

Истина знания и истина бытия.

ж. «Философский журнал», М., 2009, №1(2), стр. 48-60.

Истина рассматривается не как гносеологическая категория, а как экзистенциально-онтологическое понятие. Истина — это реальность, для которой нет критерия, она самодостаточна, безусловна и неутилитарна.

Ключевые слова: онтология, истина, безусловность, экзистенция

Verity of Knowledge And Verity of Being

The truth is considered not as a gnosiological category, but rather as an existential and ontological concept. Truth is the reality which we not have criteria for, it is self-sufficient, unconditional, absolute and non-utilitarian.

Key words: ontology, verity, unconditionality, existence

Знаменитый сборник “Вехи” открывался статьей Н.А.Бердяева “Философская истина и интеллигентская правда”. В ситуации только что отшумевшей первой русской революции, но все продолжающейся социальной борьбы различных слоев общества, соперничества многочисленных партий и связанной с этим идейной разногласности актуальность и своевременность призыва Н.А.Бердяева обратиться к метафизике, философскому поиску истины не выглядели столь уж очевидными. В самом деле, для господствующего интеллигентского сознания, возводившего принцип партийности в единственный критерий истины и значимости как теоретических исследований, так и практической деятельности, это было не просто непривычно, это воспринималось как кощунство, ибо все, как считалось, должно было быть подчинено борьбе, революции, народному счастью и т.п. Н.Бердяев же, упрекая радикальную интеллигенцию в пренебрежении истиной, подчинении ее узко партийным интересам и задачам социальной борьбы, настаивает на “бескорыстности” истины, на служении ей потому только, что она — истина.

Истина не есть некое средство или орудие, она “не оказывает услуг”¹, истина — цель и ценность сама по себе. С усвоением такой позиции Н.Бердяев связывал надежду не только справиться с трагической сумятицей российской жизни, он считал подобное отношение к истине не более и не менее как залогом существования человека как такового.

Истина есть, и служение ей — высшая обязанность не только философа, но и каждого человека. Это свое служение истине Николай Александрович осуществлял на протяжении всей своей жизни, не изменяя ей и не подменяя ее никакими другими привходящими соображениями, какими бы очевидными,

¹ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // Царство духа и царство кесаря. М., «Республика». 1995. С.188.

важными, неотложными и т.п. с точки зрения господствующего мнения они ни были. Следует служить истине, а не чему-то с помощью истины. Нарушение этой, непреложной для Бердяева, максимы неизбежно ведет к извращению истины, замене ее всевозможными суррогатами, а в итоге замещению ее интересом, пользой, волей к могуществу и т.п., что фактически равнозначно уничтожению и отрицанию истины как таковой. Надо ли специально разъяснять, сколь актуально это звучит в наши дни?

В каком-то смысле положение о безусловности истины (хотя и по-разному выраженное у разных авторов) — сквозная идея «Вех», как, впрочем, и последующего, развивающего и углубляющего его анализа другого сборника «Из глубины». В обоих изданиях речь по сути дела шла о безусловных, абсолютных, «последних» основаниях жизни, забвение которых в среде русской интеллигенции, по общему убеждению всех авторов, и привело к русской катастрофе.

Критико-аналитическая работа по выявлению идейных «аксиом» интеллигентского сознания, их философских «априори», определению сути практикуемых, зачастую неосознаваемых, принципов и догм, начатая авторами названных сборников (подхваченная и продолженная русскими философами уже в изгнании) имела значение не только для постановки диагноза и исцеления сугубо российских недугов. Эта работа затрагивала огромный по своей значимости и объему комплекс проблем, связанный с осмыслением культуры и истории в целом, смысла человеческого бытия, среди которых вопрос о типе мышления, способе и методе исследования указанных тем занимал одно из главенствующих мест. Все это вместе и составляло задачу утверждения определенного рода метафизики, к которой так нечувствительна оказалась наша радикальная интеллигенция. Заметим попутно, что в решении этой задачи русские мыслители не только оказались на высоте достижений мировой европейской философии, но и внесли в ее сокровищницу много нового.

Один из самых сложных и больших вопросов во всем комплексе метафизических проблем, поднятых русской мыслью конца 19 — середины 20 века, был вопрос о природе и судьбе рационализма (независимо от того, шла ли речь об откровенном и часто вульгарном в философском отношении материализме или вершине западноевропейской мысли — классическом немецком идеализме. И здесь русские философы работали в общем русле европейской философии, опять-таки внося в эту работу много оригинального и нового). Тема рационализма до сих пор остается острой и для наших нынешних отечественных философов, считающих, что никакой иной философии, кроме рационалистической (причем в его уже состоявшейся исторической форме) нет и быть не может. При этом, как ни странно, сам термин рационализм берется в своем обыденном и достаточно банальном смысле: это нечто ясное,

доказательное, опирающееся на науку, логичное и т.п. в пику столь же вульгарно и упрощенно понимаемому иррационализму как чему-то алогичному, темному, бездоказательному и даже мракобесному. Надо ли говорить, что религиозная философия и религия в целом воспринимаются в таком случае не иначе, как синонимы иррационализма, проинтерпретированного в указанном выше смысле?

