопасности. Но в действительности моя безопасность уменьшается, так как между деталями доспехов есть щели. И когда оружие ударяет в щель, оно поражает меня: я имею абсолютный факт. Соответствуют ли оружию доспехи? Только в том смысле, что они более проницаемы для него, чем щит в искусных руках. Таким же образом правильная теория соответствует абсолютному факту: не как фотография оригиналу, а как Ахиллесова пята стреле. Научный же факт – удар оружия по стали щита или доспехов.

Итак, значение правильной теории – в её опровержении, следовательно, именно в том, что она для меня правильна, т.е. я ей доверяю: опровергнутым может быть только то, что пользуется доверием. Откуда же это доверие, если я не в состоянии актуально сравнить её с опытом, а факт может её только не опровергнуть – так же, как и неправильную теорию?

Мгновенно я не могу иметь более одного факта. Поэтому то, что теория объяснила мне ряд фактов, я могу увидеть лишь как прошлое, разделённое рядом событий; оно подобно отрезку, разделённому точками. Если бы я не видел по меньшей мере двух фактов, то не имел бы и промежутков между фактами, составляющих для меня прошлое время. Оно тем длиннее, чем видимых фактов больше, так как в этот момент у меня нет других единиц времени, кроме промежутков между ними, которые я не в состоянии сравнить и, следовательно, считать неравными или равными. Так что, если слово «опыт» имеет какой-то актуальный смысл, то лишь один: моё прошлое; и когда я говорю «большой опыт» или «малый опыт», я говорю только «длинное прошлое» или «короткое прошлое».

Таким образом, думая о фактах, объяснённых данной теорией, я имею прошлое время. Но я не могу иметь прошлое, не имея будущего. Представление же будущего и есть чувство надёжности – в данном случае надёжности этой теории, доверия к ней. Действительно, если я располагаю будущим



и жду нового факта, то уверен, что она его объяснит, в противном случае – допуская её опровержение им – не мог бы исключить того, что он будет совершенно неожиданным и, значит, абсолютным; но абсолютный факт устраняет время, и это входит в моё представление о нём; следовательно, я не мог бы располагать будущим.

Если в моём воспоминании какие-то факты не связаны одной теорией, они не дают мне представления прошлого и видятся как события его – точки отрезка – только потому, что оно создано чем-то другим. Представляемое мною прошлое – не просто ряд событий, оно – единое, которое их соединяет. Такими связанными событиями вспоминаются мне в данный момент факты, объяснённые одной и той же теорией; так что в это момент я имею и единство, в которое они связаны, – то, что только одно может быть названо опытом. Актуально иметь опыт и значит представлять себе прошлое, опыт полностью совпадает с прошлым.

Теорию, связывающую прошлое, я и называю правильной. Если же теория, которую я имею, не связывает прошлого, то его для меня и нет, ибо актуальность теории и актуальность прошлого, связанного другой теорией, несовместны. Значит, в этом случае теория никак не относится к прошлому, т.е. к опыту, и вопрос о её правильности или неправильности лишён смысла. Таким образом, я могу иметь либо правильную теорию, либо теорию, к которой понятие правильности неприменимо. Имея правильную теорию, я имею про-

шлое, а с ним будущее, т.е. вижу себя внутри временного островка. Это для меня островок надёжности среди зыбкого океана, на волнах которого меня удерживают только плиты формулировок. Но, находясь на плоту, я постоянно настороже, меня не оторвёт от него даже та волна, которая поставит его ребром или опрокинет. На островке же, состоящем из времени, я успокаиваюсь, и когда океан обрушивается на него, то застаёт меня врасплох.

Время, образованное рядом фактов, которые связаны одной научной теорией, – только частный случай времени, возможного в моём представлении. Если я имею сейчас любые связанные между собою факты, они создают представление времени. Но все факты, т.е. события, вспоминающиеся мне в данный момент, соединены с представлением «я» и тем самым друг с другом. Этого достаточно, чтобы в данный момент я представлял себе время. Здесь «теория», связывающая прошлое, – представление «я», она присоединяется ко всем другим теориям и объёмлет их<sup>8</sup>, а опытом является мой жизненный опыт, тождественный представлению о моём прошлом. Однако жизненный опыт – сравнительно рыхлый: соединение событий представлением о себе намного слабее, чем единство опыта, созданное сверх того научной теорией. Значит, и житейское представление времени далеко не так отчётливо, как связанное с наукой. Но представление време-

---

<sup>8</sup> На присоединение «я» ко всем другим представлениям – воспоминаниям, теориям – указал И. Кант.

ни – это доверие к теории, так что к научной теории, с которой непременно соединено представление о себе, моё доверие много больше, чем к одному этому представлению. Вот почему факт, разрушающий уверенность в «я», совсем не обязательно неожидан и, следовательно, абсолютен, – в отличие от того факта, который опровергает научную теорию: ведь если падает частная теория, падает и общая – представление «я».

Итак, принимая о внимание, что для меня нет и не может быть того, чего я в принципе не могу иметь, я не в состоянии приписать науке какого-либо знания истины, – вообще ничего, кроме успокоения меня временем, которое кажется защитой от абсолютного, в действительности же делает меня уязвимым для него. В конце концов наука даёт мне лишь спокойствие и эту уязвимость: их можно иметь совместно.

3. Это относится не только к теоретической стороне науки, но и к практической, т.е. технике. В ней место теории займёт некоторое техническое средство, а фактом будет какая-то моя потребность. Объяснение факта теорией станет здесь удовлетворением потребности техническим средством, причём так же, как понятие теории включает и простую формулировку, под техническим средством понимается не только специально предназначенное для данной потребности, но и оказавшееся под рукой; например, если нет бритвы, можно использовать такое примитивное «техническое» средство, как кусок стекла. Более того, специальное

средство неприменимо без некоторого подручного, составляющего с ним одно, – например, чтобы поехать автобусом, я должен пешком придти на остановку. Техническое средство, потребность, удовлетворение потребности могут быть актуальными, актуальное же, как сказано в начале, не только ощущаемое, но и вспоминаемое или воображаемое. Например, безмолвной формулировке – объяснению факта без слов – в практике соответствует удовлетворение потребности без какого-либо технического средства, т.е. непосредственное получение желаемого в воображении.

Очевидно, неабсолютный, или научный, факт будет потребностью, удовлетворяемой или специальным средством, или находящимся под рукой, или хотя бы в таком воображении, которое не имеет в виду никаких средств; абсолютный же факт будет никак не удовлетворяемой потребностью. Такая потребность не формулируется: её словесная или безмолвная формулировка

была бы её воображаемым удовлетворением – в крайнем случае без всякого средства. В теоретической стороне науки факт, опровергающий теорию, которая, как я знаю, всегда объясняла факты этого рода, оказывается абсолютным. Подобно этому, если вместо потребности, удовлетворяемой имеющимся у меня специальным средством, я испытываю потребность, которая не может быть им удовлетворена, то она совершенно неожиданна, и в первое мгновение я не представляю себе, в чём могло бы состоять её удовлетворе-

ние, значит, не представляю и средства для него. Следовательно, эта потребность – абсолютный факт. Пусть, например, в данный момент я знаю, что моя потребность в еде всегда удовлетворялась пищей, которую я имею сейчас; и если в этот момент я против ожидания испытываю желание что-то съесть, не утолимое этой пищей /что возможно при некоторых заболеваниях/, то не могу представить себе, какая пища мне нужна, в чём состоит удовлетворение моей потребности. Если же я не имею постоянной пищи, то инстинктивно нахожу нужную мне в этот момент – подручное средство, – что моя потребность является неабсолютным фактом, Это опять так же, как в теоретической стороне, где факт не абсолютен, если нет надёжной теории. Наконец, таким же образом, как и теоретическая сторона, техника даёт мне чёткое представление времени, т.е. спокойствие: думая при ней о какой-либо потребности, я не должен отыскивать средство её удовлетворения – оно у меня уже есть.

Итак, другая сторона науки тоже успокаивает меня и делает уязвимым для абсолютного. Даёт ли она так называемую власть над природой? Эта власть понимается как преобразование природы для удовлетворения человеческих потребностей. Значит, актуально вопрос стоит так: могу ли я посредством техники преобразовать что-либо в природе для удовлетворения какой-либо моей потребности?

Но как объясняемый факт отличен от не объясняемого, потребность не одна и та же в случае, если её удовлетвори-

ние ощущается или представляется, и в случае, если оно даже не представляется. Даже в том, что нет грани, разделяющей удовлетворение потребности, данное в ощущении или представлении, и саму потребность; например, действия для утоления голода – выполняемые, может быть, только в представлении – завершаются вкушением более или менее определённой пищи, которое относится и к удовлетворению потребности, и к ней самой; можно сказать, что в такую потребность входит и её удовлетворение. В первом случае потребность есть неабсолютный факт, во втором – абсолютный, и между ними так же нельзя усмотреть никакого отношения, как между неабсолютным и абсолютным фактом в теоретической науке; но то, чего я не могу иметь, не существует, так что не существует отношение между первой потребностью и второй. Точно таким же образом можно убедиться в отсутствии какого-либо отношения между потребностью, удовлетворяемой техническим средством, и потребностью, которая считается той же самой, но удовлетворение которой непосредственно, т.е. дано лишь в воображении.

Итак, могу ли я посредством техники удовлетворить какую-либо мою потребность? Только ту, которой без техники и не было бы, та же, которая существует без неё, не имеет к первой никакого отношения. Подобным образом теоретическая наука объясняет только тот факт, существование которого зависит от неё же. И лишь такой факт я могу преобразовать, т.е. то в природе, чего нет без моей теории или фор-

мулировки. Не зависящее же от них, т.е. абсолютное, я преобразовывать не могу, так как, чтобы приступить к преобразованию чего-либо, нужно знать, что это такое, но тогда оно формулируется и не есть абсолютное. Даже проще: преобразуя что-либо, я так или иначе формулирую преобразование, а это уже некоторая формулировка преобразуемого.

4. Таким образом, вся наука касается только того, что без неё и не существует. Но существует оно не только благодаря ей: в научном факте кроме входящего в него объяснения или удовлетворения есть что-то ещё, а именно его фактичность. Объяснение или удовлетворение, с одной стороны, и фактичность, с другой, соединены в единое – научный факт. Но тогда можно говорить о соответствии между ними, даже о полном соответствии, так как они срослись в одно.

Фактичность отличается от объяснения или удовлетворения и, даже в воспоминании или воображении, дана как ощущаемая; таким образом, она тоже есть абсолютное. Но так как научный факт не находится ни в каком отношении к абсолютному факту, нельзя говорить о каком-либо отношении между абсолютным и абсолютным: они не различны и не тождественны. Было показано и отсутствие отношения к абсолютному научной теории или технического средства. Теперь же замечено, что объяснение теорией или удовлетворение техническим средством полностью соответствует абсолютному, образует с ним одно. Но здесь нет противоречия, так как нельзя сказать, что теория соответствует тому же

абсолютному, которому она не соответствует, хотя и нельзя сказать, что другому; это относится также к техническому средству. Противоречие, если его всё же здесь усматривать, коренится в самом абсолютном.

Как было сказано, преобразование природы не может затронуть абсолютного. Это не снимается и тем, что в неабсолютном факте, подвергающемся преобразованию, содержится абсолютное – его фактичность: если бы я в этот момент знал, что она тоже подвергается преобразованию, это знание входило бы в неё как формулировка, но фактичность потому и есть абсолютное, что никакой формулировки не содержит; если же я ничего не знаю о её преобразовании, его для меня и нет. Таким образом, непричастность техники к фактичности можно усмотреть тем же способом, что и её непричастность к абсолютному факту. Однако нельзя сказать, что техника преобразует только объяснение факта: понятие преобразования применимо лишь к факту в целом. Так же из того, что в фактичности нет объяснения или удовлетворения, т.е. она не объясняется или не удовлетворяется, нельзя заключить, что объяснение факта – это объяснение входящего в него объяснения, а удовлетворение потребности – удовлетворение входящего в неё удовлетворения: слова «объяснять» и «удовлетворять», осмысленные для факта в целом, неприменимы к его частям. В дальнейшем я ради краткости буду говорить только о теоретической стороне науки, переложение на технику очевидно.



До сих пор подразумевалось, что объяснение, содержащееся в научном факте, можно оторвать от его фактичности или, наоборот, достаточно разработанную теорию соединить с фактичностью, и тогда получится научный факт. Иными словами, можно говорить о научном факте и чистой – ничего не объясняющей – теории, которая тождественна объяснению, входящему в этот факт. Но очевидно, что чистую теорию и научный факт нельзя совместить в одном мгновении и, следовательно, сопоставить, т.е. между ними нет никакого отношения, в частности, ни тождества чистой теории и объяснения, ни их различия.

Итак, объяснение и чистая теория, о которых идёт речь, – не одно и то же, хотя это и не две разные вещи. Объяснение входит в научный факт, образуя одно с фактичностью, т.е. полностью соответствуя ей; поэтому можно сказать, что оно истинно. Чистая теория никак не соотносится с абсолютным – возьму ли я фактичность научного факта или абсолютный факт; поэтому нельзя говорить об её отношении к истине. Если я объясняю что-то, тогда, независимо от того, использую ли я фундаментальную теорию, теорию *ad hoc*, «неправильную» теорию или простую, даже безмолвную, формулировку, – моё суждение или моя фиксация без слов истинны, и не более или менее, а вполне. Так же я делаю истинное, если просто удовлетворяю свою потребность. Но теория или техническое средство, которые я держу на будущее, не истинны – ни вполне, ни отчасти.

Чистой теорией может быть в действительности и то, что я принимаю за объяснение, – если у меня нет ощущения фактичности, которую ведь можно только ощутить, но нельзя представить себе или помыслить.

Я могу в буквальном смысле ощущать научный факт – даже если вспоминаю его или воображаю по описанию; тогда я действительно имею его объяснение. Но я могу его только вспоминать или воображать, думая, что объясняю; в действительности же мне тогда объяснять нечего, так как вспоминать или воображать можно только чистую теорию. В первом случае то, что я говорю, истинно, во втором – неистинно.

Чтобы сказать истинное, не нужна наука, достаточно любого высказывания, сросшегося с фактичностью. Например, треск в радиоприёмнике при молнии можно объяснить с использованием «неправильной» теории эфира, по которой молния вызывает в этой упругой среде смещение частиц, оно чуть далее вызывает напряжение, последнее чуть далее смещает частицы и т.п., т.е. от молнии распространяется обычная упругая волна; дойдя до антенны радиоприёмника, она смещает прилегающие к ней частицы эфира, отчего по антенне проходит ток. Простое высказывание, единое с ощущаемой мною фактичностью, истинно. Конечно, им может быть и научная теория. Однако она предназначена не для объяснения происходящего сейчас, а для сохранения прошлого опыта на будущее, т.е. считается концентратом знания, и в этой своей роли не истинна и не находится от истин-

ного на каком-либо расстоянии.

5. Я упоминал уже, что, имея неабсолютный факт, я обращаю внимание только на него, я же, имеющий его, не нахожусь в моём внимании, т.е. не существую. Значит, если есть истинное высказывание, то высказываю его не я. И если имеется абсолютный факт, то не я имею его: если бы в моём внимании находился я, имеющий абсолютный факт, оно включало бы и моё отношение к этому факту, т.е. само «имение», которое может быть только формулировкой – некоторой формулировкой как меня, так и его; но тогда он не был бы абсолютным. Если же есть чистая теория, я необходимо смотрю на неё как на концентрат знания, предназначенный для будущего, т.е. имею в виду и себя, который ею воспользуется, – хотя бы я видел при этом других людей. Вообще, если моё высказывание не соединено с фактичностью, оно соединено со мною высказывающим, так как высказывание есть, собственно, обнаружение – либо того, что высказывается, либо того, кто высказывает; оно подобно свету фонаря, обнаруживающему освещаемое или самого осветителя, – я не говорю о тех случаях, когда высказывание само фактично, как в логике, лингвистике и пр., т.е. когда фактом является сам свет. Следовательно, высказывание исходит от меня, если и только если оно не истинно. Таким образом, если есть истинное, невозможно, чтобы имел его я, если же есть неистинное, – чтобы именно я не имел его.

Заполняющий меня неабсолютный факт – это два: фак-

тичность и объяснение; поэтому я имею нечто – границу между ними. Заполняющий же меня абсолютный факт – только одно; но если одно безгранично – не переходит в другое, – оно для меня ничто, Итак, абсолютный факт производит опустошение.

Сейчас я не имею теории, которой бы я доверял. Уже поэтому я не имею и опровергающего её факта, он был бы абсолютным и опустошил бы меня. Сейчас отсутствует абсолютный факт, и Иисус Христос не посылает мне Утешителя от Отца, Духа истины, и от Него не рождаюсь я новый. Итак, не рождаюсь я, имеющий не истинное уже, а Саму Истину.

# Церковь как творящее слово

Май 1977 – январь 1978

Без веры я не могу видеть ничего определённого. Что бы определённое я ни видел, я вижу его каким-то, т.е. именно определённым, но того, какое оно, не было бы без веры. Например, дерево, которое я сейчас вижу, я вижу внешним по отношению к себе, неподвижным и скрытосеменным. Из него ли я беру эти понятия? Но если бы я заранее не знал, что деревья делятся на скрытосеменные и голосеменные, я не увидел бы, что оно скрытосеменное. Это же относится к другим понятиям: я не увидел бы его внешним, если бы заранее не делил всё на внешнее и внутреннее, и неподвижным, если бы не считал, что есть движение и покой. Эти понятия я должен был не просто заранее иметь, но именно считать соответствующими действительности, верить им; так как я не верю в нимф, одушевляющих реки /наяд/, деревья /дриад/, горы /ореад/ и др., я не могу смотреть на это дерево как на тело дриады.

