



2. Антиномизм, свойственный мысли о. Сергия

Трагедия философии (философия и догмат)*. Очерк первый. Типы философских построений. Глава первая. О природе мысли

Существует естественная проблематика для философской мысли, вместе с неизбежными для нее апориями, из которых она выходит ценою тяжелых жертв, впадая в односторонность «отвлеченных начал», философской ереси (если под ересью — *αἵρεσις* — мы будем разумеать произвольное избрание чего-то одного, части вместо целого, т. е. именно односторонность). Это избрание, — ересь, определяет мотив и характер философской системы, делает ее как тезисом, так и антитезисом по отношению к другим системам и тем включает в цепь диалектики мысли, в каковую сделал попытку — и при том не неосновательную — вместить всю историю философии Гегель. Все философские системы, которые только знает история философии, представляют собой такие «ереси», сознательные и заведомые односторонности, причем во всех них одна сторона хочет стать всем, распространиться на все.

Можно дать предварительный ответ на вопрос, чем вызывается такая их односторонность, или одномотивность, из которой потом приходится выводить и развивать многообразие всего. Причину этому указать не трудно: она налицо. Это дух *системы* и пафос системы, а система есть не что иное, как сведение многого и всего к одному и, обратно, — выведение этого всего или многого из одного. Логическая непрерывность или, что то же, непрерывное логическое выведение всего из одного, которое делает всю систему кругом около одного центра, непрерывно проходимым во всех направлениях и не знающим никаких hiatus'ов¹ или перерывов, вот задание, к которому естественно и неизбежно, стремится челове-

* Этот большой труд остался по-русски неизданным, после того как пражское издательство Пламя не сочло возможным его напечатать «в связи с изменением плана». — *Примеч. С. С. Хоружего из издания 1993 г.*

ческая мысль, не останавливаясь пред насилием и самообманом, обходами и иллюзиями. Логический монизм², являющийся естественной потребностью разума — *ratio* — и уже подразумевающий возможность адекватного, непротиворечивого миропознания, составляет неустранимую черту всякой философской системы, которая смутно или отчетливо, инстинктивно или сознательно, робко или воинствующе притязает быть абсолютной философией и свой эскиз бытия рассматривает как систему мира.

И прежде всего возникает вопрос: возможна ли вообще такая монистическая система мира? Возможна ли абсолютная философия? И на чем основана такая вера разума и в свои силы, и в правильность самой своей задачи? На этот вопрос чаще всего отвечают в духе релятивизма, скептицизма, беспардонного остроумничанья à la Пилат Понтийский: что есть истина? Но не говоря уже о том, что и скептицизм есть также своего рода абсолютная философия, на весьма многое притязаящая, он противоречит самосознанию разума, его серьезности, настойчивости и неотступности, или, лучше скажем, его неизбежной проблематике. Разум не может быть поражен скептическим гниением, ибо свои силы и свои стремления он сознает. Так велика его серьезность, что к ней не может найти доступа скептическое легкомыслие, и настоящий сознательный скептицизм есть вообще редкое явление в истории. Обычно же с ним смешивается релятивизм разных оттенков, т. е. первобытный, грубый научный догматизм, как нельзя более далекий от скептицизма (таков современный научный позитивизм). Разум пытается и не может не пытаться новых взлетов, и однако каждый такой взлет неизбежно сопровождается и падением, и история философии есть не только рассказ об этих взлетах, но и скорбная повесть о неизбежных падениях и роковых неудачах. Пусть даже этих неудач не замечают сами творцы философских систем, себя истощившие на это усилие, остающиеся до конца жизни влюбленными в свою систему, как Шопенгауэр, и воображающие что постигли самое Истину, как Гегель. Тем хуже для них, потому что история вдвойне клеймит эту их слепоту и обличает иллюзии. Да и как устоять пред лицом множественности систем, в то же время утверждая абсолютную ценность своей собственной? Клеймить ли соперников как идиотов и мошенников, что делал, напр., Шопенгауэр? Но это слишком дешево и обличает разве только дурной вкус и злой характер. Или же истолковать их как своих собственных предшественников, диалектически закономерных, но совершенно поглощающихся в абсолютной системе, как у Гегеля, так что вся история философии, в сущности, оказывается историей собственной философии Гегеля, диалектически развер-

тывающейся? Это означает, без сомнения, снятие самого вопроса, но и над этим притязанием смеется дальнейшая история мысли. Каждая такая система хочет быть концом мира и завершением истории, которая однако все продолжается. Или нелепица, или недоношенность — таков приговор истории философии, начертываемый ею самою над всеми усилиями разума, подобно Хроносу, пожирающему своих детей³. Зрелище безутешное! От него спасает разве только ученый педантизм, находящий вкус в коллекционировании и превращающий историю философии в музей, где собраны предметы редкости и умственного изящества. Однако, если мы вспомним, что в этой кунсткамере собраны не раковины и побрякушки, но достижения высших напряжений человеческого разума, то музейная точка зрения представится нам во всей своей неуместности и даже кощунственности.