Что же не приемлют в рационализме его критики, что стоит за этой критикой, какое “положительное” содержание (теоретическое и практическое) при этом утверждается? Конечно, этот вопрос слишком серьезен и объемён, чтобы претендовать на его охват в рамках одной статьи. Мы коснемся, да и то схематически, лишь некоторых его аспектов, связанных с нашей темой.

Начнем с основополагающей идеи рационалистической установки, которая у ее критиков характеризуется как своего рода *схематизм*. И оценка эта не расходится с пониманием сути рационального познания, предложенным теми философами, которые специально занимались обоснованием объективного (читай: рационального, научного) познания. Знаменитый кантовский тезис — рассудок предписывает законы природе — означал, что науку интересует в природе лишь то, что повторяемо, воспроизводимо, контролируемо и т.п. самим рассудком, т.е. то, что отвечает определенным, установленным разумом процедурам или, что то же самое, схватывается ими (с самого начала, как видно, предполагалось, что не все этими процедурами может быть схвачено. У Канта все несхватываемое рассудочными категориями получило, как известно, суммарное обозначение “вещи в себе”). Объект науки, таким образом, не есть все, что может быть обнаружено в природе, а лишь то, что укладывается в априорные схемы рассудка (это было, заметим, принципиальное соображение, легшее в основу критики т.н. догматической метафизики). А среди этих схем — причинность, этот краеугольный камень *объяснения*. Научно, объективно, общезначимо и т.д. — то, что объяснимо, т.е. что без остатка сведено к предшествующей причине.

Другими словами, в объекте не может ничего возникнуть ниоткуда, само по себе, т.е. беспричинно (сразу укажем на два важнейших следствия такого положения вещей: в полностью объясняемом мире нет места для т.н. самопроизвольных, или свободных действий и в нем нет места для возникновения нового, ибо такой мир полностью “готов” и “закончен”).

Объект науки, стало быть, — это *конструкт*, нечто созданное в результате определенных операций познающего субъекта. Возникший здесь термин — субъект — также не есть аналог человека, вдруг решившего заняться познанием. Субъект, как и объект, — результат препарирования, схематизирования, определенного отбора и т.д. А именно: субъект — это инстанция, которая задает условия познания, отдает себе отчет в

совершающемся (по определенным правилам) процессе познания, она контролирует каждый познавательный шаг, воспроизводит (везде и во всякое время) полученные результаты, проверяет, наконец, пригодность своих схем. Как? — На практике. Так мы подошли к базовому содержанию понятия истины и ее критерию в рационалистической философии. Истинно то, что *соответствует* вне нас находящейся реальности, а само это соответствие усматривается в том, что наши схемы работают, дают результат, который в свою очередь может быть формализуем, выражен в виде некоторой закономерности, исчислен и т.д.

Субъект-объектная форма познания, покоящаяся на корреляции своих специфически препарированных (а не эмпирически находимых) “компонентов”, предполагает также, что объект — это всегда то, что противостоит субъекту, что находится вне него (субъект — это “внешний наблюдатель”) и что, стало быть, и может быть схвачено именно в своей “внешности” (т.е. пространственности. Всп. Декарта, согласно которому познаются только тела протяженные).

С вопроса — вся ли реальность объемлется субъект-объектной формой познания — и начинается критика классического рационализма, а точнее, его претензии на монопольное обладание истиной, на то, что только ему свойственна объективность (отождествляемая с объяснением в указанном выше смысле), что эта форма познания единственна и универсальна и т.д. Что же выпадает из субъект-объектной формы познания?

Уже И.Кант, чьи заслуги в деле обоснования объективного научного знания трудно переоценить, указывал, что этому познанию неподвластно схватить *целое* опыта, вне возможностей трансцендентального идеализма стоит *мораль, свобода*, само внутреннее *бытие* субъекта (на этом основании он считал невозможной науку о душе, то бишь психологию, и надо прямо сказать, что современная психология, значимость которой мы не подвергаем сомнению, есть все что угодно, но только не наука о *душе*).

В общем виде можно сказать, что вне субъект-объектной формы познания (науки и рационализма в целом) стоит все, что нельзя представить в виде объекта, по отношению к чему нельзя занять позицию внешнего наблюдателя и, следовательно, к чему нельзя применить объяснительные процедуры (опять-таки приходится уточнять — объяснения в строго терминологическом, а не обиходном обыденном смысле слова), короче, все то, что проскальзывает сквозь сети-схемы, накладываемые познающим разумом на действительность. Или, другими словами, есть вещи, которые *в принципе* не могут быть уловлены указанной формой познания, ибо, повторяем, мы не можем встать по отношению к ним в положение внешнего наблюдателя. Так, мы не можем выпрыгнуть из своего сознания, чтобы посмотреть на него со стороны (и кто бы стал смотреть, бессознательное сознание?), мы не можем также выйти из своего