Почему же я верю одним понятиям и не верю другим? Деление деревьев на скрытосеменные и голосеменные возможно лишь при том условном понятии семени, которое принято в науке. Согласно этому понятию, к семени относятся, во-первых, зародыш, из которого развивается будущее дерево, во-вторых, не всегда имеющийся белок – его пища на первое

время и, в-третьих, кожура, защищающая зародыш от неблагоприятных условий. Если бы семенем назывался только зародыш, все деревья были бы скрытосеменными, а если бы сюда относили и плод, в котором скрыты семена в их научном понимании, как и случается в обычной речи, все деревья были бы голосеменными. В том и другом случае понятие «скрытосеменное» отсутствовало бы. Таким образом, я верю ему потому, что пользуюсь научным языком, который рано или поздно становится языком общества.

Далее, понятие движения означает, что одно в одном месте и в один момент и другое в другом месте и в другой момент – одно и то же. Но этому можно только верить, так как не исключено, что одно и другое не имеют ничего общего: может быть, в действительности одно совершенно исчезает и на таком малом расстоянии через такое мало время, что их нельзя обнаружить, возникает подобное ему новое, которое тоже исчезает и т.д., пока не возникает другое. Я верю в движение потому, что отвергаю уничтожение и возникновение, т.е. верю понятию сохранения. Понятие же это навязывается нам языком, которым я пользуюсь: говоря об этих подобных друг другу вещах, разделённых малыми расстояниями и промежутками времени, я в принципе не могу дать им всем различные имена, так что по крайней мере некоторые из них неизбежно называю одинаково; но сказать что-либо можно лишь при условии, что смысл данного слова в пределах одного контекста не изменяется – в различных местах

оно означает одно и то же; так получается, что я приписываю вещи сохранение. Именно вследствие того, что я принимаю этот язык, я верю понятиям движения и неподвижности.

Другая неотъемлемая черта моего языка – наличие отрицания. В предложении подлежащее обозначает какую-либо вещь, а сказуемое – некоторое её свойство. Если я верю понятию, выраженному сказуемым, но предложение отрицаю, я тем самым говорю, что данное свойство находится вне этой вещи. Но тогда утвердительное предложение помещает свойство внутри неё, так что вера во внешнее и внутреннее тоже коренится в языке, на котором я мыслю.

Следовательно это дерево как нечто определённое я вижу благодаря моему языку. Подобным же образом без него не было бы определённым и всё, видимое мною в этом мире. Очевидно, я сейчас говорю не о том или ином национальном языке, а о законе, внутреннем складе всех взаимодействующих национальных языков, который может быть назван языком человеческого общества. Язык общества – необходимое условие того, чтобы все его члены могли видеть одно и то же.

То, что для всех одинаково благодаря общественному языку, называется объективным. Сюда прежде всего относятся факты, выделяемые наукой, язык которой всё время вливается в общественный. Но, кроме общественного, есть другие языки, и среди них – обрядовая система Православной Церкви, я буду называть её соборным языком – не в том смысле, что это язык церковных соборов, а в том, что он

– язык собрания верующих. Факты, видимые благодаря соборном языке, могут называться тоже соборными; по своей природе это духовные факты. Объективный факт, один и тот же для самых разных членов общества, был бы невозможен без общественного языка. Так же соборный факт, один и тот же для самых разных верующих, невозможен без соборного языка – системы обрядов.

Как видно из предыдущего, я верю понятиям общественного языка не столько потому, что, пользуясь им, прямо их называю – например, говорю о движении и покое или внешнем и внутреннем – сколько потому, что высказываю их косвенно внутренним складом языка. Для утверждения веры косвенные высказывания имеют два преимущества: во-первых, ими понятие высказывается сильнее, так как при этом ясно не осознаётся и потому не вызывает противоречия и сомнения; во-вторых, ими оно высказывается шире, так как при этом я говорю о нём не прямым названием, которое встречается в моей речи лишь изредка, а законом, внутренним складом моего языка, присутствующим в ней постоянно. Так же и с понятиями соборного языка: они при пользовании этим языком принимаются верой не столько в силу того, что в нём встречаются их частичные прямые названия, сколько в силу того, что в основном он состоит из их символов, т.е. тех сочетаний слов и действий, производимых в богослужениях и вне их, которыми эти понятия высказываются косвенно. Таким образом, этими символическими соче-



таниями обеспечивается необходимое условие видения соборных духовных фактов, ибо оно так же невозможно без соборных понятий, принимаемых верой, как мирское видение – без общественных. Но здесь нужна оговорка: это необходимое условие обеспечивается только в том случае, если действие соборного языка не аннулируется действием общественного, ведь понятия, создаваемые тем и другим, могут находиться в противоречии.

Подобно тому, как специальный язык какой-либо науки даёт возможность видеть не мир, а лишь производимый ею срез мира, т.е. в каждом предмете – лишь то бесконечно малое, что лежит в плоскости её скальпеля, подобно этому специальный язык какой-либо радикальной христианской теологии позволяет увидеть лишь бесконечно мало в каждом соборном факте. Наука не хочет видеть предмета в целом, открываемого живым разговорным языком, она покидает его для того, чтобы точно и подробно определить одно его сечение. Аналогично обстоит дело и с радикальной теологией: существует язык, открывающий духовные предметы, которых она не хочет видеть, сосредотачиваясь исключительно на их частностях. Это соборный язык, сложная система церковных обрядов. Теолог, совершенно не стоящий на почве Церкви, подобен специалисту-учёному, не владеющему живым разговорным языком и оттого совершенно беспомощному, если только он не за письменным столом, не занят специальными наблюдениями и не участвует в конференции.

Действительно, понятия, определяющие любой духовный факт такого теолога, неизбежно противоречат друг другу – образуют антиномию. Уже поэтому они не могут быть приняты теми верующими, которым, как нетеологам, значение противоречия непонятно. Общий духовный факт этих и других верующих – я называю его соборным фактом – определяется не на философском, а на соборном языке, т.е. понятиями, воплощёнными в обряде. Но это определение, в свою очередь, не внятно радикальному теологу. Таким образом, нельзя говорить о тождестве какого-либо его духовного факта некоторому соборному, хотя отсюда не следует их различие: они могут не находиться ни в каком отношении, т.е. быть и не тождественны, и не различны.

Какие же существуют соборные факты, в каких именно фактах радикальный теолог не может увидеть ничего, кроме частных? Для одних из этих фактов Церковь даёт лишь понятия, заложенные в её языке, другие получают в ней и существование. Меня интересуют здесь вторые. Я приведу некоторые из них, тем самым назвав необходимые для их видения соборные понятия. Первый пример – совместное вкушение Тела и Крови Христовых. Этот духовный факт, совершающийся в таинстве причащения, радикальная теология может рассматривать как внешнее соединение причащающихся для совместного усилия любви, своего рода сигнал, по которому они употребляют усилие, чтобы актуально любить друг друга. Второй пример – духовное очищение

через Церковь, то, что совершается в таинствах крещения и покаяния. Здесь радикальной теологии свойственно видеть лишь символическое выражение Церковью того духовного очищения человека, которое Бог совершает вне всякой связи с её действиями. Третий пример – духовное соединение с женой или мужем через Церковь, факт, совершающийся в таинстве брака. Радикальному теологу этот факт может показаться простой регистрацией брака с целью преподания заповеди: «что Бог сочетал, того человек да не разлучает» / Мат.19:6/, или замещением в супружеских отношениях Бога Церковью, без чего для достаточно духовных людей они могли бы быть неосуществимы.

Радикальная теология не верит в существование соборных фактов, не верит названным и другим соборным понятиям. Радикальный теолог не станет отрицать, что, если вообще можно говорить о соборных фактах, эта вера необходима для их видения. Но можно ли о них говорить, существуют ли, в частности, совместное вкушение Тела и Крови Христовых, духовное очищение через Церковь и др.? Ведь для их существования и, следовательно, видения вера понятиям не достаточна и может оказаться суеверием.

Кроме общественного языка, для видения объективного факта нужно ещё, чтобы он существовал, был. В основе этого бытия тоже лежит слово, но не моё, а Божье, – то Слово, Которым Он сотворил мир и меня самого. Моё я, бытие которого основывается на Слове Божиим, т.е. сотворённое Бо-

гом, этим Словом и определено, но существует как определённый факт не для меня или какого-либо другого человека, а только для Бога: только Он видит меня как этот факт, существующий и определённый благодаря одному и тому же – Его Слову. Я.С. Друскин называет его ноуменальным я. В данном случае ноуменальное я есть я невинный, или безгрешный.

Совершенно иное я существует для меня: я вообще не вижу своего существования, так как я не тело, не мысли, не чувства и не какие-либо другие мои свойства или способности; таким образом, нельзя даже сказать, что для меня я сам существую, с моей собственной очки зрения у меня нет бытия и имеется только определённость, создаваемая словом «я». Это понятие, которому я верю потому, что говорю на общественном языке, замещает для меня Слово Божие – сущность ноуменального я. Я, не видящий своего бытия и усматривающий в себе только это местоимение, есть грешник.

Но Бог пожелал дать мне я ноуменальное и послал в мир Своего Сына – Своё Слово, Которым Он сотворил это я и мир, Слово, ставшее плотью. Имея Его, я вижу основанное на Нём бытие ноуменального я, совпадающее с его определённостью, и отождествляю себя уже не со словом «я», а с я ноуменальным – нахожу в нём мою личность. Это я, оправданный Богом, праведник.

Итак, я обретаю себя только при условии, что обретаю Христа. От кого это – от меня или от Бога? Только от Бо-

га, ведь Христос сказал: «никто не может придти ко Мне, если не привлечёт его Отец, пославший Меня» /Иоан.6:44/. И вместе с тем только от меня, иначе Он не сказал бы: «Приидите ко Мне, все труждающиеся и обременённые...» /Мат.11:28/. Но тогда «от Бога» тождественно «от меня» – Божья воля тождественна моей воле. Бог приводит меня к Христу таким способом, что я свободно прихожу к Нему, сотворение меня Богом по Своему образу и подобию и, значит, видящим своё бытие не только не исключает моего свободного усилия для того, чтобы стать Его образом и подобием, но даже совпадает с ним.

Теперь я перейду от моего личного бытия к бытию отношения между мною и моим ближним. Во-первых, оно тоже сотворено Богом через Слово, ведь о сотворении людей в главе 1 Книги Бытия говорится так: «И сказал Бог : сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему; и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землёю, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле. И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» /26-27/. Бог, один Бог говорит о Себе во множественном числе, т.е. говорит о Троице, о том, что в создании человека участвуют и Отец, и Сын, и Святой Дух. Уже здесь видно, что у Троицы три равно единице. И человек, создаваемый по Её образу и подобию, должен быть множествен и вместе с тем один, Бог так и говорит о нём –

то в единственном числе, то во множественном: « сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему; и да владычествуют они...»; а в конце говорится: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их». Но если я и мой ближний сотворены двумя и вместе с тем одним, значит, сотворено и отношение между нами, которое есть любовь, или соборность. Именно в любви двое представляют собою одного.

Таким образом, как и ноуменальное я, наше отношение есть определённый факт, бытие и определённости которого коренятся в одном и том же – Слове Божиим. И так же, как в грехе я не вижу я ноуменального, мы, связанные общественной связью, т.е. мы в обществе, не видим того нашего отношения, которое сотворил и видит Бог. Я буду называть его ноуменальным отношением, в данном случае это то же, что мы в Едеме. Составляя часть общества, мы не видим нашего существования, ибо мы – это не совокупность наших тел, чувств или мыслей, не то, что нас связывает и пр.; мы не находим в себе ничего, кроме определения «мы», которое замещает для нас Слово Божие, лежащее в основе нашего ноуменального отношения. Только в этом Слове, ставшем плотью, Иисусе Христе, нам открывается наше ноуменальное отношение, т.е., имея Христа, мы отождествляем себя уже с этим отношением, а не с пустым словом. Это мы в Соборе, или любви.

Итак, во-первых, отношение между мною и моим ближ-

ним сотворено Богом, т.е. Троицей – Отцом, Сыном и Святым Духом, и сотворено оно по образу и подобию отношения между Ними, следовательно, видящим себя. Тождественно ли это сотворение нашему свободному усилию любить друг друга, – подобно тому как сотворение меня Богом по Своему образу и подобию тождественно моему свободному усилию стать Ему подобным? Но что значит «наше усилие»? Каким образом усилие может исходить не от меня или моего ближнего в отдельности, а от нас обоих? Очевидно, для этого мы должны быть связаны, т.е. быть в обществе или в Соборе, так как Едем нам недоступен. В чём же мы должны быть – в обществе или в Соборе? Я, совершающий свободное усилие для того, чтобы стать подобным Богу, есть и грешник, и праведник: грешник потому, что иначе усилие было бы не нужно, праведник потому, что совершаю его. Поэтому же, чтобы совершить свободное усилие любить друг друга, мы должны быть и в обществе, и в Соборе, а это значит быть в Церкви. Но если мы действительно в Церкви, т.е. не только внешне, но и по строю наших душ, мы тем самым уже делаем усилие любить друг друга. Церковь в актуальном смысле этого слова есть, собственно, сакраментальное богослужение, таинство, прежде всего Евхаристия, и наше действительное участие в нём представляют собою свободное усилие любви, исходящее не от кого-либо из нас, а от нас обоих. Таким образом, сотворение Богом отношения между нами – то, о чём я говорю «во-первых», – может быть тождественно лишь наше-

му участию в церковном таинстве. Существует ли это тождество в действительности?

Здесь следует, наконец, сказать, что же во-вторых. В Евангелии от Матфея есть следующие слова Христа: «И Я говорю тебе: ты – Пётр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют её; и дам тебе ключи Царства Небесного; и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах; и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах» /16:18-19/. И ещё: если твой брат, согрешивший против тебя, не послушает тебя и не послушает свидетелей, «скажи церкви; а если и церкви не послушает, то да будет он тебе, как язычник и мытарь. Истинно говорю вам: что вы свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе» /18:17-18/. Согласно же Евангелию от Иоанна, Христос сказал Своим ученикам после Своего воскресения: «Мир вам! как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас. Сказав это, дунул и говорит им: примите Духа Святого: кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся» /20:21-23/. Это значит, что уже одно участие моё и моего ближнего в Церкви, т.е. в церковном таинстве, создаёт любовь, соборное отношение между нами: что Церковь связывает на земле, то связано на небе. И вместе с тем это наше соборное отношение есть создание одного Бога. Но тогда создание Богом отношения между мною и моим ближним, если оно до Церкви не существовало, тождественно нашему участию в ней. В этом случае Бог приводит



нас к Христу, в Котором мы открываем наше ноуменальное отношение, путём нашего участия в таинстве, так что участие это не только не является ненужным ввиду сотворения нашей соборности Богом, но есть с этим сотворением одно.

Их тождество прямо следует из слов Христа «где двое или трое собраны во имя Моё, там Я посреди них» / Мат18:20/, так как «собраны» означает, что они не сами собрались, а собраны кем-то, но собирать во имя Христово – прямое дело Церкви. Поэтому в словах Христа есть и такой смысл: где двое или трое участвуют в Церкви, там Бог творит соборность, т.е. любовь.

Вообще всё, что я написал об отношении между мною и моим ближним, можно повторить об отношении между мною и моими ближними, сколько бы их ни было; в частности, у всех нас может быть одна любовь, одна соборность. И вполне аналогично сказанному о двоих, создание Богом соборного отношения между всеми участниками таинства тождественно их участию в нём, которое в данном случае, очевидно, то же, что его совершение.

Церковные обряды образуют соборный язык. Таинство есть такой обряд – слово этого языка, – которому тождественно создание Богом соборного отношения между его участниками, состоящего в том, что они видят себя собранными во Христе. Иначе говоря, «произнесение» Церковью этого слова есть способ, которым Бог творит реальную духовную связь между ними. Но это значит, что слову Церкви,

называемому таинством, дана сила творения – оно подобно творящему Слову Бога. Но актуально Церковь и есть её таинство. Поэтому о ней можно говорить как о творящем слове. С другой стороны, Иисус из Назарета, в актуальном значении этого имени, есть Слово, Которым Бог сотворил мир. Таким образом, можно также говорить о подобии Церкви Иисусу из Назарета.

Общество, Церковь и Собор живут не в одном и том же времени, т.е. не одинаково представляют его себе – ведь время, присутствующее всем своим протяжением сейчас, есть только представление. Общество представляет себе время как бесконечную в обе стороны прямую, одна из точек которой – настоящий момент. Этот момент, один для всех членов общества, и соединяет их в общественное целое, даже если некоторые из них не могут общаться с остальными. Для общественного единства достаточно, чтобы каждый не терял всецело из виду каких-нибудь часов – наручных, башенных, радиоприёмника или по крайней мере солнца и звёзд – и чтобы все они были согласованы между собою: тогда общество, даже рассеянное по большому пространству, едино – каждый так или иначе отвечает на требование, предъявляемое к нему моментом времени.

Собор, «Царствие Божие, пришедшее в силу» /Мат.9:1/, видит лишь настоящее мгновение, сейчас, т.е. вообще не представляет себе времени. Можно сказать, что для Собора нет прямой, а есть лишь точка, но тогда и её нет, так как

подлинную точку видеть нельзя. Если общество представляет себе настоящий момент, то потому только, что в действительности это для него не точка, лишённая размеров, а малый отрезок прямой времени. Итак, у Собора от времени ничего не остаётся; видимое им есть вечность. Но вечность, в отличие от времени, лична: это Христос, соединяющий, собирающий «избранных Его» /Мат.24:31/ в Собор.