История философии есть трагедия. Это — повесть о повторяющихся падениях Икара и о новых его взлетах⁴. Эту трагическую сторону философии, которая есть и удел каждого мыслителя, остро чувствовали некоторые умы, как Гераклит и Платон. Кант подошел к самому краю бездны в своем учении об антиномиях и остановился. Сущность трагедии состоит в том, что человек страдает здесь не индивидуальной виной, и, даже будучи прав индивидуально и подчиняясь в своих требованиях велениям свыше, он в то же время закономерно гибнет.

Философ не может не лететь, он должен подняться в эфир, но его крылья неизбежно растаивают от солнечной жары, и он падает и разбивается. Однако при этом взлете он нечто видит, и об этом видении и рассказывает в своей философии. Настоящий мыслитель, так же как и настоящий поэт (что в конечном смысле одно и то же) никогда не врет, не сочиняет, он совершенно искренен и правдив, и, однако, удел его — падение. Ибо он *восхотел системы*: другими словами, он захотел создать (логически) мир из себя, из своего собственного принципа — «будете как боги», — но эта логическая дедукция мира невозможна для человека. И, прежде всего, по причинам вне человеческой воли и способностей разума лежащим: мир не разумен в таком смысле, в каком хочет его постигать «дедущирующая» философия, философская система как таковая, классическое и предельное выражение имеющая в Гегеле. Точнее, хотя в мире и царит разум, но нельзя сказать, что все действительно разумно, как думал это Гегель. Это не значит, что оно неразумно, а тем более противоразумно: действительное не только разумно, но и неразумно, и разум вовсе не есть единственный, исчерпывающий и всемогущий строитель мира, каковым его невольно исповедует всякая философская система, строящая

мир. Разум, в известном смысле, имеет лишь рефлексию о мире, но он не есть его первоначало. Поэтому в постижении мира разум зависит от показаний бытия, от некоторого мистического и метафизического опыта, от чего, впрочем, в действительности и не отказывается философия, всегда ищущая обретения первоначала в созерцании, узрения его, открытия. И это открытие отнюдь не есть акт мысли, оно дается не мыслительным усилием, но цепью умозаключений, оно есть откровение самого мира в человеческом сознании, некое знание.

И немедленно возникает новый вопрос: знание сущего, как его самооткровение, загорается в разуме, но в состоянии ли разум освоить открывающееся и себе ассимилировать, связать его в единство, в систему? Что он это делает и не может этого не делать, это ясно само собою, такова его природа, «архитектонический его идеал», выражаясь языком Канта. Но если разум сам пуст и бессилен творить собою и из себя, то достаточно ли он силен, чтобы свести к единству, т. е. системе, все ему открывающееся? Очевидно, что если мир, действительность, есть не одно только разумное бытие, хотя и открывающееся разуму, оно не может раскрыться до конца, оно остается навсегда только раскрывающимся, по существу будучи тайной, содержащей в себе источник нового познания и откровения, и внести свет разума во все тайники вселенной, упразднить всякую тайну, сделать ее прозрачной разуму, как мнил это Гегель, а в лице его и вся философия, невозможно. Единственный отсюда вывод — своеобразный эмпиризм, освобожденный от ограниченного и опошляющего истолкования, но взятый во всю глубину жизненного и мистического опыта. Эмпиризм⁵ есть настоящая гносеология жизни, откровения тайн, каковым всегда является познание действительности и мышление о ней. В то же время философия никогда не может оставаться голым эмпиризмом, который, впрочем, и не возможен, потому что разум постигает связь всего со всем, приводя множественность к единству, и наоборот. Итак, разум не может сам из себя начинаться и сам из себя порождать мысль, ибо она рождается тоже в сущем и относительно сущего, в самооткровении последнего; и в то же время он самоотчетен и самозаконен в своем пути и в своем деле.