бытия, своей человеческой ситуации как таковой (чтобы занять какую позицию — нечеловеческую?), ситуации морали, языка и т.д., короче, объектом не может быть то, что является условием существования самого объекта. Ведь чтобы исследовать сознание, язык и т.п., надо, чтобы они уже существовали и были задействованы в этом исследовании, они являются его необходимым условием. Другими словами эти т.н. «объекты», как выразился о сознании Гуссерль, всегда «уже есть», нет ситуации, где бы они не присутствовали, а следовательно, мы не можем занять по отношению к ним позицию внешнего наблюдателя, т.е. осуществить их научное познание (во избежание недоразумений заметим, что отдельные стороны указанных реалий могут познаваться в субъект-объектной форме, но все, что можно таким образом познать относительно сознания, языка, морали и т.д., не должно выдаваться за их суть). Бытие объектом не только не есть единственная форма бытия, но, собственно говоря, не есть бытие как таковое. В лучшем случае, это часть, сегмент реальности и притом не основополагающий. Ниже мы увидим, что это теснейшим образом связано с проблемой истины. (То же самое относится и к субъекту: бытие субъектом не есть единственная и, как считается, наиболее достоверная и значимая форма существования человека. Об этом ниже мы будем говорить в связи с проблемой личности.)

Так встает задача определения иного, отличного от разработанного в классическом рационализме, способа познания, особого языка (или переосмысления традиционных понятий и использование их в ином смысле) и, соответственно, очерчивания нового предметного поля, открываемого и осваиваемого именно этим, “иным”, знанием. По сути это и есть сфера иррационального, т.е. того осадка, который «выпадает» после применения рационалистических процедур познания. Этот “иррациональный осадок” требует иных подходов и методов анализа. И мышление здесь вовсе не есть некий хаотический несознательный процесс (то ли свободных ассоциаций, то ли и вовсе фантазий), как это зачастую представляется поборникам объективной науки, а размышление, подчиняющееся своим законам и нормам. По определению М.Хайдеггера, мышление это хотя и не *точное* в том смысле, что оно не выливается ни в какую математическую формулу, закон, количественное соотношение (что в принципе одно и то же) и т.п., но *строгое*: оно должно держаться своего предмета и не привносить сюда навыков и приемов, не адекватных этой весьма специфической (необъектной и несубъектной) сфере.

И еще одно необходимое дополнение, прямо относящееся к теме метафизики. К сфере необъектного относится в конечном счете все то, что не может быть сконструировано, введено неким волевым актом, придумано, открыто в результате определенных познавательных (рациональных) процедур (неслучайно критики рационализма ставят последнему в упрек в том, что он

знает лишь познанное бытие, т.е. опять-таки познанное одной формой познания), дедуцировано из некоего принципа, идеи и т.п. Так нельзя в первую очередь “придумать” и “сконструировать” бытие, ибо для того, чтобы заниматься конструкциями, надо уже быть. Сфера необъектного, иначе говоря, это не сфера традиционной гносеологии, работающей в субъект-объектных терминах, а онтологии, тоже, впрочем, специфичной, ибо способ бытия человека отличен от способа бытия объекта, вещи, вообще любого мирового процесса. Как *есть* человек (если отвлечься от всех его объектных характеристик), как *есть* свобода, любовь, сознание, язык и т.п. в отличие от бытия вещи — становится исходной темой философии, которая отказывается работать в субъект-объектных терминах. Метафизика и есть, таким образом, размышление о человеческом “*мета*”, т.е. о том, что есть в человеке помимо «физики» и что тем самым выделяет его из всего остального сущего, о том, чем человеческое бытие отлично от бытия остальных существ, что поистине делает его человеком, а не просто одним из биологических видов¹.

Метафизическое понимание человеческого бытия предполагает, что человек не исчерпывается своей “физикой”, природой, “естеством”, что в нем присутствует “неестественное”, которое только и специфицирует его как человека. А это значит помимо всего прочего, что метафизика — это знание, которое не может быть получено из науки и вообще любой возможной субъект-объектной формы познания. Другими словами, это знание о необъектной стороне человеческой жизни, но не об “одной из” равнозначных и равновеликих сторон, а о главном и основополагающем — о том, как мы есть (заметим попутно, что и философия — или метафизика — природы, если она не есть простое повторение науки или ни к чему не обязывающий комментарий к ней, оправдывает свое существование только в том случае, если дает нечто свое, то, что не открывает и не может открыть в природе наука).

Одно из самых больших затруднений в определении специфики метафизического знания состоит в том, что оно выражается на специфическом символическом и даже мифологическом языке (если, конечно, не рассматривать миф как простую сказку или пустую фантазию). Так, если не принимается тезис, что человек произошел от обезьяны (и соответственно серьезно рассматривается религиозный *миф* о сотворении человека), то со стороны поборников науки неизменно слышишь: что же человек сотворен из глины? Эта ирония кажется ученым убийственной. На деле же на место символично-мифологического утверждения относительно сути происхождения человека (а иным, т.е.

¹ В определенном смысле всякий вид — тупик, ибо для него нет дальнейшего развития. Человек как биологический вид — такой же тупик, но в отличие от остальных живых существ его развитие продолжается, но не по «горизонтали», а по «вертикали», т.е. морально и духовно.

