



Карл ЯСПЕРС

ФИЛОСОФИЯ

Книга третя

Метафизика



**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ**

Карл ЯСПЕРС

Философия

Книга третья

МЕТАФИЗИКА

МОСКВА
КАН  Н⁺

2012

УДК 1/14
ББК 87.3
Я83

Ясперс Карл

Я 83 **Философия. Книга третья. Метафизика / К. Ясперс //**
пер. А. К. Судакова. — М.: «Канон⁺» РООИ «Реабилитация», 2012. — 296 с.

ISBN 978-5-88373-302-3

Основополагающий труд немецкого философа Карла Ясперса «Философия» (1932) впервые публикуется на русском языке.

Третья книга посвящена мышлению о трансценденции. Она не дана человеку непосредственно, но явлена в «шифрах». Метафизика предстает как толкование этих шифров. Философ рассматривает философские, теологические и экзистенциальные пути «подступа к трансценденции»; анализирует, что может быть шифром бытия, и как возможно чтение этого шифра. Радикальным шифром трансцендентного оказывается исчезновение, «крах» исторического существования, который также по-своему раскрывает человеку трансцендентную действительность. Эта тема экзистенциального «краха» вводит в философскую теологию Ясперса эсхатологическую проблематику.

УДК 1/14
ББК 87.3

ISBN 978-5-88373-302-3

© Перевод с нем. Судаков А. К., 2012
© Издательство «Канон⁺»
РООИ «Реабилитация», 2012

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Трансценденция

Неудовлетворенность всяким бытием, которое не есть трансценденция.

Действительность метафизического мышления и действительность трансценденции

1. Трансценденция становится предметной. – 2. Ступени действительности вообще. – 3. Метафизика между знанием о своей традиции и экзистенциальным присутствием трансценденции. – 4. Материализация и отрицание трансценденции. – 5. Вопрос: иллюзия или действительность

Непостоянство метафизической предметности

1. Мышление в символе. – 2. Логический обвал. – 3. Чередувание бытия и небытия.

Историчность метафизики

1. Исчезновение как сущность историчности. – 2. Субстанция исчезнувшего. – 3. Троякий смысл всеобщего в метафизическом мышлении.

Существование как форма историчного явления трансценденции

1. Общность и борьба в трансцендентной соотнесенности. – 2. Напряжение между тремя сферами оформления метафизической предметности. – 3. Язык трансценденции на ступенях метафизического сознания.

Методы метафизики

1. Отвергнутые методы. – 2. Усвоение и присутствие. – 3. Современные методы.

Что есть бытие? – таков непрестанно задаваемый вопрос философствования.

Бытие, как *определенное бытие*, доступно знанию. Основные способы его определенности указывают *категории*. Разработка категорий в логике явным образом приводит к сознанию способы бытия: *бытие как бытие-знаемым и бытие-мыслимым* становится предметным для нас в его различных разветвлениях и многообразности. Но это бытие не исчерпывает собой бытия как такового (*das Sein schlechthin*).

Как *эмпирическая действительность*, бытие содержит нечто, что приходится принимать как данность, нечто охваченное, но не проникнутое мыслью. В ориентировании в мире я овладеваю этой действительностью, которую, необозримую в ее целом, с отдельных сторон и в особенном бытии отдельных вещей я могу знать и относительно познавать (*zu kennen und relativ zu erkennen ist*). *Бытие как бытие познанным* (*Erkanntsein*) всегда несет одновременно на своей границе непознанное. Но познанное вместе с обозначенным им непознанным, как мировое бытие, опять-таки не исчерпывают собою бытия.

От мирового бытия я прихожу, разбивая его, к себе самому, как возможной *экзистенции*. Я емь в ней как свобода и обращен в коммуникации на другую свободу. Это бытие-внутри (*Darinsein*) некоторого бытия, которое еще решает, есть ли оно и что оно есть, не может выйти из себя самого и не может наблюдать за собою. Но и это бытие также не есть такое бытие, которым бы все могло исчерпываться. Оно существует не только вместе с другим бытием свободы и через такое бытие, но и само оно соотносено с бытием, которое есть не экзистенция, а ее *трансценденция*.

Если, стало быть, я хочу знать, что есть бытие, то, чем непреклоннее я продолжаю вопрошать об этом и чем меньше я позволяю вводить себя в заблуждение каким-нибудь конструктивным образом бытия, тем с более решительной определенностью для меня выясняется *разорванность* бытия. Я нигде не получаю *бытия*, но всегда только *некоторое* бытие. Бытие как такое сводится к пустому определению высказывания в глаголе-связке «есть», как неопределимо многозначной функции сообщения; но оно никаким устойчивым образом не становится *понятием*, которое охватывало бы всякое бытие в общем для него признаке, не делается *целым* чего-то внутреннего, для которого бы все способы бытия были его проявлениями, и тем более не становится *специфическим бытием*, которое бы обладало отличительным свойством — быть истоком всего. Если я хочу постичь бытие как бытие, то мне это не удастся.

Я, как сознание вообще, не могу настоящим образом понять *вопроса* о бытии, как бытии. Для убедительного познания, присущего этому сознанию, возможно, правда, показать разорванность между отдельными способами бытия; но она

остается для него безразличной, потому что познание на пути к объективному бытию с несомненностью предполагает присущее ему единство, даже если это единство и не познано. Привести к сознанию разорванность бытия как такового — это акт свободы. Только решение, усваивающее и отвергающее, стоит перед разорванностью бытия, как перед ситуацией, которая касается его самого и в пограничных ситуациях бросает ему вызов, требуя по-настоящему поставить вопрос о бытии.

Поэтому существование в его витальности и как сознание вообще не узнает опытом о разорванности бытия. Она поражает только возможную экзистенцию, и экзистенция *ищет* бытие, как если бы оно было утеряно и его нужно было обрести. Возможная экзистенция, в отличие от существования, характеризуется тем, что она есть по-настоящему сама в этом искании бытия (*daß sie eigentlich selbst ist in diesem Suchen des Seins*). Для нее становится неизбежным опыт: почву бытия я имею не в существовании, не в многообразных определенностях особенного бытия, как бытия-знаемым и бытия-познанным, не в себе, взятом в своей изолированности, и еще не имею ее в коммуникации. Нигде я не имею «бытия». Повсюду я встречаю границы, будучи движим сопряженным с моей свободой, потому что оно и есть сама свобода, исканием бытия. Если я не ищу его, то мне представляется, будто я сам перестаю быть. Я нахожу его, казалось бы, в конкретной историчности своего активного существования, и все же, если я хочу постичь его в философствовании, я принужден бываю видеть, как оно вновь ускользает от меня:

Если я предстою этому бытию как трансценденции, то ищу предельную основу неким неповторимым образом. Кажется, что бытие открывается мне; и все же, если оно становится зримо, то тает вновь; если я хочу схватить его, то не поймаю ничего. Если я желаю проникнуть к источнику бытия, то проваливаюсь в беспочвенность (*Will ich an die Quelle des Seins dringen, so falle ich hindurch in das Bodenlose*). Никогда я не обретаю того, что есть, как содержание знания. И все-таки эта, пустая для рассудка, бездонность может наполниться для экзистенции. Я пребываю в трансцендировании, где открывалась мне эта глубина и где во временном существовании искание как таковое становилось находкой (*im Zeitdasein*

das Suchen als solches zum Finden wurde): ибо трансцендирующее существование человека во времени способно, как возможная экзистенция, сделаться *единством присутствия и искания*: присутствием, которое действительно только как искание, которое не отрезано от того, что оно ищет. Искать можно только, побуждаясь к тому предвосхищающим схватыванием (*Vorwegergreifen*) того, что требуется найти; трансценденция должна уже присутствовать там, где я ищу ее. В трансцендировании я не знаю о бытии предметным образом, как в ориентировании в мире, и не осознаю его так, как я осознаю себя самого в просветлении экзистенции, но я знаю о нем во внутреннем действовании, которое даже в неудаче все еще остается при этом подлинном бытии. Оно, даже и не будучи найдено как объективная опора, может дать экзистенции твердость, чтобы она единым актом возвысилась в существовании к себе самой и к трансценденции (*Es kann, ohne gefunden zu sein als ein objektiver Halt, der Existenz Festigkeit geben, im Dasein sich zu sich und zur Transzendenz in einem zu erheben*).

Способы этого искания бытия из возможной экзистенции – это *пути* к трансценденции. *Просветление* их есть философская *метафизика*.

Неудовлетворенность всяким бытием, которое не есть трансценденция

Познание вещей может постичь свою собственную границу: то, что оно само и его содержание не есть бытие как таковое, а только то бытие, которое в сознании обращается на бытие как объективную наличность (*objektiver Bestand*). Это бытие было мировым бытием.

Философское ориентирование в мире показало, что мир не имеет основы в себе; ибо выяснилось, что мир не может быть замкнут в единство; оказалось невозможным познать мир как в себе и из себя наличное самодовлеющее целое.

С сознанием этих границ начался прорыв к возможной экзистенции – и философствование. Теперь я, мысля, удивлялся противоположности, которую я не постигаю в познании, но схватываю, как возможная экзистенция: противоположностью между бытием как наличностью и бытием, ко-

торое я сам есмь как свобода. Сторона наличности в этой противоположности каждый раз была предметна, ясна и всеобщезначима. Сторона же свободы оставалась непредметной, неопределенной; не претендуя на всеобщую значимость, свобода устремлялась к безусловной значимости. В *просветлении экзистенции* мы в специфическом мышлении сделали свободу сообщимой в пробуждающем призыве (In der *Existenzerhellung* wurde Freiheit in einem spezifischen Denken zur Mitteilbarkeit in einem erweckenden Appell gebracht). К этому просветлению вело *неудовлетворение одним лишь мировым существованием* в сугубой всеобщности. Но и в нем *нельзя* было достичь *окончательного удовлетворения*.

И все же экзистенция улавливает себя самое в своей свободе, лишь поскольку тем же актом она одновременно воспринимает нечто иное для себя (ein ihr Anderes). Безусловность, – там, где она становится решительной, – осознает, что не только не сотворила сама себя как существование, и что она, как существование, бессильно оставлена на верную гибель, но что даже как свобода она обязана собою не одной себе. Она осуществляет себя каким-либо образом только в соотнесенности со своей трансценденцией:

Трансценденцию или открыто *отрицают*: однако, поскольку трансценденция непрерывно напрашивается экзистенции как сопряженная с нею возможность, это отрицание приходится активно повторять и тем самым удерживать как негативное отношение к трансценденции. Или же экзистенция *противостоит* трансценденции, чтобы осуществиться в борьбе с нею. Или же она желает идти своим путем в мире с трансценденцией. Будет ли она без трансценденции, против нее или же с нею, – трансценденция есть непрестанный вопрос для возможной экзистенции. Три названные возможности – это моменты в движении экзистенциального сознания трансценденции во временном существовании.

Утвердиться абсолютно на самой себе – это, хотя и составляет для экзистенции истину ее безусловности во временном существовании, однако повергает ее в отчаяние. Она сознает в себе, что как абсолютно самостоятельная она была бы вынуждена погрузиться в пустоту. Если же она должна стать действительной из самой себя, то с неизбежностью зависит от того, чтобы ей встретилось то, что может

исполнить ее. Если случится, что она не появится, то она не есть она сама; она относится к себе так, как если бы она была дана самой себе. Она сохраняет свою возможность, только если знает себя основанной в трансценденции. Она теряет открытость собственному становлению, если считает себя самым подлинным бытием.

Поэтому свободу в ее прорыве через мировое существование хотя и охватывает страсть к тому, чтобы еще решать в самой себе, что будет бытием, но свобода не может считать себя последним бытием. Ибо она лишь во времени пребывает в пути там, где еще осуществляет себя возможная экзистенция. Она не есть бытие в себе. В трансценденции свобода прекращается, потому что уже ничто более не решается; там нет ни свободы, ни несвободы. Бытие как свобода, глубочайший призыв к нам, поскольку то, что мы есмь, еще зависит от нас самих, не есть бытие трансценденции. Даже свобода, если ограничится самой собою, обречена захиреть. Она ищет своего исполнения в трансценденции, которая, как таковая, открывается только свободе. То, что есть трансценденция, становится для свободы возможностью совершенства, примирения, спасения, — или возможностью боли в бытии трансценденции. В обоих случаях *упразднение возможной самодостаточности* в себе есть для нее высшее *удовлетворение* во временном существовании.

Перед лицом трансценденции экзистенция обладает подлинным сознанием *конечности*. Конечность человеческого *познавания* может быть выяснена по контрасту путем конструирования иных возможностей познавания; конечность *существования* состоит в том, что оно всегда имеет вне себя нечто иное, и в каждой своей форме лишь возникает и исчезает. Конечность познавания и существования можно было бы мыслить преодоленной, конструируя некоторое бесконечное его расширение.

Экзистенция же не может постичь себя ни как конечную в сравнении с неким мыслимым завершением нескончаемого, ни как конечную рядом с другим конечным. Но, если она, по ту сторону всякой мысли о конечности и бесконечности, скачком достигла достоверности себя, она знает себя самое как неотделимую от другой экзистенции, а также не отвлеченную и от той инстанции, с которой, хотя она и бесконечно отлична от нее, она себя соотносит.

Если эту соотнесенность (*Bezogensein*) я назову конечностью, то эту конечность экзистенции уже невозможно будет конструировать и отменять мыслью, подобно ранее названным способам конечности, она была бы абсолютна (*schlechthin*). Ее нельзя было бы постичь знанием, но она была бы схвачена актом свободы, обращенной на самое себя и в этом обращении поставляющей себя пред своей трансценденцией. Постижимые способы конечности стали бы в таком случае относительными, и они, в свою очередь, получали бы экзистенциальную существенность, только если бы их одушевляло, в возвратном движении, сознание экзистенции, соотнесенной с трансценденцией.

Но понять то, что состоит в отношении к трансценденции, как конечность – значит не постичь его в соответствии с его бесконечной сущностью, а как конечность – значит не выразить в этом понятии его неудовлетворенности. Экзистенция не может высказать о себе ни конечности, ни бесконечности, ни того и другого вместе. Она есть непреодолимая, потому что бесконечная, *неудовлетворенность*, составляющая одно с *исканием* трансценденции. Экзистенция есть лишь в отнесенности к трансценденции, или не существует вовсе. В этой отнесенности ей свойственна неудовлетворенность, или же – с упразднением временного существования – возможная для нее удовлетворенность.

Действительность метафизического мышления и действительность трансценденции

1. Трансценденция становится предметной. – Поскольку бытие трансценденции не определено в категориях, и не существует как эмпирическая действительность, а также и не есть присутствие моей свободы, как сама свобода, то оно вообще не существует в тех способах бытия, которые я мыслю с предметной артикулированностью, познаю как существование, принимаемое мною как данность, или просветляю в призыве к своей собственной возможности. Поскольку, однако, экзистенция является себе в существовании, для нее то, что есть, существует лишь в форме сознания; поэтому для привязанной к существованию экзистенции также и то,

что есть трансценденция, принимает форму предметного бытия.

Метафизическая предметность имеет, прежде всякой частной определенности, некоторый специфический характер. Она есть функция некоторого языка, делающего трансценденцию понятной в сознании экзистенции. При помощи языка этой предметности экзистенция может сделать живо присутствующим для себя то, чего она не может знать как сознание вообще. Это – не всеобщий язык всякой экзистенции, как общности разумных существ, но всякий раз историчный язык. Он связывает одних, а для других недоступен. Он расплывается во всеобщих понятиях и становится вполне решительным только в акте творения и в изначальном усвоении.

Язык трансценденции в существовании есть словно некоторый *второй мир* предметов. В то время как в ориентировании в мире всякий предмет есть только он сам, тождествен для каждого и потому доступен для всеобщезначимого изучения, этот второй мир предметного языка может быть внят лишь для возможной экзистенции. Однако всякая предметность есть возможный шифр, поскольку она в трансцендирующем усвоении делается присущей в опыте таким образом, что в ней является трансценденция.

Метафизические предметы наружно видимы также и для сознания вообще в необъятном богатстве исторически наличной мифологии (Mythik), метафизики и религиозной догматики. Мир этих предметов многообразен в себе, расколот на множество языков, а потому лишен целостности и поначалу предстает как непонятный шум смешения языков. В этом мире одно царство метафизических предметов кажется инородным другому, и все же не абсолютно отделенным от него. Ибо здесь возможно обращение другого ко мне, как бы на таком языке, которого я еще не понимаю, но к пониманию которого я могу приблизиться, хотя оттого еще и не вступаю в этот язык как свой собственный. Метафизические опредмечивания трансценденции соседствуют друг с другом, как удостоверения, с возможностью историчной коммуникации, и все же без определенных границ между собою. Если поэтому для стороннего наблюдателя, который хотел бы путем исследования установить единую всеобщезначимую метафизику, в метафизической предметности нет никакого содержательного тождества, в ней есть возможная историчная

общность благодаря этому языку, в понимании которого люди вступают во взаимные обязательства друг к другу.

2. Ступени действительности вообще. – Вопрос состоит в том, в каком смысле в этом языке метафизической предметности есть действительность.

Всякая действительность существует для нас в корреляции чего-то *предметного* с неким субъектом, *активно* обращенным к этому предметному. Так *эмпирическая действительность* как предмет знания критически принимается активностью исследующей практики (*untersuchenden Verhaltens*). Для изучающего сознания вообще эмпирическая действительность убедительна. Но трансценденция не есть какая-либо убедительная действительность; однако мы, поскольку мы есмь в существовании возможная экзистенция, замечаем повсюду в действительном нечто такое, что как эмпирически констатированное уже не есть более то, как что мы его узнали в опыте. Это некоторая *действительность как граница эмпирической действительности*, постижимая лишь как такая граница, но неисследимая, потому что выходящая за пределы этой действительности.

Подобной действительностью, – которую однако же никакое сознание вообще не может заметить иначе как только отрицательно, – была *экзистенция*. Если мы можем, создавая ситуации, предсказуемым образом руководить действиями другого человека, известного нам и понятого нами как объект, то здесь остается все же некоторая непредсказуемость, которую можно лишь отрицательно постигнуть через нескончаемое множество принимаемых во внимание факторов, но которая положительно открывается активности самобытия, как абсолютная уникальность экзистенции, с которой я нахожусь в коммуникации. Непредсказуемость, как глубина бытия, обоюдно действительна между экзистенциями, но для мысли неоднозначна. Нескончаемые трения, разочарования, беспокойства и возможности в отношении к другим людям, эти трудности, в которых я впервые узнаю опытом и себя самого, составляют или следствия одной лишь природы, как чего-то совершенно чуждого, жесткое сопротивление лишеного экзистенции существования; или же они – темнота возможной экзистенции, которая еще только должна открыться просветлению в готовности к экзистенциальной коммуникации. Эта *действительность экзистенции* есть граница эм-

пирической действительности, и все же она есть самая живая и насущная действительность, к которой я сделался бы нечувствителен, если бы признал эмпирическую действительность единственной. Тогда я переживаю эти помехи, которые всегда нарушают мои планы в мире, где, казалось бы, все так ясно рассчитано, – помехи от себя самого, вследствие не сознаваемых мною иррациональных мотивов, и от других, вследствие их действий и целеполаганий, которых невозможно было ожидать. Я непрестанно оказываюсь в неразрешимых переплетениях и в темноте именно потому, что желаю признавать одну лишь объективную ясность за истину и действительность.

Только возможная экзистенция может ощутить, на границах познанной ею в «сознании вообще» эмпирической действительности и открывающейся ей в коммуникации экзистенциальной действительности, *подлинное бытие трансценденции*.

Так, например, часто в ситуациях жизни самое для нас важное бывает случайным. Если в таком случае мы говорим, что все, тем не менее, есть лишь комбинация необходимых закономерных взаимосвязей, то для всеобщего знания и в самом деле не существует ничего иного. Но в конкретной ситуации побудительная сила остается все-таки за непредсказуемостью, как решающим элементом действительного. Задают вопрос: в каком качестве действительно непредсказуемое, коль скоро оно непознаваемо? Утверждение о всеобъемлющем механизме каузальных взаимосвязей и утверждение о том, что мы, несмотря на принципиальную предсказуемость решительно всего, «еще не можем предсказать», представляют собою неистинную антиципацию. Только в пограничной ситуации историчной определенности возможная экзистенция может постичь в непредсказуемой случайности решительную действительность, как границу эмпирической действительности.

Каждое определенное понятие действительности отграничивает ее от недействительного. Как возможная экзистенция, я вопрошаю, – не изучая, не определяя действительность, но вновь собирая себя из всякой особенности, – об *абсолютной действительности*. Эта действительность трансцендентна для меня; но в имманентности эмпирического существования и экзистенции я способен переживать гра-

ницы, на которых эта действительность бывает для меня живым присутствием.

Трансценденция как та действительность, о которой вопрошает экзистенция, уже не может быть опрошена ею всеобщезначимым образом. Ибо она затрагивает меня как *действительность без возможности*, как абсолютная действительность, за пределами которой нет ничего: предстоя ей, я немею. То, что я познаю как *эмпирическую* действительность, я постигаю как *возможность* благодаря условиям ее осуществления; я пытаюсь при помощи своего познания целесообразно изменить конкретно-действительное. То, чем я овладеваю как *самобытием*, я сознаю как *возможность*, которая решает о своей действительности через посредство моей свободы; эта возможность не творит мне никакого предмета, как цели, и никакого плана, как пути, но она есть содержательное пространство, из которого раздается призыв ко мне как самобытию, с тем чтобы я осуществил. Напротив, *действительность трансценденции* не допускает обратного перевода на язык возможности: поэтому она не есть эмпирическая действительность, в ней нет той постижимой для нас возможности, в силу которой она действительна, не по недостатку, а потому, что это разделение возможности и действительности есть недостаток эмпирической действительности, всегда имеющей вне себя нечто иное; поэтому, далее, она не есть экзистенция; в ней нет возможности принятия решений (*Möglichkeit des Entscheidens*), не по недостатку, но, наоборот, потому, что возможность решения (*Entscheidungsmöglichkeit*) есть выражение недостатка, присущего экзистенции во временном существовании.

Поэтому там, где я сталкиваюсь с *действительностью*, не превращающейся в *возможность*, там я встречаю трансценденцию.

Если трансцендентная действительность не встречается мне как эмпирическая и не есть также экзистенция, то она, следовательно, – можно было бы заключить, – должна быть *потусторонней* действительностью. Метафизика тогда есть знание о сокровенном мире (*Hinterwelt*), недоступно наличествующем за пределами действительного мира, где-то еще. Трансцендируя, я вступаю на некий путь в этот иной мир. Кто-то мнит, будто однажды ему посчастливится, повезет, и он сможет рассказать об этом мире.

Это удвоение мира оказывается обманчивым. В иной мир мы переносим только те вещи и события, которые есть и в этом мире, фантастически увеличенные, уменьшенные и в различных сочетаниях. Образы и истории из иного мира, рождаемые воображением рассказчика или конструирующего рассудка, становятся объектами боязни или утешения оттого, что мы трактуем их как иную эмпирическую действительность. Потусторонний мир как всего лишь иная действительность должен пасть как иллюзия.

Но как же можно тогда приступить к действительности трансценденции? Индивиду невозможно своими силами, по самовольному почину, словно бы выведать, что такое эта действительность. Неисследимая традиция говорит ему на языке метафизической предметности о том, что он, обязанный этой традиции, может пережить опытом как действительность в своем собственном настоящем.

3. Метафизика между знанием о своей традиции и экзистенциальным присутствием трансценденции. – Язык, наследуемый нами в мифологии, метафизике и богословии, может быть внешним образом известен нам в историческом ориентировании в мире как многообразии метафизической предметности. Но это знание о метафизике, как эмпирической действительности человеческого существования, само не есть метафизика. Это знание можно иметь, даже держась того мнения, что это – история человеческих заблуждений.

Поскольку же, напротив, действительность трансценденции может быть истинно присуща лишь в совершенно историчной конкретности ситуации, метафизика есть относящееся к этой не подлежащей сомнениям действительности мышление, живо представляющее ее в среде услышанного всеобщего (ist Metaphysik das auf diese unbezweifelbare Wirklichkeit bezogene Denken, das sie vergegenwärtigt in einem Medium des gehörten Allgemeinen).

Философская метафизика стоит поэтому между унаследованной в традиции метафизикой, как возможностью понимать и усваивать себе ее язык, и экзистенциальным присутствием трансценденции, в которую она верит в сфере возможных мыслей.

Наследуемая метафизика составляет предпосылку не только для внешнего мироориентирующего знания, но и для

внутреннего усвоения, которое дает услышать содержание языка как удивление действительностью трансценденции. В конце концов, даже знание об эмпирической действительности метафизики в истории имеет смысл, собственно говоря, только из истока некоторой, понимающей себя в основе традиции, присущей в настоящем метафизики самого ищущего. Без этого истока история метафизики превратилась бы в собрание курьезов; как таковое она могла бы удовлетворить лишь такое сознание, которое мнит, будто освободилось от этих помех на пути рационализации существования. Наследуемая в традиции метафизика становится возможностью для метафизики нашего времени.

Действительность трансценденции никоим образом не входит в метафизическую мысль. Мысль, изначально дающая язык экзистенциальному потрясению трансценденцией, высказывает, правда, с историчной конкретностью; она *показывает* в силу истины и, если *возвещает* ее, *не допускает возможности*, чтобы дело могло обстоять иначе. Но будучи, как *мысль*, отвлечена от истока своей действительности, она тут же становится *возможностью для экзистенции*. Метафизика, как философское мышление в отношении к трансценденции, имеет все свое содержание в истоках, и всю полноту своей серьезности – в том, что делает возможным опыт истоков. Метафизика, как наследуемая в традиции возможность, не есть, скажем, абсурдный обратный перевод действительности трансценденции в логическую и психологическую возможность, но есть возможность для экзистенции, которая благодаря ей может просветлять себя в соприкосновении с абсолютной действительностью.

Усвоение переданного в традиции, как *создание возможности* для нашей собственной экзистенциальной близости к трансценденции, находит себя в этом *промежуточном царстве философской метафизики*, в котором живое представление истины еще не есть действительность ее присутствия. А потому это философствование (в отличие от сугубо внешнего исторического знания учений) противостоит метафизике прошлого в коммуникации с ее истоком в чужой экзистенции и уважает ее действительность на удалении от нее. Оно относится к себе самому как готовность, которая еще должна доказать, экзистирруя, становится ли для нее достоверной

в актуальном представлении не одна только возможность, но действительность трансценденции.

Таким образом, между *абсолютно присущей действительностью трансценденции* и *эмпирической действительностью исторически наличной метафизики*, *действительность философствования* в метафизике есть такое мышление, которое не возвещает, и не предстоит действительности трансценденции, и не изучает, во что верят другие, – которое, скорее, показывает возможность для всякого существования сделаться шифром в среде всеобщего возможной экзистенции.

Трудность заключается в том, что метафизика, хотя ее исток имеет перед собою абсолютную действительность трансценденции, мыслимую так, что она не может быть адекватным образом сообщимой в слове, не умеет быть без некоторого всеобщего, но как *одно лишь* всеобщее становится пустой.

4. Материализация и отрицание трансценденции. – Поскольку действительность трансценденции имманентно является только в предметности, как в ее языке, а не существует как сам эмпирический предмет, оказывается возможно или, смешивая роды действительности, *материализовать* трансценденцию, или же, абсолютизируя эмпирическую действительность, *отрицать* трансценденцию.

Материализация представляет обманчивое присутствие трансценденции в форме осязаемой партикулярной действительности; вместо того чтобы усматривать трансценденцию в эмпирической действительности, ее видят как эмпирическую действительность. Суеверие, утрачивая трансценденцию, обладает своим абсолютном как неким материализованным и все же, – в том, как его понимают, – недействительным существованием в мире. Деятельность суеверия в этом обманчивом сверхчувственном есть магия. Оно крепко держится за конечное, обращается с ним как с трансценденцией, и все же не может удержать его в своих руках даже и как конечное.

Позитивизм, напротив, признает только эмпирическую действительность. Он отвергает метафизику, как фантастику, даже если он отнюдь не может совладать с действительностью этой фантастики в человеке или уничтожить ее. Он исследует историческую действительность метафизики в

существовании человека, метафизическая потребность которого, как природный его задаток, создала себе содержательные образы и воздействовала посредством их на человеческое существование. Иллюзорна ли вера в эти содержания, или нет, – в любом случае можно установить, во что люди верили и какие фактические последствия имела эта вера; позитивист инвентаризует и упорядочивает факты. Затем дается описание фактического обращения людей с метафизическими содержаниями в формах культа, ритуалах, праздниках и в оставшихся уже в прошедшем размышлениях. В заключение мысль постигает следствия этих форм обихода для практического образа жизни, в рациональном и иррациональном отношении людей к эмпирическому миру.

Суеверие материализует, неверие как позитивизм разлагает на иллюзии. Оба они видят метафизическую предметность как мутную, непрозрачную. Они не слышат языка трансценденции: суеверие превращает ее в мировое существование, которое оно трактует как эмпирическую действительность, неверие же превращает ее в мнимо познанные им призраки (*Phantasmen*), ничтожные в сравнении с действительностью ориентирования в мире.

Материализация и наличная потусторонность – это *иллюзии жизненной нужды*, которая хотела бы без прорыва к свободе экзистенции, при помощи некоторого знания миновать заботу и опасность, как и сознание абсолютного уничтожения.

Позитивизм вовсе неспособен подлинно вопрошать о трансценденции, поскольку он *не покидает точки зрения сознания вообще*. На этой точке зрения язык трансценденции не может быть распознан сознанием даже только как существование некоторого языка. Чистая имманентность без трансценденции остается всего лишь глухим существованием (*Reine Immanenz ohne Transzendenz bleibt nichts als das taube Dasein*).

Поскольку действительность трансценденции не есть ни эмпирическое существование, ни материализованная трансценденция, и не потусторонняя, как иной мир, то – чтобы пережить ее в опыте – нужен разрыв имманентности, в котором бытие выходит навстречу экзистенции в историческом мгновении. Место трансценденции не с этой стороны и не по ту сторону, оно есть граница, но такая граница, на которой я пред-

стою ей, если я подлинно есмь (Der Ort der Transzendenz ist weder diesseits noch jenseits, sondern Grenze, aber Grenze, auf der ich vor ihr stehe, wenn ich eigentlich bin).

Суеверие и позитивизм – *враги* друг другу на одном и том же уровне. Но позитивизм на этом уровне выходит победителем. Не существует объективных чудес. Не существует привидений, ясновидения и магии. То, что существует в действительности как факт, подчиняется правилу и закону, может быть методически установлено. Невозможность всех этих, снова и снова доверчиво пересказываемых и мошеннически или истерически производимых феноменов хотя и не есть логическая их невозможность, но постигается как невозможность в той специфической достоверности, основа которой – в целокупности знания: реальная невозможность их следует из того, что феномены подобного рода находятся в разногласии с условиями возможности эмпирического познания вообще. Однако это еще не дает нам с убедительностью понять их совершенную невозможность. Скорее, достоверность этой последней есть как раз нелогическая, хотя и просветленная на путях логики, экзистенциально обоснованная достоверность. Готовность считаться с реально невозможными феноменами, как действительностями, и даже только обсуждение всерьез их положительной возможности, целой пропастью отделяет человека от другого, одушевленного достоверностью их невозможности. Ибо эта невозможность составляет и условие его взвешенного позитивистского знания о мире, и коррелат подлинного отношения к трансценденции. В этих делах суеверия, как на скрытом симптоме, можно выявить фактическое отсутствие коммуникации между людьми, которые в делах жизни, казалось бы, столь во многом понимают друг друга и солидарны между собой.

5. Вопрос: иллюзия или действительность? – Исторические факты о том, какова была вера людей, оставляют в нас мучительный и неизбежный вопрос: Что же, людей тысячелетиями вводили в заблуждение призраки фантазии, которые можно адекватно исследовать, если понимать их как психопатологические феномены? Разве заблуждение то, что было основой человеческих личностей и их неповторимых созданий, и разве странные душевные движения даже и человека наших дней – только остатки этого заблуждения, которое теперь настало время окончательно искоренить? Суть

ли они только несущественные эмоциональные замутнения нашего во всем остальном просвещенного существования, или в нас есть потерянности, тоскующая по возвращению к опыту подлинного бытия?

Это вопрошание ввиду метафизических содержаний еще не имеет силы для *первобытных состояний сознания*. В них еще не разделено то, что мы различаем как действительность и сновидение, как тело и душу, и что мы различаем в определенностях логических категорий. Имеющее очевидный эффект трение двух кусков дерева, совершаемое для того, чтобы зажечь огонь, и не имеющее последствий в каузальном смысле возлияние воды, совершаемое для того, чтобы вызвать дождь, как действия вполне однородны. Все здесь еще остается одновременно плотским и духовным, природа еще не лишена души, дух еще не лишился вещества. В непосредственном целом существования еще нет дифференциации отдельных способов бытия, а потому нет и решительного знания. Только человек, который, мысля и изучая, сориентировался при помощи различений, может по-настоящему задавать вопрос о действительности. После исключения возможных иллюзий он обладает неотъемлемыми понятиями действительности, свойственными эмпирическому знанию: Действительно то, что измеримо, чувственно воспринимается в пространстве и времени согласно правилам, чем можно овладеть посредством направленных к тому мер или что, по крайней мере, является предсказуемым.

Только в этом *критически развитом сознании* имеет силу вопрос об иллюзорности или действительности. Но здесь, при философской светлости сознания, эта *альтернатива* – действительность или иллюзия – *не относится к метафизической предметности*. Как материализованная предметность, она является иллюзией для некоторого знания, но она есть действительность для экзистенции, которая *слышит* в ней язык трансценденции. Как сам вопрос о трансценденции исходит лишь из возможной экзистенции, так и ответ на него понятен лишь для нее же.