Если разум есть не первое, а второе, не изначальное и не самопорождающееся, но возникающее и рождающееся в том, что онтологически первее разума, то и сила его соотносительна тому, в чем он рождается, что служит для него объектом его познания. Состояние разума, как и состояние мыслящего человека, может быть различно, иметь разные ступени. Ведь если в философии различается здравый смысл или обычный практический ум, далее

рассудок и, наконец, разум (с особенной ясностью это различие сделано у Гегеля), то оказывается, что в самом разуме есть степени, и есть более и менее разумный разум: рассудок есть неразумный разум, мудрость которого является ограниченностью перед лицом разума, а в то же время он есть все-таки сила мысли, ума, одна и та же разумная стихия осуществляет себя и в разуме, и в рассудке. Почему же не допустить еще и дальнейшего восхождения в заумные области, хотя бы теперь для него еще не достижимые и, однако, принципиально возможные, и сверх того, по свидетельству христианских подвижников, им не недоступные? Иначе говоря, болезнь, порча, искажение всего человеческого существа, которым явился первородный грех, поражает и разум и делает для него невозможным, закрывая пламенным мечом херувима — антиномиями, доступ к древу райского познания. И, во всяком случае, сама мудрость требует от разума самопознания, однако не в кантовском только смысле — разборки машины на отдельные части, чтобы их перечистить и снова собрать, но в смысле постижения реальных границ разума, которые должны быть осознаны, хотя бы разум и упирался в антиномии. Отсюда следует, что самое основное стремление разума, — к логическому монизму, т. е. к логически связанному и непрерывному истолкованию мира из одного начала, оказывается неосуществимым, и абсолютная система философии невозможной. Это, конечно, не мешает тому, что, если не возможна философия, то вполне возможно и необходимо философствование и рефлектирующая, осмысливающая работа разума сохраняет отнюдь не меньшее значение, нежели в неверной и преувеличенной его самооценке.

Разум, стремясь к монизму, к логическому созданию мира из себя, фактически совершает акт произвола, избирая из доступных для него опытных начал то или иное, и, таким образом, вступая на путь философской ереси (в выше разъясненном смысле). Откровение о мире есть откровение Бога о себе самом. Религиозные догматы, «мифы» в смысле гносеологическом*, являются, вместе с тем, и проблемами для разума, которые он осваивает и осмысливает. Религиозная основа философствования есть факт, не подлежащий даже оспариванию, все равно сознается он ею или не сознается. И в этом смысле история философии может быть показана и истолкована как религиозная ересеология. Философская характеристика ереси в истории христианского богословия состоит именно в том, что сложное, многомотивное, антиномическое для разума учение упрощается, приспособляется к постижению раз-

* Ср. мой «Свет Невечерний», введение. — *Примеч. о. Сергия Булгакова.*

ума, рационализируется и тем самым извращается. Все основные ереси представляют собою подобный рационализм в применении к догматам. Рационализм, как такое злоупотребление разумом, имеет источником гордость разума, понимаемую не в смысле личной горделивости отдельных философов-ересеологов, но в объективном смысле — незнания им своей собственной природы, границ и состояния. Следов<ательно>, на языке современной философии можно сказать, что философствующие ересеологи повинны в догматизме, в отсутствии критического осознания границ разума.

Есть три основных самоопределения мысли, образующих для нее исход и определяющих ее ориентацию. По этим трем рубежам разделяются все философские системы с их основными началами: 1) ипостась или личность; 2) идея или идеальный образ, логос, смысл; 3) субстанциальное бытие как единство всех моментов или положений бытия, как реализующееся все. *Я есмь Нечто* (потенциально все) — эта формула, выражающая суждение, содержит в себе в сокращенном виде не только схему сущего, но потому и схему истории философии. Эту трехчленную формулу, содержащую в себе логическое триединство и тройственность моментов связывающую в нераздельность и несекомость, непрестанно в разных направлениях рассекает философствующая, и в произвольности этого рассечения и избрания отдельных начал еретичествующая, мысль, и способом этого рассечения определяется стиль философствования. В основе самосознания, так же как и всякого акта мысли, его запечатлевающего, лежит тройственность моментов, триединство, которое имеет выражение в простом типе суждения: *я есмь А*. Обобщая это в терминах логически-грамматических, подлежащее, сказуемое и связка, — можно сказать, что в основе самосознания лежит предложение. Дух есть живое, непрестанно реализующее себя предложение. Всякое подлежащее, «имя существительное» или заменяющее его слово, существует по образу и подобию местоимения первого лица, подлежащего (субъекта) по преимуществу: оно дробится и множится в бесчисленных зеркальных повторениях*. Местоимение первого лица, словесный мистический жест, имеет совершенно единственную в своем роде природу и является основой всякой вещи, как имени существительного. Каждое предложение можно привести к типу соединения Я с его сказуемым, даже можно сказать, что оно, имея истинным подлежащим Я, является, все целиком, сказуемым

* Основные положения о *слове*, сюда относящиеся, развиты мною в «Философии Имени» (ИМКА-Пресс, Париж 1953).