«прямым», оно и не может быть, ибо нет «свидетеля», удостоверившего бы это событие¹) ставится намеренно вульгарно-натуралистическое его толкование, с которым легко расправиться с помощью ни к чему не обязывающей и ничего не проясняющей иронии. Миф о сотворении человека есть метафизическое (в данном случае религиозное) утверждение, выраженное предметным языком о “непредметном” (человеческом бытии), констатация того, что дух, оживотворивший «природу», «глину», изошел не из самой глины, а привнесен в нее извне. И в этом случае разговор из области проблемы происхождения видов, как научной, необходимо (ибо нет такой научной проблемы как происхождение человека) переносится в сферу метафизическую. Вообще тенденция все сводить к сугубо объектной и физической стороне должно при последовательном проведении закончиться элиминацией из философии таких понятий как дух, идея и т.п., а в пределе привести к натурализму, который несовместим с самим существованием философии. (И дело не только в элиминации одного из видов знания и сознания, “соблазн натурализма” чреват более серьезными, духовными опасностями.)

Символично-мифологический язык метафизики не означает, что человеку в принципе недоступно действительное знание о том, что он такое и каково его бытие. Знание о своей человечности, т.е. фундаментальном отличии от всего остального сущего и всех видов животных, “прирождено” человеку (мы не можем здесь, разумеется, касаться различий в толковании нашей человечности в многовековой истории мысли). Человеческое бытие обязательно предполагает знание о себе, здесь знание и бытие неразделимы. Отсюда и одна из задач философии — вытащить это знание на свет, “вспомнить”, сделать его “ясным и отчетливым”, практиковать его сознательно (не путать с самосознанием классического рационализма, хотя и в последнем мы имеем дело со следами этого знания), активизировать в себе способность подобного знания, а значит и проявить и утвердить свою человечность наиболее адекватным способом, ибо человеческое бытие и знание о нем неотделимы друг от друга. (И только в этом случае имеет смысл говорить, что философия есть орган самосознания человеческого духа, иначе же она неизбежно вырождается в “игру в бисер”.)

В свете сказанного вопрос об истине, заявленный в названии, встает в совершенно особом свете. Решающим здесь является различие предметного и непредметного, объектного и необъективируемого, а шире – двух «природ» в человеке (в классической формулировке Канта – феноменальной и ноуменальной). Наиболее последовательно эта позиция выдерживается у религиозно ориентированных мыслителей, разделяющих установки

¹ В лучшем случае можно было бы надеяться на то, чтобы зафиксировать рождение человека как биологического вида, что, понятно, с самого начала и по сути абсурдно.

экзистенциальной философии. Для Н.Бердяева, например, экзистенциальное и религиозное предполагают друг друга, в чем он видит свое основное отличие от современных ему западных экзистенциалистов, в частности от Сартра. Лишь признание в человеке “двух” природ: феноменальной (эмпирической, объективированной, “падшей”) и иной, ноуменальной (сверхприродной, сверхэмпирической, необъективируемой, экзистенциальной, божественной) делает понятным и возможным для человека само стремление к истине и искание ее, утверждение истины, вернее, приобщение к истине и осуществление истинной, единственно достойной человека жизни (по Бердяеву, это в конечном счете “вхождение в божественную жизнь”¹). Истина становится характеристикой иноприродной сути человеческого существования, открывающейся в обход знания о предметном, т.е. в экзистенциально-духовном опыте, который приобретает сущностный, конститутивный характер и есть такое раскрытие самого существа жизни личности, при котором *знание* истины и *бытие* в истине совпадают.

Речь в данном случае идет не об истине, добытой в предметной сфере (высшим достижением которой является научное знание), а об истине бытия. Истина теперь не категория гносеологии, а онтологии, причем в ее экзистенциальном понимании. Такое истолкование истины не поддается однозначному логическому определению в противовес ее объективистской трактовке как соответствия наших представлений т.н. объективной (внешней) реальности. Для “объективной” истины сформулирован и критерий — практика, т.е. то, что дает результат, что “работает”, то и истинно. Этот практицизм в отношении истины, как справедливо отмечает Бердяев, не есть отличительный признак лишь прагматизма, последний лишь сделал явным то, что имплицитно жило в определенном типа философии, наиболее же полно проявился он в марксизме и ницшеанстве (при всех прочих отличиях их друг от друга). Но в результате, “пошатнулась самая идея истины”²: она стала релятивизироваться, представая функцией изменяющихся историко-культурных обстоятельств, она стала орудием, средством, чем-то зависимым и производным. Истина стала восприниматься не иначе как в ряду прямых и резких оппозиций: истина и польза, истина и результат, истина и сила, истина и господство, истина и власть. Подобная утилитарная деформация истины в итоге подрывает само ее существование.

«Спасение» истины, утверждение ее самоценности и внеутилитарности Бердяев видит в утверждении двусоставного характера человеческого бытия. Здесь он принимает и развивает кантовское понимание человека как представителя «двух миров» — феноменального и умопостигаемого. Эвристичность этой

¹ Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. С.289.

² Там же. С. 288.

концепции сказывается не только в обосновании свободы и морали (у самого Канта), но и в экзистенциально-онтологическом истолковании истины (у Бердяева).