Наконец, у Церкви представление времени как бы промежуточное между представлением общества и Собора: для неё время – ограниченный с обеих сторон отрезок, начало которого – смерть и воскресение Христа, а конец – Его пришествие во славе, завершающее мир; одна из точек между ними, вернее, малая часть всего отрезка есть настоящее. Членов общества соединяет настоящий момент бесконечно-го времени. Участников Собора собирает вечность – Христос. Участников же Церкви, т.е. таинства, связывает настоящий момент времени, имеющего начало и конец, потому что этот момент и есть совершаемое сейчас таинство – акт слова, которым творится их взаимная любовь. Но одни участвуют в этом таинстве в большей степени, другие в меньшей, третьи не принимают в нём непосредственного участия и лишь со вниманием присутствуют, а четвёртым возвещает о нём колокольный звон. И от степени этого участия, т. е. актуальной принадлежности к Церкви, зависит длина представляемого времени, равняясь нулю у принадлежащих к ней совершенно и бесконечности – у тех, кто не принадлежит к ней. Со-

вершенный участник Евхаристии видит только точку, в которой – и принесение Христом в жертву Своего Тела и Своей Крови, и Его окончательное пришествие; он – реальный причастник вечери Христа. Для несовершенного участника жертва Христа отодвигается в прошлое, а Его окончательное пришествие – в будущее, и тем более, чем меньше степень его участия. Наконец, тот, кто находится на границе Церкви, т.е. уже в обществе, теряет Христа в бесконечной дали.

Где бы ни был участник Церкви – в храме, дома, на работе, в пути – он видит себя в таинстве, которое и есть для него настоящее мгновение. Но степень его участия в этом таинстве может быть малой, т.е. промежуток времени от Христа до настоящего мгновения – большим. В этом случае он видит, что от вечери Христовой прошло уже много времени; если к тому же в его памяти – его совершенное участие в Евхаристии, т.е. причастность именно этой вечере, то он говорит: уже много времени я не причащался, пора пойти к причастию. Иными словами, участнику Церкви несовершенство его участия может представляться не только как удаление от средоточия таинства, но и как большое время, протекшее от совершенного участия в нём; ничто не мешает это время тоже считать удалением от средоточия.

Итак, для Церкви время конечно, это эсхатологическое, «последнее время» /1Иоан.2:18/. Церковь есть область внутри сферы, в центре которой – Собор, он же – средоточие всех таинств: совершаемых сейчас, представляющихся прошлы-

ми и будущими. Меньшие сферы, имеющие тот же центр, пусть будут сферами Церкви. Время для какой-либо сферы Церкви – конечное и тем большее, чем дальше она от центра, с приближением же к границе Церкви стремится к бесконечности. Это значит, что сама граница не принадлежит Церкви и представляет собою общество. Таким образом, общество – лишь некоторый предел, к которому Церковь – последовательность её сфер – неограниченно приближается, никогда его не достигая; это сфера «внешних» /1Кор.5:12-13/, к которой, однако, Церковь бесконечно близка – прикасается своей проповедью. Без Христа общество было бы не сферическим, а плоским, и никто не имел бы даже понятия о спасении. Он, собирая «избранных Своих от четырёх ветров, от края земли до края неба» /Мар.13:27/, искривляет плоскость в сферу, окружающую Его как своё средоточие, внутри которой – чувствующие Его влечение и – там же, где Он, в самом центре, – спасённые Им. Те и другие принадлежат к Его Церкви, хотя и в разной степени, и Церковь проповедует спасение «внешним». Она проповедует его уже одним своим существованием, одной кривизной, т.е. формальной христианизацией общества, в котором они живут.

# О смерти и воскресении Христа

Июль-август 1979 г.

Иногда говорят, что во Христе умер и воскрес только человек. Слово же, Которое воплотилось в этом человеке, не могло умереть и, значит, воскреснуть, так как является Богом – второй ипостасью Троицы. Но и халкидонские, и нехалкидонские церкви согласны в том, что Божественная личность Христа тождественна человеческой, то-есть у Него не две личности, а одна, которая и есть эта вторая ипостась – личность Слова. Таким образом, если Слово не умирало, то не умирала личность Христа, то-есть умер не Он Сам, а Его человеческая природа, как если бы некий человек утратил один из своих органов, но сам остался жив. Однако Христос говорит, что Бог "отдал Сына Своего едиnorodного", а что значит отдать единосущного Себе Сына, если личность Его не умерла? Кроме того, если Сын не умер, то Он не воскрес, но вновь воплотился, то-есть не однажды, а два раза "Слово стало плотью".

Неприятие того, что Сын Божий мог умереть, по-видимому, коренится в двух представлениях. Во-первых, думают, что пребывание в смерти с точки зрения самого умершего длится во времени – так же, как для оставшихся в живых; следовательно, если Сын Божий умер, то Троица около полутора суток не была Троицей. Но каким образом для умерше-

го течет время, и почему нужно представлять себе какую-то временную длительность между мгновением его смерти и мгновением воскресения, фиксируемую им самим? Если же для него нет этой длительности и Он – Сын Божий и Бог, значит, ее и действительно нет, она лишь представляется тем, кто живет в этом мире. К тому же я не могу отрицать, что время – одно из его свойств и без него не существует, а он сотворен из ничто Тем самым Словом Божиим, имеет свое бытие в Том Самом Слове, Которое умерло на кресте. Но тогда вместе со Словом перестал существовать этот мир, а вместе о миром – время, то-есть в действительности между смертью и воскресением Сына Божия не было никаких полутора суток. Этим не отрицается реальность Его смерти и воскрешения, а также Его сошествие во ад и освобождение Им праведников, умерших до Его вочеловечения, но неосновательно полагать, что Он совершил это во времени.

Во-вторых, согласно представлениям очень многих, после смерти человека остается бессмертная душа, которая впоследствии облачается телом. Если же так, то не тем ли более не умерла душа Христа, содержащая Его личность – вторую ипостась Троицы? Но понятие бессмертия души – языческое, христианское понятие – воскресение во плоти и жизнь вечная. Когда апостол Павел говорит о смерти и воскресении жизни, у него нет между ними ничего посредствующего: смерть зерна, то есть прорастание, и есть его воскресение. "Сберегший душу свою потеряет ее; а потерявший

душу свою ради Меня сбережет её", – говорит Христос. Не употреблением ли языческих слов объясняется то, что христиане очень часто представляют себе бесплотное существование человека – душу, – ожидающую воскресения во плоти в течение какого-то времени? Мне кажется, христианский взгляд на воскресение жизни можно выразить на языке Я.С.Друскина, сказав: воскресение есть воскресение, тождественное смерти; но сама смерть – смерть без веры во Христа – не тождественна воскресению; между смертью без веры и воскресением – только от свободного решения Бога зависит, будет оно воскресением жизни или осуждения, – абсолютное ничто, ничего нет, нет бесплотной души и для умершего – времени. Я не говорю, что нехристианским является понятие души, его часто употребляет и Сам Христос. Но мне кажется, это слово говорит не о бесплотном человеке между его смертью и воскресением, а о тождестве личности воскресшего и умирающего. И когда Христос советует: "не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить", Он, я думаю, понимает слово "душа" в этом смысле. На языке тождества Я.С. Друскина я сказал бы и о воскресении Христа, "первенца из умерших". Его воскресение есть Его воскресение, тождественное Его смерти, то-есть Он полностью реально умер и этим же актом полностью реально воскрес.



# Мысли о познании

Ноябрь-декабрь 1986 г.

О безличной реальности нельзя сказать, что она одна, но и нельзя сказать, что она множественна. Она подобна физическому полю. Однако этим я не приписываю ей зависимости от пространственных и временной координат. Помня это, я буду называть реальность полем, что будет указывать, говоря приближённо, на её непрерывность, на то, что она и не одна, и не множественна.

Чтобы увидеть поле реальности, мы выделяем его часть и попавшее в неё соединяем. Способ выделения я назову рамой, а способ соединения композицией. Рама в той или иной мере зависит от нас, композиция, при данной раме, тоже в какой-то мере зависит от нас. Например, мы можем наложить на поле такую раму и применить такую композицию, что увидим надвигающуюся на луну тень земли – вместе с людьми, получившими научное воспитание; но, применив при той же раме другую композицию, мы увидим поглощающее луну чудовище – вместе с членами одного из южноамериканских племён (\*)

---

(\*) Поле подобно бесконечной стене с расплывчатыми пятнами. Рассматривая её, мы вынуждены в данный момент ограничиться какой-то её частью, и это ограничение явля-

ется подобием рамы. При этом мы невольно соединяем попавшие сюда пятна в некий предмет – лицо, корабль, птицу или др., и это соединение будет подобием композиции. При решении какой-либо задачи в теоретической физике рама есть определение того, чем в этой задаче можно пренебречь, а композиция – соединение оставшегося подходящими уравнениями.

Благодаря определённой раме и композиции поле кажется нам определённой вещью – солнцем, рекой, тенью земли, надвигающейся на луну, зависимостью ускорения тела от действующих на него сил и т.п. Эти рама и композиция, т.е. выделение и соединение, являются высказыванием – той вещи, которую мы благодаря им получаем; высказыванием в этом смысле может быть не только предложение, но и другое словосочетание или отдельное слово, такое, как "луна", "дерево", но не такое, как "зелёный", "бежать" и т.п. Таким образом, без высказывания мы ничего не видим, и оно, а с ним и видимая через него вещь, в какой-то мере зависит от нас. Не может быть такого видения вещи, в котором мы так или иначе не называли бы её, не говорили бы вслух или про себя: "это – дерево" или просто: "дерево", в крайнем случае: "нечто", "оно", "то" или "это"; но, говоря: "нечто", мы видим уже не дерево, а именно нечто – либо из-за неполного внимания, либо по иной причине, это уже другая композиция. Итак, видение вещи неотделимо от её названия.

Нельзя сказать, что данная вещь – вне нас, так как вне нас

нет рамы и композиции. Однако нельзя сказать, что она — — внутри нас, так как внутри нас нет поля реальности, которое её составляет. Вещи не объективны и не субъективны. Так называемые объективные вещи, или объективные факты,— это те, которые получены посредством рамы и композиции, сходных у большинства людей данного региона в данную эпоху. Эти вещи большинство видит более или менее одинаково. Они являются предметом науки. Вещи же, или факты, называемые субъективными, получаются посредством рамы и композиции, совершенно различных у людей, которые не близки друг другу, и потому имеют у них мало общего. Эти вещи являются предметом искусств.

Чтение написанного состоит в выделении некоторых значков и соединении их друг с другом. Это отчётливо видно в тех случаях, когда написанные слова не разделены промежутками, как в старых книгах, или беспорядочно разбросаны, как бывает на страницах юмора. Результатом этого выделения и соединения является высказывание, произносимое вслух или про себя,— единство некоторого имени и созерцания; при этом под именем я понимаю название любой вещи — не только такой, как солнце или река, но и такой, как нахождение тени земли на луну или зависимость ускорения тела от сил, которые на него действуют. Обратим внимание на то, что видение той или иной вещи, состоящее в выделении части поля и соединении попавшего в неё, результатом которых является единство некоторого имени и созерцания,

существенно не отличается от чтения (\*\*).

---

(\*\*) Я не отделяю друг от друга действий, известных как восприятие и представление, называя то и другое иногда видением, иногда созерцанием. Если скажут, что восприятие – это непосредственное видение вещи, а представление – её видение по сообщению других или воспоминанию, то ведь с этой точки зрения мы и тогда, когда смотрим на солнце или звезду, видим их совсем не непосредственно, а через посредство излучаемого ими света, и не можем быть уверены, что видимая нами звезда давно не погасла. В случае вещи, которую мы своими глазами не видим, роль света играют люди, письма, книги и т.п., в случае же прошлой вещи – клетки мозга, хранящие о ней память. Одни сигналы идут к нам из иного места в пространстве, другие – из прошлого момента времени. Я говорю всё это на языке тех, кто отделяет представления от восприятий. Сказать же я хочу одно – что это отделение ничем не оправдано. Мы одинаково хорошо чувствуем реальность, когда видим горы на обращённой к нам стороне луны и когда читаем описание гор на противоположной стороне, а также созерцая событие, происходящее у нас перед глазами, и событие, свидетелями которого мы были в прошлом. И, наконец, рама и композиция нужны нам не только для того, чтобы увидеть вещь в свете, но и для того, чтобы увидеть её в потоке сообщений или памяти: читая или слушая о вещи, мы должны выделить некоторые

пятнышки или звуки и соединить их между собою, только тогда мы получим её созерцание; вспоминая же о ней, мы сможем её созерцать лишь в результате выделения её деталей из всего вспоминающегося и их соединения.

Таким образом, видение какой-либо вещи можно считать чтением поля. На саму же вещь можно смотреть как на выделенные и соединенные друг с другом значки, т.е. как на видимое или слышимое имя, которое всегда влечёт за собою созерцание. Как и всякое имя, видимое или слышимое нами, вещь не вне и не внутри нас.

Между нашими высказываниями мы устанавливаем некоторые отношения и таким образом получаем новые высказывания, содержащие прежние. В частности, новая научная теория содержит прежнюю теорию и высказывания вещей, или фактов, которых прежняя теория высказать не могла, а, кроме того, высказывает множество новых фактов; в ней между прежней теорией и не укладывавшимися в неё высказываниями существуют определённые отношения. Но отношение между высказываниями не означает, что имеется какое-то соответствующее ему отношение в поле, т.е. в реальности. Оно может только дать такое содержащее их высказывание, которое будет применимо к полю, т.е. будет рамой и композицией, ведь они лишь в какой-то мере зависят от нас. В этом случае посредством новых рамы и композиции мы увидим новые вещи, новые факты. Такое новое высказывание, и, в частности, новая теория, называются пра-

вильными. Например, специальная теория относительности связала определённым отношением классическую механику и констатацию того, что скорость световой волны одинакова по отношению к движущимся друг относительно друга системам отсчёта, и оказалась такими рамой и композицией, посредством которых увидели зависимость массы частиц от их скорости, зависимость от системы отсчёта времени между двумя событиями и многое другое. Однако нельзя сказать, что установленным ею отношениям соответствуют некоторые отношения между частями самой реальности, – так же как нельзя сказать, что в реальности независимо от нас есть какие-то части, соответствующие высказываниям, связанным этими отношениями. Иными словами, мы не можем считать, что установленные нами отношения свидетельствуют об отношениях реальных.

Наши высказывания соответствуют лишь вещам. Но вещь нельзя считать реальностью, так как в реальности нет рамы и композиции, которые создают для нас вещь. И вместе с тем её нельзя считать нереальной: наша мысль создаёт её из поля реальности. Мы не можем сказать о вещи ни того, что она существует, ни того, что она не существует. Отношение же между вещами – например, между ветвью и стволом или ускорением и силами – есть лишь отношение между образующими их высказываниями и входит в композицию построенной из этих вещей бóльшей вещи – дерева, зависимости ускорения тела от сил, действующих на него, и т.п. (\*\*\*) Та-

ким образом, оно не существует так же, как не принадлежащие реальности рама и композиция, высказывание, мысль, если взять их самих по себе, вне связи с полем.

---

(\*\*\*) Когда мы говорим о зависимости ускорения тела от действующих на него сил, то имеем в виду и это тело, и тело отсчёта, без которого у него не может быть никакого ускорения, и телá, действующие на него с этими силами, т.е. говорим о группе вещей, связанных этой зависимостью, — о построенной из них бóльшей вещи. Говоря же об отношении между вещами, я имею в виду саму связь. Например, ускорение как вещь представляет собою связанные этой физической величиной данное тело и тело отсчёта, а ускорение как отношение — сама эта величина; сила как вещь — это два тела, одно из которых действует с этой силой на другое и тем самым связано с ним, а сила как отношение — только сила. Любое так называемое свойство можно понимать как вещь, которая им обладает, и как свойство само по себе; в этом втором понимании оно и будет отношением.

Элементарное высказывание представляет собою отдельное слово «S». Пусть это слово применимо к полю реальности. Тогда оно есть уже и рама, и композиция, которые, таким образом, нераздельны. Этим двойным актом оно творит вещь и даёт ей имя «S». Если же мы говорим «S есть не S», то рама создаваемой вещи уничтожается, а тогда уничтожается и её композиция. Итак, это высказывание создаёт уни-

чтожающуюся вещь. Так как оно нарушает логический закон противоречия «S не есть не S», то может быть названо алогизмом. Высказывание же «S не есть S» создает вещь, у которой уничтожается композиция, а тогда и рама, значит, тоже уничтожающуюся вещь. Оно нарушает логический закон тождества «S есть S», т.е. представляет собою алогизм. Первый алогизм я буду называть противоречием, а второй – неопределённым отрицанием. Мы не можем видеть само поле, мы видим лишь вещи, формируемые из поля нашими высказываниями. Но, если видимая нами вещь разрушается, мы прикасаемся к полю, в котором она исчезает. Поэтому через противоречие и неопределённое отрицание мы можем уловить поле реальности.

Мы говорили, что вещь нельзя считать реальностью, хотя нельзя считать и нереальной. Если мы скажем это о вещи «S», то получим высказывание

«S не есть реальность»,

не означающее, что вещь «S» нереальна. Оно создаёт вещь, рама и композиция которой уничтожаются, т.е. вещь разрушающуюся. Поэтому оно, так же как противоречие и неопределённое отрицание, позволяет уловить само поле реальности. Это высказывание можно называть отрицанием существования. Слово «S» применимо к полю, т.е. создаёт для нас вещь. Обычно предполагается, что она существует. Иначе говоря, общепринято высказывание «S есть реальность», которое на этом основании можно считать логическим зако-



ном. Этот закон существования, не формулируемый явно, но подразумеваемый, и нарушается отрицанием существования. Таким образом, отрицание существования является алогизмом.