Если всякое бытие исчерпывается тем, что знает ориентирование в мире, и если поэтому исчезает всякая действительность, не находящая для себя удостоверения в этом ориентировании, то мы должны вновь завоевать свое право на метафизику при помощи той ясности, которая помешает

нам как потонуть в суеверной материализации, так и пребывать без веры при одном лишь эмпирически действительном. Эта ясность сохраняет пространство свободным, даже если она, как простая ясность методов мышления, и не может еще заполнить этого пространства.

Непостоянство метафизической предметности

Предмет для сознания есть бытие как наличность (*Gegenstand für das Bewußtsein ist das Sein als Bestand*). Этот предмет сам дан в своем присутствии. Предмет близок нам, потому что он существует во плоти (*leibhaftig*), осязаемо или как необходимо мыслимый предмет. Таким образом, он как эмпирический или убедительно значимый предмет есть только этот предмет и не означает ничего другого.

Но предмет в то же время *далек* от нас, потому что он есть иное. Эта даль вынуждает еще и в изучающем мышлении на границе вопрос о том, что представляет собою тот предмет, который таким, как он есть, существует для нас как сознания вообще, в самом себе; он мыслится как *явление*. Поскольку же экзистенция уже и из иного истока устремляет взгляд за пределы самой себя на бытие трансценденции, она схватывает в мышлении это бытие-явлением всякой предметности как упразднение сугубого существования. Абсолютно иное трансценденции существовало для сознания вообще лишь как остающаяся еще пустой пограничная мысль о бытии-в-себе; это сознание уже находится у себя в знающем обладании чистым предметом. Но я сам есмь у себя только экзистируя в постижении трансценденции, и еще не у себя в мышлении многообразия эмпирических и значимых предметов. Экзистенция не останавливается на (по-прежнему совершенно всеобщем) сознании феноменальности (*Erscheinungshaftigkeit*) всего, но предметы становятся для нее, в довольно своеобразной форме, языком трансценденции.

Если предметное становится явлением трансценденции, то оно должно обнаруживать такие свойства, которые отличают его в этом смысле. Предметность, которая есть явление трансценденции, должна быть исчезающей для сознания, поскольку она есть не бытие как наличность, но бытие

трансценденции как язык для бытия свободы. Так же, как и всегда экзистенция приходит к себе в исчезновении того, что лишь существует, но не экзистирует, так же и в направлении к трансценденции она приходит к себе лишь в предметах, которые как предметы не имеют постоянной наличности для сознания. Исходя из этого, следует методически постичь мыслью *три способа непостоянства метафизических предметов*.

Метафизически предметное, как предмет, будь то как мысль или как созерцание, есть не сам этот предмет, но *символ*.

При ясном мышлении метафизического предмета этот предмет *логически рушится* в себе (*fällt logisch in sich zusammen*) для рассудка; мысль оказывается кругом, или тавтологией, или внутренним противоречием.

В силу метафизической интенции в конечном, *эмпирически действительном* схватывается, из свободы экзистенции, *абсолютно действительное*. Эмпирически действительное перед лицом абсолютного как бы не подлинно действительно; абсолютно действительное перед лицом эмпирически действительного в смысле этого последнего недействительно. Соотношение *бытия и небытия* оборачивается здесь в *постоянном чередовании*.

1. Мышление в символе. – Мы говорим о значении в смысле знака и образа, об иносказании, уподоблении, аллегории, метафоре. Основное различие между значением в мире и метафизическим значением состоит в том, следует ли, в отношении образа к тому, что он замещает, понимать и само это замещаемое как предмет, или же образ есть только образ чего-то, что не становится доступным нам никаким иным способом; может ли выраженное в образной форме быть сказано или показано также и непосредственно, или же оно есть для нас, лишь поскольку оно есть в образе. Исключительно лишь в последнем случае мы говорим о символе в точном смысле метафизического значения, которое должно быть экзистенциально схвачено в образе, а не может быть мыслимо только объективно. В то время как аллегория, остающаяся в мире, есть перевод или образное представление того, что само по себе так же предметно, чего-то мыслимого или наглядно представляемого, метафизический символ есть, таким образом, опредмечивание чего-то в себе не-

предметного. Само непредметное не дано, предметное в символе не подразумевается в нем как тот предмет, который он есть. Символ не поддается толкованию, разве что опять-таки через другие символы (*Das Symbol ist nicht deutbar, es sei denn wieder durch andere Symbole*). Понимать символ означает поэтому не рационально знать его значения, уметь переводить этот символ, но означает: в качестве экзистирующего переживать в интенции символа, на границе, в исчезновении предмета, эту несравнимую соотнесенность с чем-то трансцендентным.

Предмет, который есть символ, *нельзя удержать как сущее действительное бытие трансценденции*, но можно *только слышать как ее язык*. Существование и бытие-символом – словно два аспекта в едином мире, показывающем себя или для сознания вообще, или же для возможной экзистенции. Если мир, ничего еще не означающий, мы видим как всеобщезначимо познаваемую, эмпирическую данность, то он есть существование. Если он постигается как аллегория подлинного бытия, то он есть символ. Всеобщезначимо познаваемое существование доступно изучению в присущих ему отношениях. Бытие-символом есть исторично конкретный язык, при помощи которого экзистенция заглядывает в глубину бытия. Без отношения к другому это бытие есть лишь оно само. Схватить его опытом или потерять можно только через погружение.

Акт погружения в символы не есть мистическое погружение, вступающее в непредметность трансценденции посредством беспредметного и потому некоммуникабельного *unio*¹. Скорее, в восприятии языка символов явление трансценденции *артикулируется* для экзистенции в среде светло ясного сознания *при сохраняющемся раздвоении на субъект и объект*. Я, вместо того чтобы растворяться и исчезать, углубляется, перед лицом своей трансценденции, как конечность самобытия. Так же, как и просветление сознания в ориентировании в мире, так и здесь просветление в символе движется путем, ведущим через объективность: в ориентировании в мире – через существование в его бесконечно структурированном составе, в углублении в символ – через язык как лишенный наличного переход (*Durchgang*). Светлая ясность

¹ Союз, единение (*лат.*).

явления и глубина коммуникации возможной экзистенции выражается в решительно развитом, сложносоставном и постоянно исчезающем мире символов.

2. Логический обвал. – То, что может быть продемонстрировано или что требуется доказать, есть конечное познание чего-то особенного. Экзистенция и трансценденция, в смысле этого бытия, не существуют. Если мы мыслим о них, то мысль принимает логические формы, которые разрушают ее как познание. Существенность этой мысли надлежит проверять по другим, нелогическим, признакам, а именно по силе заключенного в ней просветления экзистенции в призыве к свободе, или по силе заклипания трансценденции в играющем крушении этой мысли как предмета. Если аргументация как выражение трансцендирования рядится в одежды доказательства, то доказательство, как то, что по настоящему и имелось при этом в виду, потерпит крах. Подобного рода неподлинное доказательство обнаруживает себя в сообщимости того, что, хотя оно и непознаваемо, бывает самым важным в трансцендировании.

Поскольку философствование есть надумывание трансценденции (*Ergrübeln der Transzendenz*), оно в решающих моментах являет *логический круг*, который, хотя он и уничтожает мысль как доказанное познание, доказывает ее выразительностью и широтой, что это – философская мысль. Логический круг может свестись к *тавтологии*, если он, будучи по сути постигнут, высказывает свое содержание сокращенно в объективно ничего не значащих и, однако, захватывающих возможную экзистенцию положениях.

Логическому кругу и тавтологии противопоставляют *противоречие*, уничтожающее не только доказательство, но и состав наличного; оно есть подлинное разрушение предметности метафизических мыслей. Всякое глубокое выражение трансценденции, поскольку оно не имеет права устоять как предмет, не теряя при этом трансценденции, должно через некоторое противоречие заставить себя самое исчезнуть. Если логический круг и тавтология были выражением пребывания в себе, не имеющего вне себя ничего иного, но существующего из самого себя, то противоречие есть выражение непостоянства существования того, что подлинно есть.

3. Чередование бытия и небытия. – Явление трансценденции стоит на границе двух миров, относящихся друг

к другу как бытие и небытие. Форма их предметности соответствует этой ситуации. Для меня, как сознания вообще, эмпирический предмет действителен, все прочие предметы – недействительны; для меня, как экзистенции, эмпирическое становится недействительным в сравнении с подлинной действительностью трансценденции. Это соотношение, которое может подвергнуться обращению, смотря по тому, каков способ понимающего эту действительность самобытия: предмет преобразуется в своей сущности, если я экзистирую, или если я вновь уклоняюсь в простое существование.

Поэтому никакой опыт, имеющий место для сознания вообще с присущим ему эмпирическим и логическим принуждением, не может создать объективной достоверности действительного существования трансценденции. Наоборот: чем истиннее постигаем мы трансценденцию в ее бытии, тем решительнее разрушается при этом сугубо объективная опора постижения.

И все же два эти мира невозможно отделить друг от друга. Правда, лишь эмпирическое существование подобно отпадению от бытия в сугубое бытие-знаемым, но трансценденция не отвлечена для нас от той действительности во времени, в которой она является. Конечное, эмпирически действительное становится абсолютно действительным, не будучи таковым в своем качестве конечности: конечное как таковое может исчезнуть, не разрушая трансценденции.

В символическом сознании есть исключительное сознание *действительности*, сущностно отличное от знания эмпирически присутствующего существования. Хотя наблюдатель и не может объективно отличить чувственную привязанность к существованию от причастности сверхчувственной действительности в нем; постижение трансценденции в имманентном явлении может, мгновениями, иметь такой же вид, как ее материализация. Однако в случаях конфликтов и в поворотных точках процесса существования во времени выясняется, что было в действительности; восхождение к трансценденции в муке исчезновения эмпирической действительности есть самое достоверное откровение того, что материализация трансценденции не состоялась.

Историчность метафизики

1. Исчезновение как сущность историчности. – Общим для трех способов метафизической предметности было то, что они не оставляют предмет как особенный предмет, но снова снимают его; они – не формы наличности, а формы исчезновения. Следует задать вопрос: почему это должно быть так.

На границах ориентирования в мире возможная экзистенция трансцендировала к себе как соотнесенной со своей трансценденцией, становящейся для нее явлением в сознании в форме метафизической предметности. Она трансцендирует потому, что имманентное удовлетворение существования в себе невозможно, удовлетворение же возможной экзистенции в существовании есть более чем только имманентное удовлетворение. Это удовлетворение обращено, однако, не к будущему бытию, которое бы было сущностью как конечная цель во временном существовании, не к потустороннему бытию, которое, в отвлеченности от нашего мира, было бы только неким иным миром, – но оно действительно в бытии, которое является себе в настоящем: трансценденция действительна для нас только как *присутствие во времени* (*Transzendenz ist uns nur wirklich als Gegenwart in der Zeit*).

В трансценденции как действительности историчного облика сознание бытия всякий раз довлеет себе самому, неповторимо и неподражаемо. Если экзистенция в своем явлении исторична, не всеобща, и если она только становится, но не есть, однако не так, как пассивное становление существования, но как свободное овладение собою в среде наличного, то и явление трансценденции тоже должно стать для нее историчным. В историчном явлении мы схватываем достоверность, а не знаемость (*In der geschichtlichen Erscheinung wird Gewißheit, nicht Gewußtheit ergriffen*). То, что трансценденция изменяет свое явление с изменением экзистенции, не только не может служить доводом против ее действительности и истины, но даже, напротив, изменение необходимо должно быть ее аспектом, если она должна стать языком для экзистенции во временном существовании.

Это историчное изменение было бы невозможно, если бы истину трансценденции можно было зафиксировать в налично сущей предметности. Необходимость исчезновения всякой метафизической предметности принадлежит поэтому к составу смысла историчности экзистенции во временном существовании. Коль скоро метафизический предмет только ценой неистины может обрести постоянное содержание, экзистенция в своем искании истины трансценденции должна пережить на опыте эту историчную переменную, которую она сама и совершает. Явление трансценденции для являющейся себе в существовании экзистенции, всякое истинное мгновение в спокойной самодостаточности, пребывает, как облик, в беспокойстве исторично порождающего себя движения.

2. Субстанция исчезнувшего. – Исчезнувшее, как субстанция, остается. Только предметность потонула, чтобы дать своему содержанию восстановиться в новом облике. Все то, что экзистенция узнает как свою трансценденцию, просветляется для нее в ее собственном настоящем на том, что она слышит из своего прошедшего. Так же, как я не изобретаю и не создаю для себя своего языка, так же не изобретаю я и метафизической символики, как языка для опыта трансценденции.

Если изначальный опыт трансценденции в абсолютной историчной конкретности я назову слышанием ее самой на *первом языке*, то метафизическая предметность в мыслях, образах, символах, есть *второй язык*, создающий возможность сообщения для первого, изначального языка.

Уже ребенком я пробуждаюсь к сознанию с языком трансценденции: этот язык я слышу из прошедшего, еще прежде, чем сам узнаю это прошедшее и спрошу о нем. Придя в полное сознание, я намеренно расширяю для себя объем этого прошедшего, за рамки ставшей для меня неосознанной традиции, до универсального прошедшего. История лежит предо мною как неисчерпаемая возможность услышать голос, обращенный ко мне из нее. Я вступаю в коммуникацию с забытым и отброшенным, с чужими для меня мирами и пережитой в них трансценденцией.

К этому прошедшему я приближаюсь двумя путями.

Для своего ориентирования в мире я знакоюсь с историей религии и философии, историей мифов, откровений

и догматов, богословий и метафизик. Это – *capita mortua*¹ того, что было некогда для свободы экзистенции явлением подлинного бытия. Я прослеживаю их изменения с течением времени, скачкообразное явление новых подходов, многообразии независимых друг от друга миров. Я пытаюсь логически, типологически, психологически, социологически познать взаимосвязи и зависимости между ними. Но таким способом я работаю с материалом, которого на этом пути я настоящему не понимаю.

Знание документов и памятников, исторических сообщений и восстановленной наглядной картины некогда состоявшейся деятельности и отношения к себе и совершившегося в этом отношении мышления служит лишь предпосылкой для второго пути. В силу собственного потрясения трансценденцией я стараюсь приблизиться к прошедшему, чтобы понять его, позволяя прошедшему пробудить меня, все равно, привлекает ли оно меня, или отталкивает. Если на первом пути я узнавал только об угасших уже объективностях, то на втором пути я узнаю о насущной возможности собственной самости, из которой другой вступает в родство со мною или остается для меня возможностью-спутницей.

3. Троякий смысл всеобщего в метафизическом мышлении. – Если язык трансценденции должен стать слышен мне из прошедшего и в моем фактическом настоящем, то он в каком-либо смысле должен быть всеобщим языком. Ибо в отсутствие всякой всеобщности опыт сознания бытия был бы в своей абсолютной темноте растерян и лишен коммуникации с самим собою. Но в метафизике смысл всеобщего имеет иной характер. Отличие этого смысла составляет условие, при котором мы можем избежать нескончаемых самообманов в опыте трансцендирования с их практически действительными последствиями.

При изучении истории метафизики следует искать объективно-всеобщего, «*религиозных праформ*», которые, как «идеи народов» (*Völkergedanken*), появляются повсюду изначально и однако же в тождественном виде; в психологическом плане, присматриваясь к общечеловеческому бессознательному, необходимо отыскать те *универсальные образы*,

¹ Мертвые головы (*лат.*) – здесь в смысле: бранные останки. (Прим. перев.)

которые во всякое время могут при подходящих условиях проявиться у каждого человека в фантазии, сновидении, бреду, как и в мифологических представлениях народов. Но именно это всеобщее, абстрактность которого способствует познанию объективной наличности и ответственна этому познанию, оказывается ничтожным для трансцендирования; метафизически оно есть лишенное сущности всеобщее, потому что оно есть лишь формальная сеть отношений или материальное вещество. Так же точно, как я не начну понимать языки, если стану изучать встречающиеся в них повсюду звуки, словообразования и грамматические отношения, так же, как я не пойму человека, если буду иметь в виду только одно всеобщечеловеческое, фундаментальные человеческие ситуации, мнимо естественное сознание, так же точно не является содержанием и это метафизически-всеобщее.

Поэтому история метафизики для нее самой не есть поприще для ознакомления со всеобщим в ее существовании, как для исторического исследования, – но поприще для проникновения из своей собственной возможности в ту или иную, единую и единственную историчную экзистенцию. Исторично определенное и, в только что рассмотренном нами смысле, вовсе не всеобщее есть здесь истина не как частный случай универсальной возможности, но как неповторимое откровение сейчас ко мне обращающейся, бросающей мне вызов и проблематизирующей меня самого экзистенции. Новый облик истины в ее преобразующем воплощении всегда соотносен с экзистенцией.

Но это проникновение в содержание из собственной возможности ищет этого содержания опять-таки в некотором ином смысле, как нечто *относительно всеобщее*. Если даже и улавливаемое в трансцендировании несказанно (*unaussagbar*), то предметность есть все же то, в чем в среде сказуемого *отражается* трансценденция (*das im Aussagbaren die Transzendenz Widerscheinende*). То, что трансценденция становится предметной в явлении, через предметность, как таковую, ставит *одну из сторон всеобщего* в изначальное, еще смутное экзистенциальное отношение к трансценденции.

Поскольку без формы всеобщего невозможно никакое сообщение, это всеобщее становится языком, хотя оттого оно само и не является содержанием. Как в просветлении

экзистенции мышление всеобщего имеет свою истину лишь в исполнении его тем или иным индивидом, так метафизическая предметность – в действительности устанавливаемого в ней отношения к трансценденции. Всеобщее нуждается в восполнении вновь присущей в настоящем экзистенцией, так же как и изначально его поддерживала экзистенция. Если метафизика, как высказанная в слове, приняла форму всеобщего, то, чтобы понять ее, я должен видеть сквозь эту форму, чтобы проникнуть к тому истоку, из которого было сказано слово. Вещь, высказанная как лишь объективная, есть в метафизике вполне ничтожное представление. Приближение к корням метафизики и воплощение в усвоении раскрывают свою истину только для единичной экзистенции, которая сама всегда исторична. Это провидение сквозь всеобщее не удастся чистому рассудку и не может быть передано в непосредственном сообщении.

Смысл в том, что в историчном явлении трансценденции в силу ее сообщимости между связанными ею индивидами лежит эта относительно-всеобщая сторона. Если эта сторона находит себе исполнение также лишь в том или ином индивиде, то все же кажется, словно она, как второй язык, есть некоторое выражение тождественного для многих людей бытия трансценденции. Само это выражение имеет свою основу в истоках, которые заключены или определимым во времени образом – в отдельном человеке, или же, недоступные для определения, в восходящей к незапамятным временам традиции известной общности.

Поэтому в этой стороне всеобщего метафизическое содержание невозможно схватить как некую вневременную в себе самой наличность, пробивающуюся и становящуюся заметной там и тут во времени; это содержание нельзя знать как единую всеобщую трансценденцию, и нельзя также познать его, например, путем сведения в одно целое всех особенных истин из истории метафизики.

Несмотря на это, во всяком истинном отношении к трансценденции есть сознание ее *независимого от меня* бытия. Моя историчность порождает не ее, а меня самого, таким, как я осознаю ее. Так же, как прежде всякой сказуемости в области предметного лежит несказанность, так и языку предшествует действительность трансценденции.

Ибо, хотя я, existing, захватываю свою трансценденцию, однако не как только мою; трансценденция есть большее, чем то, что она есть для меня. Хотя она открывается только для экзистенции, экзистенция не может относиться к ней, как к подлинному только для нее бытию.

Если поэтому трансценденция и не становится объективно мыслимой или даже знаемой как всеобщее и единое, то она все же должна быть. Парадокс трансценденции заключается в том, что ее можно *избрать лишь исторично*, но ее саму невозможно адекватно мыслить как историчную.

Поскольку трансценденция не существует ни всеобщим образом для сознания вообще, как предметы, и не есть она сама в историчности, как экзистенция, то она в своей действительности остается для экзистенции тем *единственно-всеобщим* (Einzigallgemeine), для которого уже не существует более никакого частного случая, как особенного, *немыслимым единством всеобщего и особенного*, не имеющим вне себя и в себе ничего различимого. Там, где она мыслится посредством различений (unterscheidend) или становится образом, там она есть уже историчное явление и более не универсальна.

Всеобщее, следовательно, было, во-первых, объективной формой, под которую *подводится* особенное, как частный случай, во-вторых, предметным, которое *исполняется* присутствием экзистенции, схватывающей в этой предметности трансценденцию, в-третьих, несказанно и необразуемо единственным (das unaussagbar und unbildbar Einzige), которое улавливается как единственная действительность.

Первое всеобщее, как форма существования и предметного бытия метафизики в человеке, доступно знанию, но в знании о нем есть склонность мыслить его как существование некоторой радикальной иллюзии.

Второе всеобщее есть то, что противостоит мне в удостоверяющей вере, как сфера сообщения в самопонимании (Selbstverständnis) и среди совместно верующих людей.

Третье всеобщее есть бытие трансценденции, совершенно не доступное в мышлении чего-то всеобщего, но мыслимое в акте трансцендирования через парадокс единства всеобщего и особенного в невозможности мыслить (Einheit des Allgemeinen und Besonderen im Nichtdenkenkönnen), как

то, что есть оно само и что в этом виде не становится для меня предметом.

Троякий смысл всеобщего в метафизике ведет за собою три вида претензии на значимость:

Всеобщность в существовании метафизики сама не есть метафизическая значимость. Аргументация, которая гласит: поскольку, как свидетельствует весь наш опыт, нечто свойственно человеку, как человеку, индивид также должен следовать этому определению, – не имеет силы. Вопрос о существовании обликов, в которых воплощается метафизическая потребность, находится, как таковой, на таком уровне, где ничего нельзя решить ни «за», ни «против».

Всеобщее, как язык трансценденции, хотя в своей историчной форме и переносимо на другой предмет, но универсальной значимостью не обладает. Язык есть только объективность, как относительно всеобщее, присущее сообщению безусловного, как верующего сознания бытия этой экзистенции.

Всеобщее, как недоступная единственность трансценденции, есть ее действительность, уловление которой в историчном явлении составляет истину метафизики, хотя само это единственно-всеобщее никогда и не становится предметом. Онтологически понимаемая всеобщность бытия трансценденции, которая имела бы силу для каждого, невозможна.

Существование как форма историчного явления трансценденции

1. Общность и борьба в трансцендентной соотносительности. – Трансценденция, исторично являющаяся в сделавшемся предметным символе, полагает основание единственной в своем роде общности. Не только моя историчность есть коммуникативная историчность, но экзистенция в своей расширенной историчности следует субстанции той традиции, из которой она выросла. Историчность метафизического содержания означает, что экзистенция привержена бывшему ей откровению трансценденции в этом встреченном ею виде и от него услышанному языку, – не потому, что это – один из видов трансценденции среди других ее видов,

а значит, тоже есть некая истина, но потому, что он есть для нее самой истина как таковая, с которой вместе живет и гибнет ее собственное самобытие.

Поскольку истина трансценденции для экзистенции в существовании действительна не как чуждая времени наличная истина, которую нужно было бы принять как прозрения разума, – вследствие этого она должна иметь этот историчный вид. Но до тех пор пока из-за этого ее вида остается в непрерывном движении некая общность свободных экзистенций, экзистенция, поскольку она не допускает подмены смысла всеобщего, будет удерживать себя открытой для чужой истины: в безусловности, с которой она привержена своей истине, она, сознавая историчность этой истины, избегала бы мнения об *исключительности* этой истины по отношению к другим и *притязания на универсальность*, не стала бы вменять историчным по своей форме истинам характера вневременно значимых истин разума. А на вопрос: разве же бытие самости в ее трансцендентной соотнесенности возможно основать на чем-то исторически случайном? – она ответила бы утвердительно. Историчность становится истоком умонастроения, знающего, что оно *не есть все*, и не считающего себя типом бытия, которое должно быть *единственным бытием*.

Историческая действительность представляет нам иную картину. Символы становятся учредительными силами общности, которые, исключая или уничтожая другое, считают себя единственной истиной. Темнота трансценденции сливается с темнотой витальных страстей. Тот, кто противится светлой ясности и желает при неприкосновенной слепоте своего существования жить в упоении страстей, идет по этому пути. Отныне имеет силу бесспорное (*das Fraglose*). Между тем как борьба за трансценденцию дает нам кажимость самого неслыханного права, мы можем предаваться диким инстинктам насильственности. Символ учреждает общность, лишенную коммуникации.

Этот всплеск фанатизма оказывается возможен вследствие *подмены* и отождествления существенно разнородных смыслов всеобщего. Однако подлинная истина трансценденции сознательно постигает себя как историчная, и потому не универсальная, как безусловная, и потому не всеобщезначимая, истина.

И все же историчность явления трансценденции имеет неизбежным следствием борьбу, если *существование* одного явления *сталкивается* с другим вследствие той ситуации мира, в которой находятся оба эти явления. Трансценденция словно не желает отдавать своего явления, как той или иной особенной историчности, без борьбы. То, что люди этого склада с этой историчной субстанцией бытия должны жить на земле, она чувствует как некое безусловное веление из сокровенного истока. Борется здесь не только воля слепого существования к самосохранению, но цель борьбы – сделать жизнь людей в будущем такой, чтобы люди признавали и усваивали себе эту историчность трансцендирующего сознания как свое прошедшее, – а эта цель может быть достигнута не только при победе, но также и при подлинном крахе.

В существовании эта глубже всего скрытая борьба экзистенциально укорененных содержаний остается неустранимой. История о трех кольцах не показывает нам нашей ситуации; ибо в различных аспектах истины мы знаем не единую истину, только в различных видах, но единственно-всеобщее, присущее трансценденции, заставляет несовместимые истины, в форме тех или иных историчных всеобщностей, бороться друг с другом в мировом существовании. Эта борьба происходила с большей страстностью, чем борьба, вызываемая витальными жизненными интересами. Кажется, что, с верой в трансценденцию, спор идет здесь обо всем: не только о верующих, но о самом бытии.

2. Напряжение между тремя сферами оформления метафизической предметности. – Мифология, богословие и философия пытаются прямым текстом и объективно высказать и представить в описании бытие трансценденции: *мифология* – как изливающаяся через край, беспрестанно меняющаяся полнота историй, форм и толкований, как развертывание пронизывающего мировое знание и движущегося рядом с ним знания о трансценденции; *богословие* – на основании исторически фиксированного откровения, как рационально обоснованное систематическое завершение, становящееся знанием истинного; *философская метафизика* – как вымышление трансценденции в существовании (*das Erdenken der Transzendenz im Dasein*) посредством мыслей, проникающих к последним истокам и границам этого существования, переплескивающих друг через друга и исполняю-

щихся только в присутствии всегда историчной экзистенции. Она усваивает себе то, что существует повсюду как мифологическая действительность, и старается понять то, что чуждо ей в мифологии и откровении.

Три сферы оформления предметности приближаются друг к другу и проникают одна в другую, чтобы тем с большей решительностью отталкиваться одна от другой. Но даже в своей враждебности они остаются связанными друг с другом. Неисторичная, всякий раз повторяющаяся типология их формаций не позволяет утихнуть борьбе между ними, хотя в этой борьбе и не возникает ясных противостояний; ибо эта борьба скрывается, как неустранимое движение, в индивидуальной душе.

Философия отталкивает от себя *миф*, из которого она возникла. Она противопоставляет рациональное, обоснованное познание – изложению историй, которые для нее суть лишь обман и сновидение. Но однажды, сделавшись самостоятельной, она обращает взгляд назад и пытается постичь миф как истину. Тогда она принимает его или за *иное облачение* философской истины для людей, еще не понимающих ее в форме мысли, и для себя самой в те мгновения, когда философствующий человек не мыслит, но осознает достоверность бытия в этом наглядно созерцаемом облике; или же она видит в нем даже *выражение некой истины*, которая остается недоступной для любого мышления; философское мышление может заметить только, что существует то, что кажется недоступным для него, но внятное понимание чего в мифе предполагает пройденным путь мышления к нему. В то время как философская истина, там, где она заявляет претензию на рациональное постижение внутренней сути мифа, характерным образом пустеет или оказывается простым мышлением о чем-то, не будучи при этом в этом нечто, – философия, озадаченная этим опытом, возвращается к бытию, если становится истинной как мышление в мифе, подобно тому как она бывает истинной, как мышление в жизни, в ориентировании в мире.

Философия отталкивает от себя и *богословие* вследствие привязанности богословия к откровению. Но она снова приближается к нему там, где откровение превращается для нее в историчный облик явления трансценденции; и так богословие становится беседующей с нею истиной, даже если

эта истина и утратила свою универсальность. Поскольку философия узнает, что она становится надутой пустышкой, если желает утвердиться и замкнуться в сугубой всеобщезначимости рационального, она сознательно принимает свою определенную историчную субстанцию также и в богословской традиции, которую она преобразует, но не отрицает.

Богословие, напротив, отвергает *мифы* как язычество, но усваивает себе известное число их, встраивая их как звенья в свою целокупность и тем самым преобразуя. Оно отвергает философию как самовластную форму абсолютной истины, но усваивает ее, будь то как предварительную ступень к его собственной истине, или как средство выражения для содержания его откровения.

Борьба между сферами оформления истины трансценденции продолжится как борьба во временном существовании души, потому что эта борьба есть среда движения трансцендентной предметности, которая не может окончательно обрести прочную опору как предмет нигде, пока сохраняется экзистенция в своей свободе. Эта борьба прекращается и оставляет по себе могильный покой несвободы там, где человек вновь погружается в ставшее отныне суеврым язычество теософских материализаций, или в догматически зафиксированное богословие известной церкви, или в чисто рациональную философию, притворяющуюся, будто она при помощи знания удостоверяется в подлинном бытии. Только там, где настает это лишенное борьбы замирание в неподвижности одного из этих обликов существования, миф может сделаться для философии поэтической произвольностью грезящего развлечения, а богословие – преодоленным суеверием фанатичных жрецов; перед судом же богословия миф может тогда стать языческой чертовщиной, а философия – самообожествлением человека в его субъективности и относительности.

3. Язык трансценденции на ступенях метафизического сознания. – Историчность метафизики означала, во-первых, ее *множественность*, которую, однако, можно рассматривать извне и изучать лишь как мертвую наличность. Она означает, во-вторых, что экзистенция каждый раз усматривает свое *прошедшее как стоящее в отношении к ней*.

Второй смысл историчности – это привязка возможной экзистенции к традиции трех сфер оформления предметных

символов. Эта привязка включает в себе движение между наследуемой в традиции метафизической субстанцией и свободой ее усвоения. Чтобы символы, проходящие через всю историю, застывая во всеобщих значимостях, смогли вновь обрести изначальную речь, их должен одушевлять этот индивид, в присущей ему историчности его судьбы. Хотя спасти их от забвения можно только, передавая их далее в установленных порядках при послушании подрастающей молодежи, но индивид приходит к себе самому, лишь эмансипируясь от требований послушания, так что теперь он может принять свою трансценденцию подлинно как он сам, без посредников. Экзистенциальная обязательность дается только освобождением от традиции, переводящим ее субстанцию в присутствие бытия для меня самого, в опасности для индивида, решающегося на это присутствие даже и без прочных форм традиции. Но объективность традиции есть условие свободы. Ибо свободу, как таковую, нельзя передать по наследству, как традицию; ее можно обрести только от индивида. Как унаследованная, она не будет уже более свободой, как обладание без борьбы – она пропала. Традиция свободы жива лишь косвенно, в призыве от индивидов, решившихся избрать ее, к тем потомкам, которые слышат ее голос. Это тайное сообщество самосуших людей, которых все служители объективной традиции по мере возможности исключают из своей среды и осуждают на безгласность, – церкви, партии, школы рационально фиксированной философии, *communis opinio*¹ того или иного времени, как самоочевидность того, в отношении чего все друг друга понимают.

Историчность метафизического сознания выросла по ступеням и скачкам знания метафизики. Понимая себя самое, она видит ступени сознания как предшествующие себе. В них она ясно представляет себе, чем она была, и понимает это, потому что несет эти ступени в самой себе. В знании она набрасывает эту последовательность ступеней как путь к ее настоящему, который есть в то же самое время воспитывающий путь усвоения. Этот набросок, однако, не может претендовать на значение некоторого объективного знания о едином универсальном ходе развития сознания, но может

¹ Общее мнение (*лат.*).

означать лишь просветление истории подлинного сознания бытия для себя самого, совершаемое человеком, переживающим каждый раз свою историю в своем времени.

Между тем как убедительное знание пребывает на одном уровне, и то, что может быть постигнуто в форме этого знания, требует лишь рассудочной выучки, чтобы всякий, словно бы наперекор различию ступеней сознания, также мог постичь это, – *метафизические содержания* расколоты не только на *существенно разнородные возможности*, противостоящие одна другой, но и на *взаимосвязанные возможности*, следующие одна за другой по ступеням. *Истина* этих содержаний *сопряжена со ступенью сознания*, на которой мы внимаем ей на этом языке. Что находится на более поздней ступени, того еще невозможно понять, что находится на ступени более ранней, того уже нельзя более адекватно исполнить в присутствии настоящего. Осуществление метафизического мышления зависит от достигнутой именно теперь ступени сознания, тогда как сугубо внешняя мысль кажется доступной для универсальной передачи.