Идея двусоставности человека позволяет вычленить в человеческом бытии два основных режима: жизнь в объективированном мире и необъективированное экзистенциальное существование. Тема объективации, по свидетельству Н.Бердяева, занимала и мучила его всю жизнь. Ведь объективированный мир – не просто мир пространства и времени, жесткой детерминации, материальности (каким он по существу представал в концепции Канта), но и мир отчуждения. Объективированный мир – и следствие господствующей формы познания, и следствие самого способа бытия человека (его «падшести»).

Человек живет не только в этом пространственно-временном, природном, объективированном, “падшем” мире, он причастен вечности, трансцендентному, экзистенциальному, божественному. Человек, как выражается Бердяев, пал, но он – «существо, упавшее с высоты»¹, и воспоминание об этой высоте организует и выстраивает его жизнь гораздо весомее, чем все видимые выгоды и успехи обыденной жизни с ее исчисленными, “точными” и потому, как кажется, надежными критериями.

Истина о человеческом существовании — это, стало быть, не только понимание двойственного характера нашего бытия, но и принятие верховенства “божественности” в составе нашей жизни. А принятие это может быть только свободным (это наше, как подчеркивает Бердяев, “волевое избрание”²), только так реализуется наша богочеловечность, бытие в истине. Евангельское “Я есмь Истина”, говорит Бердяев, имеет и философский смысл. Бытие в истине есть не результат некоего интеллектуального процесса, а бытийное событие (подобная тавтология в данном случае неизбежна), затрагивающее всего человека, это глубоко “революционное” изменение в составе всего человеческого существа (“обращение”), это обретение иной, истинной, духовной перспективы, позволяющей по-другому (т.е. в отличие от некритически натуралистического и обыденного сознания) взглянуть на человеческую жизнь, адекватно оценить современную ситуацию и высветить иные, единственно соответствующие человеческому назначению, цели.

Так, истина, “не нужная” для преходящего успеха и устройства в жизни, оказывается необходимой по существу, принципиально.

Субъект-объектное познание, противопоставляющее субъект и объект друг другу, делающее мир предметом притязаний субъекта, преследующего свои меркантильно-эгоистические цели, утверждающее власть и господство субъекта, подчиняющее мир воле субъекта, не может не сказаться и на социальных

¹ Бердяев Н. О назначении человека. С.55.

² Бердяев Н. Царство духа и царство кесаря. С.291.

отношениях, которые также в целом характеризуются Бердяевым в терминах власти, господства и насилия. Именно в мире объективации нет места истине, именно здесь она замещена интересом и пользой. И никакое изменение объективированного мира не изменяет и не может принципиально и существенно изменить человеческую ситуацию, более того, сознательное устройство только в пределах этого мира отчуждения приводит к губительным последствиям (один из примеров тому — современная техническая цивилизация, доведшая человека почти до полного господства над миром, но и поставившая его на грань физического уничтожения).

Таким образом, критика рационализма имеет не сугубо отвлеченный теоретический характер, а есть (во всяком случае для религиозной философии) в конечном счете один из способов освобождения от догм и заблуждений секулярного сознания, «объективированных» в современном мире.

Деятельность в мире объективации получает у Бердяева характеристику актуализма в отличие от истинной активности, т.е. творчества. Актуализм, как показывает Бердяев, отнюдь не раскрепощает человека, как можно было бы подумать. Актуализм — это деятельность в мире, где все превращено в объект манипуляции (в том числе и человек), недаром он определяет деятельность в мире объективации как магию и демонию. Но и сам субъект такого рода деятельности неминуемо начинает жить по законам исключительно объективированного мира (ибо не знает и не хочет знать никакого другого), он оказывается в рабстве у него. И в сущности, согласно Бердяеву, этот активизм означает пассивность (тут бердяевские выводы во многом аналогичны хайдеггеровским). В мире объективации нет и не может быть свободы и признания личности (здесь в лучшем случае возможно “сообщение”, но не “общение”¹), нет места для любви (а без любви, замечает Бердяев, все превращается в демонию²), это неизбежное замыкание в себе и на себя, это ориентация на постороннее, временное, преходящее, релятивизация всего и вся, это, наконец, отрицание абсолютных ценностей.

Отсюда встает задача, с одной стороны, необходимого ограничения (но не отрицания) значимости науки (как одной из форм субъект-объектного познания, претендующей к тому же более остальных форм познания на монополию истинности), а с другой, столь же необходимого осознания того непреложного факта, что мир объективации и отчуждения не может покончить с состоянием отчуждения своими собственными силами и средствами. Выйти из подобной тупиковой ситуации возможно, по Бердяеву, лишь в результате кардинального изменения структуры сознания, которое само в свою очередь есть продукт

¹ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека // Царство духа и царство кесаря. С.25, 26.

² Бердяев Н.А. Я и мир объектов // Философия свободного духа. М., Республика, 1994. С.261.