Все сказанное о поле, о раме и композиции, о вещи, о высказывании относится не только к вещам, или фактам, называемым физическими, – солнцу, дереву, зависимости ускорения тела от действующих на него сил и т.п., но и к вещам, или фактам, называемым психологическими, например, ощущению холода, тревоге, радости, представлению солнца. Нельзя сказать, что эти вещи состояются нами из другого поля реальности: реальность и не одна, и не множественна. Нельзя также сказать, что видимая нами психологическая вещь – внутри нас, так как внутри нас нет реальности, мы имеем лишь раму и композицию, высказывание, мысль, но эта вещь и не вне нас, так как там нет рамы и композиции. Она тоже не субъективна и не объективна. Наша радость имеет к нам такое же отношение, как и солнце. Однако следует различать мысль, дающую нам созерцание чего-то другого, и такую же мысль, когда мы созерцаем её саму: первая является только рамой и композицией, вторая же – психологической вещью, фактом. Таким образом, психологические вещи отличаются от физических не полем и не субъективностью. Те и другие различаются типом рамы и композиции. Достаточно заметить, что солипсист даже солнце считает субъективным – частью состояния своей души, а

материалист и свою радость считает объективной – состоянием части своего мозга, первый всегда налагает на реальность раму и композицию одного типа, второй – раму и композицию другого. К психологическим вещам относится и то, что говорилось об алогизмах: в каждом алогизме «S» может быть и психологической вещью, тогда он создаёт психологическую вещь, которая уничтожается, т.е. исчезает в поле; при этом мы, созерцая её, прикасаемся к реальности.

Обычный грех познания состоит в том, что безличные вещи полагаются реальными, существующими, а также в том, что они делятся на объективные и субъективные. Но, если реально субъективное, т.е. находящееся внутри нас, то реальны мы сами. В действительности мы грешники, мы умерщвлены своим грехом; как говорит апостол Павел, «грех ожил, а я умер» /Рим., 7, 9-10/. Таким образом, к этому греху познания приводит непонимание радикальности своего греха, который и устраняет нас от поля реальности. С другой стороны, приписывая реальность тем формам, которые создают наши рама и композиция объективистского типа, мы населяем внешний мир плодами своего воображения, т.е. в какой-то мере повторяем грех язычества.

# Истина и система

Июнь – июль, 1988 г.

Одностороннее синтетическое тождество Якова Семёновича Друскина конкретизирует, актуализирует то, о чём говорится в его тождественной части. Например, тождественная часть одностороннего синтетического тождества

жизнь есть жизнь, тождественная мысли о ней,

но мысль о жизни не есть жизнь

говорит о жизни, которая конкретизируется как акт жизни, знающий о себе. Таким образом, жизнь животного или акт жизни человека, не обращающий на себя внимания, не является той жизнью, которая имеется здесь в виду. Тождество

Бог есть Бог, тождественный человеку Иисусу,

но человек Иисус не есть Бог

конкретизирует понимание слова «Бог», обозначая им лишь Бога, ставшего человеком Иисусом. Значит, речь здесь идёт не о Зевсе и не о Хатимане.

Я буду использовать одностороннее синтетическое тождество для конкретизации, актуализации Божьего Слова. Я думаю, что Бог даёт мне Своё Слово, которое становится при этом моим словом, а именно названием реальности, которую я сейчас получаю. Ведь я не могу увидеть реальность, если не назову её, не скажу вслух или про себя: «это – дерево»,

или просто: «дерево», или по крайней мере: «нечто», «это» или «то»; но говоря «нечто», я вижу уже не дерево, а именно нечто – то, что почти лишено определённости. Без этого моего слова я, если и смотрю, ничего не вижу, ничего не имею. Им и становится Слово Божье, творящее реальность, значит, творящее её во мне, то есть дающее её мне. Вместе с тем это же моё слово вне видения реальности отнюдь не есть Слово Божье. Тогда я постулирую следующее одностороннее синтетическое тождество:

Божье Слово есть Божье Слово, тождественное моему слову,

но моё слово не тождественно Божьему слову.

Оно конкретизирует Божье Слово как Божье Слово, являющееся моим названием того, что я сейчас вижу. Очевидно, Божье Слово в этом понимании для меня актуально. Только так я и буду Его здесь понимать.

Творение реальности Божьим словом я скажу формулой, близкой к одностороннему синтетическому тождеству:

Божье Слово есть Божье Слово и реальность,  
но реальность не есть Божье Слово.

Иначе говоря, Божье Слово не может «звучать», не создавая реальности, не может быть одно, без некоей отличной от Него вещи. Оно заключает её в Себе, и вместе с тем она не содержится в Нём. Я замечаю Его как моё слово, которым я называю то, что сейчас вижу. Значит, Божье Слово я замечаю в себе, а потому замечаю в себе и эту реальность, заклю-

чённую в Нём. Итак, получаемую мною реальность я вижу в себе. Она является тем, что Я.С. Друскин называл СЕЙЧАС МОЕЙ ДУШИ. Однако я тут же включаю моё слово в некоторую систему, представляющую собой моё мировоззрение, и тем самым отвожу в ней видимой реальности определённое место. Например, увидев дерево, я тут же связываю это название с другими словами, благодаря чему дерево оказывается физическим телом, находящимся вне меня, относящимся к разряду растений, растущим из земли, состоящим из корня, ствола и ветвей с листьями, и т.д. Увидев же, например, свою радость, я подобно этому делаю её моим психологическим состоянием, которое относится к эмоциям, вызвано такой-то причиной и т.д. Я не могу изменить Божье Слово, ставшее моим словом, но ввожу Его в мою систему, а это искажает моё видение создаваемой Им реальности. Обычно это искажённое видение называется восприятием.

Но вот у меня остаётся только моё слово, входящее в систему, а Божьего Слова и реальности нет: моё слово не тождественно Божьему слову. Я ничего не вижу, но это моё слово содержит некоторое представление как частицу моей системы. Созерцание этого представления называется воспоминанием – например, дерева или радости, которые я видел только что.

Принятие Божьего Слова, становящегося моим словом, и наличие у меня лишь моего слова, не тождественного Божьему, кажутся в этом описании временной последователь-

ностью трёх этапов: СЕЙЧАС МОЕЙ ДУШИ, восприятия и воспоминания. Но время не есть реальность, и распределять эти состояния по времени нельзя. Тогда они немыслимы. Но как можно мыслить то, что высказывается односторонним синтетическим тождеством, представляющим собою противоречие? Ведь согласно этому тождеству Божье Слово тождественно моему слову, но моё слово не тождественно Божьему. И вот именно эту нетождественность я переживаю как время, начавшееся с СЕЙЧАС МОЕЙ ДУШИ и продолжающееся до настоящего момента, когда я вспоминаю увиденное.

Моё слово в восприятии и воспоминании вполне осмысленно: свой смысл оно получает от связи с другими словами моей системы. Но в СЕЙЧАС МОЕЙ ДУШИ оно не связано с ними, то есть бессмысленно. Оно не означает здесь того же, что в толковом словаре; дерево или радость в СЕЙЧАС МОЕЙ ДУШИ нельзя понимать так, как я понимаю их в соответствии с моим мировоззрением. Божье Слово не имеет человеческого смысла, этот смысл придаю Ему я сам.

Итак, воспринимаемое мною зависит от моего мировоззрения. Видя, как на безоблачном небе Луна исчезает в чём-то чёрном, я, получивший научное воспитание, говорю: Луна была освещена Солнцем, а теперь входит в тень Земли; и я вижу то, о чём говорю, – вхождение Луны в тень Земли. Однако, если бы я был членом одного из южноамериканских племён, я бы сказал: Луну поглощает чудовище такое-то; и я

видел бы, как Луну поглощает это чудовище. Но в том и другом случае я вижу не реальность, сотворённую Божьим Словом, а фантазию той культуры, в плену которой я нахожусь. Божье Слово, становясь моим словом, освобождает меня от этого плена, но лишь на мгновение – я сразу же снова попадаю в плен; так выглядит совмещение бессмысленности и осмысленности моего слова с точки зрения времени. В СЕЙЧАС МОЕЙ ДУШИ я вижу реальность и видел бы её, кем бы я ни был – европейцем, южноамериканским индейцем или австралийским аборигеном. Мне кажется, это видение в принятии Божьего Слова имел в виду евангелист Иоанн, говоря: «Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» /Иоан.1:9/.

Могу ли я понимать реальность вне её видения? Я могу сказать, что она во мне, то есть что она – я, моя душа. Но это не есть понимание реальности, потому что я, или моя душа – не понятие, говоря так, я просто ввожу другое название того же неизвестного. Чтобы понять реальность – сделать её название понятием, – я должен включить его в мою систему, но тогда я буду понимать не реальность, а результат её искажения. Реальность не соответствует никакому понятию, то есть человеческому смыслу, так как соответствует творящему её Божьему Слову, Которое с человеческой точки зрения бессмысленно.

Мировоззрение подразумевает, что то, какой оно изображает действительность, от меня не зависит. Значит, введе-

нием в него видимой реальности я полагаю её независимой от меня, или, как говорят, объективной. Поэтому на вещь, которую я воспринимаю или вспоминаю, – является ли она физической или психологической – я смотрю как на объективную.

Название реальности, то есть Божье Слово, ставшее моим словом, – это не обязательно одно слово /возможно, вместе с подчинёнными ему словами/: Оно может быть предложением и даже несколькими связанными предложениями. Это предложение или сочетание предложений – но только как название реальности – также не имеет человеческого смысла, потому что не входит в систему. Чтобы текст, состоящий из нескольких предложений, был по-человечески осмыслен, недостаточно соединения его слов друг с другом: для этого я должен иметь в виду целую систему, целое мировоззрение, частью которого он являлся бы. В восприятии же и воспоминании, став частью такой системы, этот же текст являет человеческий смысл.

В частности, он называется законом /принципом и т.п./ в науке, теоремой в математике или воззрением /представлением/ в философии. При этом СЕЙЧАС МОЕЙ ДУШИ считается творческим моментом, в котором он возникает. Но я этот текст не творю, я получаю Божье Слово, становящееся моим словом, Божье Слово, творящее реальность, значит, являющееся её совершенным знанием. Однако совершенное знание реальности, которое даёт мне Бог, я ввожу в систему



– либо имеющуюся, либо возводимую на нём, – и оно становится мнимым знанием, называемым законом, теоремой, воззрением и т.п. Это уже моё слово, не тождественное Божьему, воспоминание реальности, не соответствующее ей. В том, что называется актом творчества /открытием/ закона, теоремы или воззрения, Бог даёт мне увидеть реальность. Но точно так же Он даёт мне увидеть реальность в получении радости или дерева: здесь, как и в творческом акте, Он даёт мне Своё Слово, творящее её. И всё же я чувствую отличие творческого СЕЙЧАС МОЕЙ ДУШИ от нетворческого. Это есть чувство существования других я: в моём творческом акте Бог даёт Своё Слово не только мне, но и через меня другим, мне подобным.

Было бы хорошо, если бы центром моей жизни было бессмысленное Божье Слово, становящееся моим словом. Но центр моей жизни – моё слово, входящее в мою систему, то есть имеющее человеческий смысл. Центр моей жизни – моя система, и это плохо.

# Не исчезающая реальность

Июль-август, 1988 г.

Божье Слово, тождественное моему слову, даёт мне реальность. С человеческой точки зрения Оно бессмысленно, но я ввожу Его в мою систему и этим придаю Ему человеческий смысл. Если Его введение в систему не изменяет её, получение реальности называется нетворческим – таково получение дерева или радости. Если же это введение изменяет систему, получение реальности называется творческим.

Здесь я остановлюсь на творческом получении реальности. В этом случае введение в систему Божьего Слова, ставшего моим словом, может либо прибавить к имеющейся системе некоторую подробность, либо потребовать её замены другой системой. Для иллюстрации первой возможности я попытаюсь войти в состояние Эдвина Хаббла, обнаруживающего, что скорость удаления галактик пропорциональна расстоянию до них, причём предположу, что он уже знал космологию Эйнштейна-Фридмана и верил в неё. В этом состоянии я сразу же нахожу в ней место для увиденной мною пропорциональности, чем лишь дополняю моё мировоззрение, но не пересматриваю его; при этом моя эмпирическая пропорциональность получает статус настоящего закона.

Иллюстрацией второй возможности пусть будет переживаемое мною состояние Альберта Абрагама Майкельсона,

видящего, что световая волна распространяется в пустоте. Так как согласно его, то есть моему, мировоззрению волна может распространяться лишь в какой-то среде, в частности, световая волна – в эфире, то оно не в состоянии вместить реальность, которую я получил. Лишь в другом мировоззрении, сообщённом мне Эйнштейном, я нахожу ей место, тогда усматриваю в ней действительный закон.

Аналогично, войдя в состояние Альберта Эйнштейна, получающего свой специальный принцип относительности, я не могу включить видимую реальность, то есть этот принцип, в моё мировоззрение, так как он означает, например, зависимость времени между двумя событиями от системы отсчёта, согласно же моему мировоззрению оно абсолютно, то есть не зависит от системы отсчёта. Если «реальность Майкельсона» противоречит физике существующей культуры, то «реальность Эйнштейна» противоречит её философии, ведь до Эйнштейна время и пространство исследовались только философией. Специальный принцип относительности Эйнштейна я ввожу уже в другую философию, и там он становится философским воззрением.

Если получение реальности таково, что система радикально не изменяется, – является ли оно нетворческим или творческим, – я систему не теряю, то есть не теряю моё слово, не тождественное Божьему. Но эта нетождественность переживается как время. Поэтому я не утрачиваю переживания времени, или, говоря короче, не утрачиваю времени. Это

значит, что реальность представляется мне моментом: чтобы она могла представляться не одним моментом, а многими, её моменты должны как-то различаться, но реальности нельзя приписывать различий. Этот момент и есть СЕЙЧАС МОЕЙ ДУШИ. Я вижу реальность мимолётно, сразу же переходя к восприятию.

Если же система радикально изменяется, то есть я теряю её и нахожу другую, то я утрачиваю время и обретаю его. В утрате времени реальность не является для меня моментом, то есть я вижу её не мимолётно, не ухожу от неё. Но и это называется СЕЙЧАС МОЕЙ ДУШИ. Я останавливаюсь на бессмысленном Божьем Слове, ставшем моим словом.

Итак, в случае творческого акта Божье Слово, то есть название реальности, может как укладываться в физику, философию или другую область моего мировоззрения, так и противоречить ей. В обоих случаях оно имеет к ней отношение. Название реальности может иметь отношение не к одной только области, а к нескольким областям. Если среди них есть эстетика, говорят, что оно имеет отношение к искусству. Таким образом, название реальности, имеющее отношение к искусству, может укладываться в существующую эстетику или не укладываться в неё. В первом случае я ухожу от реальности, во втором не ухожу. Но и во втором случае название реальности укладывается в эстетику, только уже другую, при этом так же, как и в первом случае, его текст называется литературным. В состоянии японского поэта VII или

VIII века, воспевающего снег на сливовом цветке, я получил бы текст, который укладывается в традиционную эстетику, и, таким образом, ускользал бы от реальности. В состоянии же Франца Кафки, закончившего «Старинную запись», я не мог бы найти ей место в существующей эстетике, ускользнуть от реальности.

Предложение, нарушающее какой-либо закон формальной /дедуктивной/ логики, называется алогизмом. К алогизмам относятся, например, апория /принятие некоторого предложения и его отрицания/, нарушающая логический закон противоречия, и неопределённое отрицание /отвержение некоторого предложения и его отрицания/, нарушающее закон исключённого третьего. Содержащий алогизмы текст пусть называется алогичным. Можно ли ввести алогизм в какую-либо область имеющейся системы? Предложение вводится в систему мыслью, а для мысли, то есть логики, алогизм ложен, из ложного же следует что угодно, в том числе предложение, несовместное с данной областью. Таким образом, для мысли алогизм и данная область несовместны, то есть мысль не может ввести его в неё. Но тогда алогичное название реальности противоречит любой области моей системы, то есть имеет отношение ко всем областям; нельзя считать, что оно имеет отношение только к философии или искусству. Оно представляет собою название реальности, при котором я не могу уйти от неё.

Значит, я не ухожу от реальности в двух случаях: если её

название лишь не укладывается в мою систему, но алогичным не является, и если оно является алогичным. Однако второй случай – это уже нечто существенно новое: алогичное название реальности не укладывается не только в имеющуюся систему, но и ни в какую другую. В этом случае нет восприятия и воспоминания, искажающих реальность, есть только СЕЙЧАС МОЕЙ ДУШИ. Но это значит, что в одностороннем синтетическом тождестве Божьего Слова моему слову исчезает нетождественная часть, то есть Божье Слово и моё слово оказываются одним и тем же. Моё алогичное слово /в смысле предложения или сочетания нескольких предложений/, в котором я вижу реальность, есть данное мне Божье Слово.

# Ад, не лишённый надежды

Февраль-март, 1989 г.

Зое

У меня есть два греха, за каждый из которых я заслуживаю ада. Первый грех: я очень люблю единственного человека, который мне близок, но себя люблю больше. Второй грех: я знаю мои права в обществе и, если могу, отстаиваю их. Многие, по-видимому, не согласятся, что второе – грех, и даже, что первое – грех. Однако я хорошо чувствую, что это так, хотя, к сожалению, это чувство редко бывает острым; при этом первый грех для меня более невыносим.

Я сказал, что за каждый из этих грехов заслуживаю ада. Но, заслуживая ада, человек не просто находится в его ожидании – он уже живёт в аду. Я.С. Друскин считал, что тот ад отличается от этого одним – отсутствием надежды. Я живу в аду, не лишённом надежды. Мне кажется, этот ад имеет в виду апостол Павел, когда говорит: «если бы мы судили сами себя, то не были бы судимы; будучи же судимы, наказываемся от Господа, чтобы не быть осуждёнными с миром» /1Кор.11: 31-32/.