Знание *ступеней*, однако, *никогда* не становится *результатом*, но *остается идеей*. Самый грандиозный набросок их создал Гегель в своей феноменологии. С тех пор было сделано бесчисленное множество набросков схемы этих ступеней. Эти схемы мгновениями выглядят так, словно бы в них была постигнута некая всеобщая закономерно необходимая последовательность. Психологические и логико-диалектические очевидности и их частичное подтверждение в исторической науке создают впечатление более глубокого прозрения, нежели то, которое они дают в действительности. Ибо ступени эти, в их целом, необозримо историчны, у них нет ни зримого начала, ни зримого конца пути, и переход от одной к другой отнюдь не усматривается как необходимый. Они не представляют собою ни сугубо линейной последовательности, ни универсального ряда.

Исторично усваивать метафизическую предметность значит поэтому *постигать ее как истину по ступеням, ведущим к нам самим* (*Metaphysische Gegenständlichkeit geschichtlich aneignen, heißt also sie in Stufen zu sich selbst hin als Wahrheit begreifen*). Но это постижение, которое само, в среде исторического ориентирования, и есть метафизика, остается истинным, лишь если оно пронизательно видит

собственную свою схематику и не фиксирует в универсальном образе того, что обладает исключительно лишь экзистенциальной действительностью.

Истина, гласящая, что метафизическая предметность не находится на одном единственном уровне, имеет решающее значение. Сознанием этой истины обусловлено то, что я вступаю в возможную коммуникацию с чуждым мне, как и то, что я могу понимать свое собственное, не совершая подмены смысла.

Из этого знания следует, кроме того, установка в отношении другого, знающая о *возможности ложных претензий* (Möglichkeit falscher Zumutungen). Правда, готовность вопрошающая приступить ко всему и искать выражение в языке для всякой открытости, у возможной экзистенции безгранична. Несмотря на это, там, где мысль хочет проникнуть в трансценденцию, возникает робость. Мысль не может познавать Бога, но может только дать сознать, как в нашей ситуации вступает в нашу душу трансценденция. Сказать здесь, что я переживаю, не скрывать бездн и антиномий, видеть саму трансценденцию в свете проблематичности, – все это требуется от меня потому, что сознание моей свободы требует правдивости, как выражения основы, через которую я есмь, хотя и не знаю того. Кажется, само божество желает, чтобы мы решались на каждый способ искания истины, даже подвергая себя опасности впасть в заблуждение. Нам нет надобности пугаться, что мы разоблачим то, что божество хотело бы сокрыть, – но нужно бояться впасть в неправду. Решаться на все и все говорить, – эта максима находит себе границу лишь в присущей мне ступени сознания. Не каждый готов принять и по-настоящему помыслить каждую мысль, удивляться каждому факту и предчувствовать в нем шифр бытия. Когда речь идет о детях, задача воспитателя – всякий раз ответственно принимать решение о том, что мы уже можем сказать им, и все-таки здесь остается известный риск. По отношению ко взрослым людям знание о ступенях сознания бывает еще менее возможно. Промолчать и не дать этого почувствовать может быть гуманно, потому что правдиво; ибо, в конце концов, о чем человек хочет спросить сам себя – это дело самого человека. Невозможно ни требовать от каждого всякой вообще мысли, ни запрещать кому бы то ни было какую-нибудь мысль. В книгах говорящий обращает-

ся к своей собственной ступени сознания и не ставит себе границ. Однако знание о ступенях сознания, хотя они и не известны нам в частности и хотя мы не знаем объективно нашей собственной ступени, усиливает нашу робость в конкретной ситуации. Всеу свое время. Великие кризисы и скачки преобразуют всего человека. У него словно формируются органы зрения, а другие органы отмирают. Между людьми, подлинно соединенными в общность, может еще стоять неодинаковость ступеней их сознания. Один пережил радикальный глубинный опыт в жизни, которому не был причастен в жизни другой. Вследствие этого различия каждый метафизический символ претерпевает смещение в своем языке выражения. Символ, придающий мне своей светлостью силу и ясность существования, сам по себе отнюдь не имеет объективной однозначности, так что я вижу его силою того, что я сам сейчас есмь, но и сознаю при этом, что в нем я проникаю взором в подлинную субстанцию бытия.

Методы метафизики

Занятие метафизикой на достигнутой нами точке зрения означает, что на этой точке зрения следует *отвергнуть* определенные методы, что в *усвоении* совершается некоторое позитивное отношение к метафизике прошедшего, что *теперешние методы* претерпевают ограничение определяемыми путями и в то же время становятся ключом к этому усвоению.

1. Отвергнутые методы. – *Профетическая метафизика* (prophetische Metaphysik) может возвещать свое содержание из изначальной достоверности. Она думает, что совершила шаг к знанию подлинно сущего. Что в начале человеческого философствования и в самом деле можно совершить таким образом, то, однако, удастся совершить в светлости рефлексии, знания о мире и удостоверения свободы только ценой слепоты, способной без всякой коммуникации внушить общность сознания, но неспособной говорить как самость с самостью. Поэтому профетическая метафизика встречает недоверие. То, что в экзистенциальном мгновении есть для единичного человека исторично и на предметном языке абсолютная достоверность трансценденции, эта метафизика желает навязать как язык и выдать за всеобщезначимую истину. Уже в то самое время, когда она занята обра-

зованием своих мыслительных формаций, она теряет свою собственную основу. Лишенная способности иронически отнестись к этим своим формациям, она пространно изъясняет в них истинное, но в самом завладении уже гибнущее содержание. В других исторических ситуациях профетическая метафизика была творческим созданием и выражением опыта трансценденции. Сегодня она может только неправдиво повторять внешнюю форму возвещения (*des Kündens*), лишенную субстанции истока, на службе духовно насилующего суеверия.

Столь же невозможно для нас и *изучающее* исследование бытия трансценденции. Как в ориентировании в мире науки имеют своим содержанием предметы, как знаемые и познанные предметы, так же и здесь метафизика желает стать задачей значимого знания (*gültiges Wissen*) о трансценденции. По аналогии с теориями естествознания, обладающими методами опыта и умозаключения, познание трансценденции здесь хотели бы открыть для сознания вообще при помощи некоторой *гипотезы о мире* (*Welthypothese*). Трансценденция мыслится на границе данного как бытие, которое *лежит в основе*. Из фактов ориентирования в мире и из опыта удовлетворения и неудовлетворенности существованием, путем возможно более полного учета всего случающегося составляют набросок гипотезы об этом основании мира. Способ выражения, присущий истинной философии, которая отличает явление от бытия, сам по себе, если понять его буквально, наводит на мысль об этом отношении. Но этот неизбежный способ выражения непозволительно фиксировать в смысле определенных единичных категорий «явление» и «бытие», превращая его в некое соотношение в мире; только если в этих категориях мы, трансцендируя сами категории в их определенности, мыслим бытие, которое положительно раскрывается для решительности экзистенции, но которым нельзя завладеть как знанием, — эти категории становятся средствами выражения метафизического мышления. В качестве гипотезы о мире бытие не только не было бы трансценденцией, но оказалось бы как лежащее в основе всего лишь более или менее вероятным и утратило бы всякую подлинную достоверность. Оно сделалось бы объективным бытием и уже не нуждалось бы в свободе как органе своего удостоверения. Если гипотеза не получает случайно значения для эмпирических исследований,

а тем самым обнаруживает в то же время свою сущностную чужеродность по отношению к любой трансценденции, то гипотеза эта ничтожна, потому что ни в ней мы ничего не познаем, ни через нее не раскрывает себя трансценденция. Гипотеза о мире рассматривает трансценденцию как мнимое наличное бытие, в сущность которого возможно якобы проникнуть при должной ловкости познания. Пользуясь непротиворечивостью, как мериллом, она желает доказать то, о чем можно вопрошать и что можно избирать только в силу свободы самобытия. С подобным образом действия необходимо сочетается и непонимание любой экзистенциальной метафизики, встречавшейся за тысячелетия истории. Исторически наличные доктрины метафизики воспринимают внешним образом, изучают их, прилагая собственные рациональные масштабы, на предмет истинности и ложности, исправляют, видоизменяют и включают в здание собственной метафизики. Эти опыты нравятся мнимой научности, в то время как экзистенциально исполненная метафизика ей не по нраву, потому что ее нельзя заполучить при помощи чистой теории, без предварительного условия собственной свободы и опасности; втайне же, может быть, сюда закрадывается и некоторая мифология, происхождение которой совершенно подлинно. Что же, стало быть, не является ни мироориентирующим изучением, ни действительной метафизикой, то во всяком смысле этого слова бессодержательно.

2. Усвоение и присутствие. – Иначе поступает усваивающая метафизика, которая ищет трансценденцию из свободы. Ей не может прийти в голову мысль выдумать себе трансценденцию заново, но она должна пытаться обрести вновь из небрежения усвоенный в продолжение тысячелетий язык трансценденции. Но язык этот можно усвоить себе лишь так же, как мы усваиваем наше собственное присутствие, приводя его к подлинности настоящего. Метафизика есть усвоенная всякий раз из собственного присутствия история метафизики, и она так же точно есть раскрывшееся нам из истории метафизики присутствие (*Metaphysik ist jeweils aus eigener Gegenwart angeeignete Geschichte der Metaphysik, und sie ist ebenso aus der Geschichte der Metaphysik offenbar gewordene Gegenwart*). Она получает исполнение из традиции силою становящейся самой собою экзистенции индивида, если он слышит язык неизмеримо богатого и глубо-

кого мира, в который вступает всякое бытие, обретающее для него существование.

Критерий подлинности усваивающей метафизики есть широта, с которой было воспринято в ней эмпирически действительное и экзистенциально возможное, и исходя из которой усваивается историчная традиция. В то время как профетическая метафизика ограничивается обыкновенно несколькими чертами, усваивающая метафизика, именно сознавая свою ограниченность, открыта для всякой возможности. В то время как профетическая метафизика оставляет мир ради сугубой схематики мира, и оставляет в стороне экзистенции ради своего собственного, лишеного коммуникации и насильственного движения вперед, усваивающая метафизика всякий раз создается заново из знания о мире и экзистенциальной коммуникации.

3. Современные методы. – Трансценденция есть то, что каждый день объемлет нас, если мы идем навстречу ей. Философия не может дать метафизику, но может пробудить ее и привести ее к светлости сознания.

Если, в попытке высказать с методичной системностью метафизическое содержание, мы выступим из истока историчного присутствия в сферу относительной всеобщности, то такое мышление сохранит свой смысл, только сохраняя связь с истоком и сохраняя в силе побуждения, исходящие от истока; критика и мера возможны для него, в решающем отношении, только с этой стороны.

Философия, как такое метафизическое мышление без действительного присутствия истока есть *игра*. Она развивает возможности для экзистенции, приготавливает, но, поскольку она лишь возможна, остается также в вопрошании. Захваченность, присутствующую в этой игре еще как нечто ни к чему не обязывающее, не следует поэтому смешивать с действительностью принимающей решения экзистенции. Игра метафизики идет всерьез, поскольку имеет своей основой искание экзистенции и поскольку ее содержания выражают как возможность эту экзистенцию. Она проистекает из обнаруживающейся в существовании серьезности – безусловности экзистенции. Серьезность отвлеченного существования, целенаправленно бросающегося на эмпирические вещи, имеет дело только с каузальным, юридическим, осязаемым. Эта серьезность, правда, предметно убедительна, но основа

ее эфемерна и всякий раз совершенно без следа исчезает; освобождающая экзистенциальная серьезность предметно мыслит играя, но основа ее безусловна и в самом исчезновении своем есть нечто абсолютное. Эта серьезность, в свою очередь, колеблет всякую объективность в материальной серьезности существования и в мыслимом составе философствования.

Игра имеет дело с *возможностью*. Правда, трансценденция есть бытие, которое невозможно превратить в возможность. Но если речь идет о том, чтобы выразить основу, лежащую по ту сторону всякой возможности, то способ, каким мы мыслим эту основу, есть возможность. Возможность, как среда знания о мире, есть понятная (*einsichtige*) возможность в мышлении о том, что могло бы быть также и иначе; возможность в просветлении экзистенции есть призыв к свободе самости; возможность в философской метафизике есть игра, в которой в предметном обличье испробуют, напоминают, предвосхищают то, что может быть обрести реальность присутствия, как не знающая возможностей действительность трансценденции, исключительно лишь в исторично-конкретном сознании бытия.

Игра была бы забавой (*Spielerei*), как спонтанным произволом, если бы не получала обязательств вследствие своего отношения к возможной экзистенции. Подлинность этой игры состоит в том, что однажды было такое мгновение, в котором она была действительно присутствием в живом настоящем языке, или что подобное мгновение могло бы наступить в будущем. То, что эта игра, как высказанный язык трансценденции, предлагает себя, совершенно не навязываясь, как простую возможность, – в этом заключается условие подлинности единичной экзистенции, из собственной свободы избирающей себя самое, – экзистенции, которая может, правда, играя антиципировать, но которая только и может действительно усмотреть в историчном мгновении как бытие то, что до тех пор являло себя лишь как возможный язык.

Систематика этой играющей метафизики выясняется на трех путях трансцендирования:

1. Превосходя определенное в категориях бытие, мысль трансцендирует от определенного к неопределимому. В то время как мышление категорий хотело бы, чтобы всякое бытие исчерпывалось одним лишь категориально определи-

мым, абсолютизация отдельных категорий или всех их вместе привела бы к определению трансценденции (ein Bestimmen der Transzendenz) – т.е. к онтологии, – в этом формальном трансцендировании путь к трансценденции удерживают открытым (wird... der Weg zur Transzendenz offengehalten). Опыт категориального трансцендирования есть исконно философский опыт. Он еще пуст, но присутствует в мышлении как таковом. В нем мышление совпадает с метафизическим удостоверением.

2. Бытие экзистенции оказывается не самодовлеющим, но ему, воедино с его собственным самобытием, дает себя чувствовать трансценденция. Поэтому в просветлении экзистенции мы не могли совершенно исключить трансценденцию; метафизические предметности выступали там для того, чтобы раскрыть возможности экзистенции. Есть ли трансценденция, и что она есть, – об этом должна вопрошать экзистенция, как таковая. Метафизика прямо делает темой мышления *экзистенциальные подступы к трансценденции* (existentielle Bezüge zur Transzendenz). Здесь мыслят не саму трансценденцию, а то, как она вступает в самобытие возможной экзистенции.

3. Мысль трансцендирует по ту сторону постигнутой в ориентировании в мире эмпирической действительности и призывающей в просветлении экзистенции действительности свободы, занимаясь *чтением* всякого бытия, как *тайнописи трансценденции*, в том виде, в каком она поддается расшифровке для экзистенции. Чтение тайнописи есть или мыслящее постижение работы чтения (das denkende Begreifen des Lesens), как оно осуществляется в искусстве и поэзии; или же оно есть творение философского языка, который в свою очередь хотел бы расшифровать в мысли бытие, как шифр. Здесь находит свой смысл философская метафизика, которая, в обличье различных картин мира, имеет в виду не их собственно, но через них высказывает трансценденцию.

Искание трансценденции живо действительно в экзистенциальных подступах к ней, присутствие трансценденции – в тайнописи; пространство для того и другого оставляет свободным формальное трансцендирование. Но как формальные опыты мышления; так и чтение тайнописи получают свой вес и значение в философствовании лишь с точки зрения просветления экзистенции. Не будь они укоренены в экзистенции, и то и другое впали бы в произвольность нескончаемости.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Формальное трансцендирование

Принципы формального трансцендирования

1. Трансцендирование от мыслимого к немислимому. – 2. Диалектика трансцендирующего мышления. – 3. Трансцендирование по ту сторону субъекта и объекта. – 4. Трансцендирование, следующее путеводной нити категорий, в трех сферах.

Трансцендирование в категориях предметного вообще

1. Бытие и ничто. – 2. Единство и двойство. – 3. Форма и материал. – 4. Возможность, действительность, необходимость, случайность. – 5. Основа. – 6. Всеобщее и индивидуум. – 7. Смысл.

Трансцендирование в категориях действительности

1. Время. – 2. Пространство. – 3. Субстанция, жизнь, душа.

Трансцендирование в категориях свободы Божество как формальная трансценденция

Ориентированию в мире бытие казалось чем-то само собою понятным. Только вопрос о том, что оно такое как бытие, упразднил эту самоочевидность.

Первый результат был тот, что бытие не одинаково во всем сущем и мыслимом. *Для подразделения сущего по способам его бытия служат таблицы категорий.* Каждая категория характеризует один какой-нибудь способ или род бытия, например, бытие-действительным, бытие-значимым, субстанция, свойство, количество, качество, материя, форма, жизнь, сознание и т.д. Высказывание «нечто есть» не всегда имеет одно и то же значение.

Второй результат состоял в том, что бытие, *разорванное* вопрошанием о нем, не может быть восстановлено в качестве единого бытия. Попытка задать вопрос о бытии вообще, для которого все способы бытия были бы родами и формациями, уже не дает никакого ответа. Бытие распалось, и ра-

зорванность бытия есть неизменный результат имманентного мышления.

Коль скоро же во всем, что мы мыслим и можем мыслить, мы каждый раз улавливаем только известный особый способ бытия, ответа на вопрос о бытии, которого не дает нам познание в мире, мы можем искать только на пути трансцендирующего просветления бытия, и однако – без какого-либо нового предметного познания.

Поэтому теперь, исходя из имманентности как множественности бытия, трансцендирование будет попыткой удостоверения в подлинном бытии, как *едином и единственном бытии*. Но это бытие не состоит ни в какой категории. Из всякого бытия, которое в категориях всегда специфично, потому что не существует общей для них всех имманентной категории бытия, путь краха в мышлении ведет к трансценденции, как единому бытию. Это бытие я могу назвать сверхсущим (*das Überseiende*), если я хочу выразить то, что всякая категория бытия неадекватна ему и таким образом низводит его в некоторую партикулярную имманентность. Я могу назвать его не-сущим, если я хочу выразить то, что этого бытия нет ни в какой категории, обозначающей некоторое бытие.

Формальное трансцендирование направлено на само бытие. Вопрос о нем, задаваемый на каждой ступени философствования, достигает здесь конца, однако не находит себе ответа. Вместо рациональной адекватности между вопросом и ответом, которая здесь совершенно невозможна, в философствовании остается возможной только экзистенциальная адекватность во всякий раз особенным образом присущем исполнению еще пустых в предметном отношении мыслей.

Принципы формального трансцендирования

1. Трансцендирование от мыслимого к немислимому. – Всеобщие формы мыслимого – это категории. Бытие, как сущее в себе абсолютное, я в своем мышлении как таком тоже неизбежно мыслю в категориях. Но тем самым я имею его пред собой как определенный предмет в мире, отличный от других, а уже не как то, что я под ним подразумеваю.

Если после этого мыслительного опыта я попытаюсь во все не мыслить абсолютное, то мне не удастся и это. Если однажды я помыслил, что бытие не есть, то я не могу перестать мыслить о самом бытии; в мышлении не-абсолютного я опосредованно прикасаюсь к бытию абсолютного. В мышлении повсюду есть как бы такая точка, где нечто прямо полагается как абсолютное, потому что я не могу существовать как мыслящий, если мне не является абсолютное, — будь то в невольной абсолютизации чего-то особенного, будь то в сознательной безусловности из собственной свободы самобытия. В нескончаемом течении сущего я неотрывно ищу бытие и избираю его или в его истинном, или в его обманчивом облике.

Стало быть, я не могу мыслить это абсолютное бытие и не могу отказаться от желания мыслить его. Это бытие есть трансценденция, потому что я не могу уловить его мыслью, но должен трансцендировать к нему в некотором мышлении, находящем свое завершение в невозможности мыслить (*in einem Denken, das sich im Nichtdenkenkönnen vollendet*).

Мышление, которое не может по этой причине удержать трансценденцию в качестве мыслимой, должно, скорее, в самом мышлении вновь снимать мыслимое. Это происходит в трансцендировании от мыслимого к неммыслимому.

В пространственном мире тщетно искать такого места, где могло бы находиться божество, в мыслимом мире тщетно искать такого мыслимого, которое не было бы особенным предметом в мире.

В мире видимого и мыслимого нет никакого завершения, и в этом мире ничем связать невозможно мышление. Оно переходит от предмета к предмету; но в этих предметах оно не постигает ни себя, ни мир, как нечто существующее из себя самого. Но спрашивает: откуда возник я сам? Этот трансцендирующий вопрос не находит в ответ себе никакой соответственной по смыслу мысли, поскольку ведь все мыслимое сразу же входит в состав мира, который мышление должно трансцендировать. Свой последний трансцендирующий шаг мышление может сделать только в некотором снятии себя самого (*Das Denken kann seinen letzten transzendierenden Schritt nur in einem Sichselbstaufheben vollziehen*). Оно постигает следующую мысль: *Мыслимо, что существует то, что неммыслимо* (*Es ist denkbar, dass es gibt, was nicht*

denkbar ist). Эта мысль есть выражение шага некоторого мышления, которое, если делает этот шаг, сразу перестает уже быть мышлением. Мышление полагает себе границу, которой перейти не может, и которую оно все же призывает перейти именно тем, что мыслит ее.

Если мышление перед лицом трансценденции усваивает себе страсть снимать себя самое, то эта страсть все-таки непреклонно удерживает то, что действительно мыслимо, чтобы испытывать на пути мышления только подлинную и необходимую неудачу. Ибо экзистенция настаивает на том, чтобы та мысль, в которой она понимает себя, была ясной; она не впадает в безмыслие в косности простого чувства, которая совершенно неспособна к подлинному трансцендированию, как не поддается и соблазну *sacrificio dell'intelletto*¹, в котором мышление не снимает себя посредством трансцендирования, но вообще от себя отрекается.

Результат подобного трансцендирования, как суждение, которое может быть высказано, заключается в отрицании. Все мыслимое отвергается, как не имеющее силы сравнительно с трансценденцией. Нельзя определять трансценденцию никаким предикатом, не следует превращать ее в предмет ни в каком представлении, ни в каком умозаключении нельзя измыслить ее, – и все же мы можем использовать все категории, чтобы сказать, что трансцендентное не есть ни количество, ни качество, ни отношение, ни основание, ни единое, ни многое, ни бытие, ни ничто и т.д.

Это превосходение всякой, даже самой рафинированной имманентности отнюдь не есть нечто само собою понятное. Это исключительное напряжение сил, чтобы предотвратить закрепление трансценденции в каком бы то ни было облике в пределах мира, тем более что облик, как преходящая форма, неизбежно присущ явлению трансценденции. Преследовать это обмирщение трансценденции во всех его убежищах – это работа, которой никогда нельзя довести до конца и которую всегда приходится повторять заново. Мыслящее трансцендирование получает здесь глубину от своих отрицаний.

Трансценденция выше всякого чувственного облика. Философская идея Бога, удостоверяющая себя в крахе мышле-

¹ Жертва рассудком (*итал.*).

ния, постигает в этом своем удостоверении лишь то, что божество «есть», а не «что» оно есть. Переживающее крах мышление освобождает место, всегда историчное наполнение которого может последовать только из историчной экзистенции и в чтении шифров существования. Мышление просветляет достоверность трансценденции, получившую свою действительность отнюдь не из мышления, как такового, но оно не дает исполнения ее сущности. Отсюда смутность этой идеи Бога для чувства и разума, и сила ее для экзистенции. Здесь не найти личного Бога в Его гневе и милости; молитвенная жизнь как религиозная деятельность не имеет здесь никакого значения; никакая чувственная наглядность божества в символах как предметах веры не устоит здесь.

2. Диалектика трансцендирующего мышления. – Трансцендирующее мышление, которое хотело бы удостовериться в бытии трансценденции, хочет в своем качестве мышления совершить некоторое не-мышление. Оно держится в этой диалектике, пока остается истинным и ввергает бытие трансценденции в имманентность, превращая его в нечто помысленное, и не теряется без всякой мысли в простом чувстве некоего бытия. Это – тот переворот мышления в невозможность мыслить, который следует постоянно повторять вновь, – не только трансцендирование от некоторого помысленного к немислимому, но в этом акте трансцендирования – само снимающее себя мышление: некое не-мышление, просветляющее тем, что оно мыслит не нечто и также не ничто (Es ist ein immer zu erneuerndes Sichüberschlagen des Denkens zum Nichtdenkenkönnen, nicht nur das Transzendieren eines Gedachten zum Undenkbaren, sondern darin das sich aufhebende Denken selbst: ein Nichtdenken, das dadurch erhellt, das es nicht Etwas denkt und nicht Nichts denkt). Эта уничтожающая себя самая диалектика есть специфическое мышление, ничего мне не говорящее, до тех пор пока предметность и созерцание остаются для меня единственными условиями смысла, однако существенное для просветления моего философского сознания о бытии.

Эта диалектика, если методически привести ее к чистым формам мышления, могла бы попытаться установить некоторый аналог категорий: категории, внутренне в самих себе противоречивые, а потому сами себя упраздняющие. Однако не существует никаких иных категорий, кроме категорий им-

манентности. Эти трансцендирующие мысли нам придется мыслить при помощи этих категорий, или же не мыслить их вовсе. Методы, позволяющие с помощью категорий трансцендировать сами категории, существуют следующие.

Отдельно взятую категорию *абсолютизируют*, на мгновение мыслят в ней трансценденцию предметной (например, необходимость бытия). Это мышление понимает себя как мышление *по аналогии*, а потому лишает категорию ее своеобразия (например, необходимость не есть здесь ни каузальная, ни логическая необходимость). Это не просто формальная игра мыслей, но это мышление обладает содержанием, ибо получает *отголосок* (*Widerhall*) из экзистенции, которая углубляет отдельную категорию, придавая ей смысл, в чисто предметном отношении ей не присущий (например, покой необходимости). Так, в другом примере, категория основы становится моей темной основой во мне самом, а трансцендируя – основой бытия в бытии. Подобным образом все категории могут быть включены, как моменты, в форму сознания экзистенции. Попытки систематической конструкции категорий из Я в философии немецкого идеализма – ответ этой взаимосвязи. Но как аналогия, так и отголосок экзистенции, стремящейся в этой категории уловить трансценденцию, преобразуют смысл категории. Ее качественная определенность, единичность, из которой исходила мысль, становится как бы некой действительностью в экзистенции и трансценденции, так что формальное трансцендирование превосходит логическую форму; но в таком случае определенная категория упраздняется, ибо переводится в некоторое неопределенное значение, как предельное основание и корень всего, что заставляет нас аннулировать всякое мыслящее осуществление. Таким образом, мы можем сформулировать первую диалектику этого мышления: *какая бы категория ни получила применения в мышлении трансценденции, она, как определенная категория, неприменима, а как становящаяся неопределенной – в конечном счете, уже немислима.*

Вторая диалектика такова: Поскольку категория, как объективно мыслимая, остается определенной категорией, и в качестве таковой она есть лишь неистинная абсолютизация, то категория должна принять такой вид, в котором или сказанное отменяется заключенным в нем внутренним *противоречием* (например, «бытие есть ничто»), или же это ска-

занное уничтожается тавтологией (например, «истина есть истина»). Противоречие получают, полагая противоположные категории как тождественные (*coincidentia oppositorum*¹). Тавтология определяет высказанную в некоторой категории трансценденцию через ту же категорию, так что особенность этой категории становится простым явлением и остается только тождество бытия самому себе.

Третья диалектика представляет *категории*, которые все получают свою определенность только соотносительно с другими, как *безусловные*, так что они *определяются* каждая сама собою. Они относятся уже не к другим категориям, а к себе самим, а тем самым, строго говоря, теряют смысл, но становятся многозначительными для трансцендирующего мышления, потому что они выражают собою здесь мышление некоторого не-мышления (например, причина самой себя (*causa sui*), бытие бытия).

3. Трансцендирование по ту сторону субъекта и объекта. – Бытие, которое я постигаю, есть определенное бытие. Если я вопрошаю о его основе, то нахожу другое бытие. Если я вопрошаю о его «что-бытии», то рядом с ним для сравнения встает другое бытие. Оно всегда есть некое бытие в мире среди иного.

Если, однако, я попытаюсь захватить своей мыслью мироздание как бытие вообще, вне которого нет более ничего, то мне это не удастся. Правда, я собираю бытие воедино, если говорю: «все бытие». Но это только речь о бытии (*Sagen des Seins*), как сумме существования и бытия-мыслимым, которая незавершимо растекается в нескончаемом, и которую поэтому я никогда не могу пройти до конца, как законченный ряд, и не могу удержать перед взором, как законченную. Если бы даже это было возможно, это осталось бы бытие, которое, как бытие-в-себе, я не могу мыслить, ибо оно есть как *бытие-объектом для субъекта*. Каково оно в себе, остается непроницаемой тайной.

Если мыслимое бытие предполагает бытие-субъектом, то субъект, как субъект вообще, *предполагает себя самого*. В то время как объект не может предполагать себя самого, субъект, которому мы предпосылали бы нечто иное, сделался бы постольку объектом. Или наоборот: если я делаю

¹ Совпадение противоположностей (*лат.*).

субъект объектом, то могу задавать вопрос о его основаниях, т.е. предпосылать ему нечто. Но тогда остается субъект, как спрашивающий таким образом субъект, предполагающий себя самого.

В качестве подлинно безусловного субъект есть бытие как свобода, по-настоящему присущее как экзистенция в самосознании, находящем себя как деятель в своей объективности, но столь же не выводимом из бытия как бытия-объектом, как и это последнее не выводимо из него.

Если поэтому я хочу проникнуть к бытию, то не достигаю его, ни если подразумеваю под бытием все совокупное бытие в смысле бытия-объектом, ни если я понимаю под ним бытие-субъектом, – ни там, где я устремлен к экзистенциальному субъекту, как бытию свободы, ни там, где я внешним образом объединяю бытие как наличность и бытие как свободу (ибо у них нет ничего действительно общего, что я мог бы мыслить здесь как тождественное). *Бытие, которое должно охватывать все бытие, трансцендентно.*

Если бы я захотел не только трансцендировать к бытию, но попытаться мыслить его наполненным, то мне пришлось бы мыслить его как бытие, которому не противостоит никакое другое бытие, которое предполагает себя самого, которое свободно как субъект и которое все же становится объектом. Но действительно осуществить такую мысль я не могу. Ибо то, что не имеет ничего иного вне себя, не есть предмет для меня; что предполагает себя самое, не может быть для меня ничем определенным и определимым; что свободно, то не существует; то, что становится объектом, в качестве объекта не есть уже более то, чем оно было как возможность-стать-объектом (*Objekt-werden-können*).

4. Трансцендирование, следующеe путеводной нити категорий, в трех сферах. – Если я желаю мыслить трансцендентное бытие, то я неизбежно заключаю его в определенные формы, ибо трансцендирование к немислимому каждый раз привязано в своих высказываниях к отдельным категориям. Высказывания столь же многообразны, как и категории, которые я должен пройти все до конца, повторяя в них каждый раз в особенном виде одну и ту же диалектику, чтобы привести свое мышление в бездну бытия, как немислимого. Порядок такого рода мыслей может поэтому последовать за порядком самих категорий. Мы различаем три об-

ласти категорий: категории предметности вообще, действительности и свободы.

Если я пребываю в мире *предметности*, то я могу спросить: почему предметы вообще есть для субъектов? Откуда это раздвоение? Почему существуют эти, и только эти, способы данности предметности? На эти вопросы хотели дать трансцендирующий ответ опыты метафизической логики, с необходимым выведением всех категорий из единого принципа.

Если я нахожусь в сознании своей свободы, то, если я избегну ее объективации, я все-таки могу достичь той точки, где действительно сознаю: я не сотворил себя самого; где я подлинно есмь я сам, там я есмь не только я сам (*wo ich eigentlich ich selbst bin, bin ich nicht nur ich selbst*). Вопрос о том, откуда я произошел, ведет меня в основу, где, чтобы дать, припоминая, ответ на этот вопрос, мне нужно было бы присутствовать при самом творении.

Если я, превосходя предметность, действительность и свободу, трансцендирую к тому бытию, на котором терпят кораблекрушение подобные вопросы, то я должен некоторым исполняющим актом мысли перестать мыслить, или, если я все-таки опять мыслю бытие трансценденции в опредмеченном бытии-богом (*vergegenständliches Gottsein*), то в нем лишь в потенцированной форме является вновь перед нами та бездна, о которой говорит Кант: «Нельзя отделаться от мысли, хотя нельзя также и примириться с ней, что существо, представляемое нами как высочайшее из всех возможных существ, как бы говорит само себе: Я существую из вечности в вечность, кроме меня существует лишь то, что возникает только по моей воле, *но откуда же я само (woher bin ich denn)?* Здесь все ускользает из-под наших ног...»¹

В мысли, трансцендирующей к бытию, я должен потерпеть действительный крах, или же я без конца буду порождать здесь ряд, в котором я повторяю в отношении своей лишь мнимой трансценденции то же, что с полным правом делаю по отношению к вещам в мире: как бы далеко ни ушел, вновь вопрошать здесь об определенности бытия и об основе.

¹ Кант И. Критика чистого разума. Пер. Н.О. Лосского. М.: Наука, 1998. С. 478 (В641). (Прим. перев.)

Противоположности бытия как субъекта и как объекта, бытия как бытия-мыслимым и бытия как бытия-действительным, бытия как свободы и бытия как наличности и т.д., непреодолимые в мире, а равно непостижимые для моего мышления как возможное единство в одной мысли, нужно мыслить как преодоленные, что достигнуть того бытия, в котором замолкают любые вопросы, – и все же действительно преодолеть их невозможно. Эта граница мышления есть, как опыт краха мышления, формальное трансцендирование. Необходимость искать этих мыслей столь же неизбежна, как и невозможность остаться с этими мыслями в области мыслимого.

Специфическое отличие формального трансцендирования в категориях обнаруживается в незавершенной полноте возможных, отзывающихся одна в другой отголосками, вариаций, как крах нашей мысли, одушевление которого происходит единственно оттого лишь, что этим опытом краха завладевает глубокий экзистенциальный интерес к бытию.