этого Я, ибо по отношению к Я все, весь смысл есть сказуемое, и каждое суждение есть новое и новое самоопределение Я, если не по форме, то по существу. Каждое суждение онтологически приводится к общему отношению субъекта и объекта, которые суть не что иное как Я, ипостась, и его природа, раскрывающая его содержание, его сказуемое, оно же приводится в связь с подлежащим связкой бытия. В форме суждения тайна и природа мысли, ключ к уразумению философских построений. Я, самозамкнуто, находящееся на неприступном острове, к которому не достигает никакое мышление или бытие, находит в себе некоторый образ бытия, высказывается в «сказуемом», и этот образ познает как свое собственное порождение, самораскрытие, каковое и есть связка. В этом смысле вся наша жизнь, а потому и все наше мышление является непрерывно осуществляющимся предложением, есть предложение, состоящее из подлежащего, сказуемого и связки. Но именно потому на предложении, или суждении как всеобщей и само собою подразумеваемой форме мысли, менее всего останавливалась философия, и только по-своему, в ограниченной постановке вопроса, останавливались логика и грамматика. Не заметила суждения-предложения и его универсального значения и критика Канта. В предложении заключена сущность и образ бытия, предложение несет в себе его тайну, ибо в нем сокрыт образ троичности. По свидетельству предложения, сущностное отношение противится всякому монизму, философии тождества, которое стремится растворить все три его члена, сведя их к одному: либо к подлежащему, либо к сказуемому, либо к связке. Таким стремлением руководится всякая философская система, поскольку она есть философия тождества. Либо подлежащее, либо связку, либо сказуемое объявляет она единственным началом, и из него все выводит или к нему все приводит. Такая «дедукция» либо подлежащего из сказуемого, либо наоборот, либо того и другого из связки фактически и представляет собой главную задачу, а вместе и неразрешимую трудность для философствующей мысли, которая стремится к монизму, к сведению всего во что бы то ни стало к первоединству. Изначальное и исходное единство, отрицающее тройственную природу предложения, таков корень всякой философской системы и ее трагедия. Это единство есть не только постулат, но и исходная аксиома для мысли, и эта аксиома лежит в основе всей истории философии.

Между тем *эта аксиома неверна*, а потому и все усилия философии тщетны, и не могут не представлять собою ряда трагических неудач, притом типического характера: солнечный жар неизбежно растопляет склеенные воском крылья Икара, в ка-

ком бы направлении он ни летел. Ибо, как свидетельствует форма предложения — суждения, отражающая на себе само строение сущего, основа сущего не единична, но тройственна во единстве, триедина, и ложный монизм, притязание философии тожества, есть заблуждение, *πρότων ψεῦδος*⁶ философии. Субстанция едина и тройственна. И этой сопряженности единства и множества ее моментов ничто не может преодолеть, а потому и не должно к тому стремиться. Ипостась, лицо, я, существует, имея свою природу, т. е. постоянно сказуемое и никогда до конца не изрекаемое свое откровение, которое она и осуществляет как свое собственное бытие (в разных его оттенках или модалностях). «Субстанция» существует не только «по себе», как подлежащее, но и «для себя», как сказуемое и притом «по себе и для себя», в связке, как бытие. И эти три начала вовсе не суть лишь диалектические моменты одного, друг друга снимающие и упраздняющиеся в синтезе, нет, это суть три одновременно и равноправно существующие, как бы корни бытия, в своей совокупности являющие жизнь субстанции.

Ипостасное я неопределимо по самому своему существу. Будучи я, ипостасью, каждый знает, о чем идет речь, хотя это и неизреченно (а только изрекаемо). Именно самая сущность ипостаси состоит в том, что она неопределима, неопишима, стоит за пределами слова и понятия, а потому и не может быть выражена в них, хотя и постоянно в них раскрывается. Пред лицом ипостаси приличествует молчание, возможен только немой мистический жест, который уже вторичным, рефлексивным актом — не именуется, но «вместо имени» обозначается «местоимением», я. Неопределимость эта не есть, однако, пустота, логический нуль, напротив, ипостась есть предпосылка логического, субъект мысли. Ошибочно думать, что мысль стоит на своих ногах, держится на себе самой: она возникает и существует в том, что не есть мысль, но вместе с тем не является чуждым, иноприродным мысли, в чем рождается мысль и что она непрерывно собой обвивает. Если где уместно и применимо кантовское различие ноуменов и феноменов⁷, то именно здесь, при характеристике взаимных отношений ипостаси и ее природы, субъекта и объекта, подлежащего и сказуемого, ибо я, ипостась, есть поистине вещь в себе, ноумен, и она, т. е. сам дух, навеки остается трансцендентна мысли по своей природе, положению и отношению к ней. Но трансцендентное всегда и неразрывно связано с имманентным, имманентуруется; подлежащее, ипостась, всегда открывается, высказывается в сказуемом. Само собою разумеется, ипостась в этом смысле не есть психологическое я, психологическая субъективность, которая является уже определением ипостаси, сказуемым, а не подлежащим: дух не психоло-