целостного изменения человека, той метанои, “перемены ума”, которая затрагивает всего человека и “обращает” его к сокровенным основам собственного существования. А это и означает признание необъективируемой реальности действительной основой жизни, стало быть, и активизацию в себе не задействованных в мире отчуждения способностей и возможностей, иначе говоря, обнаружение духовной жизни, вхождение в нее и ее практикование. И только тогда, т.е. только в отношении духовной жизни, мы получаем право говорить о смысле, истине, личности, достоинстве, свободе, творчестве (не нужных и избыточных в мире объективации). Прояснению и осознанию этой ситуации может способствовать только религия и философия (с необходимым уточнением — философия экзистенциального типа), здесь задачи и функции религии и философии совпадают (наука в принципе стоит вне этой сферы).

Нельзя, однако, сказать, что мир объективации есть исключительно мир заблуждения и лжи. Истина просвечивает и в этом мире, память и знание о ней неистребимы в человеке. Но необходима решимость на то, чтобы сделать, если воспользоваться выражением И.Канта, “основополагающим основанием воли” не феноменальный, а ноуменальный мир (всп. “волевое избрание” Бердяева). “Падение” человека в мир объективации, в феноменальный и отчужденный, не закрывает окончательно мир ноуменальный. Но следует, по Бердяеву, понимать (и это понимание опять-таки идет от религии и философии), что все происходящее в мире объективации есть в лучшем случае лишь символизация необъективируемой первореальности, в которой укоренен человек и в глубине которой он соприкасается с мировой жизнью, ее неисследимой бесконечностью.

По отношению к этой первореальности человек не может встать в теоретико-познавательную позицию. Собственно само “знание” здесь весьма специфично, это не интеллектуальный процесс, а “причащение” первореальности, “вхождение” в нее, обретение своих действительных истоков, целостности, перводанного образа (утраченных в результате “падения”), возврат к истине, наконец. Здесь истина — сама реальность. Все это и есть то, что мы называем духовной жизнью. Наш язык не приспособлен для ее выражения, тем более не применимы здесь понятия и категории т.н. объективного мышления. Должны быть и оставлены попытки как-то оценить духовную жизнь, а заодно и требования дать критерий духовной жизни, оставаясь в рамках навыков объективирующего мышления. Поэтому прав Бердяев, утверждая, что требование дать критерий духовного опыта, оставаясь вне его рамок, есть не только непонимание его природы, но и прямое извращение.

Нельзя не согласиться с Бердяевым и в том, что духовная жизнь есть опытный факт, и в этом смысле метафизика, пытающаяся говорить о том, что есть в человеке помимо “физики”, о его “мета”, является вполне эмпирической наукой. Но этот “эмпиризм” совсем иного рода, чем эмпиризм отдельных наук,

как и реальность духа иная, чем реальность т.н. внешней объективной действительности. Духовный опыт поэтому ничего не отражает, он есть жизнь, сама реальность, он самодостаточен, он сам себе свидетельство, а нас критерием духовной жизни и духовного опыта является сама эта жизнь и сам этот опыт. Духовный опыт — сам себе и основание, и обоснование, и оправдание, он, повторяем, самоценен.

И именно в таком своем качестве духовный опыт и “не нужен” современной “результативной” технической цивилизации. В отличие от нагромождения различного рода продуктов и технических достижений современной эпохи, их давящего “гигантизма” (по словам М.Хайдеггера), духовный опыт, духовная деятельность (если использовать опять его выражение), оставляет лишь “неприметные следы” на поле человеческой жизни. Из него не извлечь никакой программы, его не использовать ни в какой политико-экономической борьбе, он не дает никаких предвидимых (задаваемых извне по известной апробированной методике) результатов, более того, ни сам духовный опыт, ни его последствия ничем не гарантированы и не обеспечены, его нельзя вызвать волевым усилием или желанием, он или есть, или его нет, мы не знаем условий его возникновения. Подобные характеристики можно продолжать и далее. Но суть их одна: духовный опыт не встраивается непосредственно в систему деятельности мира объективации (он может только ее взорвать, разомкнуть, нарушить ее целостность и единство и т.д.). Другими словами, он “не от мира сего”. И ценен он именно этой своей неотмирностью. Но не в смысле некой исключительности, раритета, экзотики и т.п., а как свидетельство, явленность самой истины (вечности, “иного” мира, первореальности, нашего изначального “образа”, нездешней Родины и т.п.).

“Ненужность” духовного опыта в этом смысле есть лишь невозможность (и недопустимость) использовать его как средство, как орудие для утилитарных целей. Так часто слышно сейчас, что нам необходимо возрождение религии и морали для налаживания экономики. Но подобная “утилитарная деформация”¹, если воспользоваться выражением Бердяева, означает лишь непонимание сферы духовности и ее сути, характеристику ее по аналогии с объектным миром, попытку манипулирования ею, превращение в звено сугубо объектных, предметных связей. В этом случае речь может идти о чем угодно, но не о духовной сфере, при таком подходе проходят мимо сферы духовного опыта, она-то как раз и не бывает задействована, замещаясь различного рода эрзацами. И все-таки о нужности и даже необходимости “неотмирного” опыта экзистенциально-религиозная философия говорит с полной и открытой определенностью. Только “нужность” здесь иная, чем то, что имеет место в мире объективации (по сути дела философия обо всем говорит “по-иному” и в

¹ Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. С.320.