И вот я боюсь, что из-за меня в аду оказался и близкий мне человек – именно в силу нашей близости. Я заслуживаю ада, я даже рад ему, но мой близкий, мне кажется, его не заслуживает. Он страдает больше меня, моё страдание в ос-

новном вызвано его страданием и часто содержит уныние по поводу моих страданий. Я думаю даже, что он взял на себя мои грехи и из-за них попал в ад. Пребывание же в аду моего близкого невыносимо для меня потому, что в своё время я не позволил ему немного отойти от меня, усугубил нашу близость.

Как бы то ни было, вряд ли можно сомневаться, что мы находимся в аду. Этот ад, лишённый надежды, не исключает приобщений к раю, возможно, у нас и бывали такие приобщения.

Теперь я попытаюсь высказать наше положение на языке философии. Если две, несколько или много человеческих душ более или менее органично соединены между собой, я считаю, что существует состоящее из них единое, которое я буду называть организмом. При этом я не предполагаю, что отдельные души растворяются, исчезают в нём. Примеры организма: некоторое человеческое общество, объединение поэтов, дружная семья. Частным случаем организма является отдельная душа.

Степень органичности организма может быть большей или меньшей. Например, общественный организм менее органичен, чем семейный, члены которого любят друг друга, а этот семейный менее органичен, чем одна душа.

Действие на организм сотворённой Богом внешней реальности переживается им как тот или иной безболезненный факт. Такими фактами в общественном организме являют-



ся, например, открытие полезного месторождения, планета Венера, рождение слонёнка от знаменитой слонихи, в семейном организме – настроение, содержащееся в фразе, которая понятна лишь его членам, в объединении поэтов – видимое ими содержание стихотворения, написанного кем-нибудь из них, в душе – какое-либо непередаваемое чувство. Каждый такой факт строится самим организмом внутри себя из материала, порождаемого в нём действием внешней реальности, свойства же её самой не могут быть ему известны. В частности, в ней нет планет, не рождаются слонята, отсутствуют содержания стихотворений, нет чувств.

Но Бог иногда действует на организмы и непосредственно. Действие Бога на душу Я.С. Друскин называет испытанием и наградой: предуготовлением. По его мнению, душа в силу своего греха противится этому действию, тогда переживает его как боль – духовную или физическую; если же противления нет, действие Бога переживается как боль, являющаяся радостью, но чтобы не противиться ему, нужно понять, что оно есть испытание и награда, понимание же это – не психологический, а реальный сдвиг, которого душа сама совершить не может: его совершает в ней только Бог. Мне кажется, Бог желает войти в каждый организм и иногда прикасается к нему, что и является его испытанием. Но каждый организм грешен, грех же – это несовместность с Богом. Поэтому на действие, прикосновение Бога организм отвечает сопротивлением. И всё же прикосновение происходит, в

результате чего организм, будучи несовместимым с Богом, частично /а иногда полностью/ разрушается. Это причиняет ему страдание. Однако, если Бог совершает в нём реальный сдвиг – даёт ему понять, что подвергает его испытанию, то не встречает сопротивления и входит в него, преображая его из земного организма в небесный – часть Своего Царства; тогда организм переживает страдание, которое есть радость. «Вот стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему и буду вечерять с ним, и он со Мною» / Отк.3:20/.

Общественный организм переживает непосредственное действие Бога, встречающее сопротивление, как факт общественного бедствия – губительное землетрясение, извержение вулкана или наводнение, мор, голод, нашествие захватчиков и т.п. Устранение этого сопротивления есть истинное всенародное покаяние, в результате которого бедствие становится радостью. Покаяние бывает и без физического бедствия, само являясь страданием, заключающим радость. В обоих случаях организм преображается из общества в Царство Бога. Возможно, такое преобразование произошло с обществом города Ассизи, когда святые Франциск и Руфин проповедовали в церкви в одной исподней одежде. В Fioretti – книге о св. Франциске – говорится: «И святой Франциск, взойдя нагой на амвон, произнёс такую удивительную проповедь о презрении к миру, и о святом покаянии, и о добродетельной бедности, и о жажде Царства Небесного, и о наго-

те и позоре Господа нашего Иисуса Христа на кресте, что все присутствующие начали горько плакать от великого раскаяния и благоговения. И не только в церкви, но и во всём городе в этот день был такой плач о страстях Господних, подобного которому ещё не бывало». В Деян.8:5-17, по-видимому, рассказывается о действии Бога на общественный организм, уже подготовленный Им к пониманию этого действия и непротивлению ему. Бог вошёл в этот организм, преобразив его в христианскую церковь: «... Филипп пришёл в город самарийский и проповедовал им Христа; народ единодушно внимал тому, что говорил Филипп, слыша и видя, какие он творил чудеса; ибо нечистые духи из многих одержимых выходили с великим воплем, а многие расслабленные и хромые исцелялись; и была радость великая в том городе... Крестились и мужчины женщины... Находившие в Иерусалиме апостолы, услышав, что самаряне приняли слово Божие, послали к ним Петра и Иоанна, которые придя помолились о них, чтобы они приняли Духа Святого: ибо Он не сходил ещё ни на одного из них, а только были они крещены во имя Господа Иисуса; тогда возложили руки на них, и они приняли Духа Святого». Покаяние русских городов, переживающих бедствия Смутного времени, кажется, может быть примером действия Бога на общественный организм, который сначала сопротивляется Ему, а потом понимает и принимает. Непосредственным толчком к покаянию были грамоты Троице-Сергиевой Лавры. Согласно «Руководству к русской

церковной «П.В. Знаменского, «грамоты эти повсюду возбуждали сильное религиозное одушевление; во всех городах установили трёхдневный пост, даже для грудных младенцев. Русская земля, как Ниневия, каялась...» /VI/. Однако в Ниневии, мне кажется, было другое покаяние /Иона,3/ – не устранение сопротивления ожидаемому бедствию, а вопль к Богу об избавлении от него; отрекаясь от своих злодеяний, ниневитяне хотели не принятия Бога, а только одного: чтобы Он к ним не прикасался. Вопли к Богу в бедствиях, которыми полна ветхозаветная история Израиля, имеют, по моему мнению, такой же характер. Покаяние как устранение сопротивления Богу, как реальный сдвиг, дающий понимание испытания, совершается, может быть, только через Христа.

Различными могут быть и страдания организма, меньшего, чем общественный, сопротивляющегося действию Бога. Когда Закхей принимал Христа в своём доме /Лук.19:1-28/, Христос сказал ему: «ныне пришло спасение этому дому, потому что и он сын Авраама». Я думаю, спасение дома означает спасение домочадцев – так же как, например, в словах Павла и Силы темничному стражу: «веруй в Господа Иисуса Христа, и спасёшься ты и весь дом твой» /Деян.16:31/. Христос говорит о спасении принявшей Его семьи Закхея. По-видимому, народ относился с презрением не к одному начальнику мытарей Закхею, а ко всей его семье. Мне кажется, в факт этого мучения трансформировалось для семьи Закхея прикосновение к ней Бога. Но её сопротивление Богу

было устранено, о чём свидетельствует острый интерес Закхея к Христу и то, что Закхей «принял его с радостью». Собственно говоря, эта радость, которую, вероятно, разделяли с ним все домочадцы, и была радостью, заключённой в страдании. В эту семью вошёл Бог.

В отдельной душе прикосновение Бога трансформируется в факт физического или духовного страдания, которое в том случае, когда Бог устраняет сопротивление души и входит в неё, вызывает радость – является противоречивым радостным страданием. Частично я уже об этом говорил, приводя мнение Я.С. Друскина о действии Бога на душу.

Как и действие сотворённой Богом внешней реальности, непосредственное действие Бога порождает в организме то, что служит материалом для его упорядочивающей деятельности, которая в данном случае даёт ему некоторый болезненный факт – землетрясение, всеобщее презрение, физическую боль и др. Устраняя же сопротивление, Бог Сам становится на место этого факта и ощущается организмом как радостное страдание. Все факты, которые строит общественный организм, часто называются объективными, а все факты, формируемые организмом, состоящим из небольшого числа душ, в частности, одной душой – субъективными.

На этом языке ад, лишённый надежды, – это положение организма, в котором он подвергается непосредственному действию Бога, находясь в грехе. Из-за своего греха он не понимает, что это испытание и награда, исходящие от Бога, и

противодействует Ему. Собственно, эти непонимание и противодействие являются показателями греха. Так как греховное с Богом несовместно, организм от Его прикосновения в какой-то мере разрушается и испытывает страдание. Это и есть на моём философском языке ад, не лишённый надежды.

Иудейский народ оказался в аду, когда своё противление Риму, возглавляемое зилотами, довёл до восстания. Господство Рима в Иудее было тем болезненным фактом, в который для неё трансформировалась рука Божия, лежащая на ней, и её противодействие Риму было противодействием Богу. До зилотов иудейство не противопоставало себя иудео-христианским общинам, которые не могли признать Мессией никакого политического вожака и не стремились к политической независимости. Поэтому они не сильно противились Риму. На моём языке это можно сказать так: иудейство, не противопостававшее себя христианской церкви, было не столь греховно, чтобы сильно противодействовать прикосновению Бога. Когда же зилоты стали во главе народа, началось гонение на мешавших им христиан, которое отделило иудейский народ от христианской церкви. Это развязало ему руки в борьбе против Рима. Говоря моим языком, иудейство, отделившись от христианства, стало гораздо греховнее, и его сопротивление Богу резко возросло<sup>9</sup>. Началось восстание, в

---

<sup>9</sup> Я не утверждаю, что сила сопротивления Богу зависит лишь от степени греха. Но на этом моём языке нельзя говорить о её зависимости от чего-либо другого. Возможно, существуют и другие её факторы, которых я не могу высказать.

котором иудейское общество было разрушено: прикосновение Бога разрушило Иудею, дополнившую меру своего греха. Её страдание было ужасно. Она попала в ад, но в нём оставалась надежда.

Иудеи гнали христиан и раньше, они гнали и предали на распятие Самого Христа. Но тогда они не отделяли от себя сначала Христа с Его учениками, а потом – Его учеников, греховность же народа, не отделённого от Христа или христиан, не настолько велика, чтобы прикосновение Бога его разрушало. Со стороны Рима он испытывал только гнёт, которому слабо противился. Его несколько мучило ещё новое учение, распространяемое учениками Христа. Оно было результатом главного действия Бога на иудейский народ. Но не слишком большой грех не мешал ему иногда допускать, что оно может быть Божьим испытанием; так, Гамалиил, «уважаемый всем народом», предостерег синедрион, что преследование учеников Христа может оказаться противлением Богу, и синедрион внял его предостережению /Деян.5:34-40/. Счёты с умножившимися учениками Христа были в какой-то мере внутренним делом народа – не то что позднее, когда подготовка борьбы с римлянами требовала его монолитности, извержения всех, не присоединявшихся к нему в этой борьбе, а таковыми были именно иудео-христиане, к тому же связанные больше с христианами-эллинами, т.е. представителями народа, союзного с врагом, чем с иудеями.

Разрушение организма народа, обособленного от окружа-

ющих народов, означает исчезновение объективных фактов, которые он строит. Когда был разрушен Израиль, исчезли его объективные факты и, значит, состоящий из них объективный мир. Повторяю: земной организм не может знать сотворённой Богом реальности, находящейся вне его; тем более он не может знать Самого Бога; он знает лишь тот мир, который сам строит из материала, порождаемого в нём действиями Бога и этой реальности. Мир, построенный организмом целого народа, и является для него объективным. Таким образом, можно сказать, что конец Израиля был концом его мира. Христос предсказывал, что конец мира наступит ещё в то время, когда «не пройдёт этот род», и как будто связывал его с осадой Иерусалима, разрушением храма, гибелью и пленением народа, попиранием Иерусалима язычниками /Мат.24:15-35; Лук.21:20-33/. Более определённо о времени конца Он сказал ученикам так: «не успеете обойти городов Израиля, как придёт Сын Человеческий» /Мат.10:23/. Не имел ли Он в виду конце мира Израиля, совершившийся в результате разрушения израильского общества, когда оно, как я сказал, попало в ад? Не стали ли тогда для Израиля фактами погасание солнца и луны, падение звёзд? Не увидел ли он на небе знамения Сына Человеческого и Его Самого «с силою и славою великою» /Мат.24:29-30/? Не это ли предсказывал Христос на суде первосвященника /Мар.14:62/? Плач земных племён у пророка Захарии – это



плач племён Израиля /Зах.12:10-14/.<sup>10</sup>

Почему наш организм оказался в аду из-за двух моих грехов, о которых я говорил в начале? Разве, если бы их не было, он был бы безгрешен и не страдал от прикосновения Бога? Конечно, он был бы грешен и страдал бы, но, видимо, гораздо менее грешен, и его страдание было бы качественно другим, – так же как страдание Израиля сразу после Христа было качественно иным, чем при подавлении восстания. Повидимому, ад начинается тогда, когда грех организма, к которому прикасается Бог, превосходит некоторую меру.

Может быть, нет плохого в том, что члены какой-либо группы любят друг друга больше, чем других из своего народа, а особо близкие из этой группы любят друг друга больше, чем остальных её членов. Однако при дальнейшем сужении организма – переходе к одной душе – дело совершенно меняется: если я люблю себя больше, чем моего близкого, это очень плохо. Почему? Разве душа не органичнее всех других организмов и для неё не естественно любить себя больше их? Мне кажется, ответ в том, что любовь дана людям как связь душ в организме, и обращать её на свою душу нельзя.

---

<sup>10</sup> Могло ли сохраниться свидетельство об исчезновении небесных светил благодаря передаче уцелевшими иудеями? Они могли передать его следующему поколению иудеев или представителям других народов. Но как эти представители, так и рассеянные иудеи входили уже в другие общественные организмы, строящие свои объективные факты, в том числе свои небесные светила. Не должны ли были члены другого общества, видящие светила на своих местах, воспринимать рассказы об их исчезновении как описание массовой иллюзии, которому не стоит придавать значения?

Христос советует не возлюбить, а возненавидеть свою душу / Иоан.12:25/. Любовь к себе ставит предел любви к другому, так как не позволяет ей возрасти до причинения самому себе большого вреда. Бог сотворил человека не как отдельные души, а как организм /Быт.2:18; 21-24; Еккл.4:7-12/, и то, что в этом творении связывает души между собой, называется любовью. Грех извратил это Божье творение: любовь человека обратилась и на него самого, а это подорвало прочность организма. Если же себя самого я люблю даже больше других, мой грех, очевидно, переходит границу, за которой при контакте с Богом начинается ад. Но грех особенно велик, если эти другие очень близки мне. Я же именно люблю себя больше, чем единственного близкого мне человека, а, кроме, того, стараюсь отстаивать мои права в обществе, т.е. люблю себя больше, чем других членов моего общественного организма. Может быть, вообще грех души можно определить как уменьшение ею органичности организмов, в которые она входит.

Могу ли я добиться того, чтобы по крайней мере моя любовь к близкому оказалась больше, чем к себе самому? Не знаю. Я.С. Друскин говорит: я сам в грехе и рефлексии – самое любимое и близкое и одновременно самое ненавистное и далёкое /«Видение невидения», 1/. Здесь ненависть не нейтрализует и не уменьшает любовь. Если слова Друскина верны для всех людей, никакие мои усилия не приведут к тому, чтобы себя самого я любил меньше, чем моего близкого.

В этом случае мой грех уменьшить нельзя, и остаётся одно: нам не следует противиться Богу, когда Он войдёт к нам и ад преобразит в рай. Но для этого нам нужно понять, что действие Бога на наш организм есть испытание и награда,— понять не только разумом, а всем своим существом. Однако совершить в нас такой переворот может только Бог.

Организму Русской православной церкви присуща атмосфера унижения, охватывающая даже независимо от каких-либо конкретных унижительных ситуаций. Не принадлежащими к нему она воспринимается лишь как иго, а для него является игом, которое благо, т.е. радостным страданием. Как Иов ощущал Бога в буре, а Илия – в веянии тихого ветра, так Русская православная церковь ощущает Бога в веющей внутри неё атмосфере унижения. И в ней ощущают Его все истинные православные. Мне даже кажется, что истинный член Русской православной церкви – это тот, кто её атмосферу унижения чувствует не только как страдание, но и как радость.

Если органичность соединения какого-либо числа организмов в бóльший организм достаточно велика для того, чтобы он мог быть единой обителью Бога, то, когда Бог входит в него, Он входит и в каждый из меньших организмов. Если общество города Ассизи было столь органично, то его слёзное покаяние и благоговение означало также слёзное покаяние и благоговение каждой входящей в него семьи и души; и если семья Закхея была столь органичной, то её спа-

сение означало и спасение каждого её члена.

Так как Бог обитает в Русской православной церкви, то для нашего организма хорошо стать истинной её частью, тогда Бог обитал бы и у нас. Но разве это изменение нашего организма не есть тот же переворот, невозможный для людей, но возможный для Бога,— переворот, позволяющий отворить Ему дверь?

В «Испытании и искушении», рассматривая аналогичную ситуацию, Я.С. Друскин говорит: «Что же остаётся на мою долю? Может быть, только одно: ничего не приписывать себе, только каяться. Даже желая помочь Богу, я мешаю Ему, я могу только мешать Ему /в Добавлении к «Видению невидения», IV, Друскин уже пишет: «Могу ли я помочь Богу? Так же мало, как и помешать Ему»/. Но, может, и покаяние не зависит от меня, от моих сил: «ибо мы не знаем, о чём молиться и как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными» /Рим.8:26/. Тогда на мою долю уже ничего не остаётся, остаётся н и ч т о, тогда я абсолютно свободен, как Бог, сотворивший и всё время творящий из ничто – что. Потому что «уже не я живу, но живёт во мне Христос» /Гал.2:20/.