Трансцендирование в категориях предметного вообще

1. Бытие и ничто. – Я мыслю бытие, которое не заключено уже в одной категории, как определенное бытие. Тогда я в этой неопределенности на самом деле ничего не мыслю.

Если я желаю мыслить нечто, то должен мыслить нечто определенное. Бытие, как определенное бытие, есть бытие-мыслимым. Бытие, как трансцендентное бытие, есть, в качестве немислимого и неопределимого, ничто.

Ничто я мог бы мыслить только посредством некоторого не-мышления. Если я мыслю его, то лишь таким образом, что мыслю *нечто*, как коррелат ничто.

Тогда ничто есть прежде всего определенное ничто, как ничто некоторого определенного нечто, небытие которого оно должно здесь означать. Но оно есть, далее, то ничто, коррелатом которого было бы *бытие вообще* (Sein schlechthin). Однако это бытие, если сравнить его с мышлением нечто как определенного нечто, само есть не-мыслимое, и постольку ничто; но только само оно, мыслимое формально как

бытие, пусть даже и совершенно неопределенно, имеет рядом с собою то ничто, которое и было бы *абсолютным ничто*.

Осуществляя эти мысли, я узнаю на опыте, как я мыслю ничто. Если я мыслю небытие некоторого нечто, мысля само это нечто, то небытия в абсолютном смысле я не могу мыслить даже этим косвенным способом, потому что я неспособен положительно мыслить бытие, как бытие вообще.

Если, стало быть, я трансцендирую в мышлении абсолютного ничто, то это ничто получает противоположное значение:

Ничто есть, во-первых, *в самом деле ничто*. Я покидаю пределы мира, словно бы теряю воздух существования, падаю в ничто.

Ничто есть, далее, *подлинное бытие, как небытие всякого определенного нечто*. Ибо, если я трансцендирую от существования к бытию, то это бытие может быть высказано только сравнительно с существованием, которое оно не есть. Бытие вообще всегда есть в свою очередь небытие чего-то определенного. Если ничто бытия было абсолютным ничто, то небытие всего определенного есть, скорее, именно все (Alles), как подлинное бытие.

К этому бытию мы подходим, трансцендируя, двумя следующими шагами:

Первым шагом ничто, как небытие всего определенного, есть избыточность подлинного бытия. Бытие и ничто становятся тождественны друг другу. Ничто есть неопределенная полнота.

Вторым шагом я подступаю к бездне ничто, как абсолютного небытия. Я пытаюсь мыслить, что вообще нет никакого бытия, — ни существования, ни подлинного бытия; и узнаю опытом, что этого не только невозможно помыслить, но что в попытке мыслить это рождается достоверность невозможности абсолютного небытия. Абсолютное ничто может быть только в силу возможности бытия, и уже сама эта возможность есть бытие, перед которым я умолкаю ввиду терпящих неудачу попыток мыслить абсолютное ничто. Хотя я и могу устранить из своей мысли всякое существование, но тем самым еще не могу отмыслить также и бытие. Это еще совершенно неопределенное бытие, которое хотя есть ничто, но только как бесконечная полнота возможности. В молчании

я неким единственным образом сохраняю в себе достоверность невозможности абсолютного небытия.

Двойное значение ничто – как тождества бытия и ничто, и как абсолютного ничто, – может быть контрастирующее высказано как *сверх-бытие* (Übersein) и как *небытие*.

То и другое достигается мышлением, которое, опрокидываясь в *невозможность мыслить*, трансцендирует как мышление, тем что снимает само себя (Denken,.. das im Sichüberschlagen zum Nichtdenkenkönnen als Denken transzendiert, indem es sich aufhebt). Этого не достигнут в пассивности сугубого настроения (Gestimmtsein), которое вовсе не пробует мыслить, а потому не узнает и собственного краха, но в неясно фиксирующем мышлении держится за ничто, как будто бы это ничто существовало. В мышлении бытия как ничто диалектика мышления разворачивается в *невозможность мыслить*, которая, однако, просветляет и, когда она не мыслит нечто, мыслит также и не совершенное ничто, но такое ничто, которое есть или вовсе не сущее, или же сверхсущее.

Двойное значение ничто обуславливает то, что в ситуации нашего существования мы можем *противоположным образом услышать* обращенное к нам слово.

Если в трансцендировании ничто становится для меня *ничто всякого определенного и единичного бытия*, то в то же время оно, как избыточествующее сверхбытие, становится для меня знаком (Signum) бесконечного исполнения. Ничто становится трансценденцией, страсть к ничто – волей к подлинному бытию. Получая воплощение через существование и деятельность в действительности мира, эта страсть есть выражение неудержимого стремления упразднить себя ради покоя вечности. Поскольку, однако, явление этой трансценденции приемлется в существовании лишь как ничто некоторого нечто, полнота трансцендентного ничто оказывается связана с полнотой снятого в нем экзистенциального существования в мире. Ничто есть, однако единственным в своем роде способом. Оно не есть как высказанное слово, не есть как встречающееся в мире, не есть как целокупность мира, – но оно есть, потому что бытие как трансценденция есть исполнение в возвращении из мира, но при сохранении мирового существования как подвергнутого отрицанию.

Если же ничто становится для меня в трансцендировании абсолютным небытием, то только тогда оно есть под-

линное ничто. Если я не могу мыслить ничто, как бытие сверхбытия, в силу его избыточествования, то это небытие я не могу мыслить не потому, чтобы оно было совершенным небытием. По сравнению с ничто, как сверхбытием, это немышление становится восхождением моей трансцендирующей сущности; по сравнению с ничто как абсолютным небытием оно становится ужасом перед возможной трансцендентной бездной. Если там я вступал в ничто, чтобы исчезнуть в качестве конечности и достичь подлинности бытия, то здесь я падаю в ничто и совершенно исчезаю. «Ничто» есть подлинное бытие или ужасное небытие.

Между ничто как сверхбытием и ничто как небытием лежит существование определенного в категориях бытия. В нем все двусмысленно. Из него глядит, как его трансценденция, око подлинного бытия; но из него зияет также трансцендентная бездна подлинного ничто.

2. Единство и двойство. – Логически невозможно мыслить нечто как единое, не примысливая одновременно нечто иное. Неотменимая сущность мыслимого заключается в том, что оно выступает в явлении в противоположностях двойства. Даже то, что я хотел бы полагать абсолютно как единое, оказывается в качестве помысленного тут же сопряжено с чем-то другим. Бытие вообще приводит нас к вопросу о том, почему оно есть, а не не есть: оно предполагает возможность быть (*setzt voraus das Seinkönnen*). Начало сознательного существования не может быть мыслимо как абсолютное начало, ибо оно, как начало, сразу же в какой-нибудь форме предполагает то прошедшее, из которого возникает. Откровение просветляет прежде бывшую тьму. Даже божество, как мыслимое, существует сразу же с основой своего существования, оно, как выражается Шеллинг, предполагает в себе природу¹. Итак, бытие невозможно помыслить как простое

¹ В трактате Шеллинга о человеческой свободе 1809 г. мы читаем, в частности: «Эта основа его существования, которую Бог имеет в себе, не есть Бог, рассмотренный абсолютно, т. е. поскольку он существует; ибо она есть ведь лишь основа его существования, она есть природа – в Боге; некоторое, хотя и неотделимое, но все же отличное от него существо. [...] Бог имеет в себе внутреннюю основу своего существования, которая постольку предшествует ему, как существующему; но Бог точно так же есть, в свою очередь, и первоначало (*Präus*) осно-

и непосредственное, и так же точно немислимо начинающееся сознание, как и абсолютно начинающееся откровение, как и простое божество.

Следовательно, бытие, как чистая единица, в то же время не есть. Бытие есть для другого и в другом. Поэтому оно может быть мыслимо для нас в существовании через просветление в противоположностях. В самом абстрактном виде это изобразил Платон в «Пармениде» на примере единого и многого; нет ни единого, ни многого; скорее, все существует через свою противоположность: единое существует, поскольку связывает многое, а многое — поскольку оно есть единое¹; впоследствии философия Шеллинга и Гегеля показала в богатстве вариаций, что ничто не может быть просто для себя. Нечто, которое было бы просто самим собой, было бы лишено открытости (*Offenbarkeit*). Оно не имело бы подлинного бытия. Самостью оно бывает лишь благодаря чему-то, что не есть оно само. Постигается ли эта противополож-

вы, коль скоро этой основы, также и как таковая, не могло бы быть, если бы Бог не существовал *actu* [актуально]». (*Schelling F.W.J. Sämtliche Werke. Abt I. Bd. 7. Stuttgart — Augsburg: J.G. Cotta, 1859. S. 358.*) Это место из Шеллинга (о природе в Боге) и послужило, по всей вероятности, основой для утверждения о том, что по Шеллингу Бог предполагает в себе природу (*Указание П.В. Резвых*). (*Прим.перев.*)

¹ См. Платон. Парменид // Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 346–412. В частности, диалектическое доказательство тезиса о том, что абсолютно, т.е. отвлеченно, полагаемое единое невозможно мыслить причастным бытию, а значит, существующим, ни в каком из возможных смыслов этой причастности: с. 360–368 (137с – 142а). Дальнейшее движение метафизической мысли в диалоге побуждается сознанием невозможности, «чтобы так обстояло дело с единым» (с. 369; 142а), т.е. необходимости мыслить единое иначе, конкретно-диалектически, в единстве и связи с иным. Платон высказывает далее мысль, что иное (многое) есть тождественное и различное лишь постольку, поскольку причастно единому, и что поэтому в совершенно отвлеченной мысли об ином (многом) так же точно, как и в совершенно отвлеченной мысли о едином без иного, не может быть основания для тождества и различия: с. 400 (160а); «если в ином не содержится единое, то иное не есть ни многое, ни единое»: с. 411 (165е); напротив, существование единого есть условие возможности мысли о единстве и множественности иного (многого); «без единого мыслить многое невозможно»: с. 412 (166ab). (*Прим. перев.*)

ность как логическая форма мыслимого, или как боль отрицательного во всяком существовании, не позволяющем возникнуть единству, или как необходимость удвоения в событии откровения, – все это лишь различные формы того же небытия чистого единства.

Действительный вид единства мы находим в становлении самости. Я переживаю себя как единого, и в то же время не как единого; ибо я противостою себе самому в формальном сознании «Я». Но я, как подлинная самость, имею себя как свою темную основу как бы в светлом присутствии настоящего, поскольку я одолеваю основу в себе самом. Это двойство в единстве (*Doppeltheit in der Einheit*) ни с чем не сравнимо. Это – в-себе-бытие, как всякое другое раздвоение есть бытие-врозь (*Auseinandersein*), так же, как мы говорим ведь о бытии-вне-себя и там, где я даю ослабеть в себе даже и этой связи и становлюсь или простой основой так-бытия, или простой светлостью пустого Я. Единство самости, которое есть лишь в двойстве, есть понятное, имеющее непонятное не границей, а своим собственным истоком. Чуждое по смыслу, преображаясь в смысл благодаря переводу, приемлется в духовную взаимосвязь; мое бытие и моя воля, необходимость того, что я есмь именно так, и свобода, отвечающая за это бытие, берутся как единство, не отменяя при этом двойства. Здесь перед нами не полярность на одном уровне, а неразрывная связь разнородного, совершающаяся тем единственным способом, который составляет сущность становления самости.

Чистое единство, само по себе немислимое, если его тем не менее формально мыслят, не исполняя своей мысли, было бы совершенно неосознанным и не знающим себя самого, – неким бытием, которое не есть, потому что оно не есть ни для себя, ни для другого.

Но двойство не отменяет единства, оно само для себя, как *чистое двойство* без всякого единства, было бы, в свою очередь, немислимо. Если его помыслить действительно, оно было бы абсолютным разрушением.

В противоположность распаду на несоотнесенную в себе раздвоенность, все, что есть самость, стремится к единству как становлению и смыслу. В противоположность смерти в

завершенности одного лишь единого, оно стремится к двойству, через которое оно открывается себе, как к мучительно-му опыту, благодаря которому оно впервые становится бытием в существовании.

Если я *трансцендирую* единство и двойство, то попадаю в немислимое *тождество* того и другого, – все равно, ищу ли я трансценденцию через единство или через двойство.

Единство есть бытие без другого, абсолютно-единое, которое не есть ни категория единства, ни единое в отличие от многого материи, ни число, но то не доступное мысли (и которое Плотин поэтому называет $\mu\acute{\eta} \text{ ov}$ ¹, так же точно, как, с другой стороны, и материю²), что пребывает прежде всякого мышления и мыслимого, потому что выше его, и составляет его основу. Это единство трансценденции не есть простое единство, которое вовсе не есть, но в мыслительной форме этого несущего оно есть схватываемое в немышлении бытие, которого мы ищем в существовании. Единство самобытия и единое, исключительно избираемое как образ истины в явлении, – это ближайшие символы этого бытия в существовании, а не оно само. То, что в существовании раздвоено и рассеяно, что для рассудка постижимо только в разделении, становится присущим в философском трансцендировании через опыт краха мышления в сознании его единства.

¹ Небытие (*греч.*). «Ведь если бытие каждой вещи составляет множественность, то как единство никоим образом не может быть тождественно с множеством, так и бытие должно быть отличным от единства», – говорит Плотин (*Плотин. О благе, или Первоедином* [Эннеады VI 9] // *Плотин. Соч. СПб.: Алетейя, 1995. С. 278*). Ср. неоднократно повторяемую у Плотина мысль о том, что «Первоединый стоит выше даже сущего» (Плотин. О том, что ноумены не вне ума, и о благе [Эннеады VI 8] // *Плотин. Соч. СПб.: Алетейя, 1995. С. 104*). (*Прим. перев.*)

² Плотин называл «не-сущим» только материю чувственного мира; материя же умопостигаемого мира «относится к категории бытия» (*Плотин. О материи* [Эннеады II 4] // *Плотин. Соч. СПб.: Алетейя, 1995. С. 309*), или, в переводе А.Ф. Лосева, «есть [само] сущее» (с. 372). Для Ясперса, однако, это различие несущественно здесь, важно только то, что и материя, и подлинно единое не могут быть отождествлены с «бытием» или «сущим». (*Прим. перев.*)

Двойство есть бытие, если я трансцендирую к нему в борьбе. Бытие трансценденции есть не *только* бытие, но бытие и его другое; другое есть тьма, основа, материя, ничто. Там, где исход составляет боль двойства и где в борьбе добра и зла я как бы встаю на одну из сторон, я вижу подлинное бытие как находящееся в борьбе, исход которой еще должен быть решен. Воплощающее в чувственные образы трансцендирование (*versinnlichendes Transzendieren*) говорит о борьбе богов, о борьбе дьявола с Богом. Если, однако, первенство остается за единством, тогда или двойство не есть подлинное бытие, как бытие вечное, так что борьба прекращается с уничтожением и восстановлением, возвращающим в царство божества, или же само двойство, как борьба, есть лишь воля и поущение божества, властвующего надо всем как подлинное единство.

Единство и двойство, если удерживать их как мыслимости, не суть трансценденция. Как трансценденция, они уже более не мыслимы иначе как только в своих символах, представляющих собою относительное единство и двойство в явлении. В трансценденции *единство и двойство суть одно и то же*: «Но вечный жизни поединок — лишь вечный в Господе покой»¹.

3. Форма и материал. — Это отношение простирается в многообразии видоизменений от отношения формы статуи к мрамору как ее материалу, вплоть до отношения категориальной формы к материалу наполняющего ее созерцания.

Помимо своего логического характера, это отношение обременено еще и неким *отголоском возможной экзистенции*, предстоящей материалу в сознании его глубины и неисследимости, затем — его бесформенности, а затем — его хаотичности и чуждости всякой форме (*Formwidrigkeit*); предстоящей форме в сознании ее светлости и ясности, красоты ее очертаний, ее порядка и разумности, но затем — в сознании ее косности, и наконец — ее лишенной второго плана плоскости. В отношении к материалу сохраняется сознание дара и искушения, затем — сознание преданности, но преданности как непостижимому божественному в лишенном

¹ Строки из стихотворения И.В. Гёте «Жажда жизни (*Lebenslust*)». (Прим. перев.)

закономерности, так и исчезающему и унижающему в простом материале.

Бытие превосходит противоположность формы и материала. В то время как их единство как их связанность друг с другом налично для нас во всяком мыслимом как существовании, путь трансцендирования проходит вначале через радикальное раздвоение *на чистую форму и чистый материал* – не достигая ни той, ни другого, – чтобы затем мыслить трансценденцию уже не просто как взаимосвязанность обоих, но как *их тождество* в невозможности мышления (*geht der Weg des Transzendierens zunächst über die radikale Spaltung zur reinen Form und zum reinen Material – beide nicht erreichend, um dann die Transzendenz nicht mehr als bloße Zusammengehörigkeit, sondern als Identität beider im Nichtdenkenkönnen zu denken*).

Если двусмысленность экзистенциального отголоска отменяют, если материя становится дурным, а форма – хорошим, то трансцендирование в этом раздвоении ищет, правда, абсолютизируя его отдельные стороны, не-сущего и сверх-сущего, падения в ничто и восхождения к подлинному бытию. Материя становится не имеющим в себе сущности ничто, формы, как чистые формы, наполняют занебесные области; существование представляется как многосложное построение из смешения материи и форм. Но эта однозначность куплена ценой деградации материи, которую лишают ее глубины и возможности. Мир и жизнь делаются более гармоничными и прозрачными, чем были в прежней двусмысленности, но при этом также бледнеют и теряют героические черты. Это знание, упраздняющее риск, становится философией успокоения, указывающей единый истинный путь для всех – путь ввысь, к формам.

Если, однако, форму и материал удерживают мыслью таким образом, что остается возможность как *отрицательной, так и положительной* оценки *обоих*, что оба указывают и путь, и ложный путь, то трансцендирование ищет по ту сторону *обоих* этих путей того *немыслимого тождества* трансценденции, в котором становится единым то, что было раздвоено и что остается еще раздвоенным в своей взаимной связанности, – так что то, что есть собственно форма, само становится материей, а то, что есть собственно материя, становится формой, форма и материал суть одно и то же.

4. Возможность, действительность, необходимость, случайность. – В мире мыслимое, как возможное, отличается от воспринимаемого, как *действительного*. Эмпирическая действительность, как познанная действительность, становится возможностью, как лишь воспринятая она еще не постигнута в качестве возможной, но также неопределенна. Всякое бытие, как определенное бытие, требует поставить вопрос о его возможности. Возможность и действительность соотносятся друг с другом.

Категория возможности в *отличении от невозможного* имеет три модификации. Возможное есть либо *логически* возможное, в противоположность невозможному, ибо противоречащему себе. Либо оно есть *реально* возможное, согласно категориям предметной действительности, в противоположность невозможному, ибо не становящемуся предметным в категориях действительности. Либо же оно есть *реально* возможное, в том смысле, что для него есть *силы и условия*, в противоположность тому, что невозможно в силу несуществования подобных сил и условий. Что действительно, то и возможно, но не все возможное также действительно.

В то время как категория имеет имманентный смысл только в отношении к своему определенному бытийному содержанию, я трансцендирую с помощью этой категории, если отношу ее к целому (*das Ganze*) или к целокупности бытия (*das All des Seins*), что в случае категории возможности совершается следующим образом:

а) Я задаю вопрос о *возможности бытия* в смысле, который был найден *Кантом*: как возможен опыт о предметном вообще? Как возможно систематическое единство этого опыта? Как возможна автономная деятельность? Как возможно восприятие прекрасного? Как возможны живые существа? Это трансцендирующие вопросы, поскольку они желают постичь неизвестное определенное бытие из другого бытия, но хотели бы на границе существования постичь само это существование из принципов, которые не принадлежат к составу существования как предметы познания. *Трансцендентальная возможность* в каждом из этих вопросов не есть логическая возможность, как не есть и та или другая из реальных возможностей. Она как возможность уже не есть более категория возможности. Скорее, в категории возможно-

сти мы, трансцендируя, мыслим взаимосвязь в целокупности существования по аналогии с чем-то предметным в мире. Эта мысль не схватывает в возможности какого бы то ни было абсолютного бытия, но выясняет некоторый момент нашего существования вообще, а тем самым – каждый раз специфическим образом – просветляет феноменальный характер существования (*die Erscheinungshaftigkeit des Daseins*). Каждый вопрос о возможности наталкивается поэтому в том ответе, какой он получает у Канта, на сверхчувственное, как вещь в себе, как объективность идеи, как интеллигибельный характер, как сверхчувственный субстрат человечности, как единство истока механической и телеологической закономерности в существовании жизни. Но в трансцендировании Канта, останавливаемом на границе, не схватывается само сверхчувственное, но через посредство трансцендирования в мыслях о возможности проясняется, – одновременно со способом нашего существования, – феноменальный характер существования, как выражение достоверности подлинного бытия.

В этом трансцендировании заложен логический круг, поскольку я желаю *с помощью категории* (возможности) *мыслить условие всех категорий*. Я должен сделать так, чтобы возможность перестала быть определенной категорией, – а тогда прекратится мое определенное мышление. Или я должен снова сделать возможность определенной категорией, – тогда я уже не трансцендирую на границе всякого существования, а вновь пребываю в существовании.

б) Вопрос о *возможности бытия* может быть, во-вторых, поставлен *трансцендентно о самом бытии*: Как возможно бытие? Но бытие, как абсолютное бытие, не может иметь чего бы то ни было вне себя. Поэтому оно не может допустить, чтобы ему предшествовала некая возможность. Но с этого рода мыслимостью я не только раздваиваю его, но с нею я также оказываюсь вновь в существовании, и бытие я утратил. Или же я, трансцендируя, улавливаю возможное и действительное в бытии как тождественные; ибо абсолютное бытие не может оставить в разделении то, что нам приходится разделять в мире, когда мы мыслим: что возможно в абсолютном бытии, то также в себе действительно. То обстоятельство, что то, что действительно, также и возможно, – это «также и», – не составляет для нас трудности в области

мыслимого, – но чтобы то, что возможно, всегда было также и действительным, – это для нас в существовании исключено. Если поэтому мы хотим трансцендируя осуществить эту мысль, то мы не можем остановиться на «также и», – не можем думать, к примеру, что все возможное имеет также место для себя где-нибудь в бесконечном пространстве, что все возможное, поскольку-де в его распоряжении есть бесконечное пространство, должно быть где-то действительным. Тем самым мы сохраняем раздвоение, говорим о единственном, пусть даже и накапливаемом без конца, бытии, и вовсе не достигли трансценденции, но фактически остаемся в существовании. В трансценденцию мы вступаем лишь с неосуществимой мыслью о *тождестве возможности и действительности*, связывающем противоположности так, что раздвоение их совершенно исключено. В невозможности мышления этого тождества я мыслю бытие как исток, в котором возможное и действительное не могут быть отделены друг от друга, но одно *есть* другое. Возможность и действительность не суть уже тогда более то, чем они являются как категории в существовании, но суть символы, через тождество которых просвечивает бытие. Если подобное трансцендирование присуще как опыт в настоящем, тогда не имеет более силы рефлексия о выборе между несколькими возможными видами бытия, как возможными мирами. Тогда уже неверно, что возможно было бы также и иное. Ибо бытие есть действительность, которая не может быть превращена обратно в возможность для нашего познания, как возможно это для эмпирической действительности.

Становится ли возможное действительным в существовании – зависит от *случайностей*, все равно, представляю ли я эти случайности как пересекающиеся в пространстве цепи каузальности, или же понимаю их как акты некоторого произвола. По отношению к тому и другому *необходимо* то, что не может быть иначе. То трансцендентное бытие, в котором возможность и действительность тождественны, называют поэтому также необходимым бытием. Мысль о совершенно необходимом бытии кажется ответом на удивленный вопрос, почему вообще есть бытие. Но эта трансцендирующая мысль опять-таки пользуется категорией необходимости так, что преобразует и упраздняет ее.

В категориально определенном мышлении необходимо то, что должно быть через другое согласно правилам основания (каузальное основание или основание познания). Случайное бытие действительного само по себе лишь возможно, но в силу каузальности чего-то другого оно при данных условиях необходимо. Однако то, что существует через другое, не является необходимым в абсолютном смысле слова.

Если я трансцендирую к абсолютному бытию, как необходимому бытию, то это бытие *необходимо не через что-то другое, но через себя само*. А это значит: оно есть в то же самое время *абсолютная случайность*. Если я желаю мыслить трансценденцию как необходимую, то я должен мыслить ее в *тождестве необходимости и случайности*, и тогда я вновь терплю крах от неосуществимости этого тождества.

Если я говорю: то возможное, что действительно, необходимо, то эта необходимость в существовании есть определенная необходимость каузальной связи данного нечто с другим. Но абсолютно действительное, как бытие, в отличие от существования, не бывает сначала возможным, а затем необходимым, но необходимость его есть невозможность быть иным, не имеющая себе основы в чем-то другом. Необходимость, когда мы высказываем ее об абсолютном бытии, должна обозначать исток, в котором уже невозможно более задавать вопроса о некоторой предшествующей ему возможности. Как таковая, эта необходимость уже не есть мыслимая в категории необходимости в существовании, но необходимость в трансценденции, освобожденная от возможности в тождестве с тем, что в существовании было бы случайностью. Это трансцендирование к необходимости, превосходящее категорию случайности, оставляет необходимость при всей ее бесспорности совершенно непостижимой (*uneinsichtig*). Ибо, если бы я мог мыслить необходимость и случайность как реально тождественные, моим предметом было бы само трансцендентное бытие. Поскольку иметь его предметом я не могу, это тождество как крах мысли есть лишь возможное трансцендирующее удостоверение бытия в мышлении.

5. Основа. — Во всяком особенном существовании я задаю вопрос о его основе, мысля тотальность (*Allheit*) существования, я хочу еще раз спросить об основе. С этим вопро-

сом я трансцендирую от существования к бытию (*via causalitatis*)¹. И все же этот путь не приводит ни к какому результату, если я ожидаю получить ответ в категории основы при помощи процедуры умозаключения от существования к бытию. Таким путем я достиг бы только гипотез, подобных тем, которые встречаются в естественных науках и не могут выйти за пределы чисто имманентного смысла чего-то «лежащего в основании».

Скорее, это трансцендирование в категории основы есть вопрос об основе бытия, ответ на который гласит, что там, где я стою у истока, *бытие* и *основа бытия* суть одно и то же. Эту мысль о *causa sui*² я не могу реально осуществить, как заключающую в себе противоречие. Либо я мыслил двоицу, тогда ни одно из двух не есть бытие, а вместе они не мыслятся как одно. Или же я мыслил единицу, тогда я не мыслил уже никакой основы. Итак, основа себя самого для рассудка невозможна, как мысль лишена предмета (*Also ist Grund seiner selbst für den Verstand unmöglich, als Gedanke gegenstandsleer*). Она означает отвод вопроса «откуда» и «почему» в некотором предельном бытии. Этого рассудок никогда допустить не сможет. Он или отрицает предмет, или же, если этот предмет имеется, он спрашивает о его основе. Крах мысли в беспредметном тождестве бытия и основы бытия есть, опять-таки, явление бытия в мышлении немислимого.

6. Всеобщее и индивидуум. – Если бытие мыслится как всеобщее и целое, откуда тогда индивидуализация (*principium individuationis*)³? Если бытие мыслится как множественность индивидуально сущего, откуда тогда всеобщее?

¹ Путь каузальности (*лат.*).

² Причина самой себя (*лат.*).

³ Принцип индивидуации (*лат.*). Термин восходит к латинской схоластике средних веков, встречаясь впервые у Фомы Аквинского; упоминается также в переписке Лейбница и Кларка (*Лейбниц Г.В. Соч. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 505*). Шопенгауэр обозначал этим термином пространство и время как условия возможности множественности: «время и пространство, а следовательно, и множественность, существующая и ставшая возможной только благодаря им... только благодаря времени и пространству одинаковое и единое по своему существу и понятию является как различное, как множество, рядом и после друг друга; следовательно, время и пространство и есть *principium individuationis*... вне

Индивидуализация мыслится возникшей после бытия всеобщего, как второй принцип, в силу существования материи в пространстве и времени. Или же всеобщее мыслится как недействительное, вовсе не существующее, разве что в абстракции мыслящих индивидов. Но эта индивидуализация не постигается из всеобщего, и это всеобщее, как имеющее силу вне времени, отделяется от всякой индивидуальности как нечто наличное, которое, в свою очередь, также не может быть постигнуто из индивидуальности.

В мире остается разорванность, остаются всеобщее и индивидуальное в особенных, взаимно отталкивающих друг друга категориях. Если я трансцендирую это имманентное бытие, в котором не могу постичь одно из другого, то я должен мыслить некий *абсолютный индивидуум, тождественный со всеобщим*. Это было бы единственное в своем роде всеобщее, которое бы было в то же время индивидуальностью, и такой индивидуум, что в каждой своей определенности он был бы в то же время всеобщим.

7. Смысл. – Кажется, что в существовании есть некий смысл. Но этот смысл присутствует лишь отчасти, в порядке, строении, наследуемой в предании реализации, в существовании, которое создает для себя человек и которое он имеет в виду. Смысл как существование всегда относителен и всегда имеет конец. Ему всегда противостоят разложение, смерть, беззаконие, – преступление, безумие, самоубийство, безразличие, произвольность, – не только бессмысленное, но чуждое всякому смыслу.

Если я заключу, что вследствие того смысл целого не может быть такого рода, как мыслимый нами смысл, всякий раз оказывающийся чем-то лишь единичным, то кажется возможным задать гипотетический вопрос: Как нужно мыслить мир, если этот мир имеет смысл? Тогда все бессмысленное и противосмысленное в мире приходится принимать как факт, и выдвигать требование: смысл целого должен быть таков, чтобы всякий факт получил свой смысл.

principium individuationis, т.е. возможности множественного» (Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. § 23 // Шопенгауэр А. Собр. соч. в 5 т. Т. 1. М.: Московский клуб, 1992. С. 142. Ср. с. 154). (Прим. перев.)

В этом вопросе смысл, как партикулярная категория, полагается как абсолютный. Однако понять то, что существует как особенное, можно всегда лишь в мире из определенного мирового существования. Вопрос о смысле, обращенный к мирозданию, так что в этом вопросе затрагивается трансценденция, как гипотетический вопрос невозможен. Ибо уже в самом вопросе, ответа на который мы ожидаем как предполагаемого смысла, трансценденцию втискивают в особенную категорию, а значит, фактически упускают из вида. Все, что есть смысл, есть в сравнении с трансценденцией ограничение и теснота.

Вместо того чтобы умозаключать о смысле и изучать бытие так, как я изучаю существование в мире, я могу лишь искать, трансцендируя, *тождества смысла и абсурда*, как немислимого смысла трансценденции (*kann ich transzendierend nur die Identität von Sinn und Sinnwidrigem als das undenkbbare Sinn der Transzendenz suchen*). Это недоступное для мышления единство может стать нам доступным только в крахе абсурдной мысли, если ее одушевляет исторично-экзистенциальное исполнение.

Вместо фальшиво-рационалистических ответов на этот вопрос о смысле бытия нам остается чтение шифров: бытие таково, что это существование возможно.

Трансцендирование в категориях действительности

Действительность есть, в пространственном и временном отношении, существование как материя, жизнь, душа.

Отличительная особенность категорий действительности такова, что данное в них существование соблазняет нас, как сознание вообще и как сугубо витально-заинтересованные чувственные существа, принимать это существование за бытие как таковое. Но абсолютизация действительности упраздняет трансценденцию.

Если трансценденция мыслится хотя и как иное, но в категориях действительности, то при простом переносе категорий на нее она на самом деле остается лишь некоторой иной действительностью, как вторым существованием. Это удвоение мира было бы несостоятельно для познания, потому что

остаётся лишенным эмпирического подтверждения, – избыточным, потому что не открывает подлинного бытия, обманчивым, потому что скрывает для нас трансценденцию.

Если, напротив, в акте трансцендирования мы игнорируем действительность, как если бы действительность была ничто и как если бы только трансценденция обладала бытием, то мы оказываемся в пустоте.

Трансцендирование в категориях действительности имеет поэтому такую же форму, как и всякое категориальное трансцендирование: если оно желает пережить истинный крах в своем качестве мышления, оно должно схватывать как тождественное то, что в то же время невозможно мыслить тождественным. Суровость существования нельзя обойти, только в ней можно уловить трансценденцию.

1. Время. – Время есть само по себе ничто. Оно есть форма существования всякой действительности в невыводимых одна из другой модификациях:

Время, как *физическое время*, есть объективность, коренящаяся в предназначении быть единицей измерения времени и остающаяся каркасом для всякого другого действительного времени.

Как *психологическое время*, оно подлежит исследованию в феноменологии сознания времени, путем описания изначальных свойств переживания времени, так же как и в психологии оценки времени и временных иллюзий – путем сравнения субъективного восприятия времени с объективным временем.

Как *экзистенциальное время*, оно подлежит просветлению в решении и мгновении, в сознании того, что уже необратимо, в избрании начала и конца.

Как *историческое время*, оно существует, как хронология, на каркасе объективно измеримого времени. Как таковое оно есть возможность экзистенциального запроса (Anspruch), исходящего от решения, эпохи, кризиса или исполнения: время, которое, будучи всегда структурировано в себе, имея начало, середину и конец, не есть простой количественный ряд.