другом смысле, нежели не-философское, будь то научное или обыденное, сознание, хотя язык один и тот же, за исключением небольшого числа специальных терминов).

Уже одно только стремление постичь “мета”-измерение собственной жизни оказывается весьма продуктивным. Оно формирует человека особым образом, отличным от непосредственно воспринимаемых, осязаемых, “видимых” причин и влияний мира объективации, расширяет его жизненный горизонт, а в итоге устанавливает первичную и основную *иерархию*: “невидимое” оказывается самым существенным, ценным, дающим смысл и одновременно собирающим центром человека.

В свете этого “знания” происходит, таким образом, переоценка “видимого” феноменального мира и деятельности, ориентированной исключительно на законы этого мира. Так встает задача (выполняемая опять-таки только философией и религией) “очищения” сознания от натуралистических ошибок и объективистских предрассудков, различного рода идолов, а в целом “освобождения”, как это формулирует Бердяев, от мира обыденности, его претензии на единственность и последнее слово. Добавим, что значимость религиозно-философской работы здесь неопределима и незаменима, ибо никакое т.н. объективное знание, т.е. наука, не может справиться с идеологиями, этим бичом современного мира.

Одновременно это и создание условий для возгорания света истины, возможности духовной жизни, расчищение пространства для “иного” мира, свободы. Все это еще более усугубляет различие “видимого” и “невидимого”, феноменального и ноуменального миров, доводя его в ряде случаев до прямой оппозиции. Феноменальный мир усматривает в самом факте духовного опыта угрозу своему существованию, ибо именно он выявляет его “неправду”. В этом смысле истина может стать очень опасной, она, как говорит Бердяев, “означает взрыв мира” и потому в состоянии разрушить целые царства. Более того, истина вообще возвещает “конец мира”¹, она по природе своей эсхатологична. Этот временный, неистинный, распадающийся и “павший” должен обязательно кончиться.

Но это не тот конец, к которому так же неизбежно, но, как понятно, в ином смысле, приводит теперешняя научно-техническая цивилизация. В эсхатологическом конце речь не только не идет о физическом конце мира, но, напротив, утверждается его преобразование, его реальное укоренение в истине. Духовный опыт (духовность) тогда есть не что иное, как подтягивание земного мира до истины, его внутреннее изживание. И еще одно существенное дополнение. Человек стремится к истине, не может не домогаться ее, но одного его усилия мало. Можно сказать, что человеческое усилие есть одно из

¹ Бердяев Н.А. Дух и реальность // Философия свободного духа. С.390.

необходимых, но недостаточных “условий” достижения истины. Ведь если истина есть первореальность, бытийное условие и изначальная почва человеческого существования, то по отношению к ней невозможна никакая активистская позиция. Мы не субъекты в отношении этой реальности, а она — не объект наших притязаний, понимаемый по аналогии с объектами внешнего мира. В терминах субъект-объектного отношения эта ситуация не схватывается. Мы ничего не можем сделать с этой истиной-реальностью, не можем распорядиться ею по своему усмотрению, это она что-то делает с нами (изменяет, формирует, преобразует, наконец).

Но истина не насилует и не принуждает (в отличие от т.н. объективной истины), человек свободно соглашается на нее и свободно же ее исповедует. Человек, как отмечалось выше, “причащается” первореальности, он не активен в привычном объективистском смысле, но и не пассивен (в том же объективистском смысле). Само свободное согласие на истину, на вхождение в первореальность уже предполагает усилие, и усилие это деятельное. И только теперь может быть адекватно поставлена проблема творчества. Творчество — не активизм в мире объективации, а усилие и деятельность, питающиеся причастностью к действительной реальности и совершающиеся на ее почве. Памятуя о символическом характере философского языка, можно было бы сказать, что творчество укоренено в ноуменальном мире и осуществляется, если удалось в эту сферу проникнуть, войти в первореальность, или, что то же самое, в истину. Истина как первореальность, как отмечалось выше, сама действительна, она формирует и изменяет человека. Другими словами, и постижение истины и само творчество есть “богочеловеческий процесс”. Это означает, по убеждению Бердяева (и многих других современных мыслителей, выступающих против засилья объективистского мышления), что человек (как и мир в целом) *не закончен*, он *открыт* для созидания и новых возможностей. В полностью “законченном”, “готовом” мире нет места для человеческого действия, его свободы. С этой точки зрения, истина не есть нечто “готовое” и “статичное”, “не объективная данность” (которую мы лишь отражаем в сознании), а творческое завоевание (и даже “творческое преображение”¹). Отсюда такие заявления Бердяева, как: человек призван творить, это его назначение и оправдание. Творчество — это прорыв в вечность, свидетельство вечности, освобождение от обыденности, обнаружение духа, это, наконец, подтверждение (“показ”) свободы. Деятельность в мире объективации, по Бердяеву, в лучшем случае создает “автомато-” или “машиночеловечество”², в худшем же, при забвении и отрицании “иного” мира, приводит к богоборческому титанизму,

¹ Бердяев Н.А. Я и мир объектов. С. 247.

² Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. С.28.

граничащему с бестиализмом, и даже, как указывалось, к физическому самоуничтожению.