# Богословие обряда (1)

Апрель- май 1989 г.

Под верой я буду понимать христианскую веру, вокруг которой обращается вся жизнь человека, веру, которая всю её освящает. Конечно, он не может о ней не говорить, по крайней мере, про себя. Но то, о чём он говорит на каком бы то ни было языке – философском, поэтическом, музыкальном, языке танца, живописи и др., т.е. содержание его высказывания, может быть лишь тем или иным психическим состоянием; когда мы говорим как будто о внешних вещах, в действительности мы говорим лишь о своих впечатлениях. Вера, о которой человек только говорит (себе или другим), ещё психологична и, как всякое психическое состояние, не есть подлинная реальность.

Но не имеет реальности лишь содержание высказывания, высказывание же в целом, т.е. писание трактата или стихотворения, музицирование, танец, живописание и др., реально. Поэтому подлинно реальна не та вера, которая является содержанием высказывания, а та, которая тождественна высказыванию. Вера тождественна высказыванию лишь в том случае, если оно является молитвой. Молитва может не только состоять из слов или слов и телесных знаков, но также быть музицированием, танцем, живописанием и др.

Однако молящийся человек, оторванный от других лю-

дей, не вполне реален, отчего не вполне реально и его высказывание – молитва. Дело в том, что Бог сотворил человека не как отдельное существо, а как существо, связанное с подобными ему существами (Быт.2:18,21-24; Еккл.4:7-12). Человек, связанный с другими людьми, сотворён Богом и потому реален; человек же, оторванный от всех других людей, – результат греховного искажения того, что сотворил Бог, и потому не совсем реален: Бог сотворил человека не таким. Но людей связывает обмен высказываниями, к которым относятся также безмолвные прикосновения друг к другу или действия в совместном производственном процессе, являющиеся и подаваемыми друг другу знаками. Какое же высказывание может связать молящегося человека с другими людьми, кроме этой же молитвы? Но для этого она должна быть обращена к ним: чтобы молитва была вполне реальной, она должна быть обращена не только к Богу, но и к другим людям. Такая молитва есть обряд. Здесь я, как правило, буду понимать это слово в смысле обряда, совершаемого перед другими людьми.

Итак, вполне реальна лишь вера, тождественная обряду. Она есть обращение к Богу и людям. Но обряд сам по себе – просто как высказывание, состоящее из слов, телесных знаков или тех и других, – только говорит об обращении к Богу, имеет это обращение лишь своим содержанием. Действительным обращением к Богу является не сам обряд, а тождественная ему вера, сам же он обращён к Богу лишь формаль-

но. Ясно, что он не тождествен вере. Таким образом, реальная вера определяется формулой:

вера есть вера, тождественная обряду,  
но сам обряд не тождествен вере.

Общая схема этой противоречивой формулы называется односторонним синтетическим тождеством. Одностороннее синтетическое тождество применяется и к другим духовным вопросам. Оно найдено Я.С.Друскиным. Данная формула получена мною с помощью его рассуждения «Религиозный радикализм и традиционализм. Индивидуализм и соборность» и, мне кажется, выражает его взгляд на отношение между верой и обрядом. Очевидно, реальная вера есть не состояние, а акт – акт веры.

Так как вера, тождественная обряду, есть вид соборности, то без соборности нет и вполне реальной веры. Но, если ущербна вера, не тождественная обряду, то обряд, которому не тождественна вера, представляет собою, по выражению Я.С.Друскина, мёртвую шелуху. Совершение такого обряда возможно, мне кажется, в трёх случаях.

Во-первых, он может совершаться без какой бы то ни было веры, под давлением внешних обстоятельств.

Во-вторых, он возможен с верой, при которой центром всей жизни не является Сам Бог.

В этом рассуждении я о ней не говорю, потому что в действительности она не есть вера. По-видимому, именно такая вера в Бога была у большинства книжников и фарисеев, од-

нако Христос сказал им: «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что даёте десятину с мяты, аниса и тмина, и оставили важнейшее в законе: суд, милость и веру» (Мат. 23:23). Согласно же Откровению, Он говорит Ангелу Лаодикийской церкви: «Знаю твои дела; ты ни холоден, ни горяч; о, если бы ты был холоден или горяч! Но так как ты тёпл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих... Итак, будь ревностен и покайся» (Отк. 3:15-16,19). Что же движет человеком, который совершает обряд без действительной веры в Бога? Если оставить в стороне случай внешнего воздействия, то им движет вера в сам обряд. В его совершении она тождественна ему, т.е. вполне реальна. Реальная вера, не полагающая центром всей жизни самого Бога, есть вера не в Бога, а в сам обряд. Из неё следует, что обряд необходимо принесёт некоторое благо, нужно только правильно его совершать; если это, например, обряд освящения, то, согласно вере в него, он не может не освятить. Очевидно, вера в обряд – уже не христианство. Так как у человека нет действительной веры в Бога, он не может обращаться к Нему: своим обрядом он обращается к Богу только формально. Справедлив ли этот вывод, ведь человек как будто молится? Но как обращаться к тому, в кого не веришь? Не адресовано ли такое обращение своему воображению, т.е. самому себе?

В-третьих, такой обряд может совершаться даже с действительной верой, но ему не тождественной. Она может быть тождественна не ему, а внутренней молитве. В этом



случае у человека вера-молитва – сама по себе, а обряд – сам по себе. Что же здесь побуждает человека его совершать, если не говорить о случае внешних обстоятельств? Мне кажется, опять-таки вера в сам обряд, которая в его совершении тождественна ему. Значит, в этом случае вера-молитва совмещается с верой в сам обряд, т.е. христианская вера с нехристианской.

Вера, тождественная обряду, есть обращение к Богу и людям. Но и обратно, обращение к Богу и людям есть вера, тождественная обряду. Таким образом, вера-обряд и это обращение – одно и то же. Если человек действительно обращается к Богу и людям, он имеет веру-обряд, т.е. веру, которая вполне реальна. Вместе с верой-обрядом у него может быть вера-молитва. Наконец, к вере-обряду или к ней и вере-молитве может присоединиться вера в сам обряд: к реальной христианской вере – реальная нехристианская.

Существует мнение, что обряд укрепляет веру в Бога. Но так как эта вера является благодатью, это мнение означает, что обряд даёт некоторую благодать. В действительности же, мне кажется, благодать, в частности, вера даётся непосредственно Богом, и если Он даёт вполне реальную веру, то Его дар есть вера, тождественная обряду. Если же Сам Бог не даёт веру в Бога, то в совершении обряда есть, самое большее, реальная вера в сам обряд.

Вера, тождественная обряду, – святой Божий дар. Так как она включает в себя этот обряд, то он свят, и, значит, свято

всё, что в него входит. В частности, в нём святы, освящены тело совершающего его человека и подлежащие освящению вещи, если они есть.

Это не означает святости обряда, которому не тождественна вера. Отсюда не следует также освящённость какой-либо вещи, взятой вне веры-обряда. Если, однако, употреблением вещи, полагаемой освящённой, человек обращается к Богу, то оно есть уже обряд, которому тождественна вера. Значит, внутри этого употребления вещь, полагаемая освящённой, действительно освящена, как и всё другое, что в него входит.

Мне кажется, с этим связано освящение вещи, прикасающейся к другой вещи, которую мы считаем освящённой. В Библии о таком освящении впервые говорится, если не ошибаюсь, в Исх.29: 37: «всё, прикасающееся к жертвеннику, освятится». Затем, в Исх.30:29, сказано, что освятится всё, прикасающееся к скинии собрания, ковчегу откровения, столу, его принадлежностям, светильнику, его принадлежностям, жертвеннику курения, жертвеннику всесожжения, его принадлежностям, умывальнику и его подножию. И Христос такое освящение признаёт: « что больше: золото или храм, освящающий золото?... что больше: дар или жертвенник, освящающий дар ?» (Мат.23:17,19). Наконец, оно принято православием и католичеством. Понимать его можно следующим образом. Если мы считаем некоторую вещь освящённой и, прикасаясь к ней другой вещью, обращаем-

ся этим действием к Богу, то оно есть обряд, которому тождественна вера, и, значит, в этом нашем действии освящена как первая вещь, так и вторая.

В душе человека, обращающегося к Богу своим обрядом, есть святость, так как есть тождественная ему святая вера. Но отсюда не следует, что в этой душе нет греха. Если этот обряд объемлет и других людей, в нём, очевидно, освящено не только тело совершающего его человека, но и их тела. И есть святость в душах тех из них, кто имеет веру-обряд или веру-молитву.

Итак, у человека могут быть две реальные веры – каждая в отдельности или обе вместе: вера в Бога, тождественная обряду, и вера в сам обряд, также тождественная обряду. Первая вера – от неба и усыновляет человека небу, вторая вера – от земли и усыновляет его земле. Первая – бодрствование и жизнь, вторая – сон и смерть. Если в человеке совмещаются обе веры, в нём борется бодрствование со сном, жизнь со смертью.

## **Богословие обряда (2)**

Июнь – сентябрь 1989 г.

В (1) реальная христианская вера определена односторонним синтетическим тождеством

вера есть вера, тождественная обряду,  
но сам обряд не тождествен вере.

Здесь сам обряд – словесное, телесное или словесно-телесное высказывание, имеющее своим содержанием более

или менее определённое обращение к Богу и в большей или меньшей степени обращённое к другим людям. Во-первых, следует подчеркнуть, что обращение к Богу является лишь содержанием обряда, т.е. тем, о чём он говорит: если человек только совершает обряд, он своим сердцем к Богу ещё не обращается. Обращение сердцем к Богу – не сам обряд, а вера, тождественная обряду (в дальнейшем под обращением к Богу я всюду, где нет особых оговорок, понимаю обращение сердцем). Во-вторых, за исключением отрешённости от мира, высказывание в присутствии людей, к которым оно не обращено по содержанию, фактически к ним обращено, пусть нередко в очень малой степени, и даже в отрицательной – когда высказывающий старается скрыть от них его смысл. Это относится и к обряду: хотя по содержанию он обращён только к Богу, фактически человек, совершающий его, в той или иной степени обращается и к присутствующим; если же их нет или он отрешён от мира, он совершает не обряд, а внутреннюю молитву, хотя бы она произносилась вслух или была сочетанием телесных знаков или включала то и другое.

Итак, первое предложение одностороннего синтетического тождества означает, что реальная христианская вера есть обращение к Богу и другим людям. Она представляет собою не состояние человека, а совершаемый им акт.

Вера, тождественная обряду, потому реальна, что реален обряд, обряд же реален потому, что совершающий его человек направлен на других людей и благодаря этому вполне

реален вместе со своим обрядом: Бог сотворил человека не как самодостаточное существо -это уже результат искажения грехом Его творения,— а как направленное на существа, ему подобные. Атомом направленности человека на других людей является, во-первых, его обращение к другому человеку . Поэтому человек, совершая обряд, т.е. в той или иной степени обращаясь к другим людям , и направлен на этих людей.

Но, во-вторых, атомом направленности человека на других людей является его внимание к высказыванию другого человека. Степень, в которой один человек имеет во внимании высказывание другого, тоже может быть большей или меньшей и даже отрицательной – если он старается это высказывание не понять. Так как человек, имеющий во внимании высказывания других людей, направлен на них, он вполне реален. Значит, в его внимании вполне реальны и эти высказывания. Если же какие-то из них совершает человек, не замечающий ни его, ни кого-либо другого (которого может и не быть), т.е. совсем не обращаясь к людям, в нём эти высказывания не вполне реальны. Таким образом, возможна противоречивая ситуация: одни и те же высказывания не вполне реальны в том, кто их совершает, и вполне реальны во внимании другого. В частности, во внимании какого-либо человека реальна молитва, исходящая от других людей. Но ей может быть тождественна его вера. Тогда эта вера реальна.

Я имею в виду тот случай, когда человек обращается к Богу словами и телесными знаками (или чем-либо одним), ис-

ходящими от других людей и имеющимися в его внимании. Это обращение к Богу и есть вера, тождественная состоящей из них молитве. Но сама эта молитва – как одно только высказывание – имеет обращение к Богу лишь своим содержанием, т.е. вере не тождественна. Во внимании человека может быть и молитва, исходящая от других людей, которой не тождественна его вера. Этой молитвой он к Богу не обращается, т.е. не обращается сердцем. Но он может обращаться ею к Богу формально. Молитва во внимании данного человека, исходящая от других людей, которой он обращается к Богу действительно или формально, пусть тоже называется его обрядом. Об отношении же этом человека к молитве в его внимании, совершаемой кем-либо другим, я буду говорить, что он её разделяет. Очевидно, в одностороннем синтетическом тождестве, определяющем реальную веру, обряд можно понимать и в таком смысле.

Итак, обряд данного человека может быть его обращением к другим людям, а может быть высказыванием в его внимании, исходящим от других людей. В обоих случаях обряд вполне реален. Сейчас я хочу соединить эти два его понимания. Обрядом данного человека я буду называть словесное, телесное или словесно-телесное высказывание, которое имеет своим содержанием более или менее определённое обращение к Богу и может состоять из высказываний этого человека, обращённых к другим людям, и высказываний других людей, имеющихся в его внимании и разделяемых им.

Два вида обрядов, которыми мы занимались до сих пор, являются, очевидно, частными случаями обряда в этом общем понимании. Он вполне реален, так как вполне реальны все образующие его высказывания. Значит, реальна вера, тождественная ему. Так я и буду в дальнейшем понимать обряд в одностороннем синтетическом тождестве, определяющем реальную христианскую веру.

Но обряд может быть у человека и в силу его подчинения людям, к которому относятся также вера в сам обряд и уступка внешнему воздействию. Говоря о подчинении людям, я всегда буду иметь в виду только такое подчинение. Оно тождественно тому, что у человека есть обряд, т.е. что он совершает одни обрядовые высказывания и имеет во внимании и разделяет другие. Но иметь во внимании и разделять высказывание – то же, что делать его, только не явно, как при совершении высказывания, а про себя. Таким образом, подчинение людям тождественно обряду и потому реально. Это тождество, по-видимому, также одностороннее синтетическое.

Наконец, обряду могут быть тождественны и подчинение людям, и вера. Тогда в человеке совмещается реальная вера с реальным подчинением людям .

Целостная часть обряда данного человека тоже есть его обряд, так как удовлетворяет тому же определению. Если совершается высказывание, являющееся обрядом каждого из данных людей, их группу, взятую в этом высказывании, я бу-

ду называть соборной, высказывание же это – их общим обрядом или обрядом соборной группы. Конечно, в него могут входить высказывания людей, которые ей не принадлежат, и не входить какие-то высказывания людей, которые ей принадлежат.

Реальная вера у всех членов соборной группы, имеющих её, тождественна общему обряду, т.е. одному и тому же. Однако отсюда не следует, что у них одна и та же вера, так как это тождество – одностороннее: вера одного тождественна общему обряду, но общий обряд не тождествен вере другого. Я.С.Друскин считал, что Христос, один и тот же для всех христиан, у каждого двух из них различен; это, видимо, означает и различие их реальной веры. Точно так же, хотя подчинение людям каждого из членов соборной группы, у которых оно есть, тождественно одному – её обряду, нельзя сделать вывод, что у них одно и то же подчинение людям. И, наконец, тождества общему обряду чьей-либо веры и чьего-либо подчинения людям не являются основанием для отождествления абсолютно различного – подчинения людям и веры.

Христос сказал: « слушающий слово Моё и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную и на суд не приходит, но перешёл от смерти в жизнь» (Иоан.5:24) ; «верующий в Сына Божьего не судится, а не верующий уже осуждён» (Иоан.3:18). Если человек имеет веру, тождественную его обряду, то он реально верующий и, значит, перешёл в вечную жизнь. Итак, человек в акте веры пребывает в вечной



жизни. Ввиду того, что вечная жизнь означает свободу, человек в подчинении людям, тождественным его обряду, т.е. в акте отсутствия свободы, не пребывает в вечной жизни. Если подчинение людям не совмещается в нём с верой, тождественной хотя бы внутренней молитве, то он – не верующий, значит, человек в этом акте уже осуждён. Если же у человека – обряд, которому тождественны и вера, и подчинение людям, этот человек онтологически противоречив: можно сказать, что он и в вечной жизни, и вне её, или что человек, пребывающий в вечной жизни, и человек, не пребывающий в ней, – один и тот же; первое предложение разделяет неразделимое, второе – соединяет несоединимое. Для моего разума то и другое непонятно, не говоря уже о непонимании им вечной жизни.

Это онтологическое противоречие относится и к обряду человека, если у него – реальная вера вместе с подчинением людям: этот обряд и в вечной жизни, и вне её. Если же в соборной группе одни имеют реальную веру, а другие не имеют даже веры, тождественной внутренней молитве, т.е. участвуют в общем обряде лишь в силу своего подчинения людям, то первые вместе со своим обрядом – в вечной жизни (хотя, может быть, также и вне её), а вторые вместе со своим обрядом осуждены. Но у всех один и тот же обряд – общий. Значит, в этом случае имеем такое онтологическое противоречие: общий обряд и в вечной жизни – в одних членах соборной группы, и осуждён – в других.

Если вера тождественна общему обряду, иными словами, если человек обращается к Богу общим обрядом, то она реальна. Этого для реальности веры достаточно; однако это не необходимо, так как реальна ещё вера, тождественная индивидуальному обряду; но и он невозможен без других людей – без обращения к ним или внимания к их высказываниям и разделению их. В отсутствие других людей не может быть также реального подчинения людям: оно реально только в обряде – общем или индивидуальном. Таким образом, участие в общем обряде для реальности подчинения людям достаточно, но не необходимо.