Эти модификации времени, отделенные одна от другой скачками, связаны одна с другой, потому что существуют только друг через друга; они проясняются для нас одна из другой; но они не заключены в некоем времени вообще, ко-

торое бы поддавалось определению и которым была бы каждая из модификаций. В свою очередь, все эти модификации вместе взятые – время в его модификациях как форма действительности и как форма экзистенции, – не объемлют собою всего бытия. Уже в имманентном опыте *время находит свою границу*. Правда, с объективной точки зрения, я живу только и исключительно во времени (*zeitlich*), и все же субъективно я могу жить вне времени в созерцании, если я «забываю время», будучи устремлен к миру вневременного и сам становясь в нем как бы вневременным. Но в действии из изначальной свободы, во всякой форме абсолютного сознания, во всяком акте любви, не забытая, а скорее напротив *акцентированная* в нем *временность*, как решение и выбор, в то же самое время *разбивается ради вечности*: экзистенциальное время, как явление подлинного бытия, становится вместе и неумолимым временем как таковым, и трансценденцией этого времени в вечности (*die existentielle Zeit wird als Erscheinung eigentlichen Seins in einem die unerbittliche Zeit schlechthin und die Transzendenz dieser Zeit in der Ewigkeit*).

Мысленное *трансцендирование по ту сторону времени ищет этой вечности как подлинного бытия*. Оно исходит из эмпирического времени, и кончает *парадоксальными положениями*, которые называют *тождественным* то, что для рассудка *несоединимо*:

Время – это «теперь» (*das Jetzt*). Если я хочу схватить его в этом «теперь», оно есть другое «теперь». Я обращаю взгляд в уже не существующее, как прошлое, и еще не существующее, как будущее, и между тем переменил место, с которого я смотрю. Непрестанно скользя без остановки вперед, я получаю представление о времени как нескончаемом, в смысле начала и конца, прогрессе. Я перехожу в своем представлении в обоих этих направлениях каждый раз к другому времени. Всякое начало есть только начало в ряду, и ему предшествует другое, за всяким концом лежит другой конец, так что я не могу помыслить себе конец будущего. В этом прогрессе сквозь времена, узнающем в монотонном повторении тождественного сугубо отрицательным образом, что нет ни конца, ни начала, и в котором ищут все-таки начало и конец, – рассудок убеждается в том, что он не может реально совершить нескончаемого времени, не может пре-

вратить время в вечность. Доверяясь рассудку, я тону в беспочвенности.

Крах рассудка становится пробуждением экзистенции. Наперекор нескончаемости распространения во времени выступает бытие (*Das Scheitern des Verstandes wird Erweckung der Existenz. Die Ausbreitung in der Zeit hat quer zu ihrer Endlosigkeit das Sein*). Если через имманентность сознания пробивается экзистенция, то она преодолевает время. Экзистенции, пребывающей в мгновении, открывается, вместо лишь скользящего мимо «теперь» как атома времени, полнота бытия трансценденции.

Эта трансценденция есть для нее подлинное бытие, благодаря которому существует она сама. Она есть «теперь», которое не имеет после себя никакого «прежде» и «после», но включает свое прошедшее и будущее в себе самом, и которое все же действительно, и потому не вневременно, но должно быть в то же время мыслимо временным образом. Ее присутствие как настоящее не находится в конце времени. Она не была однажды в прошедшем и не начнет быть только в будущем, но есть теперь как «теперь», за которым не следует никакого «после», потому что ничто уже не течет, но все пребывает вечно.

Вечность метафизического времени была бы высказана неистинно, будь она высказана как простая длительность (*Dauer*). Время как существование есть нескончаемо повторяющееся возникновение и исчезновение, порождение и поглощение, в котором нет бытия. Все лишь временное незавершенно и, как временное, должно исчезнуть. Продолжаясь, оно не есть уже более то, в качестве чего оно было самим собою во времени. То, что имело конец, как нечто определенное, то как переживающее свой конец существование подобно лемурам. Нескончаемая длительность бывшего должна стать безразличной. В ней нет больше ни прошедшего, ни будущего, нет ни события, ни решения. Оно есть не истинное время, а только постоянство не-настоящего, чистое угасание без бытия, время, которое никогда не может стать по-настоящему живым присутствием, поскольку оно всегда или уже миновало, или еще не есть. Мнится, будто время умерло от себя самого, потому что оно уже не имеет подлинной действительности там, где преодолевается мгновением.

От вечного настоящего, как бытия трансценденции в немыслимом единстве времени и вневременности, отличается, далее, уклонение мысли к блуждающему исканию вечности в образе вневременности. Ибо эта вневременность имманентно дана в наличной значимости правильного, а кроме того, как то всегда сущее, неизменное, что как подчиненная законам природы наличность вместе со временем как сугубо количественным измерением составляет безжизненный объект естественных наук. Поэтому вечность метафизического времени будет высказана неистинно, если она будет выражена как вневременность. Исключение времени привело бы нас к понятию, лишенному действительности, к бытию без присутствия в настоящем. В то время как для экзистенции вневременное есть лишь средство ориентирования и мерило для проверки, надутость лишь возможной экзистенции, цепляющейся за обладающие значимостью объекты, облечет вневременно сознаваемое ореолом некоторого посвящения. Но, задержавшись на мгновение в покое вневременного бытия, сам я тут же делаюсь пустым, потому что покинул действительность, и вновь ищу истинного пути трансцендирования. Мысленное трансцендирование времени ищет не вневременности, но в историчной временности экзистенции, превосходя ее, оно ищет вечности.

Вечность, как трансценденция, является во времени, и, будучи вечной, объемлет все время. Я осознаю ее, когда начинаю видеть уже не только нескончаемое возникновение и исчезновение, но бытие как самосущее во всем. В трансцендирующем восхождении я вижу не некий иной мир в недействительном видении, но вижу вечность как временную действительность и само время как вечность. Я вижу вечность в мгновении, если оно есть не пустой атом времени, но экзистенциальное настоящее; но я ничего не вижу, если не присутствую при этом сам в экзистирующем восхождении. Только от него получает смысл трансцендирующая мысль, в которой время и вневременность становятся тождественными как вечность.

Вечность может быть косвенно высказана в мыслях, которые ошибочно превращают на мгновение *трансценденцию в нечто иное*, что, как второй мир, существует в таком случае для себя, и *переносят* на нее категории времени:

а) Как объективная действительность, все определено своим столь же объективным прошедшим. Существует универсальное время. Но у человека, который есть возможная экзистенция, есть свое собственное время, свое начало, постигнуть которое он не может, поскольку в каждом начале он сразу же полагает новое прошедшее как свое прошедшее, — и свой конец, существующий не как граница, за которой было бы нечто иное, но как горизонт, всегда пребывающий, когда он ни приближался к этому горизонту. Если он знает, что как биологическое существо он родился и умрет, то он экстраполирует прошедшее, как свое собственное прошедшее, на время, предшествовавшее его рождению, и всякое будущее, как нечто касающееся его самого, и таким способом принимает то, что попадает в поле его зрения как прошедшее и будущее, в состав своего собственного времени. Его биологические границы, как объективные и внешние, суть границы его существования, но прошедшее и будущее в своей объективной необозримости представляют собой действительный простор его времени, наполняющий его как сознание. В качестве собственного времени единичного человека время соединено с трансценденцией, как вечностью, к которой оно принадлежит. Так вечность оказывается возможно мыслить *по аналогии* как умопостигаемое пространство, в котором пребывает всякое временное бытие экзистенциально действительного существа. В этом *пространстве как тотальности времен* всякое время имеет свое вечное место, куда изначально и принадлежит.

б) Если вечность я назову некоторым временем, и простую нескончаемую длительность возникновения и исчезновения — тоже временем, то я могу мыслить, что существует *некое время прежде времени и после времени*, а стало быть, некое объемлющее время, к которому принадлежит, как период, эмпирическое время нескончаемой длительности.

Тогда я мыслю некое вечное прошедшее, как лежащее в основании этого вечного настоящего, но такое прошедшее, которое никогда не было, чтобы перейти в настоящее, и которое существует одновременно с действительным в настоящем, потому что оно вечно. Так я переношу форму своего сознания на вечность трансценденции: для моего представления сама трансценденция может сознать себя самое,

только если полагает в себе, как вечности, прошедшее и будущее.

в) Эмпирическое время, как настоящее, может называться *иллюзорным образом вечности* (Scheinbild der Ewigkeit); его нескончаемость – иллюзия бесконечности, свойственной вечному. Мысля объемлющее время как наполненное время, нескончаемое время имеет в этом объемлющем свое начало, но не как во времени, каково начало действительных вещей, но как в вечности, каково начало мироздания. Это – то немислимое начало, с которого начинается нескончаемость безначального потока времени.

Эти трансцендирующие мысли оперируют представлением о двух мирах. Они разделяют то, что в истинной трансценденции навсегда неразделимо, чтобы во взаимоотношениях мыслях снова полагать его как единство. Они заимствуют свой категориальный материал из имманентности, и если бы, вместо того чтобы разлагаться в самом акте мышления, они как мыслимости могли застыть и стать предметами, то они уже не выражали бы собой трансценденции. Они служат выражением для достоверности экзистенции о своем собственном бытии, которое отнюдь не только исчезает, как временное, но которое, однако же, и не таково, что вовсе не есть, как вневременное, – но во временном явлении и в его исчезновении принадлежит вечному бытию трансценденции. К царству трансценденции прикасается то, что во временной действительности есть нечто большее, чем временность.

2. Пространство. – Феноменологически пространство есть качественно структурированное замкнутое *зрительное пространство* живых существ. В *абстрагирующем* созерцании, которое мыслит пространство однородным, чисто количественным и нескончаемым, однако так, что каждому шагу этого мыслящего наглядного представления сопутствует фактический шаг внутреннего созерцания, – оно есть трехмерное пространство, доступное для рационального овладения, именуемое *эвклидовым* пространством. Пространством называются, далее, те, мыслимые в многообразии *не имеющих наглядности математических понятий о пространстве*, формации, лишь одна из которых описывает эвклидово пространство. Наконец, пространством называется действительное пространство физики и астрономии, во-

прос о свойствах которого решается в тесной области нашей технической деятельности (здесь оно – эвклидово пространство), тогда как действительность космического пространства, возможно, не такова (искривленное пространство), и характер ее не был нами замечен лишь вследствие бесконечно малой погрешности в пропорциях величин, присущих нашему существованию. Это должно быть решено *опытом измерения*.

Если бы *существование в его пространственности* я принял за *абсолютное бытие*, то меня беспокоил бы вопрос о том, какое же именно это пространство: наглядно-действительное пространство, в котором я живу, или эвклидово, или же то астрономическое пространство, которое будет некогда обнаружено. Понятие о том, что такое пространство, нельзя привести к общему знаменателю так, чтобы из этого понятия можно было вывести все виды пространства. Трудность, состоящая в том, что для того, чтобы мыслить, мы должны избрать определенную разновидность пространства, и что, однако, единого пространства вообще вовсе не существует, привносит во всякую абсолютизацию пространства неясность относительно того, что подразумевается под пространством; например, если пространство понимается как пустое и несуществующее, но пространственность существования – как подлинное бытие; или если, напротив, пространство, как нематериальное, считают более духовным, чем сущие в нем тела, и называют его чувственным лицом Бога; или если в пространстве различают отдельные пространства, как земное пространство, в котором обитают люди, и небесное пространство, в котором обитает божество.

Если затем я пытаюсь, напротив, уловить мыслью *трансценденцию как непространственную*, то я лишь негативно говорю, что она не есть. Но пространство, как форму всякого существования для нас, я не могу игнорировать так же точно, как и время. Вступление бытия в существование есть становление его как пространственного. Если же я трансцендирую по ту сторону пространства, то должен сохранить его даже в акте трансцендирования.

Формальное трансцендирование, в движении краха пребывающее к бытию, *не есть еще чтение шифра пространства*, как выражения трансценденции. Скорее, это транс-

цендирование совершается следующим образом. Уже в существовании пространственному противостоит непространственное (телу–душа, бытию-вне-себя – бытие-в-себе). Но уже в существование то и другое составляют единство в выражении души: там, где душа эмпирически действительна, она, став пространственной, делается зримой как телесность. По аналогии с этим единством пространственности и непространственного в выражении души трансценденция была бы таким бытием, для которого пространство есть явление в существовании, причем как символ. Пространство, как нескончаемое, есть аллегория бесконечности, есть единое пространство, не имеет ничего вне себя и не зависит ни от чего. Аллегория, как символ, не содержит противоречия, потому что находится вне пределов сферы точно мыслимого. Хотя в нем нет уже более формального трансцендирования, но есть возможность – подлежащего историческому наполнению – чтения шифра пространственности.

В то время как *абсолютизация пространственного существования* отрицает трансценденцию, превращение его в *шифр* дает развиваться покою умозрительного видения, *формальное трансцендирование* ищет единства пространства и непространственного в *движении*, которое в пространстве не покидает пространства, но преодолевает его. Если пространственность существования есть, самое далекое и мертвое в сравнении с бытием, которое напространственным образом экзистенциально существует для меня как моя собственная самость, то внешнее есть, однако, нечто неоспоримое, всегда присутствующее. В существовании всегда остается напряжение между пространственностью и непространственным. Если я полагаю то и другое как *тождественные*, – не ставя их в разлагающее, ибо приводящее к покою, отношение, когда одно служит выражением для другого, – то я трансцендирую в нем мыслимом: в *вездесущии трансценденции* (Allgegenwart der Transzendenz).

Если во времени мы трансцендируем к немислимой вечности, которая во времени угашает время, потому что она есть временность вневременности, то в пространстве трансцендируем к *исчезающей пространственности*, которая, принятая мыслью как немислимое единство пространства и непространственности, не есть уже пространство в его косной неподвижности, только призывающее нас, в своем мерт-

вом существовании, к трансцендированию одной своей неизмеримостью, но пространственность, которая не есть уже одно лишь пространство. Она вплавлена в то объемлющее всякое пространство, что обладает существованием только в качестве пространственности.

В то время как временем я овладеваю в принятии решения, пространством я овладеваю благодаря тому, что мое решение в мгновении не есть стянутая в себе точка, но есть единый мир, который я наполняю собою, потому что он есть не только мир, но и присутствие бытия трансценденции.

3. Субстанция, жизнь, душа. – Мертвая материя в ее формообразованиях, живые организмы, наделенные сознанием индивиды, – вот три ступени эмпирического существования, находящие себе абстрактную и всеобщую форму в категориях «материи», «жизни» и «души».

Материя мыслится как нескончаемо продолжающееся бытие, и во всем сущем она представляется как неизменный субстрат для всех формаций в пространственном существовании. Если, однако, длящееся бытие превращается в то, что вообще лежит в основе и составляет опору всякого существования, то это превращение совершается в категории *субстанции*, модификации которой суть в этом случае явления. Эта субстанция обладает массивностью действительного, а кроме того, прочностью, как то, что не только не возникает и не исчезает, но во всех отношениях устойчиво, а потому имеет и содержательность добротного, – но она также и безжизненна, как нечто лишь сущее, не существуя ни для себя, ни для другого.

Жизнь есть замкнутое в себе единичное существование организма, как процесс, имеющий начало и конец, в котором существование находится в отношении к чему-то внешнему, как своему миру, и прodelывает в нем согласно правилам определенные метаморфозы своего вида и своей функции. *Жизнь* как категория схватывает это подразделенное в себе нечто, остающееся в бесконечной множественности своих внутренних соотношений непрозрачным для рассудка, целенаправленно движущееся и безостановочно видоизменяющееся.

Душа есть сознание такой жизни в качестве индивидуума, который, чувствуя благосостояние и недостаток, будучи движим влечениями, проявляя свое воздействие на мир в

актах стремления, переживает становление для себя самого в своем мире. Душа как категория выражает неисследимость бытия-Я, замкнутость внутренней жизни.

Трансценденция, если ее мыслят в этих абсолютизирующих категориях, получает типические формы. Бытие есть *субстанция*, всякое существование есть лишь ее аспект или отдельный модус в безразличной и исчезающей индивидуализации. Движения и противоречий поистине не существует. Бытие есть, вот и все. Бытие есть *жизнь*. Все, что есть, или живет, или же, как неживое, составляет отбросы жизни. Бытие в своем бесконечном движении пребывает в самом себе как громадный организм. Бытие есть *душа*. Все есть сознание, относительно которого отдельное сознание представляет лишь его особенную, суженную частную форму.

Но каждая из этих абсолютизаций рассыпается, если мы принимаем трансценденцию в подлинном трансцендировании, превосходящем эти категории. Ибо трансценденция есть отныне то, в чем субстанция, жизнь, душа составляют единство, *субстанция* становится тождественной со своими *модификациями*, *жизнь* – со *смертью*, *сознание* – с *бессознательным*.

Если бы мы абсолютизировали *субстанцию* без ее *модификаций*, то она была бы не трансценденцией, но пустой бездной, в которой все лишь исчезает; но явления сами суть субстанция, если мы обретаем их в трансцендировании. Если бы, напротив, явления, уже как таковые, мы приняли бы за бытие, то они были бы безосновательными и не сущими. Немыслимое тождество субстанции и ее модификаций, разделение которых является для нашего мышления окончательным, становится трансценденцией для мышления, переживающего крах в этом тождестве.

Если мы абсолютизируем *жизнь* без смерти, то перед нами явится не трансценденция, а только некоторое существование, мыслимое как распространенное в нескончаемую длительность. Если абсолютизируют смерть, то трансценденция скрывается под покровом, потому что остается одно лишь уничтожение. Если же жизнь и смерть становятся тождественны, что для нашего мышления нелепо, то в попытке мыслить эту мысль совершается акт трансцендирования: смерть – не то, что мы можем заметить в еще не живой мертвой материи и в уже не живом трупе организма; жизнь –

не то, что мы видим как эмпирическое существование; но то и другое в единстве суть нечто большее, нежели только жизнь без смерти и смерть без жизни. В трансценденции жизнь есть исполнение бытия, как жизнь, слившаяся с ним воедино.

Если *сознание* становится для нас бытием, то оно беспочвенно, если им становится *бессознательное*, то оно не имеет в себе светлости, и как будто бы вовсе не есть. Сознание и бессознательное, вместо того чтобы нам мыслить их отдельными и лишь переживать на опыте как тесно связанные друг с другом, – как это обычно для нас в существовании, – становятся в своем невысказанном тождестве трансценденцией, которая, как богатство бессознательного, есть в своей совершенной светлости одновременно и то, и другое.

Нам доступны явления, жизнь, сознание; мы даем им исчезнуть в субстанции, смерти, бессознательном. Там, где существует для нас всякое богатство, оно должно исчезнуть, где, как нам кажется, есть бытие, там одна лишь тьма, подобие ничто. Но если мы попытаемся мыслить совершенно разделенное в единстве и потерпим в этой попытке крах, то мы трансцендируем не в эту темноту, но по ту сторону обеих сторон противоположности – к самому бытию.

Трансцендирование в категориях свободы

То, что божество есть не природа, а сознание, не субстанция, а личность, не существование, а воля, – в таких и иных формах попыткам натурализации трансценденции контрастно противопоставляет себя мышление, которое хотело бы достичь ее в категориях свободы.

Но свобода может быть приписана трансценденции как ее свойство ничуть не более, чем какая-нибудь другая категория. И свобода также есть только путь к чему-то невысказанному.

Свобода, сущность экзистенции в существовании, есть присущая ей *возможность* выбора; в мире она всегда в то же время зависима и вынуждена считаться со случайностями, она существует вместе с чем-то иным. *Трансценденция* же предстала нам не как возможность в том определенном

смысле слова, который еще оставлял бы свободу выбора, но как такая возможность, которая тождественна с действительностью и необходимостью. Если я мыслю трансценденцию как свободную, то оконечиваю ее (*verendliche ich sie*), мысля ее в ситуациях при известных условиях.

Свобода как личность остается в существовании *привязанной к природе*. В личности перед нами не тождество свободы и природы, но неразделимая их связь. Одно имеет основанием другое, поскольку составляет момент личности, и одно препятствует другому и требует непрекращающейся во времени борьбы. Если я трансцендирую, то я должен был бы мыслить тождество свободы и природы, но мне пришлось бы узнать в то же время, что этого тождества я не могу ни мыслить, ни представить себе. То, что возникает, казалось бы, на пути приближения к идеалу, как завершенная полнота свободы, одним скачком оказывается чем-то совершенно иным: оно не есть уже процесс во времени, не есть историчное явление, не есть отношение свободного Я к себе самому как своей темной основе, которая его поддерживает и мотивирует, и которую оно преодолевает и просветляет в себе. Это иное, мыслимое как тождественное с природой, было бы трансценденцией, в которую не может проникнуть никакое мышление и которая, напротив, немислима. Сквозь напряжение, полагаемое свободой между самой свободой и природой, которые я пытаюсь, но бессилён мыслить как тождественные, бытие может просвечивать только, если я совершаю трансцендирование.

Свобода существует как *рассудок*, который проводит имеющие силу различения и знает, планирует и делает; как *идея*, которая есть субстанциальная бесконечная целокупность как сила становления и как цель, а предметно существует как прообраз и как задача; как *экзистенция*, которая в историчной конкретности, в среде рассудка и идеи, есть решение данного индивида о его собственном бытии.

Будучи абсолютизированы, эти категории становятся высказываниями о трансценденции, чтобы сразу же пасть и в самой немислимости явить трансценденцию, как подлинную трансценденцию.

Свобода существует как *рассудок*. Трансценденция становится в этой мысли Логосом, все упорядочивающим и определяющим, демиургом, созидающим мир. Но трансценден-

ция как Логос была бы только всеобщезначимой обрешеткой (Gitterwerk) артикуляции всего существующего, ее пришлось бы мыслить из суммы всех категорий к некоторой категориальной тотальности, как тому, благодаря чему становится возможно, чтобы существование получило характер всепроницающей мыслимости и порядка. Трансценденция, как демиург, противостояла бы, как конечное существо в мире, оформляемому ею веществу. Как такой демиург, она есть лишь представление, которому не соответствует никакая действительность. Однако трансценденцию следует искать по ту сторону действительности образования вещества конечными разумными существами, как основу этой действительности.

Свобода существует как *идея*. Трансценденция становится в этой мысли духом целокупности, сводящим воедино моментом (das Zusammenbringende), благодаря которому всякое бытие из нескончаемой рассеянности достигает бесконечной тотальности, не выражаемой адекватно никаким планом. Дух, как целость, которая заключала бы в единстве все идеи, как Логос включает в себе все категории, был бы немислим. Идеи реальны в действительности одушевляемых и направляемых ими конечных существ. Они суть то, что в человеке, собственно, называется духом. Но если этот дух абсолютизировать в понятии абсолютного духа, это даст нам, правда, величественную картину трансценденции; и все же трансценденция утрачена в этой картине, поскольку мыслится здесь имманентной. Трансценденция есть бытие, которое делает возможным целокупности идей в существовании, хотя в нем и не дано в зримой или мыслимой наличности идеи какого-либо единого целого.

Свобода существует как *экзистенция*. Но трансценденция не есть экзистенция. Ибо экзистенция существует, лишь поскольку есть коммуникация, трансценденция же есть то, что без другого есть оно само. То, что в существовании является для экзистенции выражением зла: «я – только я один», соответствовало бы такому бытию, которое есть оно само без всякой соотнесенности. Ограниченность и обусловленность, присущая экзистенции в существовании, не может быть свойственна трансценденции. Экзистенция, овладевающая самой собою в корне своей самости как не только она сама, соотнесена с трансценденцией, которая, будь она

экзистенцией, должна была бы не только относиться к самой себе, но, кроме того, быть обращенной к иному, как своей трансценденции. Отождествление трансценденции с экзистенцией неосуществимо, поскольку экзистенция знает себя как стоящую в отношении к божеству, и именно знает, что она не есть божество.

Трансценденция, как подлинное бытие, не есть, подобно экзистенции, свобода, но основание этой свободы, бытие, делающее возможной эту свободу экзистенции, как и свободу разума и идеи. Поскольку она не тождественна ни с одной из них, мы должны трансцендировать все эти способы мыслить свободу, чтобы пережить крах в немыслимости. Экзистенция есть то, что проще всего смешать с другим (*Existenz ist das Verwechselbarste*), но именно она есть та действительность, которая всего решительнее сохраняет дистанцию и из самой себя воспрещает отождествление с трансценденцией не только себя самой, но – возвратным движением – также идеи и рассудка. Ибо экзистенция, которая как свобода есть в существовании предельная форма подлинного бытия, всего менее может склонять мысль к переносу ее свойств на трансценденцию. Здесь, в наибольшей близости, отчетливее всего становится заметной абсолютная удаленность.

Для просветления экзистенции, в актах трансцендирования по ту сторону существования и предметно-адекватной рассудочной мыслимости, экзистенция мыслилась как знак (*signum*) достоверности бытия, который, будучи самим собою, в то же самое время соотнесен со своей трансценденцией. Помыслив экзистенцию как некий *signum* (знак), я трансцендирую по ту сторону этого *signum*'а, который уже потерпел крах в качестве мыслимости, но оставался в достоверности живо сознающего себя в присутствии самобытия, стремясь к немыслимой действительности подлинного бытия, возвращающегося ко мне в крахе, как шифр.

Божество как формальная трансценденция

В формальном трансцендировании по ту сторону категорий божество не становится исполненной мыслью, как не обретаем мы и отношения к нему, если только экзистенциальная вовлеченность не наполнит этой мысли.

То, что божество есть немислимое, – этого еще не мыслят в той мысли, что терпит крах в не-мысли. Некоторые из этих трансцендирующих мыслей оставались в течение тысячелетий одинаковыми, почти как математические идеи. Этот вневременный характер присущ им как формальным мыслям. Там, где они встречаются как действительно осуществленные мысли, им бывает нужна экзистенция в ее историчности, чтобы они могли обрести весомость и содержание; тогда мы можем отдать предпочтение тем или иным особенным категориям для выражения мысли, всегда имеющей черты сходства и подобия как мысль о крахе в немислимом.

Формальное трансцендирование, освобождая простор языку трансценденции в шифрах, силой систематического сознания препятствует в то же время ее материализации. Нам хотелось бы иметь божество в образе и в предметных мыслях, а не представлять себе то и другое исчезающими, как простые символы. Тем более что для нас почти неизбежно необходимо мыслить Бога как личность, в его планирующей и направляющей воле, проистекающей из его совершенной мудрости и благодати. Но даже это сознание, как символ, есть исчезающий образ и должно быть вновь снято в трансцендирующем мышлении.

Трансценденцию, если она возникает в результате абсолютизации в трех группах категорий, либо логизируют (в предметном вообще), либо натурализируют (в категориях действительности), либо же антропоморфизируют (в категориях свободы). Этим определяются различные способы, какими мы мыслим непознаваемое божество как познанное. Богословие, руководствуясь тремя этими сферами, учит, что Бог есть свет нашего познания, основа действительности, высшее благо. От него – светлое выражение познания, причина существования, верный порядок жизни. Он есть истина как познание, бытие и деятельность; знание, действительность и любовь; Логос, природа и личность; мудрость, всемогущество и благодать.

Но, если даже это богословское богопознание и не составляет знания, в нем все же оказывается действительной силой формального трансцендирования, не исчерпываемого одним только высказыванием о немислимости Бога, но на-

ходящего лишь в полноте богатства различных путей его подлинную немыслимость и всяческими способами удостоверяющегося в ней.

Если в поисках начала и истока я двигаюсь в пределах существования, переходя от одного к другому, от вещи к ее основанию, то я нигде не достигаю конца. Мне пришлось бы произвольно фиксировать нечто предельное и запретить себе задавать дальнейшие вопросы. Только если я сделаю скачок в трансцендировании от предметного к не предметному, от мыслимого к неммыслимому, то могу, ничего произвольно не фиксируя, хотя и не познать самый исток, но как бы домыслиться до него (*kann ich, ohne willkürlich zu fixieren, zwar nicht den Ursprung erkennen, aber mich gleichsam hingraben zu ihm*). Исток не есть первое звено в цепи существования, и не есть целое существования, он вообще не есть (*er ist überhaupt nicht da*). Я мыслю его на пути, пролегающем через незавершенность существования, посредством немышления, отыскиваемого мною при помощи тех или иных определенных категорий, в которых я совершаю скачок туда, где прекращается всякое мышление.

Являющаяся таким образом трансценденция остается лишенной определений, и однако же, хотя она не познаваема и не мыслима, она присутствует в мышлении в том смысле, что она *есть*, а не в том смысле, что *именно* она есть. Об этом бытии ничего нельзя высказать, кроме формального тавтологического, неисследимого в его возможном исполнении, суждения: *оно есть то, что оно есть*. Так Плотин в философском трансцендировании выразил¹ то, что вложил в уста своего Бога ветхозаветный иудей, не желавший создавать себе никакого образа и подобия божества: *Я есмь*

¹ Например: «Но в верховном начале ...хотение, избрание и сущность должны быть мыслимы не как множество. А как одно нераздельное единое; так как его воля, его хотение всецело лишь от него самого зависит, то, конечно, от него же зависит и (соответствующее воле) его бытие... оно есть само свой творец ...оно само себе дает бытие... А все это опять значит, что оно есть то, что есть, вовсе не случайно, вовсе не потому, что так пришлось, случилось, а единственно потому, что так оно хочет» (*Плотин. О воле и свободе Первоединого [Эннеады VI 8] // Плотин. Соч. Спб.: Алетейя, 1995. С. 265*). (*Прим. перев.*)

Сущий (ich bin, der ich bin)¹. Различие двух формулировок – различие между философским хладнокровием и религиозной решительностью (Vehemenz). Оно показывает, что даже в эту последнюю тавтологию все еще вкрадываются категории, коль скоро ее высказывают или в бытийной форме бытия-объектом («оно»), или же в бытийной форме бытия свободы («я»).

Поэтому в формальном трансцендировании божество остается совершенно потаенным. Кажется, что оно открывает себя лишь косвенно, и здесь оно также по-прежнему сокровенно в своей удаленности, вследствие историчности, в которой экзистенция каждый раз обнаруживает для себя свою трансценденцию, читая шифры существования, не постигая, однако, всеобщезначимым образом и раз навсегда, что она есть. Оно зримо обнаруживается по своим следам: не как оно само, но всегда двусмысленно. Оно не становится чем-то наличным в мире, но оно может означать для экзистенции полный покой бытия, которое, как избыточествующее, уже не есть более какое-либо определенное бытие.

¹ «И сказал Моисей Богу: вот, я приду к сынам Израилевым и скажу им: «Бог отцов ваших послал меня к вам». А они скажут мне: «как Ему имя?» Что сказать мне им? Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий. И сказал: так скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам» (Исход 3:13–14). (Прим. перев.)

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Экзистенциальные подступы к трансценденции

Упрямство и преданность

1. Возмущение. – 2. Приостановление решения в воле к знанию. – 3. Наше человеческое бытие в воле к знанию уже есть упрямство. – 4. Упрямствующая воля к истине взывает к божеству. – 5. Надлом в волеи себя самого. – 6. Преданность. – 7. Теодицея. – 8. Напряжение во временном существовании вследствие сокровенности божества. – 9. Уничтожающее преувеличение в изоляции полюсов. – 10. Ничтожное уклонение в изоляции полюсов. – 11. Преданность без доверия, богооставленность, безбожие. – 12. в конце – вопрос.

Отпадение и подъем

1. Я сам в отпадении и подъеме. – 2. Как я оцениваю, таким и становлюсь. – 3. Самостояние в зависимости. – 4. Направление процесса, удерживаемого в трансценденции, неопределенно в отношении «куда». – 5. Я сам как процесс и как целостность. – 6. Гений и демон. – 7. Бессмертие. – 8. Я сам и мировое целое. – 9. Мировой процесс. – 10. Падение и подъем в истории. – 11. Совершающиеся в целом падение и подъем.

Закон дня и страсть к ночи

1. Антиномия дня и ночи. – 2. Попытка более конкретного описания. – 3. Подмены. – 4. Проблематические коренные предпосылки дня. – 5. Возможная вина. – 6. Гений и демон в борьбе за экзистенцию. – 7. Вопрос о синтезе двух миров. – 8. Мифологическое просветление.

Богатство многого и единое

1. Экзистенциальный исток единого. – 2. Единство в мире. – 3. Единство в сфере логического. – 4. Трансцендирование к единому. – 5. Политеизм и единый Бог. – 6. Трансценденция единого Бога.

Трансценденция, живо присутствующая только там, где экзистенция в пограничной ситуации обращается к ней из собственного своего истока, может быть всепоглощающим жаром, или тишиной, которая еще говорит нам все, а затем может показаться, словно ее вовсе нет.

В сопряжении с моим собственным самосознанием трансценденция открывается в том способе, каким я отно-

шусь к ней: бытие трансценденции я постигаю лишь там, где я во внутреннем действии становлюсь самим собою; она протягивает мне руку, если я принимаю ее; но принудить ее силой невозможно. Остается вопрос: где и как она показывается мне. Активность самообладания в готовности, поскольку эта готовность не есть пассивность, может быть здесь столь же решающе важной, как и страстное принятие существования в собственной судьбе.

Но подступ к трансценденции никогда не может открыться планирующей работе устройства. Скорее, без остатка растворяется в том, что я могу сделать сам, в целесообразности промысла, который подчиняет себе и уничтожает даже самое существенное, – значит жить без трансценденции. Жизнь больше не была бы уже проблематичной, если бы нам могло удасться действительно жить без всякой прозрачности бытия, в подлинной банальности.

Но если экзистенция обращает свой взгляд за пределы всякого существования к подлинному бытию, это бытие предстает ей лишь в исчезающих шифрах, в которых она хотела бы приблизить его к себе и высказать его.

Наше обсуждение должно будет поэтому представить, в свете *пограничной ситуации*, те *экзистенциальные соотношения*, в которых пережитая в опыте *трансценденция* становится предметной, как *то, что узрели и помыслили*, – и растаивает вновь.

Экзистенция, побуждаемая проблематическим существованием, ставит себя перед трансценденцией в *упрямстве* и *преданности*. Из пограничных ситуаций, которые, уничтожая, открывают бытие в существовании, рождается вопрос: почему существование именно таково. Этот вопрос приводит к упрямому противлению корню существования, или к преданности в доверии к непостижимому.