Истина, таким образом, “нужна” не только для критико-очистительной работы и разоблачения различного рода эрзацев истины, очищения сознания, борьбы с идеологиями и т.д. Она восстанавливает действительную иерархию ценностей, открывает верную перспективу, дает смысл и цель жизни, вводит в мир свободы, показывает саму возможность творчества, утверждает духовную жизнь. И как венчающий итог воздействия истины на нас — это рождение *личности*. Личность в отличие от индивидуальности (или индивида) — результат прорастания горнего мира в мире дольном, это явление “иного”, ноуменального, мира, это результат его взыскания и претворения.

Личность — не просто повышение некоего индивидуального качества человека. Личность — воплощение в человеке его божественного образа, только данному человеку присущего призвания и назначения, только ему доверенной “работы”, а следовательно, его незаменимости и потому безусловной ценности.

И тут неминуемо встает вопрос о том, насколько личный, индивидуальный, неповторимый экзистенциальный опыт и его “результаты” значимы для остальных людей? Как это следует из рассуждений Бердяева, истина открывается и может открыться лишь в личном опыте и “принята” она также может быть только в результате свободного личного решения. Но результат личной работы и личного усилия имеет всеобщее значение. Выше уже утверждалось, что человеческое бытие и его знание (конечно же это знание экзистенциальное) предполагают друг друга, и потому именно в силу такого «прирожденного» знания индивидуальная истина отдельного человека и может опознаваться как значимая для всех.

Чтобы не путать это всеобщее с традиционно понимаемым общим, многие экзистенциальные философы (Кьеркегор, Бердяев, Сартр) вводят термин универсальное. Лично открытая и лично пережитая истина имеет универсальное значение. После своего «открытия» она опознается всеми как истина, ибо говорит об изначальной основе человеческой жизни, о том, что собственно и делает человека человеком и выделяет его тем самым из всего остального сущего и что, следовательно, непосредственно затрагивает всех и каждого. Это универсальное не есть общее, как оно существует в мире объективации. В последнем общее — потеря индивидуального лица, подчинение существующим структурам (уже объективированным и потому внешним), это способ социализации и, как правило, насилие над человеком от имени и во имя этого общего (для Бердяева — это торжество псевдореальностей). Истина же экзистенциальная никогда не только не отрицает индивидуальное, а напротив, только и делает его возможным в его подлинном неискаженном виде, она всегда

“конкретно-универсальна”¹. И чем более творчество индивидуально-личное, тем оно наиболее универсально. Духовный опыт и истина, таким образом, есть всегда *живое непосредственное личное* переживание, (причащение первореальности, как бы сказал Бердяев), а не свод готовых, внешних истин. И надо быть “в истине”, обладать духовным опытом, чтобы открыть и постичь значимое для всех, универсальное. А чтобы постичь и реализовать эту универсальную истину, надо открыть сердце, орган восприятия этой истины, т.е. также в сущности быть уже в той или иной мере в истине, в режиме духовного опыта.

Личность, укорененная в первореальности, причастная ей, творит новое. И здесь встает еще одна важная проблема. Деятельность в мире объективации, как мы видели, есть всегда в той или иной мере искажение истины, ее отверждение, затемнение света истины и даже полное угасание этого света. В лучшем случае это символизация истины. И лишь личность, единственно имеющая доступ к истине-первореальности, способна к ее *воплощению*, т.е. реальному, а не символическому ее претворению в жизнь. Отсюда провозглашение персонализма как единственно адекватной философской позиции и особого метафизического реализма, утверждающего действительное бытие истины-первореальности и ее присутствие в человеческой жизни, ее преобразующее воздействие на мир, реальность и осязаемость ее света.

А из этого следует, что необходимо активизировать в себе дух (а дух и есть истина) и духовную жизнь, пытаться *воплощать*, а не символизировать только. Так называемое культурное творчество, как замечает Бердяев, как правило, есть, и то в лучшем случае, лишь символизация, и потому не надо спешить преувеличивать его значимость, отождествляя с духовностью. Вообще же духовные воплощения крайне редки, но от этого их значимость не уменьшается. Ибо только от них может идти реальное внутреннее изменение (преобразующее действие). Мир объективации не может положительно изменить людей (всп. “автоматочеловечество”), как не может положительно измениться и вся социальная жизнь, если человек остался внутренне духовно неизменным, не чувствительным к духовной жизни и ее законам. Так, дух и истина, а значит личность, истинное творчество, действительная свобода (в духе, а не произвол, являющийся продуктом мира объективации) открываются человеку как основополагающие реальности жизни. И именно взыскание мира ноуменального, “града небесного” дает сам шанс существованию “граду земному”.

По сути дела, истина, дух, личность, свобода, творчество, смысл предполагают друг друга, это разные именованья одного и того же — того, что делает человека человеком.

¹ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. С.186.

Итак, духовная жизнь и Истина самодостаточны, самозаконны, безусловны. Они — “ни для чего”. Это не программа, стратегия и тактика, не технология, не ноу хау. Но если они есть, человеческое бытие обеспечено. Так, только абсолютная неутилитарность может дать высшую прагматику.