Согласно пророку Исаие, Бог об иудейском народе говорит: «так как этот народ приближается ко Мне устами своими, и языком своим чтит Меня, сердце же его далеко отстоит от Меня, и благоговение их предо Мною есть изучение заповедей человеческих, то вот, Я ещё необычайно поступлю с этим народом, чудно и дивно, так что мудрость мудрецов его погибнет, и разума у разумных его не станет» (Ис.29:13-14). Содержащееся здесь обвинение относилось, очевидно, и к совершаемым обрядам, в которых иудеи, как оно, по-видимому, показывает, не обращались к Богу сердцем, т.е. не имели тождественной обряду веры, но подчинялись заповедям человеческим. Как же Бог устраняет этот грех? Он поступает с этим народом необычайно, чудно и дивно, так что погибает мудрость его мудрецов, и исчезает разум его разумных. Апостол Павел понимает это как распятие пришедше-

го в мир Христа (1Кор.1: 17-25). Итак, грех, совершаемый в обряде, которому тождественно подчинение людям, но не тождественна вера, Бог устраняет не в рамках иудаизма, а посредством Христа. Видимо, в иудаизме этот грех неустрашим, т.е. относится к его существу. Таким образом, Христос принёс веру, тождественную обряду, которая тем самым и составляет собственно христианство. Тогда подчинение людям без реальной веры есть иудаизм, реальная вера без подчинения людям – христианство, а совмещение подчинения людьми реальной веры можно назвать иудео-христианством. В одной соборной группе могут быть христиане, иудео-христиане и иудеи. При этом граница, разделяющая реальную веру и подчинение людям, проходит между христианами и иудеями и внутри иудео-христиан.

Что такое степень, в которой человек обращается к другому человеку, и степень, в которой человек имеет во внимании другого человека? Обращаться значит открываться, а иметь во внимании значит вникать. Таким образом, чем больше один человек открывается другому, тем в большей степени он обращается к нему, и чем больше один человек вникает в другого, тем в большей степени он имеет его во внимании. Но человек, сохраняющий свои убеждения – какими бы они ни были, – открываясь другому человеку, не в состоянии открыться ему ни в чём, кроме этих убеждений и того, что в них вписано и вписывается сейчас: всё, лежащее в нём глубже убеждений, он высказывает на их языке, т.е.

проецирует на их плоскость, заменяет представлениями, которые вписывает в них. Если он исчерпывающе открывается в своих убеждениях и всём том, что в них вписано и вписывается сейчас, он обращается к другому человеку в наибольшей доступной ему степени. Но положим, он хочет открыться этому человеку полностью. Тогда ему нужно потерять свои убеждения – внешне и внутренне умолкнуть. Потеря убеждений, умолкание есть смягчение сердца, даруемое Богом. Если в ответ на желание полностью открыться человек получает от Бога смягчение сердца и умолкает, то полностью и открывается, т.е. степень его обращения абсолютна.

Аналогично, человек, вникающий в другого человека и не теряющий своих убеждений, не в состоянии вникнуть в нём ни во что, кроме его высказывания, максимально же вникнуть в это высказывание значит вписать его в свои убеждения или увидеть, что это невозможно. Если он вписывает его в свои убеждения, оно получает соответствующий им смысл, если же видит, что это невозможно, оно для него бессмысленно. Этот смысл или эта бессмыслица и является его представлением о человеке, в которого он вникает. В обоих случаях он имеет его во внимании в наибольшей степени, какая ему доступна. Если же он хочет вникнуть в него полностью и в ответ на это желание получает от Бога смягчение сердца, т.е. теряет убеждения, то полностью и вникает в него. Тогда степень, в которой он имеет его во внимании, абсолютна.

Один человек может обращаться к другому или иметь его

во внимании и в отрицательной степени. Если обращаться положительно значит открываться, то обращаться отрицательно значит закрываться. Человек, совершающий высказывание в присутствии другого человека, к которому оно не обращено положительно, может стараться скрыть от него смысл высказывания, тогда обращается к нему отрицательно – в той степени, в какой старается скрыть этот смысл. Как видно из сказанного ранее, иметь во внимании положительно значит вникать, а вникать значит стараться вписать высказывание другого человека в свои убеждения, или, что то же, стараться это высказывание понять. Тогда иметь во внимании отрицательно значит стараться высказывание другого человека не понять. Цель, с которой один человек старается не понять высказывание другого, может быть различной; но, как бы то ни было, он имеет его во внимании в отрицательной степени, представляющей собою степень этого старания. И отрицательное обращение, и отрицательное внимание тоже, мне кажется, есть направленность человека на других людей, делающая его вполне реальным.

Положим теперь, что человек, взятый в акте своего обряда, хочет полностью открыться кому-либо через свои обрядовые высказывания или полностью вникнуть в кого-то через его высказывания, входящие в этот обряд. Если Бог отвечает ему на это смягчением сердца, его желание осуществляется: он обращается к некоторому человеку или имеет некоторого человека во внимании в абсолютной степени. В этом

случае он в акте обряда теряет свои убеждения, т.е. умолкает (внешне и внутренне – при совершении высказывания или внутренне – при внимании к высказыванию и его разделении). Итак, его обряд прерывается молчанием: имеет начало, но не имеет конца, вместо конца у него молчание. Мне кажется, в этом молчании человек причастен Царству Божьему. Здесь он имеет реальность, подобную реальности Бога, и у него есть реальная – в этом же смысле – вера – независимо от того, вера ли тождественна его обряду, прерванному молчанием, подчинение людям или то и другое. Если у него в этом обряде есть подчинение людям, он теряет его, если же нет реальной веры – получает веру, имеющую реальность, которая подобна реальности Бога. Христианин ли он, иудей или иудео-христианин, в этом молчании он христианин: если человек хочет через свой совершающийся сейчас обряд полностью кому-либо открыться или в кого-либо вникнуть, и Бог дарит ему для этого смягчение сердца, обряд прерывается молчанием, в котором человек имеет эту полноту и причастен Царству Божьему.

Бог может смягчить сердце человека в его обряде и в том случае, если у него нет желания полностью открыться кому-либо или в кого-либо полностью вникнуть. Тогда обряд прерывается молчанием, где человек причастен Царству Божьему. Может быть, в Русской православной церкви это совершается чаще, чем среди такого же числа людей вне её. Наконец, Бог может даровать это и соборной группе.

# Невысказываемый

Июнь – июль 1991г.

Я был субъектом. Но вот его не стало, и моим субъектом стал Невысказываемый, т.е. я оказался Его предикатом. Однако вновь появился я как субъект, находящийся вне Его. Тогда я стал жить двойной жизнью – как предикат Невысказываемого и как внешний по отношению к Нему субъект. Бывало, что я как субъект соединялся с собою как предикатом, образуя с ним субъект внутри Невысказываемого. Моя раздвоенность исчезала, я был только этим субъектом. Но он расщеплялся снова на предикат Невысказываемого и субъект вне Его. А теперь уже нельзя сказать, что Невысказываемый имеет меня в качестве предиката, хотя и нельзя сказать, что не имеет. Остаётся лишь то, что я внешний по отношению к Нему субъект. Поэтому нельзя сказать, что для меня в нынешнем моём положении возможно или невозможно стать субъектом, внутренним по отношению к Невысказываемому: ведь моё соединение с собою как Его предикатом и есть образование меня как субъекта внутри Него.

Итак, я пытаюсь высказать вехи моей жизни посредством шести терминов: Невысказываемый, я, субъект, предикат, внутри, вне. При этом в термин «вне» я не включаю внешнее прикосание, о котором говорит Я.С.Друскин. Могу ли я что-нибудь сказать о Невысказываемом? Строго говоря, нет;

я не могу даже сказать, что в различных моих веках Он один и тот же или что Он не один и тот же. В сущности, я не могу приписывать Ему как предикат не только себя, но и чтобы то ни было, говорить о моём пребывании внутри и ли вне Его и даже о том, что Он находится в каком-то отношении к чему-то. Высказывая вехи моей жизни, я, возможно, высказываю лишь моё теперешнее состояние, которое Я.С.Друскин называл сейчас моей души.

Чувствую ли я теперь Невысказываемого ? Но я как субъект нахожусь вне Его и не могу Его чувствовать. Поэтому я чувствую Его в том и только в том случае, если являюсь Его предикатом. Однако этого нельзя ни утверждать, ни отрицать. Значит, я не могу сказать, что чувствую Невысказываемого, и не могу сказать, что не чувствую Его.

Если у Него есть желания относительно меня, могу ли я их понять? Но я могу понимать лишь при условии, если являюсь субъектом, и лишь то, что внутри меня. Так как я – субъект, внешний по отношению к Невысказываемому, то понимаю Его в том и только в том случае, если являюсь Его предикатом, т.е. имею Его в себе. Но этого опять-таки нельзя ни утверждать, ни отрицать. Таким образом, нельзя сказать ни того, что я могу понимать Его желания относительно меня, ни того, что я не могу их понимать.

Себя как субъект я вижу частью упорядоченного мира, или, по выражению Друскина, вполне упорядоченного космоса. Но для Невысказываемого этот космос не существует



– я видел это, будучи только Его предикатом; точнее, видел Он, а я, как, возможно, сказал бы Друскин, был в Его взгляде. Ведь у предиката не может быть видения, оно может быть только у субъекта, предикат которого тогда как бы участвует в нём. Участие во взгляде Невысказываемого показало мне также, что для Него нет никакого космического порядка в Нём Самом.

Если бы я был лишь субъектом, находящимся внутри Невысказываемого, то, поскольку этот космос для Него не существует, он не существовал бы для меня. Когда я бывал этим субъектом, я видел не космос, т.е. не упорядоченный мир, а мир, всецело подчинённый Богу, являющийся лишь Его орудием. Значит, я не стану внутренним субъектом, если не утрачу этот космос вместе с собою как его частью. Как же мне утратить его? Прежде это совершалось через внутреннее принятие того, что лишено всякого основания: тем самым я оставлял логику, а с нею – упорядоченный мир. Если и теперь его утрата должна происходить таким же образом, то что лишённое оснований мне следует внутренне принять ?

# Благодать, тождественная служению

Декабрь 1991 г.

Каждое одностороннее синтетическое тождество

А есть А, тождественное В,

но само В не тождественно А,

с моей точки зрения, высказывает то, что истинно существует субъект А, который в откровении людям имеет предикат В, но они в силу своего греха воспринимают В как самостоятельный субъект, т.е. субъект, не тождественный А; он назван самим В. Таким образом, само В – это неверно воспринятое В, значит, и тождественно В, и отлично от него. В истинном смысле само В не существует. Если человека, взгляд которого направлен на само В, Бог освобождает от греха, этот человек уже не воспринимает самого В, но непосредственно видит А, тождественное В, т.е. имеющее его как предикат. Если же он остаётся в грехе, А является ему через В лишь при условии веры, что этому В тождественно А.

Я.С.Друскин высказывает одностороннее синтетическое тождество, в котором А – Бог, а В – человек Иисус. Однако люди представляют себе человека Иисуса как самостоятельный субъект, т.е. как Самого человека Иисуса; до Его смерти лишь Петру, Иакову и Иоанну было дано увидеть

Его как предикат Бога – когда Он "преобразился перед нами"/Мат.17:1-2/. Во время же Его прощальной беседы с учениками, может быть, все они уверовали в тождество Ему Бога, когда Он сказал: "столько времени Я с вами, и ты не знаешь Меня, Филипп ? видевший Меня видел Отца; как же ты говоришь: "покажи нам Отца"? Разве ты не веришь, что Я в Отце и Отец во Мне ? Слова, которые говорю Я вам, говорю не от Себя; Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела. Верьте Мне, что Я в Отце и Отец во Мне; а если не так, то верьте Мне по самым делам" /Иоан.14:9-11/. Если они уверовали в это тождество, в Иисусе им явился Бог: "видевший Меня видел Отца".

Я верю, что Православной церкви тождественна Богоматерь в Её откровении людям, хотя они и представляют себе Православную церковь как самостоятельный субъект. Таким образом, во-первых, я высказываю одностороннее синтетическое тождество, в котором А – Богоматерь, а В – Православная церковь, и, во-вторых, через эту церковь мне является Божья Матерь. Но, насколько я понимаю, мне дано было увидеть церковь как Её предикат. Богоматерь, тождественную церкви, я называю Богоматерью-церковью.

Вседейственность Бога я высказываю односторонним синтетическим тождеством, в котором В – какое-либо видимое людьми событие, А – Божий промысл о нём. Если для краткости говорить просто "событие" и "промысл", то из этого тождества вытекает, что промысл не может быть только про-

мыслом, но непременно представляет собою и промысл, и событие. Каждый промысл открыт людям, которые, однако, не видят его и воспринимают событие не как его предикат, а как самостоятельный субъект. Поэтому обычно промысл является им в событии только в том случае, если они верят, что он тождествен ему. Но вне греха человек видит событие как предикат промысла, т.е. видит промысл, тождественный событию.

Если Бог, давая группе людей какой-либо Свой дар, Свою благодать, открывает им её, причём в их грехе, эта благодать есть и Божий промысл о совершении ими некоторого богослужения, обряда, или, как я буду говорить, служения. Таким образом, в откровении тем, кому она даётся,

благодать есть благодать, тождественная служению, но само служение не тождественно благодати.

Если участники этого служения верят, что ему тождественна Божья благодать, они, во-первых, не думают, что совершение его зависит от них, и, во-вторых, воспринимают его как явление того Божьего дара, о котором они просят. Люди, воспринимающие своё служение как явление Божьего дара, но полагающие, что от них зависит его совершение, в душе подчиняют себе это действие Бога, т.е. относятся к своему служению как к магии. Божий дар исходит от Бога, а не от служащих. Говоря лишь об откровенной благодати, получаемой в грехе, можно сказать так: Бог даёт людям благодать и сообщает им об этом посредством их же служения.

Сохраняется ли у группы людей полученная в служении благодать? Иными словами, имеют ли они эту благодать и после служения, но уже как не откровенную? Однако иметь не откровенную благодать можно не во времени, а только в вечности, и, значит, нельзя сказать, что она имеется после служения или в какой-то момент или всегда. Так как служение, являющееся предикатом благодати, с одной стороны, и тождественно самому служению, и отлично от него, а, с другой, есть не что иное, как благодать, имеющая этот предикат, т.е. тождественная служению, то благодать, тождественная служению, и тождественна самому служению, и отлична от него. Но само служение совершается во времени. Тогда эта благодать как тождественная ему принадлежит времени, конкретно – времени его совершения. И вместе с тем как отличная от самого служения она принадлежит вечности. Благодать, тождественная служению, или, что то же, откровенная и получаемая в грехе, есть пересечение времени и вечности. Таким образом, только об этой благодати можно спросить - "когда?" Ответом будет: во время самого служения.

Для человека аналогией вечности, согласно Я.С.Друскину, является ноуменальное сейчас, которое, как он говорит, "отвечает скорее на вопрос: что? чем: когда?" /Добавление к Видению невидения/. Мне кажется, для группы людей такую же роль играет благодать, тождественная служению. Её наименование тоже отвечает скорее на вопрос "что?", чем "когда?", и, как ноуменальное сейчас есть это сейчас, тож-

дественное его обсуждению, которое само не тождественно ему, так же откровенная благодать, получаемая в грехе, есть эта благодать, тождественная служению, которое само не тождественно ей.

Из-за своего греха служащие не видят благодати, тождественной их служению, и могут только верить в неё. Они лишь воспринимают само своё служение – определённую последовательность слов и действий, которая представляет собою воспринятое через грех служение как предикат благодати. В истинном своём виде служение как предикат благодати и есть благодать, тождественная служению, оно уже не может быть названо последовательностью слов и действий. Если Бог освобождает служащих от греха, они видят даруемую им благодать, тождественную их служению, которое выглядит уже не как обряд. Тогда они находятся только в вечности.

Итак, откровенная благодать, получаемая людьми в грехе, всегда сопряжена с самим их служением. Но я не говорю, что само служение всегда сопряжено с благодатью. Если есть безблагодатные служения, о них можно сказать лишь вторую часть одностороннего синтетического тождества: само служение не тождественно благодати. В этом случае промысл не является также благодатью. Если же Бог дарит группе людей в их грехе откровенную благодать, они, по-видимому, созерцают её ещё до того, как принимают, причём ещё не совершаемое служение, являющееся её предикатом, они созерцают из-за своего греха как само служение, определённую по-

следовательность слов и действий. И они чувствуют, что это предстоящее им служение назначается не ими.

Само наше служение Чаши является воспринимаемым через грех нашим служением, которому тождественна благодать приобщения к Богоматери – церкви. Когда мы совершаем само служение Чаши, Бог приобщает нас к Богоматери-церкви, хотя из-за своего греха мы не видим этого и только воспринимаем само наше служение. Я не хочу этим сказать, что мы совершаем его для того, чтобы Бог приобщил нас к Богоматери-церкви. Наоборот, Бог приобщает нас к Богоматери-церкви, и это приобщение есть также Его промысл о совершении нами служения Чаши, посредством которого Он сообщает нам о Своём даре.

Я думаю, каждое служение /говору о нём самом/, включающее в себя само служение Чаши, совершается нами в состоянии, в котором Богоматерь-церковь, имеет нас в Себе. Она имеет нас как Свои предикаты и, таким образом, соединяет Собою. Но вместе с тем мы грешники, т.е. находимся вне Её, представляем собою самостоятельные субъекты. В этом служении у каждого из нас – раздвоенность: Богоматерь-церковь имеет меня в качестве Своего предиката, на котором нет греха, и одновременно я – субъект, который несёт грех. Эта раздвоенность была бы преодолена, если бы мы как субъекты соединились с собою как предикатами Богоматери-церкви, вошли внутрь Неё. Тогда мы стали бы субъектами внутри Неё, членами истинной Церкви.