Экзистенция познает себя самое в *падении* и *подъеме*, обращаясь в них к трансценденции или оставляя ее. Из абсолютного сознания самобытия как нисхождения или восхождения она улавливает само бытие.

Но то, что такое есть экзистенция в своем восхождении, остается в существовании неопределенным. В ее возможности заключен путь, согласный с *законом* и *порядком дня* в явлении разумного существования; но этому пути противостоит другой путь, как *страсть к ночи* в разрушении, притя-

зающая дать более глубокое бытие. Возникает самая ужасная двусмысленность. Экзистенция никак не может стать довольной собою, как бывает довольно собой слепое, чисто витальное существование.

Возможность истины обнаруживается как *единое*, в котором я становлюсь как самость, если оно обращается ко мне как моя трансценденция; и предавая которое, я падаю в ничто. Но это единое в своей историчной определенности, в свою очередь, ставится под сомнение *множественностью* возможностей, имеющих в существовании. В существовании нет единственного, четко определенного, объективно удостоверяемого пути экзистенции вообще, а есть недостоверность возможности, в которой трансценденция остается для желающего знать ее двусмысленной и проблематичной.

Четыре экзистенциальных соотнесения взаимно порождают друг друга, не давая экзистенции успокоиться в существовании. *Упрямство и преданность*, не приходя к единству сами по себе, отрываются, казалось бы, одно от другого в *восхождении*, которое, однако, находит себя только после *падения* и ввиду его действительности, и, само не будучи однозначным, рассыпается в противоположность между *разумом дня* и *страстью к ничто*. Если истина в них обоих предстает нам как *единое*, то это единое всегда имеет своим условием и альтернативной возможностью *многое*. Всякая трансцендентная соотнесенность, будучи высказана, оказывается погруженной в альтернативы, а фактически в напряжения, воссоединение которых и есть в каждом случае экзистенциальная действительность. Если бы мы мысленно связали в одно эту действительность в ее напряжениях, это дало бы нам понимание непостижимого в подлинном бытии, каким оно осознается в возможной экзистенции; но мы можем лишь отрывочно просветлять мышлением то, что как целое остается недоступным нашей мысли.

В каждом из четырех экзистенциальных соотнесений заключена возможность предметно представлять себе трансценденцию в *шифрах мифов и спекулятивных мыслей*:

Из *упрямства и преданности* я ищу в теодицеях спекулятивного оправдания трансценденции, или в опровержении ее ищу основания своему упрямству.

Пребывая в *падении и подъеме*, индивид слышит трансценденцию, как свой гений и свое бессмертие. Мифология

закрепляет процесс свободы как возможность в истоке сверхчувственного бытийного процесса.

В силу напряжения между жизнью в *закономерности* ее разумного порядка и *страстью* к демоническому нас неотступно преследует мысль о двух трансцендентных истоках. Богу, у которого, как я знаю, я найду защиту, если буду послушен ему своей доброй волей, противостоят темные силы, как бы подземные божества, следование которым увлекает меня в бездну неразумной вины, но которые, будучи отвергнуты, требуют отмщения.

Достоверно сознавая, что в явлении я обретаю бытие, как экзистенция, только отождествляя себя с тем, что в данной моей историчной определенности есть *единое*, я избираю мысль о едином Боге. Но богатство существования в полноте его возможностей заявляет притязание на свою собственную трансценденцию: против единого Бога восстает множество богов.

Как экзистенциальные подступы к трансценденции, так и обнаруживающиеся в них шифры трансценденции остаются погруженными в *антиномии*. Непредметное бытие трансценденции обретает присутствие в существовании настоящего в таких обличьях, которые, как необходимо связанные друг с другом противоположности, становясь предметными, разрушают сами себя; они остаются стимулом для философствования, которое, задавая свои вопросы, вместо окончательного решения в знании видит, скорее, что эти противоположности являются снова и снова. Как в пограничной ситуации, так и в антиномиях своего метафизического взгляда человек экзистировать, отвергая самообманы ложного знания. Экзистировать, он совершает скачок через мифы и откровения. Философствование осуществляется в самообособлении от мифов и откровений, желая сохранить то содержание их, форма значимости которого не может устоять перед его суждением.

Но если мы мыслим одну из сторон антиномий получающей самостоятельное существование, то она становится в таком случае пребывающей наличностью или как психологическое переживание, или как мифологический объект, и лишается жизни. Только напряжение в антиномиях есть истинное явление экзистенции в ее соотнесенности со своей трансценденцией. Мышление этого напряжения есть путь

трасцендирующего просветления экзистенции как метафизики, по которому мы пытаемся идти в этой главе.

Упрямство и преданность

Если пограничные ситуации остаются скрыты от меня, когда я тупо продолжаю жить по привычке, то моя жизнь есть только существование. В слепую душу не входит трансценденция. Но если в пограничных ситуациях исчезает всякая иллюзия, то мы близки к возмущению, которое восстает против истока существования. Тогда вопрос в том, найду ли я дорогу обратно к преданности бытию.

1. Возмущение. – Перед лицом действительности существования возможен испытывающий и оценивающий ее вопрос: хорошо ли, что она есть, или было бы лучше, чтобы ее не было? Ход событий кажется произвольным, справедливость не господствует в мире, люди доброй и злой воли, благородные и подлецы живут плохо, или хорошо, без всякого разбора. В пограничных ситуациях перед нами открывается уничтожение всего.

Существование кажется беспочвенным. Ничто не существует; до тех пор, пока мы в силах что-то налгать самим себе, мы еще можем выносить это. Но если нам открывается, что ничто по-настоящему не существует, жизнь делается невыносимой: я не хочу существовать как ничтожество. Я отказываюсь избирать счастье как счастье, ведь оно есть только ничтожное мгновение в потоке, влекущем к гибели. Ненавидя свое собственное существование, я протестую против факта существования; я не хочу брать на себя это существование, как мое, бунтую против основы, из которой я произошел. Я своевластно возвращаю то, что досталось мне на долю без моего согласия, в возможности самоубийства из упрямства.

2. Приостановление решения в воле к знанию. – Кто же я, способный осуществить на деле это свое упрямство? Я тот, кто обладал бы бытием в самом нежелании этого своего существования. Но в сознании этого нежелания есть свобода, которая может постичь свою *опрометчивость*: у границы радикального отречения она может, увлекая себя самое к раскрытию, возвратиться назад и вновь попытаться существовать. Тогда упрямство принимает вид *изначальной воли к знанию*, неумолимо исследующей и вопрошающей

и каждый раз подвергающей проверке свои собственные ответы. Она уже не оценивает существование в его целом, но, действуя собственным своим существом, неустанно проходит из края в край существования, чтобы испытать его опытом. Я всеми средствами желаю достичь знания, я, как существование, есмь познающий. У меня остается возможность, или отвергнуть существование, или же вновь вступить в него с исконным согласием. После того как упрямство думало слишком скоро получить окончательный ответ, оно стало теперь само *постоянным вопросом*.

Эта позиция воли к знанию становится неперенным условием человечности. Вопрошающий есть самобытие, являющееся себе самому как бы оторванным от целого. Его свобода есть возможность изучать и способность решиться на действие из собственного истока. Целое стало недоступно для него; он неспособен значимым образом мыслить с предметной отчетливостью даже и возможность этого целого. То, что предстоит мне как моя *сущность в свободе* моей воли к знанию и моей деятельности, я переживаю *в то же время как отрывающееся в обособлении своеволие*.

3. Наше человеческое бытие в воле к знанию уже есть упрямство. – Прометей навлек на себя вину, потому что принес брошенным людям, которых Зевс хотел окончательно погубить, сознание, знание, технику. То, что делает человека человеком в неограниченных возможностях развития – это его исток в бунте Прометея, который, и прикованный к скале, остается самим собою, сохраняет силу говорить проникновенным тоном обвинителя в безмерной боли своего бессилия, не уступающего, однако, и силе, до тех пор, пока в божестве не произойдет перемена, и пока он сам не будет готов предаться ему и примириться с ним.

Это миф об уходящей в незапамятную древность вине вочеловечения (*unvordenkliche Schuld des Menschwerdens*). Грехопадение сопоставимо с ним только в этом своем истоке. Знание, впервые по-настоящему делающее его человеком и дающее ему все возможности его деятельного будущего, исторгает Адама из рая. Бог Ветхого Завета тоже пугается при виде опасного возвышения Адама: «Адам стал как один из нас»¹, и, изгоняя его, делает однажды совершившееся от-

¹ Книга Бытия, 3:22.

ныне уже необратимым, как продолжающее действовать. Невинность становящейся свободы есть одновременно исконная вина божества, действующего насильем.

Так человек воспримлется в божественный мир. Человек понял здесь в форме мифов присущее ему сознание свободы, которое есть единственная и неотъемлемая истина его возможной экзистенции, и все-таки не есть безусловная истина, но – непостижимым образом – делает его виновным. Ценность и величие человека – это самовластное упрямство. Обыкновенно почти всегда в религиях народов бессилие и страх перед превосходящей силой божества заставляют подчиниться человека, ищущего для себя благосостояния и спасения. Но в редких случаях героизм человека вступал для него самого в божественное бытие, как аллегория его существования. Лишь намек на это слышен в грехопадении; однако только греку удалось с полной решительностью благочестиво узнать и представить на основе действительности его богов то, чем фактически был он сам. В этом ему предстал образ человеческого достоинства, сделавшийся с тех пор мерой того, чего человек требовал от самого себя и на что он был способен. Грек допустил, правда, чтобы трансценденция, в образе Мойры¹, переместилась еще далее его богов к некоторой новой границе, где он уже почти не соприкасался с нею; но непреходящими письменами отметил он упрямство и преданность человека.

Свободное самобытие человеческой экзистенции развивает в себе эту вину отрывающегося в обособлении своеволия, воли к знанию в ее безграничной возможности, как внебожественного и противобожественного. Но отрывающаяся

¹ Мойра – богини судьбы в древнегреческой мифологии (соответствуют паркам в мифологии Рима). Гомер в «Илиаде» упоминает об одной мойре. Однако в самом распространенном в античности представлении мойры – дети ночи, три сестры: Лахесис (назначающая участь человека прежде его рождения), Клото (прядущая нить судьбы человека), Атропос (приближающая неотвратимое будущее человека). Над головой статуи Зевса Олимпийца в его храме в Афинах находилось изображение Мойры, в ознаменование того, что судьбы и дела людей вполне известны Зевсу; у Гесиода упоминается, что Зевс – отец мойр. Однако и олимпийский Зевс в античном представлении не вполне знает будущую судьбу; поэтому мойра выше богов, хотя и причастна им. (Прим. перев.)

воля сама по себе божественна. Она идет не случайным путем, но возвращается к изменяющему себя самому божееству. Ибо, если бы бытие и деяние человека против божеества не могло быть само божественным, то деяние это было бы лишено основания и даже невозможно, – разве что, в каком-нибудь смысле, само божеество и было бы тем, кто действует в этом действии или допускает его. Но только в мире мифологии представление находит для себя должную меру, в которой невозможное – деятельность, противящаяся воле божеества, – может быть мыслимо в соответствии с принципом: *nemo contra deum nisi deus ipse*¹.

4. Упрямствующая воля к истине взывает к божееству. – В знании мы познаем то, что, как действительность, невыносимо. Истина в таком случае не может быть тем, что, будь оно действительно, уничтожило бы все. Однако то, что я в безудержной воле к истине не могу не признавать действительности такой, какова она есть, увлекает меня вперед в неустанном вопрошании, коль скоро я ведь никогда окончательно не узнаю всей действительности. *Неумолимая последовательность правдивости* сама становится *подлинным отношением к трансценденции*.

Если, однако, именем некоторого божеества утверждают как истину то, что не выдерживает испытания убедительной эмпирической действительностью и пронизательным разумом, особенно же, если перед лицом несправедливости во всяком существовании положительно утверждают некоторую фактическую, хотя и потаенную справедливость, тогда воля к истине, как в книге Иова, ропщет против этого облика божеества²; ибо страсть к истине знает, что она в своей свободе

¹ Никто против Бога, кроме самого Бога (лат.). Этот латинский девиз был выбран Гёте в качестве эпиграфа к 16 книге его поэтической автобиографии «Из моей жизни. Поэзия и правда» (Гете И.В. Собр. соч. в 13 т. Т. 10. Из моей жизни. Поэзия и правда. Части III–IV. Статьи по литературе и искусству. М.; Л.: ГИХЛ, 1937. С. 227). В примечании Б.В. Томашевского отмечено: «Автор изречения неизвестен» (С. 750). (Прим. перев.)

² «Доколе же Ты не оставишь, доколе не отойдешь от меня?... Если я согрешил, то что я сделаю тебе, страж человеков! Зачем Ты поставил меня противником Себе, так что я стал самому себе в тягость?» (Книга Иова, 7:19-20). (Прим. перев.)

действует в согласии со своим богом¹. Божество удваивается в диалектическом движении. Доверяя божеству, которому он вполне предается в своей воле к истине, Иов живет с достоверным сознанием того, что эта его преданность позволит ему добиться справедливости от божества, которому он упрямо противится².

5. Надлом в волеии себя самого. – В воле истины к себе самой заключается некоторый надлом. Хотя своеволие сугубого существования остается чуждым пафосу в ничтожности инстинктивной природы, а если его избирают умышленно – зла, но надлом в самобытии, на который решается свобода, обуславливает в нем пафос самостоятельного подлинного бытия (*Pathos des eigenständigen eigentlichen Seins*). В этом надломе упрямство составляет исток экзистенции, как возможность ее безусловности. В нем, оставаясь смутно неясной для себя самого, растет напряжение, из которого, поскольку бытие было здесь принято всерьез, некогда можно будет уловить своим существом трансценденцию. Путь к трансценденции еще загражден. Упорство словно бы накапливает запас в самом себе. Оно *вот-вот совершит скачок*, в котором упразднит себя самое в трансценденции, но оно *застывает в скачке*. Я, как упрямство, есмь возможность.

Упрямство подобно сомкнутому кулаку, который уже не смеет разжаться, а ударить не может. Ибо, если бы он *разжался* прежде, чем историчность коммуникации станет положительностью экзистенции в существовании, это было бы предательством в экзистенциальном отношении, в котором сохраняет себя как упрямство то, чему предстоит обрести действительность в форме активного бытия и действия; возможность, заключенную в упрямстве, невозможно по-настоящему уничтожить, отказавшись от него, а можно упразднить ее только историчным осуществлением экзистенции в суще-

¹ «Невинен я; не хочу знать души моей, презираю жизнь мою... Что Ты ищешь порока во мне и допытываешься греха во мне, хотя знаешь, что я не беззаконник и что некому избавить меня от руки Твоей?» (Книга Иова, 9:21, 10:6-7). (Прим. перев.)

² «У Него премудрость и сила; Его совет и разум... У Него могущество и премудрость; пред Ним заблуждающийся и вводящий в заблуждение... Вот, Он убивает меня, но я буду надеяться; я желал бы только отстоять пути мои пред лицом Его! Вот, я завел судебное дело; знаю, что буду прав» (Книга Иова 12:13, 12:16, 13:15, 13:18). (Прим. перев.)

ствовании. И все же, если бы этот кулак ударил, как если бы хотел задеть божество, то в этом упрямстве, в котором я из возможности становлюсь отрицательной действительностью, вслепую нанося удар в пустоту ничто, не было бы ничего, кроме отчаяния. Тогда вина ничего уже не сохраняющего упрямства изводит себя, говоря свое «нет», которое бывает тогда разрушительно в обманчиво замыкающемся в некое целое знании. «Нет» хранящего упрямства желает сказать «да», к которому оно себя готовит, узнавая сперва, что в нарастающем напряжении существования помрачается всякое бытие.

б. Преданность. – В решительности упрямства есть *возможность обращения* (In der Entschiedenheit des Trotzes ist *Möglichkeit der Umkehr*). Правда, ничто не может принудить к этому обращению; его необходимости нельзя постичь заранее. Но *самобытие настаивает на воссоединении с тем, чему оно, как кажется, противостоит*. Мысль, которой не в силах забыть самостоятельная свобода, мысль о том, что я не сотворил самого себя, а значит, мне непозволительно считать себя предельной реальностью, составляет беспокойство в упрямстве и угрозу для него.

Упрямство, которого невозможно уничтожить всеобщими основаниями как доводами, может быть упразднено только в *своей* основе. Только божество, позволяющее мне стать самим собою из моей собственной свободы, дает мне преодолеть свое упрямство этим моим самобытием; однако не при помощи некоего чудесного сверхчувственного акта, но только тем, что я привязываю себя в существовании к тому единому, которому всегда исторично остаюсь безусловно обязанным. Только с ним одним я становлюсь как самость, предаваясь ему вполне. Моя преданность совершается в мире, и никакой путь не ведет нас к трансценденции без этого опосредования миром.

Ибо трансценденция желает моей преданности в действительности существования. Если *упрямство отказывало мне в счастье*, ибо счастье брэнно и сопряжено с иллюзиями, то в преданности заключается сознание: В свое время каждому должно исполниться то, чего он не вправе отвергнуть. Если *в упрямстве мы отвергали несчастье*, в нас рождалась ненависть ко всякому существованию, то преданность, опять-таки, требует: мне дано было пережить это,

я должен это выдержать; я должен нести это бремя и желаю нести его, пока не погибну. Но так же, как в преданности мы узнаем не слепое счастье существования, но принятое нами силою преодоленного упрямства счастье, на котором еще лежит покров возможной и будущей беды, и которому поэтому свойственна глубина, вполне чуждая простому существованию; то и несчастье есть в ней не есть всего только жалкое страдание, но страдание столь же глубокое, как глубоко было преодоленное отныне упрямство, так что даже страданию еще может открыться блеск все-таки возможного в существовании счастья. Все, что есть, есть существование на своем месте, и со своего места я уклоняться не должен. Преданность есть готовность к жизни, какова бы она ни была, готовность принять ее на себя, что бы ни случилось.

7. Теодицея. – Преданность хотела бы обосновать себя. Знание, имеющее своим истоком упрямство воли к знанию и питающее собою это упрямство, должно теперь служить преданности, которая хотела бы сделать все понятным для себя из понятия о божестве. Теодицеи – это ответы на вопрос о бедствиях существования, о неизбежной вине, о злой воле: как Бог в своем всемогуществе мог сотворить мир таким, что допустил в нем эти беды и несправедливости, что в нем существует зло? Или в широком смысле слова: как можно постигнуть мыслью ценностно-отрицательное в существовании? Если компенсацией за бедствия в настоящем представляется счастье потомков (как например, в мессианских идеях иудеев, в социалистических утопиях), если, далее, эта компенсация воображаемо представляется в некоем потустороннем мире (например, как награждающий и наказывающий людей сверхчувственный суд), тогда этот вопрос о необходимости возмещения постоянно возникает со всей настоятельностью снова и снова. Этот вопрос имеет целью не удовлетворительный для стороннего наблюдателя взаимный зачет требований, но преданность благодаря возможному превосходству существования, которое индивид, получив ответ на вопрос, узнает в тени некоторого всеобщего.

Мысль Индии установила в учении о карме некий безличный мировой закон. В переселении душ, проходя которое, душа человека может принимать самые разные виды в иерархии живых существ; перерождение человека и его после-

дующая судьба награждают то добро и искупают зло, которое он совершил в прежней своей экзистенции. Во всем существовании властвует сплошной механизм этического воздаяния, хотя с прежним существованием нас не связывает никакое сознательное воспоминание. Каждый сам создал свою судьбу, и каждый создаст себе в будущем последующую судьбу. Смысл этической деятельности имеет своей целью получить возможно лучшее перерождение, а в конце концов – освободиться из колеса переселения душ, упразднив само перерождение.

Это учение, своим представлением о временном протяжении, ставит акцент на вечном значении каждого экзистенциального поступка. Оно с рациональной однозначностью высказывает смысл всякого бедствия жизни, как внятный шифр. Вопрос о теодицее утратил силу, поскольку нет одного всемогущего божества, а есть только закон существования и непостижимость желанного бытия небытия.

Заратустра, манихеи и гностики проповедовали дуализм: Бог не всемогущ, ему противостоит злая сила. Два начала борются друг с другом. Бедствия и злоба – следствие частичной победы темных сил, замутняющих чистое бытие божества света. Мир – арена борьбы, или же сам мир есть создание злого творца мира, который, восстав против доброго божества, совершил это кощунственное дело. Хотя победа добрых богов в конце концов и несомненна, однако мировой процесс исполнен страданий и бессмыслицы. В этом мировом процессе рассеянные носители света шаг за шагом освободятся от скрывающих их покровов и вернутся, вплоть до окончательного отделения добрых сил от злых. Разделение на добро и зло будет вновь признано в чистом и нечистом, в светлом и темном, во всех ценностных противоположностях.

Дуализм есть рассудочно-простое решение вопроса через удвоение в первоисточке существования. В своей фиксированности и недialeктической грубости он не позволяет продумывать существование как-либо далее при помощи этого начала, разве что в повторяемом вновь и вновь подразделении вещей посредством всех вообще только возможных оценок. Но благодаря своей простоте он становится в своем диалектическом развитии проникновенным шифром для борьбы, свойственной всякому существованию, как

имеющему трансцендентные основания. Упрямство и преданность могут обратиться в ту или в другую сторону и пережить двусмысленность обеих сторон в обращениях своей возможности, как закон дня и страсть к ночи.

В учении о *предопределении* сокровенный Бог (*deus absconditus*) пребывает по ту сторону всех этических требований и совершенно непостижим для человека. Его воля столь же неизменна, как и неисследима. В ней все уже решено о судьбе каждого индивида на земле и в вечности. К этой воле невозможно прилагать мерки нашей земной справедливости, поскольку она бесконечно превосходит уровень подобного ограниченного смысла. Смысл бытия и действий отдельного человека на Земле состоит для него не в том, чтобы какой-нибудь собственной заслугой он мог изменить волю Бога о себе, а тем самым и свою судьбу, – однако в том, что он может усмотреть в них знаки своей избранности или конечной отверженности Богом.

Учение о *предопределении* есть в своем истоке фактическое утверждение неразрешимости проблемы теодицеи. Но затем оно сразу же становится чем-то большим, в силу заключенного в нем определенного знания и его рациональных формул аргументирующего и умозакljučающего характера, делающих в обширной системе богословия из непостижения некоторое положительное постижение. Отмена решения во времени уничтожает саму возможность делать выбор: в формуле уже нет более свободы, свобода существует только в фактическом действовании в силу этой мысли.

Спекулятивные построения этих трех учений показывают, что на вопрос о теодицее, так же точно, как и на вопрос о бытии Божиим, для разума не существует убедительного ответа. Пытаться сделать некую формулу всеобщезначимой – напрасный труд. Эти рациональные формы имели определяющее значение для жизни великих народов, а может быть, еще и для нас они еще могут быть на краткие мгновения формой выражения жизни, – в настоящем же нашем историческом положении мы пытаемся проникнуть далее в глубину при помощи знания о не-знании. Экзистенциальная мощь людей, живших с верой в эти содержания, подает весть об их исторической истине, однако не доказывает истины этих учений для нас. Скорее, после того как эти учения потерпели

неудачу, нам следует попытаться *постичь непостижимость*. Наше сознание, которое уже не принадлежит с бесспорной несомненностью некоторой историчной субстанции со свойственными ей содержаниями мифологической веры, уже не живет более так же уверенно в настоящем из неосознанной глубины некоторого целого, не знает границ для себя в постановке вопросов. Свободе, которая существует в нем как возможная экзистенция, сама же свобода со своей трансценденцией задает вопросы, чтобы в диалектическом упоении упрямства и преданности пережить в опыте рефлексии совершенную *невозможность решения вопроса при помощи знания*, тогда как в мифологической теодицее неосознанно веровали в его решение.

Если бы мы получили понятный ответ на вопрос, откуда происходят вина, борьба и все бедствия жизни, то пограничная ситуация была бы тем самым упразднена, и мы лишились бы исконного опыта возможности экзистенции. Именно то, что для отвлеченного знания не существует решения, служит основанием тому, что мы, исходя из наших ситуаций как пограничных ситуаций, должны избирать в коммуникации всегда историчное восхождение единичного человека. Неудача какой бы то ни было теодицее становится призывом к активности нашей свободы, у которой остается возможность для упрямства и преданности.

Поэтому преданность отрекается от знания: в ней я доверяю основе бытия. Она истинна только в незнании, она есть снятость существования в бытии, хотя бы знать о ней было и невозможно. Там, где преданность желает оправдать себя в акте знания, она становится неправдивой. Но покорство (*Sichfügen*), как активное доверие, в незнании обращает свой взор к трансценденции.

Если выдающее себя в области отрицательного упрямство изучающим взглядом ищет пути, на котором убеждает себя в том, что Бога нет, а есть, положим, только слепой закон природы, только сумма конечных вещей, тогда оно, правда, говорит с презрением на основе своего знания: *помоги себе сам, тогда и Бог поможет тебе*. Но преданность отвечает на это, что она не знает; и что если, однако, божество дает, то дает оно, конечно, только тому, кто деятелен и сам; что ничто не достается нам в дар иначе как на пути, лежащем через свободу; что я, в самом деле, должен помочь

себе сам, но что если я делаю это, то в своей преданности я вправе питать полное доверие. Это доверие, не основанное ни на каком знании, есть риск жизни.

Если бы преданность повела речь далее о гармонии целого, оправдывающей бедствия и зло, то потерялась бы среди иллюзий, которыми стала бы скрывать от взглядов то, из чего рождалось упрямство, перед лицом которого преданность только и может оставаться подлинной преданностью, не уклоняющейся ни от какого знания.

8. Напряжение во временном существовании вследствие сокровенности божества. – Если бы трансценденция божества заговорила с нами зримым образом, то нам осталось бы только повиноваться, исчезнув в ничто перед нею. Вопрос прекратился бы сам собою. Повергнувшись ниц перед *вступившим в явление из своей сокровенности всемогуществом*, я утратил бы свою свободу. Для меня невозможны были бы ни упрямство, ни преданность. Ибо они оба обращаются к сокровенному божеству в вопрошании, ответ на которое есть риск возможной экзистенции.

Мы еще находимся в пределах существования во времени. Пока божество остается в сокровенности, и не дает ответа, и оставляет все шифры двусмысленными, оно отбрасывает человека назад к его собственной свободе. Его судьба – напряжение, в силу которого он вынужден рисковать тем, в стремлении к чему он желает жить; ему остается в искании истины лишь одно – найти ее именно на этом пути. Божество желает не слепой преданности, но свободы, способной упорствовать и лишь из этого упорства достигать истинной преданности.

Поэтому *напряжение не ослабевает*. Преданность сохраняет свой исток в упрямстве: доверие не отменяет вопроса. Во временном существовании окончательное воссоединение невозможно; это было бы неистинной антиципацией. Экзистенция может только в историческом явлении найти для себя свою истину из этого неотменимого напряжения. Тогда она обретает свое доверие к бытию на пути, проходящем через доверие к себе, т.е. она находит преданность через упрямство. Но она ничуть не менее обретает тогда и доверие к себе на пути, проходящем через доверие к бытию, т.е. она через преданность находит свою упрямую самостоятельность.

Поскольку упрямство в своей отрицательности с самого же начала устремлено к Богу, отрицание Бога не становится безразличием, но есть здесь отрицательное выражение соотнесенности с трансценденцией. Упрямство – отвергает ли оно Бога или проклиная его, – само есть захваченность трансценденцией. Оно умеет быть глубже, чем не сомневающаяся вера. *Ропот* на Бога – это искание Бога (*Hadem mit Gott ist ein Suchen Gottes*). Всякое «нет» хотело бы сказать «да», но сказать истинно и честно. Всякая преданность, как истинная преданность, возможна только через преодоление упрямства.

9. Уничтожающее преувеличение в изоляции полюсов. – В мировом существовании преувеличение одного из полюсов напряжения создает, пусть и грандиозное, совершенство полноты, которое, однако же, невозможно для экзистенции, остающейся в потоке времени:

Экзистенция *титанически* утверждает себя на самой себе, чтобы, упрямясь, собственной свободой осуществить в мире свой смысл против Бога или без Бога, как созданный ею самой смысл. Вопрос о том, стоит ли чего-то мир, или нет, более не имеет для нее значимого смысла. Дело только в том, что я сам чего-то стою, если создаю смысл: я есмь то, что есть, или же вовсе нет ничего.

Героизм преданности находит свою истину в самоуничтожении *мученика*. В воле к этому уничтожению заключается известное достоинство. Эта воля осуществляет безусловную преданность безразличной к миру жизни той истине трансценденции, которую она избрала актом такой воли.

Однако своевластный титан и преданный Богу святой покидают мировое существование, вступая в совершенство, делающее их *коммуникативно-недоступными*. Они становятся возможными предметами восхищения или ориентирования возможного.

10. Ничтожное уклонение в изоляции полюсов. – Если я изолируюсь на одном из полюсов напряжения, тем, что, отвергая возможности самобытия, пожелаю стать одним лишь существованием, то с необходимостью уклоняюсь и впадаю в ничтожество.

Тогда упрямство превращается в тот способ, каким я желаю своего существования, как своего собственного. Я же-

лаю наслаждаться без каких-либо сомнений, до тех пор, пока живу. Я желаю власти в наслаждении разрушением и господством, из ненависти и из жажды мести к тому существованию, которое причиняет ущерб моей жизни. Этот бунт не есть уже более свобода упрямящего самобытия, но произвол решительной субъективности. Упрямяство может как бы *увязнуть* в неясных формах, вместо того чтобы оставаться в витании. Оно становится окончательным состоянием пустого нигилизма, вместо того, чтобы бороться за божество, как за чистый образ трансценденции. Оно становится подобным злорадству: тогда мы видим, каков мир. Мы предаемся прошлому, чтобы на своем собственном существовании показать божеству, каково вообще это существование. Это возмущение есть скрытая обида (*Ressentiment*). Оно остается лишенным глубины.

Преданность, когда переживает уклонение, становится пассивностью. Возможность роптать уничтожена, во временном явлении экзистенции нет уже больше силы. Экзистенция восприняла в порядок времени некую наличную гармонию, которая во времени, как существование, невозможна. Эта пассивность отреклась от своей свободы; она находит себя в благочестивом повиновении земным авторитетам.

11. Преданность без доверия, богооставленность, безбожие. – При утрате самобытия упрямяство и преданность соединяются в сознании отверженности Богом, которое знает, что перед лицом трансценденции оно ничтожно. Это – *отчаяние преданности, лишенной доверия*. Человек в своем отношении к трансценденции чувствует не только трепет, но и безнадежность. Он чувствует, что навечно поражен и разбит, и нет ему помощи. Он весь есть только страх перед лицом всепоглощающего могущества. Преданность, которая ведь заключала еще в себе доверие, потеряна им в безраздельной зависимости. Напротив, утверждающее себя самобытие в ужасе видит перед собой жуткий образ враждебной ему и неодолимой трансценденции.

В *богооставленности* нет упрямяства. В ней есть сознание отдаленности божества, как безверие, неспособное ни упрямяствоваться, ни предаваться. Оно – не бессознательное состояние, предшествующее пробуждению в пограничных ситуациях, оно есть, скорее, то сознательное состояние, которое знало упрямяство и преданность, но утратило их. Если

оно не есть безразличие, в котором я уже, собственно, ничего более не хочу, не могу радоваться и не умею страдать, потому что для меня нет более ничего всерьез ценного, – то оно – пустота, ожидающая, что трансценденция придет к ней. Богооставленность может усилиться и обратиться в сознание: Бог умер. Это уже не упрямство, но ужас (*Entsetzen*), который, как и упрямство, скрывает в себе возможность – тогда как только тупое, безразличное прозябание, ни о чем не спрашивающее и не отчаивающееся, растрчивает все возможности.

Упрямство прекращается там, где человек мог бы *действительно и бесспорно* существовать без Бога. Сообщают, что: «В Скандинавии при обращении ее в христианство встречали людей, которые ни во что не веровали, но полагались на свою силу». Если бы это известие могло быть справедливо в буквальном его смысле, оно содержало бы характеристику неосознанного существования, живущего без предвидения и рефлексии, одним лишь настоящим мгновением, не зная еще упрямства, ибо не зная пограничной ситуации, и однако – существования в дикой независимости, которое более всякого другого таит в себе возможность упрямства, то есть страстного искания Бога.

12. В конце – вопрос. – Объективация некоторого знания, имеющая целью разрешить напряжение между упрямством и преданностью, стесняет экзистенции дыхание ее историчной свободы. Остается экзистенция во временном существовании.

Упрямство есть подлинно человеческая черта. Тот, кто с открытыми глазами видит факты и задает вопросы, найдет путь к тому, чтобы сказать «нет». Доверие преданности не может быть истинным в качестве непоколебимого предрассудка, в котором я уже обретаю покой, но только как приобретение перед лицом безнадежного ужаса действительного существования. Оно должно выдержать обращающий в камень взгляд Горгоны¹.

¹ Горгоны – в греческой мифологии страшные порождения морских божеств: крылатые, покрытые чешуей, с клыками, со змеями вместо волос. Взгляд горгон превращает все живое в камень. Персей обезглавил горгону Медузу, перехитрив ее: не будучи в состоянии смотреть ей в лицо, он смотрел на ее изображение в своем щите. (*Прим. перев.*)

Тому, кто не вступил действительно в сознание ужаса и не выдержал этого испытания, – *доверие* незнакомо. Навязать этого сознания нельзя никому. Оно приходит вместе с сознанием, что мы не имеем никакой заслуги. Это сознание не придает какой-либо более высокой ценности тому, кто его имеет. Оно остается сопряженным с заботой о нашем праве на него.