гичен, и ипостась ни в каком смысле не является психологизмом. Ипостась не есть даже и то гносеологическое *я*, которое знает Кант как единство трансцендентальной апперцепции⁸. И это есть лишь оболочка *я*, его «трансцендентальное» сказуемое, и ошибочно думать, чтобы неизмеримая глубина ипостасного духа сводилась к этой световой точке, к факелу познающего сознания. Об этом свидетельствует уже одно то, Кантом за всеми его критиками просмотренное обстоятельство, что *я* ипостасное, ноуменальное, есть неразложимое единство, осуществляющееся не только в познании, но и воле, чувстве, действии, во всей жизни. Оно связует собой «чистый», «практический», и эстетизирующий (оценивающий) разум. Ипостасное *я* есть живой дух (что есть, впрочем, синоним), и его сила жизни неисчерпаема ни в каком определении. Он являет себя во времени, но сам не только превыше времени, но и самой временности. Для ипостаси не существует возникновения и гибели, начала или конца. Вневременная она вместе и сверхвременна, ей принадлежит вечность, она вечна также и в том же смысле как вечен Бог, который Сам вдунул, из Себя, Дух Свой в человека при его создании. Человек есть сын Божий и тварный бог, и образ вечности присущ ему неотъемлемо и неотторжимо. Поэтому человек не может ни помыслить, *ни пожелать* своего уничтожения, т. е. угашения *я* (и все попытки самоубийства представляют собой род философского недоразумения и относятся не к самому *я*, но лишь к образу его существования, не к подлежащему, но к сказуемому). Ипостасное *Я* есть Субъект, Подлежащее всяких сказуемых, его жизнь есть это сказуемое, бесконечное и в ширину, и в глубину.

Но не вводится ли здесь в метафизику, в качестве начала основоположного, то, что не может быть никак определено, являясь принципиально трансцендентным для мысли, не содержится ли здесь недоразумения, ошибки, нелепости? Как мыслить немислимое? Как высказывать неизреченное? Разве словесно-мистический жест местоимения есть слово? Или разве *я* есть понятие, когда оно своей единственностью и единичностью уничтожает всякое понятие, т. е. общее, идею? Вообще не встречаемся ли здесь с таким строгим критическим *veto*, которого может не утрашиться разве только полная философская наивность?

Такие страхи суть порождения запуганного гносеологического воображения. Они связаны с предубеждением, будто мысль имеет в себе самопорождающую силу, имеет предметом себе имманентное, т. е. самое себя: мышление, само себя мыслящее, зараз и подлежащее, и сказуемое. В действительности же мысль рождается в субъекте, ее имеет ипостась и в ней постоянно себя раскрывает. Только то является запредельно мысли и, как вполне ей транс-

цендентное, есть нуль для мысли, т. е. вовсе не существует, что вполне и всецело трансцендентно. Но такая трансцендентность есть не более как математический предел, никогда не реализуемый мыслью, и *Ding an sich*, вещь в себе есть все-таки τὸ νοούμενον, мыслимость⁹. То, что мыслью мыслится как трансцендентное, есть именно то, что — *не-мысль* и в этом смысле является ей иноприродно, а, однако вместе с тем и родственно, доступно, раскрывается в ней. Вообще трансцендентность есть понятие, соотносительное имманентности, и в этом значении можно считать трансцендентным тот предмет мысли, которым и является ее субъект, ипостась, подлежащее. Трансцендентно мысли не то, что немислимо, как противоречащее ей, ее разрывающее и уничтожающее (да это и не существует для мысли, есть для нее «тьма крошечная», чистый нуль), но то, что есть не-мысль, точнее не только мысль, и, однако, реализуется мыслью. В этой проблеме трансцендентности заключается, как мы видим, вообще проблема мыслимости предмета мысли. Можно как угодно расширять область категориального синтеза и видеть в вещах категории мысли, но этот основной вопрос о мыслимости того, что не есть мысль или не есть только мысль, сохраняет всю свою силу и лишь перемещается в другое место.