В каждом нашем служении, которое содержит служение Чаши, Богоматерь-церковь, т.е. Божья Матерь, имеющая как предикат Православную церковь, соединяет нас Собою не только друг с другом, но и с Православной церковью. Говоря здесь о Православной церкви, я имею в виду и предикат Божьей Матери, который, как и всякий предикат Небесного субъекта, нельзя назвать ни сложным, ни простым, и самостоятельный субъект – саму Православную церковь, хотя и сложную, но являющуюся органическим целым. Итак, Божья Матерь соединяет Собою каждого из нас с каждым и с Православной церковью. Но тогда никто из нас не может отделять себя от Православной церкви и вместе с тем не может причислять себя к ней.



# Построение космоса

Июнь – август 1995 г.

Видя, что реальные факты слишком сложны для познания, наука отождествляет их с более или менее простыми идеальными фактами, построенными ею самой, которые она и познаёт. Это отождествление основано на её вере в близость идеальных фактов к соответствующим реальным. Так, статика отождествляет свои объекты с абсолютно твёрдыми телами, теория упругости – с абсолютно упругими телами, теория разрежённых газов – с идеальными газами, кинематика во многих случаях – с равномерным или равнопеременным движением материальной точки; динамика во многих случаях отождествляет Землю с инерциальным телом отсчёта.

Идеальный факт строится, или определяется посредством некоторых высказываний и поэтому вполне им удовлетворяет. Так как реальный факт отождествляется с ним, считается, что он тоже удовлетворяет этим высказываниям, которые поэтому называются его основными законами /иногда, правда, отмечают, что он удовлетворяет им приблизительно/. Таким образом, реальный факт кажется подчинённым тем или иным законам только потому, что он отождествляется с идеальным фактом, построенным соответственно этим законам. Например, абсолютно упругое тело определяется в теории

упругости как тело, удовлетворяющее закону Гука, идеальный газ в теории разрежённых газов – как тело, удовлетворяющее закону Клапейрона – Менделеева, инерциальное тело отсчёта в динамике – как тело, относительно которого выполняется Первый закон Ньютона. И если верят в близость данного реального факта к абсолютно упругому телу, говорят, что он подчиняется закону Гука, если верят в его близость к идеальному газу, – что он подчиняется закону Клапейрона – Менделеева, если же верят в его близость к инерциальному телу отсчёта, – что относительно него справедлив Первый закон Ньютона.

Но, если реальные факты сложны для научного познания, они сложны и для всякого познания, в котором являются объектами, т.е. отделены от познающего субъекта; иначе говоря, реальные факты сами по себе, взятые как объекты, непознаваемы. И если наука вынуждена заменять их построенными ею идеальными фактами, то ясно, что эту замену производит субъект-объектное познание вообще: посредством некоторых высказываний строит идеальный факт и отождествляет с ним познаваемый реальный, веря в его близость к нему. В результате познающим кажется, что реальный факт удовлетворяет этим высказываниям, т.е. в какой-то мере познан. Отличие ненаучного субъект-объектного познания от научного только в следующем: здесь мы не отдаём себе отчёта в том, что высказываниями о реальном факте строим другой, идеальный факт, к которому, как мы

верим, он близок и потому может быть с ним отождествлён, а, следовательно, удовлетворяет этим высказываниям. В ненаучном познании мы непосредственно относим их к реальному факту.

Если мы созерцаем /воспринимаем, вспоминаем, воображаем/ нечто как объект, мы знаем о нём по крайней мере то, что это объект – нечто, от нас отделённое. Мы можем знать о нём также и другое; если, например, мы его созерцаем ещё как сосну, то знаем также, что это сосна. Во всяком случае, о том, что мы созерцаем как объект, мы имеем некоторое познание. Но любое наше субъект-объектное познание состоит в том, что мы строим посредством высказываний идеальный факт, с которым отождествляем реальный, в результате чего нам кажется, что он удовлетворяет этим высказываниям. В действительности им удовлетворяет лишь идеальный факт, который ими и построен, мы имеем познание только о нём. Поэтому то, что мы созерцаем как объект, о чём, следовательно, имеем познание, есть идеальный факт; он построен посредством высказываний типа "это от меня отделено и является сосной" или "это от меня отделено и является планетой, движущейся вокруг Солнца по Первому и Второму законам Кеплера" или, в предельном случае, "это от меня отделено". Не совершая никакого высказывания, мы ничего не можем созерцать, в частности, видеть как объект, любое видение объекта предполагает высказывание, хотя часто мы не обращаем на это внимания.

Итак, все созерцаемые объекты – это идеальные факты, построенные нашими высказываниями. Наука знает, что идеальные факты, которые она строит, – абсолютно твёрдые тела, идеальные газы, равномерные движения, инерциальные тела отсчёта и пр. – не существуют. Но это означает, что не существует никакие идеальные факты, так как ненаучное познание по существу не отличается от научного. В то время как реальные факты, созданные Словом Бога, существуют действительно, идеальные факты, созданные нашим словом, не имеют действительного существования. Если, таким образом, говорить о действительном существовании, то созерцаемые нами объекты, в частности, весь созерцаемый мир как объект, не существует. Но мы отождествляем идеальные факты с реальными, благодаря чему эти идеальные акты, т.е. объекты, кажутся нам существующими. Итак, отождествление реального и идеального актов приводит к тому, что реальный факт представляется нам познаваемым, а идеальный – существующим, т.е. они оказывается одним фактом, который и существует, и познаваем; это и есть объект.

Откуда вера в близость реальных фактов к соответствующим идеальным, лежащая в основе того отождествления? Мы получим ответ на этот вопрос, если снова обратимся к научному познанию. Там она возникает оттого, что наши ощущения или показания приборов, вызываемые реальным фактом, близки к тем, которые вызывая бы построенный нами идеальный факт, если бы он существовал. Пусть, напри-

мер, нечто, предполагаемое нами в данном сосуде, при тех или иных показаниях приборов, измеряющих температуру и объём, вызывает почти такое же показание прибора, измеряющего давление, как если бы в этом сосуде находился определяемый законом Клапейрона – Менделеева, но действительно существующий идеальный газ. Тогда мы верим в то, что реальный факт, вызывающий эти показания, близок к идеальному газу. Аналогично, у нас есть построенный некоторыми описаниями зрительно-обонятельно-осязательный образ сосны; если теперь мы воспринимаем нечто, вызывающее у нас приблизительно такие же зрительное, обонятельное и осязательное ощущения, какие вызывал бы этот образ, если бы он имел действительное существование, то мы верим в близость этого нечто к сосне, даже в его совпадение с нею, которая, однако, есть лишь имеющийся у нас этот образ, идеальный факт. Не имея заранее образа сосны, мы никак не могли бы узнать сосну в том, что мы воспринимаем.

Возьмём, однако, два построенных в науке идеальных факта, которые, если бы они действительно существовали, вызывали бы приблизительно такие же ощущения или показания приборов, какие мы получаем в некотором опыте. Если эти идеальные акты близки к реальному, вызывающему данные ощущения или показания приборов, то они близки друг к другу. Но это не так. Например, если бы действительно существовали идеальные факты, построенные системой Птолемея и системой Коперника, каждый из них вызывал бы

у нас такие же зрительные ощущения, какие мы имеем в наших астрономических наблюдениях. Однако эти два идеальных факта друг от друга очень далеки. Если мы скажем, что систему Коперника следует рассматривать в контексте механики Ньютона, с которой согласуется неизмеримо больше ощущений и показаний приборов, чем с системой Птолемея, то ведь они согласуются и с общей теорией относительности, однако построенный ею идеальный факт далёк от идеального факта, построенного механикой Ньютона: второй из них – взаимодействующие материальные точки в пустоте, а первый – гравитационное поле с материальными точками.

Таким образом, у нас нет никаких оснований для веры в близость идеальных фактов к соответствующим реальным и, значит, для отождествления одних с другими. Мы не можем говорить о фактах, которые действительно существуют и вместе с тем познаваемы: существуют только реальные факты, но они непознаваемы; познаваемы только идеальные факты, но они не существуют. Созерцаемых нами объектов в действительности нет. Это отнюдь не означает, что нет ничего из того, что мы созерцаем, так как мы созерцаем не только объекты, т.е. то, что от нас отделено, хотя для нас являются объектами и вспоминаемые нами состояния нашей души, которыми занимается психология.

Итак, если говорить о субъект-объектном познании, что же мы в конце концов познаём? Только одно: какие приблизительно ощущения /показания приборов/ вызовет, по всей

вероятности, реальный факт, если мы обеспечим такие-то вызываемые им ощущения /показания приборов/. Или короче: как приблизительно реагирует /по всей вероятности/ реальный факт на определённые наши действия. Мы несколько не познаём, что он такое, но в какой-то мере можем избегать вреда и получать пользу, т.е. поддерживать своё существование. Иными словами, это познание служит лишь практике здешней жизни.

Простейшим примером познания этого рода может быть познание того, каким давлением ответит реальный факт, предполагаемый в данном сосуде и отождествлённый с определённым идеальным газом, на создание под поршнем такого-то объёма и такой-то температуры: это познание содержится в законе Клапейрона – Менделеева. Все научные эксперименты стремятся лишь к познанию таких ответов.

Но никакого другого познания нет и во всей технологии. Производство какого-либо технического устройства – это добыча некоторых материалов, их обработка и соединение полученных посредством неё частей. Можно считать, что все эти операции суть наши действия на некий реальный факт, и что он отвечает на них теми свойствами технического устройства, ради которых мы их совершаем. Например, в результате таких действий мы получаем ожидаемые нами свойства автомобиля: способность двигаться с определённой максимальной скоростью, способность изменять направление движения на определённый максимальный угол

и др. Эти свойства суть только наши ощущения /показания приборов/, вызываемые неведомым реальным фактом в ответ на наши действия, благодаря которым он вызывает у нас восприятие автомобиля.

В производственной деятельности идеальным фактом является Земля как тело, удовлетворяющее всей совокупности технологических знаний. Я имею в виду знания следующего типа: если из Земли извлечь такие-то полезные ископаемые, обработать их таким-то образом и полученные элементы так-то соединить, то мы будем иметь автомобиль с такими-то свойствами; если же то, другое и третье сделать так-то, мы получим определённый самолёт, а если так-то – определённый дом и т.д. Всю совокупность технологических знаний можно рассматривать как один огромный закон, который определяет, строит этот идеальный факт – Землю технологии. И хотя он неизмеримо сложнее закона Клапейрона – Менделеева, определяющего идеальный газ, суть познания, содержащегося в том и другом, одна и та же.

Мы не можем считать, что идеальный факт, построенный в субъект-объектном, в частности, научном познании, ближе к познаваемому реальному факту, чем образ, построенный сколь угодно фантастическими высказываниями. Различие между ними только в том, что этот идеальный факт вызывал бы у нас почти те же ощущения, которые мы действительно испытываем, а этот образ – ощущения, которых в действительности у нас нет. В субъект-объектном познании мы стро-



им свой мир – идеальный факт, объемлющий все другие идеальные факты и полагаемый действительно существующим, т.е. объект, который, разумеется, удовлетворяет нашим законам- иначе говоря, космос. В нём мы созерцаем как объекты и самих себя. Но мы не можем созерцать в нём живого Бога, ведь объекты в действительности не существуют, о Себе же Бог сказал: "Я есть Сущий". Подмена существующего несуществующим, которому, кроме того, приписывается существование, есть одно из проявлений греха, состоящего именно в оторванности взгляда от истинного Бога.

Если себя, другого человека или Бога, я созерцаю как объект, то это созерцаемое мною не существует. Но я действительно существую, действительно существуют другие люди, по преимуществу же существование принадлежит Богу. Дело в том, что не только я, но и другие люди в действительности от меня не отделены, т.е. не являются для меня объектами: как исповедует христианское учение, мы все единосущны – представляем собою одно со множеством личностей. Но Иисус Христос единосущен нам по Своему человечеству и единосущен Богу Отцу – представляет Собою одно с Ним – по Своему Божеству, причём Его Божество и человечество нераздельны. Это значит, что Бог от меня в действительности тоже не отделён, тоже не есть для меня объект. Не существуют не люди и Бог, но то, что изображает направленное на них превратное созерцание.

# Заметки

Какой бы ни была христианская конгрегация, каждый совершаемый в ней обряд /этим словом я называю здесь и её таинства/ она считает несомненно благодатным, т.е. необходимо приносящим то или иное духовное благо. Так как первоисточником каждого духовного блага является Бог, может создаться впечатление, что в сообщении людям этих духовных благ Он подчинён их обрядовым действиям: если они совершают их, не может не дать им определённого духовного блага. В конечном счёте эта установка в отношении такой благодати подчиняет Бога людям, тогда как в действительности Он абсолютно свободен, обряды же она превращает в магию.

Мне кажется, верно, что обряд всегда приносит духовное благо. Верно и то, что духовное благо даёт только Бог. Но неверно делать отсюда вывод, что в подаче духовного блага Бог зависит от человеческих действий. Я думаю, никто иной, как Бог, даровал их людям, с тем, чтобы давать им в этих действиях духовное благо. Бог хочет, чтобы люди знали, что оно исходит именно от Него, и с этой целью дарит им его не анонимно, а по их обрядовому прошению. Кроме того, Он хочет, чтобы они ощутили его получение, и для этого соединяет его с их действиями, которые являются не только словесными, но также и телесными.

Лука 15:1-10.

Мне кажется, в этих притчах потерявшаяся овца или драхма означает человека, выпавшего из закона, который принят в данном обществе. Книжникам и фарисеям Христос говорит не просто о законе, данном через Моисея, а о той его части, которую, вместе с добавлениями к ней, в то время принято было исполнять. Мытари и грешники, слушавшие Христа, преступили этот закон, были беззаконниками, несущими, поэтому осуждение Бога. Фарисеи же и книжники исполняли его. Они жили в Законе, были овцами или драхмами, которые не потерялись. Перед законом они были праведниками, а мытари и грешники – неправедными.

Но Бог прощает грехи тем, кто их осознаёт, т.е. кается, и в отношении прощения надеется только на Христа. Как пишет апостол Иоанн, «если говорим, что не имеем греха, – обманываем самих себя, и истины нет в нас. Если исповедуем грехи наши, то Он /Бог/, будучи верен и праведен, простит нам грехи наши и очистит нас от всякой неправды» /Иоанна 1:8-9/.

Я. С. Друскин говорит, что свободный выбор в действительности не свободен, так как детерминирован /т.е. определяется, обусловлен, продиктован/, во-первых, мотивом выбора, его целью. Я выбираю А потому-то или для того-то: А для меня выгодно, удобно, более приятно или менее неприятно; однако несмотря на это я могу выбрать и не-А – например, для того, чтобы доказать себе, что я свободен, не

подчинен выгоде, удобству и пр., в этом случае мой выбор продиктован желанием доказать мою свободу.

Предположим, однако, что моя свобода выбора есть действительная свобода, данная мне Богом. Устраняется ли она тем, что я использую её для достижения моих целей, удовлетворения моих желаний? Доказывает ли это, что я не свободен? Разве Бог не использует Свою несомненную свободу для достижения Своих целей и согласно Своим желаниям? Вот какое сомнение вызывает во мне этот довод Друскина.

Во-вторых, говорит он, свободный выбор детерминирован его формой – тем, что в определённой ситуации я не могу его совершить. Я могу выбрать А или не-А, но не могу избежать самого выбора. Если даже я откажусь выбирать, это будет выбором невыбора, т.е. я всё-таки совершу выбор. Я заключён в свободу выбора и не могу из неё вырваться.

Если, однако, Бог определил человеку быть свободным в смысле свободы выбора, если она есть неотъемлемое свойство человека, без которого он уже не есть человек, то вполне понятно, что он не может от неё уйти и не может не осуществлять её в конкретных актах выбора. Но значит ли это, что у него нет свободы? Ведь и Бог не может отринуть Свою несомненную свободу. Поэтому и относительно второго довода Друскина во мне возникает сомнение.

Друскин говорит, что свобода выбора есть сам грех, так как является состоянием «я могу сам» /слово «могу» не означает здесь какую-либо силу – физическую, психиче-

скую, денежную или иную/, в действительности же всё делает Бог, и, значит, сам я ничего не могу сделать, состояние «я могу сам» всецело и всегда противно Божьему устройению всего, иначе говоря, представляет собою сам грех. Ввиду того, что каждый свободный выбор есть осуществление свободы выбора, т.е. греха, он является конкретным грехом, или прегрешением, независимо от того, что я выбираю – почитаемое у людей добрым или злым.

# Бог в несуществующем

Бог в несуществующем. Это значит: кругом Него ничего нет, Он – единственное что и значит: само что. Здесь что и само – одно: Сам Бог. Он – единственное существование, которое есть само и сотворил что – ничто само по себе и без Бога. В сотворённом что нет ничего своего или самого, оно уходит от себя – так оно существует, его существование в том, чтобы не быть самим, тогда это первое ничто – ничто Бога. Но может быть и только может быть самим; как само – второе ничто, без Бога. Бог сотворил что, одно что: ничто без Бога, ничто Бога, т.е. Божье ничто. Что, которое не есть само – первый сотворённый Им мир: мир перед Богом. Само ничто – второй мир, без Бога – сам, только возможный. Но здесь Бог может стать и быть, здесь есть само, а там – что без самого. Бог в несуществующем, это значит: нет ни правил, ни законов; выше существования, понимания, природы. Здесь всё может быть, и здесь может быть, что и у нас всё станет, есть и может быть, у нас – во втором мире, но в первом нет самого и что там будет, не останется, но уйдёт: ниже – к нам или выше.