Кто не доверяется, тот или просто уклоняется, или же, как не доверяющий всерьез, стоит всего ближе к доверяющему, который есть он же сам, и переживает экзистенциальную общность своей судьбы с ним в существовании.

Если я словно бы вопрошаю трансценденцию, когда задаю миру вопросы о том, существует ли провидение, и каково оно, то, чем правдивее я бываю в этом вопрошании, *тем растеряннее становлюсь*:

Поскольку я не знаю, чему суждено продлиться и жить, а чему погибнуть, и поскольку для моего знания никогда то или другое не получает преимущества, и поскольку я знаю также в общем виде, что устойчивое не есть еще оттого лучшее, и что нередко то, что всего лишь устойчиво, есть даже наилучшее, *то в исходе событий и в успехе своей деятельности я никогда не узнаю ответа божества*. Гибель может означать осуждение, а может и посвящение свыше; победа может быть заданием – или проклятием.

Самомалейший намек на мнение, будто я мог бы ожидать, что божество направит ход вещей в определенном направлении, ибо только в таком, а не каком-то ином их движении есть смысл, – или, будто бы невозможно, чтобы эта благородная жизнь, эта добрая воля, это применение всех наилучших средств потерпели неудачу, – или, будто бы я чего-то заслуживаю, или не заслуживаю, и потому вправе ожидать или не имею оснований бояться, – все это ставит меня в положение, которое только сбивает с толку: или я пытаюсь пробиться к недоступному, чтобы взглянуть на то подлинное бытие, из которого возникает провидение; или же я хотел бы повлиять на провидение своими, сколь угодно справедливыми мыслями, и даже принудить его. В подобном мышлении есть утонченная магия, желающая, пусть не с помощью техники волшебства, однако посредством бытия и действий человека, направлять волю божества.

Существование включает в себе не только экзистенцию и идею, но и весь огромный могущественный мир и то другое, вследствие чего возможная экзистенция может замереть внутренне или быть уничтожена внешне. Поскольку возможно решительно все, что было бы невозможно по мерке представлений о смысле, праве, благодати, то напряжения между упрямством и преданностью остаются в прежней силе. Экзистенциальное поражение проявляется поэтому как в отчаянии из-за бессмысленности краха, так и в гордости и довольстве своей удачей. Но в удачливом и в неудачнике, в бессмысленности и в том, что имеет смысл, доверие к трансценденции может быть истинным, если только и то и другое остается в вопрошании.

Если я задаю вопрос, есть ли присутствие божества также в самодовольном, высокомерном, нетерпимом человеке, в тесноте, в слепоте, то я не решаюсь ответить «нет». Моего божества в них нет. Я знаю, что от меня требуется по мере сил бороться с ними, но не могу ожидать, что одержу над ними победу. Сокровенное божество, когда оно косвенно говорит со мною, никогда не говорит со мною вполне (*Die verborgene Gottheit, wenn sie indirekt zu mir spricht, spricht nie ganz zu mir*). Оно выступает передо мною в том, что не есть для меня оно само. Оно допускает ему быть и утверждаться, — и, может быть, требует от меня видеть победу и пребывание того, против чего я боролся как против зла и злобы в мире.

Отпадение и подъем

Трансценденцией я овладеваю не тем, что мыслю ее или обращаюсь с нею при помощи некоторой воспроизводимой согласно правилам практики (*ein nach Regeln wiederholbares Tun*). Я пребываю в восхождении к ней или в отпадении от нее. Я экзистенциально переживаю одно только через другое: Подъем связан с возможностью и действительностью отпадения, и наоборот. Падение и возвышение человека тысячелетиями получали измерение трансцендентной соотнесенности в изначальных мыслях.

1. Я сам в отпадении и подъеме. — В абсолютном сознании я хотя и обладаю достоверностью бытия, но отнюдь не в покое длящегося во времени совершенства. Скорее,

я всегда нахожу себя самого в возможности самостановления или его утраты, рассеянным во многом или собранным в существенном, разрываемым заботами и страхами и забывшим себя в удовольствии, или хранящим присутствие самости. Мне знакомы безысходность небытия моей подлинной самости и восхождение, выводящее из этого существования небытия.

Опасность, в которой я неизменно опытом узнаю себя самого, описывается по своему смыслу всеми формулировками экзистенциального уклонения:

а) Исток в абсолютном сознании – это активное движение в самостановлении. Отпадение направлено к сугубо объективному, как фиксированному, – будь то фиксированному как вневременно наличное, или же как упорядоченное правилом пассивное движение.

Исток есть наполненное содержание. Отпадение направлено к удержанию пустой формы в *формализации и механизации*.

Исток существует как историчная непрерывность экзистенции. Отпадение направлено к *произвольному, сделанному и целесообразному*, поскольку все это уже не имеет своим основанием нечто его объемлющее и одушевляющее.

В каждом из случаев вследствие отпадения за бытие принимается нечто просто объективное, тогда как бытие получает истину лишь в качестве функции экзистенции. Фиксация, формализация, сделанность (*Gemachtsein*) – это одно и то же.

б) Исток в абсолютном сознании – это *решительность в иерархии* содержания. Отпадение есть *искажение*, в котором безусловное делают условным, а условное – безусловным.

в) Исток в абсолютном сознании бывает *подлинным* в тождестве сущности и явления, раскрывается впоследствии как верность в удержании с адекватной определяющему мгновению настойчивостью. Отпадение устремляется в *неподлинность* переживаний и жестов, как чистой субъективности, которая, хотя и действительна в мгновении, однако все же неистинна, потому что ее смысл остается простой кажимостью; или же в неподлинность как допущение, признание, высказывание содержаний, которым я уже не позволяю действовать во мне самом.

г) Исток в абсолютном сознании, как присущая в настоящем *бесконечность*, соотнесен внутри себя и постольку наполнен. Отпадение направлено к *нескончаемости* простого повторения, которое уже не есть более верность вечно нового порождения себя в присутствии настоящего (*Treue des stets neuen gegenwärtigen Sichhervorbringens*).

2. Как я оцениваю, таким и становлюсь. – В процессе падения и восхождения ничто не существует для меня просто как данность, но все подлежит возможной оценке. Я оцениваю свое поведение, свою внутреннюю установку, существование, в котором встречается мне в коммуникации другой, и все вообще, что со мной случается. Как я оцениваю, так я есмь, и таким становлюсь. Я остаюсь в восходящем движении, если я сохраняю, проверяю, преодолеваю свои оценки; если же я утрачиваю подходы к тому акту оценки, который еще недавно был для меня истинным, то я начинаю опускаться.

Оценки получают ясную определенность только от поддающихся дефиниции нормативных понятий, позволяющих нам, как конечные мерки, оценивать вещи с той или иной точки зрения. Снижение психической результативности при недостаточной одаренности или болезни, всякого рода разлады в телеологии живого, можно мыслить и различать в рационально ясной форме. По сравнению с такими убедительными оценками, которые мы можем получить в определенных категориях нормы и цели, та оценка, в которой мы исторично переживаем существование, есть *неопределенное*, лишенное логической убедительности и все же очевидное, *прозрение ранга* (*Sehen des Ranges*) в физиогномической сущности всех вещей. Это зрение процессуальное, а не окончательное; оно не подводит под понятие, но изначально просветляет; в нем нет знания, однако оно интуитивно близко нам; его невозможно доказать, а можно лишь прояснить. Из определенных нормативных понятий вытекает многообразие иерархий существующего со многих различных точек зрения, которые фиксируют в общезначимой форме только в отношении к тем или иным всякий раз определенным соотношениям ранга. Но из экзистенции возникает взгляд, способный видеть безусловные, нигде не замыкающиеся в целое иерархии данной единственной физиономии мира.

Если эти экзистенциальные оценки существуют лишь как становление во времени, то они все же требуют объективации. Рационализация ранга, усмотренного в историчных ситуациях и актах выбора, превращающая его во всеобщие ценности, есть для нас единственный путь к просветляющему знанию о том, что мы в действительности делаем. Эта рационализация, к которой возможно стремиться безгранично, в каждом случае закладывает основу для историчного в будущем экзистенции, но остается все же относительной, поскольку никогда не проникает к самой экзистенции в ее абсолютном историчном сознании. Ибо объективированную иерархию, так же точно как и оценку, совершаемую исходя из рационально определяемой цели, мы не вправе отождествлять с иерархиями, которые экзистенция могла бы избирать изначально.

Если, таким образом, акт оценки возможен как логически убедительный лишь соотносительно, при предпосылке известных нормативных понятий, то другое, неопределенное, однако проникающее в глубину, потому что имеющее в виду уловить подлинную сущность, познание ранга становится иллюзорным, если выдает себя в некоторой определенной объективации за объективно значимое для каждого. Оно находится в самой тесной взаимосвязи с сознанием нашего собственного возвышения и падения, обретающим в активности этой оценки известное выражение для себя. Когда я, оценивая, вижу во всем падение и подъем, я уже сам принимаю в них участие. Иерархии становятся неистинными, если *не задействовано мое собственное существо. Отпадение в форме оценки совершается на следующих путях:*

а) То, что я *истинным образом оцениваю*, то я *люблю, или ненавижу, потому что хотел бы любить его*; ибо я состою в возможной коммуникации с ним, потому что оцениваю его не как просто наличное бытие, но лишь в совместности с его становящейся возможностью. Я участвую в нем сам, потому что истинное становление есть по своей потенции любящая борьба, и никогда не есть простое констатирование. И напротив, я становлюсь неистинным, если я, изолируясь, выношу мнимо значимые оценки о чем-то наличном, как меня собственно не касающемся. Эти *неистинные* оценки в снижении нашей собственной сущности до *неподвижного наблюдателя*, берущего на себя роль судьи, означают укло-

нение в лишенность коммуникации (Abfall zur Kommunikationslosigkeit).

б) Истинная оценка есть момент нашего собственного восхождения в непрерывности, которая, даже если ее и нельзя исчерпывающе определить как рациональную последовательность, предстает нам все же как *испытание на деле и как верность*, которая не забывает. Уклонение же есть *произвол оценок и осуждений*, движимых сугубо рациональной мыслью и без остатка исчезающим *мгновенного* аффекта, за которые человек не отвечает, которые он сам забывает и рассматривает как нечто случайное.

в) Та оценка истинна, в которой я *сам целиком присутствую в оцениваемом* (in der ich ganz bei dem Gewerteten selbst bin). Если же я в силу иных мотивов только *прикрываюсь* своими оценками и приговорами, то падаю, коль скоро ввожу в заблуждение себя и других относительно своих действительных целей. Например, я с воодушевлением превозношу какого-то человека не потому, что люблю его, но потому, что этим возвышением хочу оскорбить других. Я ненавижу и осуждаю то, что проявляется передо мною из некоторой экзистенции, потому что не желаю приложить к самому себе те мерилы оценки, которые это явление делают возможными. Если я хотел бы, чтобы другие пренебрегали чем-то или восхищались им, то в моем распоряжении имеется нескончаемое множество приемов аргументации, в которых однажды с мнимым пафосом взывают к возможным оценкам; однако оценки эти неадекватны, особенно же такие оценки, которые всегда лежат наготове в суждении среднего человека из непрозрачных и однако, кажущихся едиными в этих оценках человеческих масс.

г) Подлинна та оценка, которая в *объективации* ищет *ясности* о самой себе; объективации суть всякий раз необходимые средства просветления самости; мерилы оценки и таблицы ценностей находятся в пространстве экзистенции. Но уклонение становится *покоем некоторой схемы ценностной иерархии* вообще. Вместо бесконечного углубления в то, что исторично предстоит мне, с тем чтобы обнаружить в нем его ценности в моем собственном восхождении с ним, вместо этой коммуникации в открытой борьбе без оружия, все единичное просто распределяют по наличным ящичкам некоторого всеобщего, с тем чтобы таким образом покончить

с ним. Оцепенение покоя – это отпадение (*Starre ist Abfall*). Историчный исток всякой мыслимой нами иерархии не терпит переноса безусловных решений на некую значимую объективность. Лишь там, где я сознательно *остаюсь в возможности отпадения и восхождения*, которая превышает всякую объективацию и ни в чем не дает мне найти покой для себя, есть возможность подлинной оценки.

3. Самостановление в зависимости. – В своей активной саморефлексии я постоянно наталкиваюсь на свое бытие, которое я уже есмь: я не могу просто хотеть быть тем, чем мне хотелось бы быть.

Я вижу, что нахожусь в *зависимости* от своего тела. Но если бы я считал самым собою то, что постигнуто мною в его изучении, то превратил бы себя в вещь, утопическим образом разлагающуюся в моем представлении в некий результат каузальных процессов, которые могли бы дать мне способность при помощи технических мер сделать из себя то, что я хочу. Мою внутреннюю позицию, как сознание подлинного бытия, можно было бы создавать преднамеренно.

Бессмысленность этой мысли проясняется в вопросе о том Я, которое принимает эти технические меры и имеет волю к тому роду самобытия, которого хотело бы достигнуть. Ибо это, желающее таким образом, Я уже невозможно будет мыслить как нечто, что может быть создано преднамеренно, потому что в нем мы овладевали бы тем самым истоком, из которого мы изучаем, желаем и создаем. В положительном смысле я также сознаю свою свободу в ежедневном усилии, посредством которого одолеваю затруднения. Правда, есть такие условия существования, в отсутствие которых прекращается всякая свобода, но не существует таких условий, которые рождали бы ее самое и позволяли управлять ее содержанием. Здесь та точка, в которой я, как недоступный никакому сугубо пассивному опыту, завишу от себя самого. Возвышение и отпадение самости – это процессы, вызывающие друг друга из истока свободы.

Но отпадение, как и подъем, *связаны с тем, что им предшествует*. Я не могу беспредпосылочно изменяться в любое мгновение. Я всегда закладываю некую основу, я всегда уже стал, я всегда в пути, и таким образом я двигаюсь вперед или отпадаю назад скачками, для каждого из ко-

торых есть свое мгновение, и в непрестанной активности я лишь не приметно вырастаю или уклоняюсь вниз.

Так же точно, как я через себя самого уже сделался неким исторично зависимым бытием, так *не могу я и обойтись без того мира, в котором живу*. Но моя подлинная свобода достигает глубины там, где я овладеваю фактическим присутствием в настоящем существовании своего мира, усваиваю его и преобразую. От тех определенностей этого присутщего в настоящем мира человеческого существования, от тех особенных констелляций и ситуаций в нем, которые коснулись меня, я могу попробовать уклониться только в безмирную, и однако всегда смущаемую иным, свободу, или же я могу принять на себя эту определенность, как существенно мне принадлежащее, как мою собственную ответственность.

В своей зависимости от себя, в связи с моей собственной основой и с миром, я веду себя самого к восхождению или к падению. Но, хотя я совершенно *достоверно* знаю, что в этом движении есть известное *направление*, которое я формальным образом просветляю, коль скоро мыслю об уклонениях, я *отнюдь не знаю ни его происхождения, ни его цели*. Я могу знать конкретно, чего я желаю сейчас, если восхожу, но я не знаю направления восхождения, как всеобщего направления.

4. Направление процесса, удерживаемого в трансценденции, неопределенно в отношении «куда». – Поскольку я не знаю, куда движется отпадение, а куда – подъем, и поскольку в них я, напротив, неизбежно бываю соединен со своим не знающим замкнутости целого миром, то я нахожу опору для себя исключительно лишь в трансценденции, которая открывается моему взору в процессе моего отпадения и восхождения. Этот процесс радикальным образом показывает сущность бытия в существовании только там, где экзистенция полагает себя укорененной в своей трансценденции. Только там она становится действительной решительностью при открытости для другого, чем она сама. Только если тускнеет абсолютное сознание присутствия сокровенного, неувереннее, а тем самым и несвободнее, становится и деятельность экзистенции, будь то в нечестности насильственного действия, или в честности беспомощного водоворота аффектов. Свое отношение к трансценденции, коль скоро она не может желать его, она может лишь удерж-

жать в готовности, там, где трансценденция однажды обратила к ней слово.

Но если и мои подлинные цели сохраняют *трансцендентную соотнесенность*, то они не становятся оттого *трансцендентно определенными*. Если я называю целями: чистоту души, историчное явление субстанции моего бытия, ответственность действий из историчной определенности в целом исполнимого мною круга существования, то все эти цели исчезают в ничто, если они должны быть для меня как таковые, а не суть лишь знаки (*signa*). Ибо, если я выскажу их в таком виде, они таковы, как если бы я вовсе ничего не сказал. Трансцендентная цель моей жизни не может предстать моему созерцанию ни в каком объективном виде. Она не может быть мыслима раз навсегда, и не может быть мыслима как тождественная для каждого.

Если бы я, — пустыми мыслями мысля то, чего невозможно представить, — пожелал знать, куда ведет восхождение, и если бы я мог, прежде чем я начну действовать, *проникнуть взором бытие по его смыслу*, то я попал бы в чуждую всякой экзистенции неисторичность. Всякая цель партикулярна, и, как таковая, еще не ведет к восхождению; но будь смысл целого дан мне в знании как конечная цель, он упразднил бы этим действительность историчной практики. Тогда, по сути дела, все бы уже завершилось, ничему не было бы ни малейшей нужды происходить, и временность существования стала бы излишней. Если бы смысл знания приводил к тому, что мы в итоге получили бы окончательное познание конечной цели, а значит, и самого целого, то по мере прироста моего знания о возможном, каузально осуществимом и о возможностях смысла я приближался бы к этой недействительности, вместо того, чтобы, наоборот, силой своей неустанно ищущей воли к знанию совершать движение историчного опыта в безграничную даль, предвосхитить которую невозможно. Если же в своей интеллектуальной опустошенности я стал бы трактовать свое знание как уже совершенное, тогда мне осталась бы только одна позиция: не все ли равно, что случится, все возможно, все имеет свой смысл — или же наоборот, поскольку обосновать можно все что угодно: все, собственно говоря, лишено смысла; всякая определенность есть иллюзия, всякая мысль есть ложь, всякое решительное воление — пристрастие; все существует в сплошных подменах.

Или же знание о том, куда ведет путь восхождения, приводит к отпадению в мнимом знании *единого пути* восхождения, исключая всякий иной путь. Я обретаю единство своего бытия в покое своего довольства собою, но утрачиваю напряжение антиномии. Но восхождение экзистенциально сопряжено с возможностью и действительностью падения. До тех пор, пока действительно существование во времени, в нем невозможно окончательно завладеть трансцендентной соотнесенностью. Если мое довольство собою не существует одновременно в форме требования к себе самому и как сознание моего краха, то оно есть уже потеряность в безразличии существования, как чего-то привычного. То, что представляет собою созерцание завершающейся жизни, позволительное, быть может, для старика, то же во всякое более раннее мгновение есть отпадение в существование, лишенное напряжения.

5. Я сам как процесс и как целостность. – Поскольку отпадение и подъем как процесс пребывает во временном существовании, то я, если я уклоняюсь от процесса в покой наличного бытия и остаюсь, однако же, во временном существовании, тем самым уже оказываюсь, правда, отпадающим. Но из-за этого мне еще отнюдь не следует совершенно отвергать свое *бытие-целым* ради простого процесса. В этом процессе я трансцендирую сам процесс, выходя к бытию, от которого процесс только и получает направление. Трансценденция, у которой я только и могу обрести себе опору, включает для меня также и целостное бытие моей самости. В существовании я есмь как *воля стать целым, быть целым* я мог бы только в трансценденции (*Im Dasein bin ich als Ganzwerdenwollen, nur in der Transzendenz könnte ich ganz sein*).

Хотя смерть, как факт, есть простое прекращение моего существования во времени, однако смерть, как пограничная ситуация, обращает меня к самому себе: есмь ли я *нечто целое, а не просто в конце пути*. Смерть не есть только конец процесса, но смерть, как *моя смерть*, с неумолимостью призывает этот вопрос о моем бытии-целым: что я такое, теперь, когда моя жизнь только стала и была, а будущее уже не существует как процесс?

И все же отпадение и подъем не приходят к окончательному решению во временном существовании, но поочередно

сменяют друг друга. Я не становлюсь целым, всякое мнимое завершение терпит крах. Через неотменимую границу я трансцендирую лишь к возможности освобождения, ведущего туда, где я существую как целое. В то время как моя жизнь среди вины и разрушения остается надломленной целостностью, моя смерть должна уничтожить этот надлом, открыв неведомое.

Жить во временном существовании без целостности на свой страх и риск, – таков удел человека, который знает, что должен быть свободным. Он как бы выпадает из бытия, и жуть лишенного целостности существования настигает его в вопросе, осмеливающимся высказать в слове *ужас перед возможностью ничто*, которое есть совершенное ничто. Вот я стою, без защиты, во власти – чего? Этого я не знаю, и вижу, что этот вопрос отбрасывает меня вновь ко мне самому: только из собственной моей решимости, там, где я всего решительнее бываю самим собой, но в этом случае все же и не только самим собою, я вижу возможность своего восхождения или своей потерянности.

Целостность вступает в мое существование *мифологически*, – и ощутима в нем с тем большей светлой ясностью, чем решительнее я приступаю к процессу, – как мой гений, направляющий меня в жизни; и как бессмертие, в которое я вступаю как подлинное бытие. В своем гении я примиряюсь с самим собою как с тем, кто может стать целым. В мысли о своем бессмертии я, как существование, предстаю себе как тень, отбрасываемая мною, и являюсь как процесс в отпадении и подъеме; как таковой, высветляясь в самобытии и оставаясь невнятно темным в существовании, я для самого себя есмь возможная целостность в трансцендирующей экзистенции.

6. Гений и демон. – Люди обращаются друг к другу с речью через явление своего бытия, обретающего себя в процессе существования в восхождении. Но, как бы глубоко ни достигала эта коммуникация, захватывающая в существовании бытие, я остаюсь и один. Не будь во мне твердости самобытия, я расплывался бы в неопределенности и стал бы оттого неспособен к подлинной коммуникации. В одиночестве наедине с собою я удваиваю себя, обращаюсь к самому себе и слышу себя. В моем одиночестве я не один. Здесь осуществляется другая коммуникация.

Можно истолковать это психологически и свести к банальностям; но тем самым мы не уловим содержания, посредством которого в диалоге с самим собою трансцендентная действительность дает нам знать о себе в некотором обязательстве, превращающемся в мифологическую объективность:

В движении диалога с собою *гений* и *демон* суть как бы облики моей подлинной самости. Они близки мне, как друзья, имеющие долгую историю общения со мной, и принимают вид врагов, чего-то от меня требующих или соблазняющих меня своими чарами. Они не дают мне покоя; только там, где я предаюсь власти простого существования в его утратившей прозрачность и инстинктивности и рациональности, там оба они оставили меня.

Гений выводит на свет, он есть исток моей верности, того во мне, что ищет осуществления и длительности. Ему знаком закон и порядок в светлом пространстве созданного мира. Он показывает мне этот мир, являет в нем господство моего разума, делает мне упреки там, где я не следую разуму, а там, где у границы разума я желаю проникнуть в другое царство, он отговаривает меня от этого намерения.

Демон показывает глубину, которая устрашает меня. Он хочет привести меня в безмирное бытие, может посоветовать разрушение и открывает передо мною не только постижение краха, но прямо-таки исполнение его. То, что было прежде отрицательным, известно ему как возможная положительность. Поэтому он способен разрушить верность, закон и светлую ясность.

Гений может быть единым богом, который еще открывается мне в этом своем обличье, поскольку в сущности своей он так далек от меня, что я вообще не могу по-настоящему узнать его, как его самого. *Демон* есть как бы божественно-противобожественная сила, не терпящая в своей тьме никакой определенности. Он – не зло, но возможность, которой не видно на пути, направляемом гением. В то время как гений дает мне достоверность, демону присуща необъяснимая двусмысленность. Гений говорит, кажется, решительно и определенно, демон в скрытом принуждении своей неопределенности в то же время как бы и вовсе не существует.

Гений и демон – это как бы раздвоению одного: *целостности* моей самости, которая, будучи в моем существовании

всегда несовершенной, говорит со мною лишь в своей мифологической объективации. Они в существовании – вожаемые души на пути самооткровения экзистенции, указатели пути, сами остающиеся скрытыми, или антиципации, в качестве которых я не могу доверять им. На своем пути я встречаю всегда нечеткие, но снова и снова в новых формах являющиеся передо мною, границы прозрачности, и на этих границах я слышу их голоса, хотя во временном существовании они и не открываются мне окончательно в своей целостности.

Как повсюду в области мифологического, так же и здесь *превращение в наличное*, от фантастического суеверия вплоть до галлюцинаторного бреда о двойнике, будет ложно. Если я просто прозябаю, то ничего подобного вовсе нет. Это – пусть и лишенная существования – форма самопросветления в мгновении экзистенции, как артикуляция обретения достоверности, мифологическая объективация того, что всякая экзистенция бывает действительной только в борющейся коммуникации, в том числе – коммуникации с самой собою.

7. Бессмертие. – Отпадение совершается со смутным сознанием того, что я соскальзываю в ничто; восхождение происходит вместе с осознанием бытия.

Бессмертие, отнюдь не будучи необходимым результатом временной жизни, существует, как метафизическая достоверность, не в будущем, как некое иное бытие, но как бытие, уже присутствующее в вечности. Оно не наличествует, но я вступаю в него, как экзистирующий. Самобытие, обретающее силу восхождения, через него, а не через познание, удостоверяется в своем бессмертии. Бессмертие никаким способом невозможно доказать. Ибо все общие рефлексии способны только опровергнуть его.

Если экзистенция в своей пограничной ситуации собственным усилием добьется смелости и превратит границу в некоторую глубину, то место веры в продолжение жизни после смерти в ней займет сознание бессмертия в восхождении. Чувственно-витальное влечение хочет только жить дальше, но как раз оно и является безнадежно смертным. Длительность во времени есть для него смысл его бессмертия. Но бессмертия для него не существует, оно есть только для возможной экзистенции, чья достоверность собственного

бытия не есть уже более простое сознание нескончаемой длительности во времени.

Если, однако, эта достоверность бытия просветляет себя в представлениях, тождественным чувственно-временным представлениям о бессмертии, то она, правда, оказывается весьма близка к тому, чтобы фиксировать подобные представления, возникшие из неверия чистого существования. Свою истину подобные представления могут получить в витании символического замещения, смысл которого могуч и действителен, но явление которого исчезающе ничтожно. Таково, например, представление о том, что души в совершенстве ясности вечно с любовью взирают друг на друга, представление о продолжении деятельной жизни в безграничную даль, где она получает новые формы, или связь представления о смерти с воскресением.

В то время как в философском мышлении невозможно делать уступки этой символике, в смысле действительности продолжения существования во времени, признание ее вполне сохранит свой смысл до тех пор, пока она дает не успокоение нашей слепой жажде жизни, а удостоверение нашему экзистенциальному содержанию. Только там, где родились вопрос и сомнение, философская мысль вступает в свои неумолимые права. Тогда бытие действительно не за пределом смерти во времени, но в глубине настоящего существования, как вечности.

Если бессмертие есть метафизическое выражение для восхождения экзистенции, в то время как отпадение означает ее подлинную смерть, то это означает: если экзистенция не ничтожна, то она не может быть одним только существованием.

Правда, я, как существование, не могу отвлечься в мысли от своего существования; меня ужасает смерть, как ничто; но если я, как экзистенция, в своем восхождении достоверно знаю бытие, то могу отвлечься от существования, не замирая в ужасе перед ничто. Поэтому человек мог идти на смерть в энтузиазме высоких мгновений, несмотря на то, что достоверно знал о смертности своего чувственного пространственно-временного существования. Юноши, благодаря восхождению экзистенции, еще не попавшей в виновное переплетение забот конечного существования, зачастую умирают с большей легкостью, чем старики. В сиянии бес-

смертной души боль чувственной разлуки могла оказаться преодолимой для тех, кто оставался жить, открывая им покой, который, однако, не уничтожал в них бесконечной тоски по присутствию тех, кого они потеряли в смерти, потому что существование, даже и в трансцендентной кажимости воспоминаний, никогда не может достичь целости.

Но если я заговорю о бессмертии, – а не предпочту молчать о нем, – то я вынужден объективировать, и могу делать это только во времени, как если бы я продолжал существовать в нем, хотя я, как существование, должен умереть. Если затем я сделаю так, что эта моя объективация исчезнет в символе, то действительность бессмертия оттого не прекратится, даже если оно и распадется как существование. Ибо я не могу утверждать, что экзистенция исчезает в смерти, как в своем последнем мгновении, потому что перестает в нем быть существованием. Поэтому я не могу ни объективировать вечности, ни отрицать ее. Если я скажу, что я могу быть только существованием, то я тем самым не скажу ни того, что есть еще нечто иное, что, однако же, мыслимо опять-таки лишь как существующее, ни того, что в смерти я обращаюсь в ничто. И хотя предметность метафизической мысли о бессмертии всегда существует в представлении как существование во времени, но все же этот шифр исчезает в сознании бессмертия, становясь достоверностью присущей в настоящем действительности.

Если боль смерти не может быть упразднена для умирающего, как и для тех, кто остается жить, то затмить ее может только действительность в экзистенциальном восхождении: в риске поступка, в героизме жертвы собой, в смелой лебединой песни прощания – и в скромной верности.

В восхождении – если для нашего знания все погибает – слышится требование: пусть даже со смертью все кончается, вынеси эту границу, и утверди своей любовью, что уже-небытие всего в мире снято в абсолютной основе твоей трансценденции! В конце концов молчание таит в своей суровости истину сознания бессмертия.

8. Я сам и мировое целое. – Как экзистенция в своей историчности не видит самое себя как целостность, так не видит она и пути целого, к которому она принадлежит как существование. И все же возможность ее собственного восхождения или падения заставляет ее задавать вопрос о пути

этого целого. Ведь она сама существует не как изолированная единичная экзистенция, но в чем-то охватывающем ее, что безгранично распространяется для ее сознания, как если бы она в своем движении еще и двигала перед собою его границы, так что это целое достигалось бы только в мировом целом, будь оно нам доступно. Здесь – источник мифологических представлений об истоке и о последних реальностях, о мировом процессе и об истории человечества.

Поскольку экзистенция, как существование, пребывает во власти существования, *ничто из того, что существует, не может быть безразлично для нее*. Поскольку мир есть место ее действия, – как материал, как условие, как объемлющая и во времени, в конце концов, победоносная действительность, – бытие мира есть как будто бы ее собственное бытие.

Однако же с мировым существованием, которое неизменно касается меня самого, *я отнюдь не могу отождествить себя*. Я борюсь с ним, как с чем-то чуждым, угрожающим мне; но оно может и служить мне. Это некоторое, для него самого, собственное бытие. Я обособляюсь от него, как от одной части, когда избираю другую часть, включаясь в нее, как существование. С этой частью, как объективностью моей самости, я стал единым целым. Но помимо того, что принадлежит к составу моего Я, я тем более осязательно связан с иным, чем шире распространяется сердце моей экзистенции, усваивающей себе существование. Чем глубже я проникаю, тем солидарнее я становлюсь даже с тем, что поначалу было чуждо мне; ибо я тем более чувствую свою изоляцию как вину, чем меньше чуждое предстает мне в необходимости его абсолютной чуждости. В утопически светлой ясности я, быть может, снова нашел бы во всем себя самого и *то, что есть мир, было бы также моей судьбой*.

Только вместе с моим существованием мир действителен для меня, и я не существую без мирового существования. Если я осознаю существование по ту сторону всех партикулярных картин мира и перспектив истолкования, то в пограничной ситуации я, экзистируя, могу так задать *вопрос об этом существовании*, что в этой постановке он станет одновременно вопросом о моем собственном существовании. Вместо того, чтобы в нигилистическом бессилии разбивать мир вдребезги в своей мысли, или чтобы уничтожить себя

самого, я подвергаю сомнению существование, а в *нем* – свое существование. Тем самым я вижу целое не как пассивно протекающий процесс, но как процесс, в котором я активно участвую. Таким образом, исток проблематизации существования, невозможной из самого существования, лежит вне пределов его имманентности, в экзистенции. Только отсюда возникает вопрос, как выражение активного вступления в существование. Не будь этого подступа из истока, совершенно остановился бы тот процесс, который переживается опытом лишь там, где действительно совершается. *В своем собственном отпадении и восхождении* возможная экзистенция обретает *глаза, способные видеть целое*, в которое она сама безраздельно вплетена со своим существованием. Я овладеваю этим целым, как если бы оно само переживало подъемы и падения. Поскольку я проясняю себе возможность оценки для всех вещей, я взираю из своего собственного бытия в возможное падение и подъем существования.

9. Мировой процесс. – Несмотря на это, целое существования остается недоступно нам, и невозможной остается констатация его отпадения и подъема, как познание. Представления о мировом процессе получают густоту и плотность для экзистенции только в мифах и спекулятивных построениях.

В среде сознания вообще экзистенция достигала только ориентирования в мире, осуществляющегося в основной установке убедительного познавания при отказе от всякого антиципированного мирового целого: с тем, чтобы завоевать для себя самое конкретное знание, как знание партикулярное, в незнающем завершенности существовании. Если экзистенция, превосходя эту неотъемлемо важную установку истинной дельности знания, ищет мирового целого, то мысли-шифры о некоем всегда мифическом целом хотя отнюдь не способствуют познанию мира, но выражают то, что мы можем экзистенциально пережить в нашем существовании, если кажется, что нас ведет трансценденция. И тогда кажется, что восхождение и падение представляют собой возможность не только во мне самом.

Если для ориентирования в мире последний горизонт составляет движущаяся из нескончаемого в нескончаемое материя, которая предшествует началу всякого особенного существования, то в экзистенциальном видении существования этому существованию, напротив, задают вопросы о его

истоке и основе. Можно ли рассказать о возникновении мира? Для этого есть несколько возможностей.