Ясно, что своими силами мысль не может дать ответа на вопрос о том, каким образом трансцендентное мыслится, и то, что *не-мысль*, входит в мысль, становится мыслимым, каким образом свет логоса разливается в области, доселе совершенно чуждой света, и сетью логики, категориальными синтезами уловляется материя мысли. Здесь имеет место некоторое до-логическое констатирование, проходит межа мысли, отделяющая ее от того, что не-мысль. Итак, в основе мысли лежит жизненный акт, свидетельствуемый живым образом мысли, т. е. предложением, и этот акт имеет три момента, взаимно связанных, но один к другому не сводимых. Моменты эти: чистая ипостасность *я*, субъект, подлежащее, природа *я*, раскрывающая себя в нем и пред ним, — сказуемое, и самопознание, самоотнесение себя к своей собственной природе, акт реализации себя в своей собственной природе, бытие или связка, жизненное самопознание и самоутверждение *я*. Вечное *я* имеет своим сказуемым потенциальное все или мир, и в акте этого сознания живет, сознает свое бытие. Ипостась, мыслительный образ, бытие (природа) — таково триединство субстанции, ее статика и динамика, а мысль в этом триединстве есть сказуемое, и только сказуемое. Все три члена взаимно нерасторжимы, ибо ипостась не мыслима в отрыве от своей природы, как и всякая субстанциальная природа не существует вне обладающей ею ипостаси, а это обладание, ее раскрытие, есть акт бытия, есть вообще бытие, жизнь, каковая

поэтому отнюдь не является понятием или логическим определением, хотя и вплотную соприкасается с логическим. Поэтому сущее есть *prīus*¹⁰, стоит прежде бытия или существующего; существование есть постоянно совершающийся синтез ипостаси с ее собственной природой, самораскрытие в акте бытия. Определения субстанции всегда искала философская мысль и не находила. Это потому, что (если не считать христианской догматики с ее учением о тричности) она искала дурного, отвлеченного единства — простую и единую субстанциальность. Все усилия логического монизма, который определяет собою задание для философских систем и есть всеобщая подразумеваемая их аксиома, сводятся к сведению тройственности моментов, триединства субстанции, к единству, *мысль* стремится ассимилировать себе то, что лежит в основе мысли и однако недомыслимо или, на логическом языке, иррационально, есть в своем роде $\sqrt{2}$. Основным «законом», самоопределением и самосознанием мысли является закон тождества (обратная форма — закон противоречия), гарантирующий непрерывность мысли, охраняющий ее имманентное русло от скачков и зияний. И, однако, тот закон, точнее, постулат тождества, применяемый на протяжении всего мышления в его собственных пределах, совершенно не применим к его истокам. Он нарушается в основной форме мысли, суждении-предложении. Кант установил совершенно произвольное и неверное различие между суждениями аналитическими и синтетическими, которое имеет столь большое значение для его системы. В действительности (как это, впрочем, отмечено и Гегелем в «Науке логики») — все суждения являются и синтетическими, и аналитическими по форме, они, под видом известного и само собою понятного (аналитического), представляют собой скачок над непроходимой пропастью и соединяют оба ее конца (синтез). Я есмь А, эта ячейка мысли означает собой основное и изначальное отрицание закона тождества. Этот последний мог бы самое большое привести к тожесловию: Я — Я — Я — Я... — Я и т. д., бесплодное самоповторение или же самопожирание я. Впрочем, надо сказать, что я второе, сказуемое, в предложении я — я, уже не есть то самое неизреченное, ипостасное я, которое является субъектом или подлежащим, оно содержит в себе идею, как сказуемое (и в этом смысле, в отношении к ипостасному я подлежащего, оно является уже *не-я*).

Подлежащее и сказуемое представляет собою — и в этом все дело — отнюдь не логический анализ, дедукцию, силлогизм, доказательство (что возможно лишь относительно соединений уже существующих предложений), но совершенно нелогический, точнее внелогический синтез. Я есть не-Я, Я = не-Я, я открывается

в не-я и через не-я, которое через то становится я. Предложение содержит всегда синтез *я* и *не-я*. Каким образом подлежащее может определиться чрез сказуемое, я в не-я? На это не может быть логического ответа, хотя это определение имеет силу основного логического факта, силою которого вообще возможна мысль. Сознательная, самоотчетная мысль, имманентная и непрерывная в своем развитии и движении, не может себя понять в своем рождении, в первоклетке. Отношение между подлежащим и сказуемым не может быть определено как необходимое и непрерывное мышление, но лишь как саморождение: как слово рождается в том, что не есть еще слово, так и мысль рождается там, где еще нет места логической связи, где она только возникает. Это-то отношение наивным лепетом выражает философский эмпиризм или позитивизм, который совершенно справедливо чувствует неизреченность сущего и бессилие логики из себя обосновать конкретное знание. Здесь, конечно, возникает вопрос, правомерно ли сводится всякое суждение типа *А есть В* (со всеми его модальностями) к типу *Я есть А*? Не суть ли это совершенно различные виды? Однако, хотя по содержанию они, конечно, различны, но по строению тождественны. Гносеологически (и антропологически) исходным и типическим является, несомненно, *Я есть А*. Из я развивается местоимение второго и третьего лица, а из последнего, путем персонификации понятия, развивается и всякая форма суждения. Вместе с тем можно сказать, что всякое суждение предметного содержания можно рассматривать как сказуемое к я, как его самоопределение: хотя самостоятельное подлежащее («этот стол черен») и дает ему подобие ипостасности, которое в бесчисленных зеркальных повторениях непрестанно творится нашим я, однако по существу (гносеологически и метафизически) все предложения этого типа суть лишь сказуемое к я: я вижу, мыслю, ощущаю этот стол черным. Это суждение вкратце выражается в констатировании бытия стола по себе и для себя, *подобно я*: этот стол черен. Первоисток мысли во всяком случае не здесь, не в этих предметных подлежащих, но в исходной формуле: я есмь нечто, я — не я (как это с исключительной пронизательностью было подмечено Фихте). Я как ипостась самозамкнуто и недоступно, оно в себе самом, в своих собственных недрах, в своей природе должно породить свое собственное откровение, которое было бы уже иным относительно я, и в этом смысле не-я, но вместе с тем являлось бы откровением я. Об этом-то и свидетельствует и возвещает связк: *есть* (столь привычный и безобидный в грамматике и столь таинственный и значительный в философии «вспомогательный глагол»). Это ЕСТЬ, которое есть главное орудие мысли

в ее операциях, также совершенно непостижимо логически, ибо оно соединяет, в качестве равного и тождественного, различное и инаковое. *А есть А* есть либо бессмыслица, тожесловие, лишение слов их определенного содержания и оперативного значения для мысли, либо синтез разного как равного, иного как тождественного. Всякое *есть* имеет в первоисточке не грамматический и логический, но онтологический смысл: в нем осуществляется самооткровение ипостаси, оно есть мост над бездной, соединяющий сущее и бытие, подлежащее и сказуемое, им утверждается действительность, существование. Им в бытии полагается образ сущего, животворяется, живет. Связка ЕСТЬ есть жизнь сущего. Итак, субстанция, то есть дух, есть существующее *in actu*¹¹ триединство субъекта и связи между ними, их бытия, причем все три момента полагаются нераздельно и неслиянно. Не существует ипостаси без природы, представляющей собою основу объектности, и нет бытия без подлежащего, без сущего, и без его сказуемого — природы. Сущее полагает существование, бытие есть актуальность сущего, которое в своей самобытности остается выше бытия. Нераздельность этих моментов ясна, по-видимому, сама собою, но столь же должна быть ясна и их неслиянность. Философия погрешает и в ту и в другую сторону, отрекаясь от триединства ради единства. Мало того, каждый из этих трех моментов в себе несет и актуально содержит и оба остальные. Чистая ипостасность не сможет сделаться предметом мысли без определения по бытию, то есть без сказуемого и вне контекста бытия. Голая ипостасность, бесприродная и внебытийная, есть чистый нуль абстракции, который мы можем реализовать только отвлекающей мыслью в качестве остатка после удаления из мысли всякого содержания. Связка *быть*, которой соединяется ипостась, подлежащее со сказуемым, настолько прочна, что никакие силы неба, земли и преисподней не в состоянии ее разорвать. И эта связка соединяет в жизненном, бытийном акте ипостась и ее природу, они смотрятся друг в друга, соотносительны в такой мере, что каждый приводит другой помощью связки. Ипостась не есть даже ипостась без объекта или без сказуемого, она есть необходимо ипостась чего-либо или к чему-либо; равным образом не существует никакого определения или сказуемого, которое было бы *res nullius*¹² не имело бы своего ипостасного лика. И ясно само собою, что бытие, или связка, необходимо имеет связуемые члены, подлежащее и сказуемое, есть бытие кого-нибудь и чем-нибудь. Таким образом, субстанция есть как бы равносторонний треугольник, углы которого могут быть пройдены в любом порядке, но каждый из трех необходимо предполагает и оба другие.

Итак, субстанция есть метафизическое триединство, находящее выражение в предложении. Это триединство следует строго отличать от (мнимо) диалектической триады Гегеля¹³, в которой ее моменты представляют собой или простое расчленение мысли, излагаемой синтетически, или же моменты одной простой мысли, из которых каждый предыдущий поглощается или снимается последующим, и в конце концов тезис и антитезис утрачивают свой самостоятельный смысл и бытие, живут в синтезе. Несмотря на намеренно и преувеличенно заостряемую диалектику, ее противоречия вполне снимаются и разъясняются в своей относительности, оказываются или моментами развития понятия или недоразумениями. Напротив, то триединство субстанции, о котором здесь идет речь, вовсе не диалектично, в нем не совершается никакого развития никакого понятия, в нем нет тезиса, антитезиса, синтеза. Правда, и в нем есть последование, порядок, связь моментов, вытекающая из их внутреннего отношения. Подлежащее, ипостась, есть первое; сказуемое, εἶδος — второе; связка, бытие, φύσις — третье¹⁴. Но никоим образом и ни в каком смысле нельзя сказать, чтобы третье в силу этого было синтезом первого и второго, или первое являлось тезисом к антитезису второму. Вообще эти три момента отнюдь не имеют логической природы, какую необходимо имеют диалектические противоречия. Напротив, они выражают собой онтологические отношения, которые даны для логики и ею не могут быть преодолены, хотя бы делали для нее великие затруднения. Разрешить субстанциальное триединство в диалектическое означало бы его логически преодолеть и тем дать победу логическому монизму, т. е. абсолютной философии, имеющей единый центр, системе. Но это невозможно. Невозможно обломать или притупить углы субстанциального триединства, которое лежит в основе всякой мысли, составляет ее исход. Это триединство логически для мысли даже неприемлемо, потому что она ищет одного начала, и может строить только из одного. Изойти из трех начал она не может, если хочет остаться самодовлеющей и имманентной, и если, вслед за древним Парменидом¹⁵, исповедует: «Одно и то же есть мысль и то, о чем она мыслит, — без сущего мысль не найти, она изрекается в сущем. Иного, кроме бытия (т. е. в данном случае логического первоначала <— примеч. С. Б.>) нет и не будет». Сверх-или внелогический исход мысли оказывается и антилогическим, иначе можно сказать, что предмет мысли, — субстанция, сущее, — не имманентен мысли, как хочет и притязает неизменно философия устами Парменида, но ей трансцендентен, представляет в отношении к мысли заумную тайну, которую нащупывает и сам

разум, ориентируясь в своих же собственных основах. Разум закономерно упирается в антиномии, определяющие его собственное строение и задачи. Он не лишается возможности чрез это созерцать сущее и философствовать о смысле и значении этих созерцаний, но он привязан к этим созерцаниям, мысль имеет эмпирические корни. А это означает, что разум отправляется не от пустого места и не начинает свою нить из самого себя как паук, но исходит из мистических фактов и метафизических данностей. Иначе говоря, всякая философия есть философия откровения — откровения Божества в мире. Аксиомы философии не дедуцируются, но лишь формулируются, и автономная, чистая философия или невозможна, или же роковым, неустранимым образом обречена на апорию, приводит к трагедии безысходности. В этих словах менее всего можно слышать голос скептицизма: совсем напротив, вера в истину, которая глубже разума и ему запредельна, отнюдь не ослабляет и не парализует взлетов к этой истине. Нельзя видеть здесь и уничижения философии, которая утверждает свое собственное, принадлежащее ей место, освобождаясь от ложных притязаний. Здесь оспариваются и отвергаются лишь притязания рационализма на построение единой, абсолютной, насквозь прозрачной системы мира, т. е. то именно притязание, которое составляло и составляет то в воинствующих и самоуверенных, то в подавленных и меланхолических тонах, — душу всей новой философии от Декарта, и предельное и классическое выражение получило в Гегеле. Последний вполне откровенно и последовательно ставил философию выше религии, при одновременном признании тождества их предмета, однако при различии в способах усвоения. Мы ставим наоборот: религия, как откровение, как учение не рационалистическое, но догматическое или мифотворческое, предшествует философии и постольку стоит выше нее. В этом смысле всякая философия, как учение о мире, обо всем, есть необходимо и богословствование. Если бы человек мог порождать мир *логически*, т. е. сплошь постигать его бытие разумом, в таком случае он сам был бы богом или вполне сливался бы с Богом, творящим мир (на это и притязал по существу Гегель). Тогда его философия становится тоже, конечно, и богословием, достигшим высшей ступени сознательности. Но и доступная человеку философия является естественным богословием в виду того, что тайны мира и Бога здесь раскрываются логически, чрез развитие мысли. Однако мы разумеем здесь не самосознание имманентной мысли, которая ни в чем не нуждается, ибо самопорождением создает свое собственное содержание. Мы разумеем элементы, потусторонние мысли и для нее неприемлемые и,