Я вижу, как мир растет в многократно повторяющихся круговоротах и вновь исчезает в хаосе, из которого затем возникает опять; основы у мира нет, потому что мир был всегда. Или я представляю мир, как существование, которому не нужно было бы возникать. Оно существует по ошибочному решению трансценденции. Лучше было бы, если бы мира не было, и все-таки отпадение от собственной основы, жажда становления привела к существованию этого мира, и теперь следует желать, чтобы это существование можно было бы вновь сделать небывшим, так чтобы блаженная в самой себе трансценденция пребывала в одиночестве. Или же это решение есть творческая воля божества, которое желало явить себя в своей мощи, благодати и любви; божество нуждалось в отрицательном начале, чтобы его сущность получила возможно более полное осуществление в снятии этого отрицательного. Или же мировое существование есть звено в кружении вечно настоящего единого бытия, есть всегда одновременно и отпадение, и восхождение, всегда в становлении и вечно в конце пути.

Эти мифы в своей конкретизации столь проблематичны, что скоро надоедают нам. И все же они не вовсе чужды нам, потому что через них, в символическом выражении, делается для нас языком неисследимость существования, как нечто, решающим образом касающееся всех нас в нашей близости к вещам и отдаленности от них, в восторге нашей жизни и в ужасе существования.

Ни одна из этих мыслей еще невозможна для нас как познание или как вера в подобной содержательной определенности.

Экзистенциально же эти мысли о мировом целом имеют *противоположное значение*. Если мы мыслим единый мировой процесс, в котором то, что совершается, еще нечто *решает*, то акцент мысли на мгновении становится предельным напряжением совершающего выбор самобытия: отменить, как небывшее, здесь нельзя ничего; возможность есть у меня только однажды; одно решает дело; есть лишь один Бог; не существует переселения душ, а есть смерть и бессмертие; подъем и падение решают окончательно раз навсегда.

Напротив, те мысли, которые мыслят вечно настоящее присутствие *всегда уже достигшего цели бытия*, как объ-

емлющее, дают экзистенции покой созерцания в оставляющем всякую напряженность доверии.

Эту антиномию между решением, которое еще только предстоит принять, и вечным настоящим, которое утратить невозможно, экзистенция преодолевает там, где она в своем существовании оказывается способной привести в единство напряжение обретаемого в восхождении решения с невозмутимой уверенностью в том, что само это решение есть явление вечного бытия. Взаимно противоречащее становится экзистенциально возможным. Но – именно поэтому – какое бы то ни было знание об этом единстве, а затем также и о бытии трансценденции в каком-либо непротиворечивом единстве, для нас исключено.

В этой позиции по отношению к трансценденции я *открыт для историчности мирового целого*. Правда, мир не есть одна из множества возможностей, как если бы он в его целом мог бы быть также иным. Впрочем, он включает в себя возможность, но сам он не есть эта возможность в каком-либо постижимом для сознания вообще или экзистенции смысле. Его историчность неисследима, никакое знание не может отыскать его основы, и никакая экзистенция не может постичь ее. «Иного основания никто не может положить, кроме того, которое положено было в начале»¹. Так Шеллинг еще может высказать, логически мифологизируя, то, что, как уважение к действительности как действительности и событиям в ней, всегда и везде верно выражает ее историчность

¹ В 37 лекции «Философии откровения» Шеллинг пишет: «Христианство подготовлено от основоположения мира, оно есть лишь исполнение мысли, заложенной в соотношениях самих мировых начал. Итак, вне этого порядка не может быть спасения, мы вынуждены смириться с ним, покориться ему. Для индивида не может произойти ничего особенного. Иного основания вещей никто не может положить, кроме того, которое положено было в начале, нам должно подчиниться его необходимому последствию». (*Schelling F.W.J. Sämtliche Werke. Abt.II, Bd. 4. Stuttgart-Augsburg: J.G. Cotta, 1861. S. 332; указание П.В. Резвых*). Последнее положение Шеллинг формулировал как прямую отсылку к Первому посланию апостола Павла к Коринфянам: «Я, по данной мне от Бога благодати, как мудрый строитель, положил основание, а другой строит на нем; но каждый смотри, как строит. Ибо никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос» (1 Кор. 3:11). Эту ссылку на апостольское послание Ясперс и называет здесь, вероятно, «логическим мифологизированием». (*Прим. перев.*)

в трансценденции, не ослабляя, однако же, для экзистенции напряжения, заключенного в возможности ее отпадения и подъема.

10. Падение и подъем в истории. – В нашем взгляде на мировое целое мы вышли за рамки того пространства существования, в котором я могу *действовать* как возможная экзистенция, не только по его объему, но и по характеру.

Я, как историческое существо, действительно есмь только в ситуации своего ограниченного мира; я вижу возможности, которые суть такие возможности только на основе имеющегося у меня знания; чем решительнее я действую, опираясь на него, тем с большей ясностью предстает передо мною на границе непредсказуемость. Я нахожусь в движении взаимного откровения с отдельными людьми; чем решительнее я вступаю в эту коммуникацию, тем более осязаемой становится для меня превозмогающая безкоммуникативность со всем тем, что находится вне ее. Наполняя свой мир доступного понимания, я нахожусь в некотором всеобъемлющем целом еще мною не понятого и для понимания закрытого.

Но мое знание и искание простирается также и за границу мира, доступного моему пониманию и моему вмешательству; причем на *мировое целое* оно распространяется иначе, чем на *историю*, как человеческое существование, которое более живо меня касается, ибо оно создало и еще создает само мое существование и в своих реальностях и решениях являет мне в то же время мои собственные возможности.

То, что в мифологических формах мыслится в *мировом целом*, – это или бытие природы, как совершенно иного, или же оно с самого начала имеет отношение к истории человека. Тогда возникновение сознания и знания, становление человеческого мира, который создает себе человек как очаг своего бытия, свой язык и поприще своего действия, есть начало мира, – нашего мира, в котором мы живем. То, что представлялось в мифологии как мировое целое, было поэтому, – хотя оно и должно было приблизить к созерцанию недоступное для нас и все же неопределенно обращающееся к нам, как бытие, иное, – именно живым присутствием того, *чего не достигает наша сила воздействия и наша ответственность*, хотя оно в своей мощи и в бесконечном богатстве своего бытия прямо нас касается и влечет нас к себе.

В *истории* же я существую в пространстве своих собственных возможностей воздействия. Здесь отпадение и

подъем составляют способ бытия той действительности, которая есмь я сам. Поскольку же я нахожу себя лишь как исчезающе малое звено в цепи людей, и в самом себе не нахожу с однозначной ясностью восхождения, – во мне и в целом одновременно есть и восхождение, и отпадение, как ход событий, перед которым я, правда, бессилён и которому я вверен, однако же не так, как природе, но как действительности, свойство которой всегда зависит также от человека, а значит, и от меня.

Если человек *действует исторично*, то лишь тогда знает со светлой ясностью, чего он хочет, а хочет он безусловно лишь там, где его абсолютное сознание проникает в явления и *крепит их якорь в трансценденции*. В другом случае он действовал бы, гонясь за сугубо мгновенными целями, произвольно и неуверенно, или, преследуя рациональные конечные цели, поступал бы насильственно и, может быть, разрушительно; или же ему осталась бы только уверенность витального инстинкта, внушающая ему, как этому особенно-му индивиду, плавающая в море событий, во всяком случае, возможно дольше удерживаться на поверхности.

Только благодаря соотнесенности с трансценденцией человеку оказывается возможно в случаях конфликтов рискнуть собой и дать погибнуть существованию, потому что необходимо что-то решить. Ибо неясная наличность, живущая в сущности только ценою компромиссов, есть понижающееся существование. И вот, оно, ради действительности, а это значит: ради возможности подъема и исхода из подобной недействительности чистого существования, само *влечется к своей границе*, чтобы оно вслух сказало, что оно на самом деле такое. Поскольку же всякое существование в относительном принуждено жить за счет компромиссов, то невозможно знать объективно: где нужно и должно принимать решение, а где – нет. Воля к решению экзистенциальна; ее влечет не просто нетерпение и неудовлетворенность тех, кто ищет только движения, возбуждения, перемены жизни, саморазрушения, но смысл, гласящий, что *действительность должна быть истинной*. Нужно ли защитить общественное или личное отношение, нужно ли сохранить в неприкосновенности известный способ мышления об истине, – это, в конечном счете, открывается нам только из трансцендентной *соотнесенности* принимающих решение экзистенций. Не заключает в себе истины выражение, будто бы время от

времени следует опять уничтожать все до основания и начинать сначала. В историческом существовании правдивость требует оставаться в напряжении между передающим в традиции хранением некоторой наличности и безграничным риском разрушения. Но, исходя только из опыта и рационально определяемых целей, невозможно прийти ни к какому решению. Все изначальные решения коренятся в трансценденции, как живом присутствии отпадения и восхождения. Поэтому во всякое мгновение, когда историческое и присущее в настоящем существование лежит передо мною не только на нескончаемой равнине эмпирической действительности, но становится прозрачным вглубь, это существование подразделяется для моего взгляда на отпадающее и восходящее бытие.

Падение и подъем в истории ощутимы для нас в философском чтении истории, и реальны в нашей собственной деятельности, которая, как деятельность в общности (*gemeinschaftlich*), становится политической деятельностью.

Чтение истории как шифра трансценденции служит созерцательным дополнением для активности действия в настоящем. Вдохновенный философ читает, как шифр сверхчувственного, то, что с помощью элементов эмпирической действительности он рассказывает как миф об истории человечества. Последним таким мифом был миф Гегеля. Однако, с такой точки зрения, история, в отличие от сугубо сверхчувственных мифов о космогониях, становится мифом в действительности. Я переживаю этот миф, не измышляя некий процесс вне мира, но погружаясь в самую действительность. Если я так близко подступаю к ней, что кажется, словно это я сам живу в истории, то меня захватывает отныне становящаяся также реальной, хотя и односторонняя коммуникация. Тогда история становится настоящим в том смысле, что прошедшее может настать вновь, как если бы оно еще было будущим. Я еще раз полагаю его в витание возможности, чтобы тем решительнее воспринять от него то, что в нем окончательно, как абсолютно историчное. Здесь рождается уважение к действительности как таковой, глубина которого — в соотносении с трансценденцией. Это чтение истории есть философия истории, которая упраздняет время во времени.

В так понимаемой истории падение и подъем остаются неопределенными. В непосредственном чтении ее то и дру-

гое, казалось бы, разыгрываются снова и снова, каждый раз по-другому: история есть воззвание ко мне, коль скоро указывает мне на то и другое. Но в таком случае она вновь оказывается двусмысленной, и в смене эпох все одинаково кажется и подъемом, и понижением.

Сознание падения и подъема вновь обращает возможную экзистенцию к ее *действию в настоящем*, исполняющемуся в пространстве созерцаемой и усваиваемой истории, если от каждого отзвука во мне из прошедшего оно получает достоверность для решительных действий в настоящем. Но остается напряжение между чтением истории и скачком обратно в теперешнюю ситуацию. То и другое не сходятся в одной точке зрения, если трансценденция единого не соединит их из некоторого иного истока. Чтение совершается, если я на мгновение ослабляю остроту своего видения современности; современность же, в свою очередь, существует для меня, поскольку я могу забыть прошедшее. Ибо то настоящее, в которое мы еще можем вмешаться, остается изъятым из истории. Вступление в действительную ситуацию есть живо осязаемая захваченность ею, – напротив, самое пронизательное понимание прошедшей ситуации всегда все-таки мыслится только в пространстве возможности.

Поскольку целесообразная деятельность есть только действие в мире, а не творение и преобразование, как если бы *сам мир* был целью или предметом нашего планирования, мы ни на одно мгновение не можем охватить мир одним-единственным сознанием, в минутной кажимости вселенской власти, как если бы мы могли формировать мир в его целом. Поэтому даже самая решительная деятельность все еще согласуется с робостью перед этим целым, и самому конкретному историческому знанию сопутствует антипатия к абстрактным утверждениям о целом мироздания. Человек вмешивается в историю, но он не делает ее (*Der Mensch greift ein in die Geschichte, aber er macht sie nicht*). У него при всем его бессилии остается, правда, сознание того, что ход всего не должен быть таким, как он совершается, что он мог бы быть иным, – однако сознание это, в том уже лежащем основании, которое есть сама действительность, неисследимо.

Но целое не есть ни совокупность прошедшего, ни будущее. Отпадение и подъем действительны всякий раз как *присущие в настоящем*. Соотнесенность с трансценденцией делает не только историю, как шифр, вечным настоящим, но

и противостоит отвлеченному будущему и отвлеченному прошедшему ради *чистого настоящего*. Никакое время не может быть релятивируемо ради другого времени, и никакое время непозволительно абсолютизировать, как такое время, в котором одном будто бы исполнилось вечное. Поэтому для активной экзистенции только ее настоящее есть возможное явление подлинного бытия. Истина находится для нее не в какой-то точке в прошедшем, приковывающей к себе ее взгляды, – и не в будущем, как конечная цель, реализация и ожидание которой превращают настоящее в пустой переход, – но заключается в осуществлении настоящего мгновения, благодаря которому она только и может быть, на отведенный ей промежуток времени, также и будущей действительностью. Оправдание несостоятельности в настоящем утешительной мыслью о лучшем будущем, которое должно быть достигнуто благодаря ей, – это иллюзия. Отношение к будущему хотя и имеет условную силу в отдельных технических мерах, служащих поддержанию и расширению нашего существования (упражнение, научение, экономия, строительство), но это отношение превращается в уклонение от самосушей действительности, когда притязает охватить всю целокупность существования. Настоящее бывает самым собой там, где оно есть то вечное настоящее, в которое включается также и вся история.

11. Совершающиеся в целом падение и подъем. – При рассмотрении мирового процесса и истории человечества нас неотступно преследует вопрос о конце. В учении о конце сущего, о совершенстве или окончательном уничтожении всего существования, даются мифологические ответы на этот вопрос.

Вопрос о конце может быть поставлен и в *немифологической форме*. Мы спрашиваем о будущем: каким оно может быть и каким, вероятно, оно станет. Если мы возьмем достаточно длительный промежуток времени, то для того, что имело начало, будет справедливо утверждение, что конец всего во времени будет и его гибелью. До наступления этого конца имеется непредсказуемое множество возможностей. Верим ли мы в неопределенный прогресс в становлении человеческого рода; измышляем ли конечную цель всего порядка человеческого существования на приведенной к вечному миру планете, или же неопределенно избираем и желаем бесконечно двигаться без всякой цели, – в любом из

этих случаев мы имеем в виду конец или нескончаемость как некоторую будущую реальность в мире, которую суждено пережить следующим поколениям, а не ищем, трансцендируя, конца всего сущего.

Именно это совершилось между тем в мифе, связавшем в единство временную действительность и фантастическое сверхчувственное. Содержание подобных мифов выходит за пределы хода событий, представляемого в мысли как сугубо временный. Если эти мифы принимали за эмпирический прогноз и ожидали наступления определенного во времени конца мира, то вынуждены были пережить разочарование оттого, что он не наступал. Но если мысль признает невозможность чувственно-временной стороны этого представления, то главное для человека отныне уже не в том, чтобы втащить конец во время, но в том, чтобы трансцендируя постичь его. Там, где блекнут краски эсхатологических мифов, остается интенция устремления к подлинному бытию, предстоящего взору в восхождении – как шифр окончательного совершенства, а в падении – как шифр общего уничтожения.

Ибо недоступное бытие является во времени через антиномию подъема и отпадения. То, что вечно, должно как временное существование приходить к себе самому через решение. Поскольку это решение само пребывает во времени, конец находится в будущем; поскольку же решение есть явление бытия, конец, как совершенство, находится в вечном настоящем. Поэтому я во временном существовании никогда не могу просто пребыть с трансценденцией, но могу лишь, восходя, приближаться к ней или, падая, терять ее. Если бы я был с трансценденцией, то движение прекратилось бы, настало бы конечное совершенство, времени больше не было бы. Во времени же мгновение завершенности абсолютного сознания должен всякий раз снова переходить в напряженное движение.

Закон дня и страсть к ночи

В упрямстве и в отпадении нечто отрицательное противостояло чему-то положительному; ничтожество то представляло как путь исчезновения в бытие-ничто, то казалось условием для положительного, как артикуляции в том движении, из напряжения в котором осуществляется соотношенность с трансценденцией. Но отрицательное в этой антиномии мо-

жет в конце концов стать уничтожением, которое само есть положительность: то, что прежде казалось лишь отрицанием, становится истиной, и, сбивая нас с толку, становится теперь не только соблазном, но и требованием; и наше уклонение от этой истины становится новым падением. Кажется, будто наше бытие в существовании стоит под властью двух сил. Экзистенциальное явление этих сил мы называем законом дня и страстью к ночи.

1. Антиномия дня и ночи. – Закон дня упорядочивает наше существование, требует ясности, последовательности и верности, обязывает нас следовать разуму и идее, единому и себе самим. Он требует осуществлять нечто в мире, созидать во времени, в бесконечном пути совершенствовать существование. Но у границы дня слышна речь иного. Однажды отвергнув его, мы не находим себе покоя. *Страсть к ночи* разрушает все порядки. Она бросается в безвременную пропасть ничто, увлекающего все на свете в свой водоворот. Всякое созидание в мире как историчное явление представляется ей поверхностной иллюзией. Ясность, полагает она, не может проникнуть ни во что действительно существенное, и сама она, скорее, самозабвенно избирает неясность, как безвременную тьму подлинного. Силой непостижимого долженствования (*Müssen*), которое не ищет даже и возможности оправдать себя, она теряет веру и доверие к дню. Не задачи и не цели говорят в ее пользу; она – слепое влечение, жаждущее разрушить себя в мире, чтобы достичь совершенства в глубине безмирности.

Закон дня знает *смерть*, как *границу*, и все-таки в сущности не верит в нее, если экзистенция в восхождении удостоверяется в своем бессмертии. Действуя, я думаю о жизни, а не о смерти. Будучи обращен на исторично-непрерывное строение бытия в существовании, я, и умирая, еще думаю об этом существовании и действовании в нем, как если бы смерть вовсе мне не предстояла. Закон дня позволяет мне рискнуть смертью, но не искать ее. Во мне есть смелость, чтобы встретить смерть, и все же она – не друг и не враг мне. Страсть же к ночи относится к смерти с любовью и содроганием страха, как к другу и врагу. Она томится тоской по ней, и так же стремится задержать ее; смерть говорит с нею, и она вступает в общение со смертью. Боль от существования, которое живет, не зная возможности, и чуждый мира восторг жизни, – оба они, из мрака своей ночи, любят смерть.

Страсть к ночи знает избыток в смерти; последняя истекающая капля в этом избытке еще есть сознание давно желанного, после всех блужданий и страданий, покоя могилы. Эта страсть во всяком случае есть измена жизни, неверность по отношению ко всему действительному и зримому. Царство теней становится для нее родиной, на которой она и живет по-настоящему.

Если я и не был уже изначально чужд существованию, враждебен разуму и созиданию, то и тогда, если я избираю день, в моей последующей жизни царство ночи становится для меня миром, который все растет. Я начинаю жить в нем как дома, пусть даже сейчас он еще и далек от меня; а в конце концов он принимает меня как воспоминание о жизни, если я, старея, покидаю ставший мне чуждым мир существования. Закон дня может утратить для меня свою содержательность, как бы исчерпавшись для меня. Мое бытие в существовании может утомиться, и концом для меня становится тогда страсть к ночи.

В уверенном ходе исторического бытия в существовании воля ведет к раскрытию; замыкающееся в себе упрямство этому раскрытию противится; но страсть к ночи *открывать* себя *не может*, пусть даже и хочет. Она принимает судьбу, которой она, с открытыми глазами, желает и не желает, и которая поэтому предстает как необходимая и свободная. Она может сказать: некий бог совершил это, равно как и: я сам совершил это. Она решается на все, не только в мире целей существования, но и именно там, где она, казалось бы, разрушает самое экзистенцию, нарушая порядки, нарушая верность и ущемляя самобытие. Ее цель – глубина существования, ставящая человека вне границ существования и уничтожает его. Это – провал в бессмысленное. В страхе самости, увлекаемой к ее собственному уделу, рассуждение и выбор, казалось бы, прекращаются, и, однако, все здесь, кажется, словно бы выбрано и обдуманно совершенно непревзойденным образом. Ничто, казалось бы, не может сравниться с решимостью этой страсти. Уничтожение завладевает всем человеком. Оно ставит себе на службу даже и еще остающуюся в нем волю к созиданию, если эта воля производит, как кажется, нечто прямо противоположное тому, чего, кажется, она хотела.

Страсть остается исконно *неясной*. Неясность – это ее мука, но также и ее тайна, недоступная ни для каких соблаз-

нов запретного и сокровенного. Страсть ищет всякого рода разоблачения и ясности для того, чтобы вполне увидеть истинную, не поддающуюся никаким разоблачениям, тайну, — в отличие от своеволия, искусственно создающего тайну и, скрыв ее в облаках, препятствует разоблачению какой-нибудь банальной эмпирической фактичности. Будучи в неясности, все же вполне уверенной в себе, она, впрочем, и боится, но страх ее есть бесконечный страх в необходимости судьбы, в которой она нарушает верность, и абсолютная тайна невятно влечет ее к смерти.

Так, овладевая самой собою, уверенная в своем бытии в ничто, блаженная и злосчастливая, она своей смертью искупает в существовании то, что она предает и разрушает. Только если она желает смерти, она знает в то же самое время себя, как истину, и остается истинной для того, кого она сама не смогла увлечь в свою трансценденцию.

2. Попытка более конкретного описания. — Более конкретно описать проявление страсти к ночи нам не удастся, потому что все сказанное определено, будучи вынесено на свет дня, тем самым начинает принадлежать ему и подчиняется его закону. В размышлении примат бесспорно принадлежит дню. Прояснение неясности уничтожило бы ее, коль скоро она есть для себя как исток. А потому всякое конкретное явление страсти к ночи становится в словесном изображении искусственным и банальным и, перенесенное в сферу возможных оправданий, казалось бы, разлагается. Ибо день не желает признавать этого мира ночи. Он не может желать его и не может даже допустить его как возможного. Ночь настолько чужда какому бы то ни было убедительному усмотрению, что день может объявить ничтожным, лишенным смысла и неистинным то, что для ночи есть трансцендентная субстанция.

Из ночи я пришел в себя. *Связь с землей, мать, кровное родство, раса*, — составляют основу окружающей меня со всех сторон темноты, преображаемой светом дня. Они включаются в историчное сознание дня как материнская любовь и любовь к матери, как любовь к родине, семейный смысл и любовь к своему народу. Но в основе остается темная сила. Гордость и упрямство этой словно бы подземной близи может обратиться против духовной задачи дружбы в бытии друг для друга встретившихся однажды экзистенций. Подземная сила не позволяет релятивировать себя и в конце

концов настаивает на себе. Я должен возвратиться в породившее меня, вместо того чтобы принять истину в совершающейся на ее основе экзистенциальной коммуникации дня.

Эротика существует как непостижимые в самих себе оковы. Закон дня делает эротическую действительность выражением экзистенциальной близости, ее чувственной символикой, а тем самым делает ее относительной. Но всепоглощающая преданность страсти, предавая все, желает только самой себя. Темный эрос, если однажды признать его абсолютным, вменяет в ничто существование как таковое. Этот эрос – не слепая сексуальность, которая, как полигамная инстинктивность, напротив, не заключает в себе страсти, а потому экзистенциально бессильна, – он есть утверждающееся без экзистенциальной коммуникации соединение с данным существом другого пола в его единственности, как подлинное бытие своей самости. Действительность и экзистенцию он игнорирует, как если бы встреча происходила сразу же и только в трансценденции, в которой самобытие распадается. Не зная пути понимания, эта страсть, однако же, всегда безусловна. Не зная просветления разумного существа встречающихся индивидов, один или двое бросаются в уничтожающую их трансценденцию. Процесс открывающей коммуникации с присущими ему задачами осуществления становится для них неистинной, ограничивающей самое себя абсолютизацией. Свое собственное крушение, хотя его и переживают как вину, есть для них более глубокая истина.

Если эротическая страсть может быть воспринята в царство дня, когда экзистенциально связывают ее с жизнью и верностью, то она может достичь и собственной завершенности в полноте своей власти над любящими, если они, избирая смерть, изменят ради нее своей любви, как любви дня, как верности, а это значит, каждый изменит тогда и самому себе, как подлинной самости. Не зная, почему и зачем, они сознают в себе охваченную страстью вечность, которая в этом мире, вследствие совершенной измены, немедленно требует смерти. Если экзистенция не находит смерти – но совершила измену, – то существование в этом мире представляется ей отныне дурным и опустошенным.

В самоубийстве от любви совершается выбор между двумя возможностями: любовью, как процессом становления самости в откровении, и темной в своем совершенстве не-

проявленностью (Erscheinungslosigkeit). Предательство экзистенции в пользу страсти, переживание предстоящей нам возможности которой поставило под сомнение все остальное, кажется тогда не моральной погрешностью, а изменой, которая сама по себе вечна, но которой не только молчаливая увлеченность, но и уважение предстоят как чему-то непостижимому: потому что сама эта измена включает в себе, как кажется, собственную трансценденцию, возможность которой исключает гордую уверенность в своей правоте всякой любви, достигающей счастливого завершения в мире.

Ибо если закон дня дает поначалу сознание несравненного счастья в коммуникации, в жизни ради идей, в задаче, идее и осуществлении, то при подлинном свете ясности в конце этого ясного мира взывают отвергнутые некогда демоны.

Ночь, которой я предался с открытыми глазами, не есть ничто, но, как только это. Она есть зло. Пребывая по ту сторону добра и зла, которые сохраняют силу там, где еще предстоит решение, она зло только для дня, который, однако, чувствует, что он не объемлет всего. Когда я, доверяя ему, уклоняюсь от ночи, я не обретаю абсолютного сознания истины, не знающей вины, но знаю, что я уклонился от притязания, которое требовало от меня; я не послушался некоей трансценденции, когда избрал для себя день и верность.

Во дне есть светлая коммуникация как процесс, в ночи же — коммуникация мгновенного слияния воедино в общем уничтожении, в котором темнота открывается, с тем чтобы потом сложить крылья и увлечь нас в себя. То, что случилось, остается под покровом ночи, поглотившей его. Если есть влюбленные, которые стояли рядом перед лицом этой возможности и не послушались зова демона — они этого не знали, потому что высказанное будет уже не тем, что собственно было. Они повиновались закону дня и себе самим. Но в их мире отныне не прекращается колебание сознания. Самая решительная достоверность правильного пути делается робкой, если захочет себя высказать. Дело выглядит так, будто бы что-то не в порядке, что-то такое, что и никогда не сможет придти в должный порядок. Даже само добро было завоевано лишь как бы ценою некоей вины перед иным миром.

Требования ночи, при том что их никогда нельзя воспринять в область дня как допускающие достаточное обоснова-

ние, *простираются на все*. Ложь для отечества, лжесвидетельство для женщины – это еще обозримые поступки, нарушающие партикулярные моральные и правовые порядки. Но разрыв с человеком ради широты нашей собственной жизни в творчестве, подобный тому, как поступил Гёте с Фридерикой, так никогда и не прояснился и не получил оправдания для него самого¹. Так Кромвель взял на свою ответственность бесчеловечность ради могущества своего государства, решением совести, которая уже не находила полного покоя. В подобных положениях историчное осуществление, сам день бывают основаны на нарушении своих же собственных порядков. Здесь, в воле людей как политических деятелей, открывается, сколь велико то пространство, на которое притязает для себя ночь, – когда эти люди, в случае неудачи, выбирают гибель: они рискуют такой массой действительного историчного существования, жертвуют ради него столь многими человеческими жизнями, что им, прикованным к тому, в чем и ради чего они действуют, их собственное существование лишенным какого бы то ни было значения.

3. Подмены. – Глубина ночи – отнюдь не влечение, удовольствие и любознательность, не упоение, пусть даже все они и могут быть формами ее проявления; также и не слепая тяга к самоуничтожению из упрямства, и не неготовность самости, замыкающейся в себе от другого; не уединяющееся против целого и всеобщего своеволие, не нигилизм, который, будучи бессодержателен, хотел бы придать себе весомости как уничтожающая оценка. Эти уклонения, как *лишенная субстанции отрицательность*, скрывают в существовании своей массивностью подлинный мир ночи, или оставляют его для нас лишь как отвлеченное зло, как завершенность исчезновения, как партикулярную и мгновенную страсть и чис-

¹ О своих отношениях с Фридерикой Брион Гёте сам говорит в автобиографии (*Гёте И.В. Собр. соч. в 13 т. Т. 9. Из моей жизни. Поэзия и правда. Ч. I–II. М.; Л.: ГИХЛ, 1937. С. 56–57*). Он говорит, в частности: «разлука делала меня свободным, и вся моя любовь к ней расцветала вполне именно в этой беседе на расстоянии» Однако обычно обстоятельный и рассудительный в самоанализе Гете собственно о «разрыве» практически ничего не говорит, хотя с чувством описывает свое последнее прощание с Фридерикой. Отсюда Ясперс, вероятно, и заключил, что экзистенциальный смысл и оправданность этого разрыва остались неясны для самого поэта. (*Прим. перев.*)

тый произвол. Однако ночь, как субстанциальная ночь, есть путь исчезновения в бездне, которая не есть только ничто. Смерть – ее закон, и перед этим законом рассыпается в ничто мир дня. Тот, кто в принципе радикально нарушил закон дня ради ночи, уже не может больше жить по-настоящему, т.е. созидательно и в возможности счастья. Раз навсегда надломленный совершенной им изменой, он, если бы захотел жить дальше, был бы уже не способен ни к какой безусловности. Истинная страсть находится в сокровенном отношении ко всем тем порядкам, которые разрушает. Если она не устремляется прямо к смерти, то она есть поэтому живая аллегория смерти, как обреченность, делящая свою жизнь и в избрании жизни как бы полагающая в тень свою верность. Она сама не знает о себе, но любящая близость может знать о ней. Она есть верность ночи, как без рефлексии мучающая себя в самой себе экзистенция в процессе вопрошания, остающегося без ответа. Эта страсть кажется как бы обращением экзистенции, но, как таковая, она равно далека и от утраты себя в удовольствии и опьянении, произволе и упрямстве, как и от уступчивой преданности. И то, и другая могут быть средой для нее, но в этой среде есть тот нерушимый центр, который сохраняется в ней как бы на границе сломенности.

Между тем как мир ночи, – умирает ли человек, или живет аналогом смерти, этой, при всей своей действительности, недействительной экзистенцией, – безвременен, мир дня живет во времени, ибо созидает, порождает себя исторично. Поэтому простой ответный удар в борьбе с ночью, обороняясь, чтобы уничтожить ее, показывает, что он, если только становится безвременным, как сама ночь, подпадает ее собственному закону, не достигая дня историчных экзистенций. Так, аскеза, которая освобождает от всех уз, от родителей, земли и владений, стремится очернить всякий восторг жизни и всякую эротику, становится духовной только в том смысле, что ни к чему не привязана, не принадлежит к миру дня. Она разрушает историчность в строении духовного существования экзистенции, потому что желает уничтожить в ночи ее собственную основу, знает только «или-или» абстрактной противоположности: все или ничто. В ее духовности вовсе нет земли, и все же эта духовность хочет осуществить в мире истинное бытие сразу и целиком, как всеобщее

и правильное. В то время как историчность есть суровое становление силою свободы в непроницаемом веществе, аскеза отрезает ее от ее собственной основы, чтобы получить истину в безвременном присутствии настоящего. И таким образом этот ответный удар вынужден стать одним лишь разрушением и упасть в область ночи, с которой хотел бороться. И с ним, разрушающим существование, может случиться, что он в неожиданном обращении вновь станет слепо служить той основе, против которой он поначалу обращался. Тогда он, всецело подвластный земле, превращается в самый путанный самообман.

На другом уровне находится *безоглядная витальная воля к существованию*. Ее поле зрения узко, но она позволяет видеть именно и только то, что доставляет в мире власть, влияние и наслаждение, – она желает только самой себя. Она силой отбрасывает в сторону все, что встречается ей на пути. Если она достигнет цели, то увлекается перетолкованиями. Что было грубо-жестoko и служило основой ее существования, то обходят молчанием и забывают. Слепое пристрастие матери к своим детям, супругов – друг к другу, влечение человека к простому существованию и к эротическому удовлетворению может быть в непрозрачности варварства твердой стеной, о которую разбивается всякая воля к коммуникации, – неистовая, не слышащая никаких доводов сила, которая не есть ночь, ибо в ней нет трансценденции.

4. Проблематичные основные предпосылки дня. – Так, основной предпосылкой дневной жизни кажется: в безграничном честная воля получает исполнение трансценденции и чистое обнаружение истины своего бытия. Но если мир ночи становится виден нашему взгляду, эта предпосылка тут же становится сомнительной.

Днем конечная цель существования есть *добрая воля*; все прочее имеет ценность лишь в соотнесенности с ней. Однако добрая воля не может действовать, не оскорбляя. Она отдана в полную власть пограничной ситуации неизбежной вины. Всегда остается вопрос о том, чего желает добрая воля в конкретной историчной ситуации. Она не существует как всеобщая форма, но только вместе со своим наполнением, в котором она, там, где она сколько-нибудь глубоко понимает себя, прикасается к миру другого. Если добрая воля хотела бы достичь завершенности в себе самой, она начинает живо чувствовать свою границу. Если она, трансцендируя

на этой границе, ставит самое себя под сомнение, то она остается абсолютной только в явлении своего существования, как закон дня, граничащий с ночью. Как существо из области дня, я сохраняю чистую совесть, говорящую мне, что я поступаю правильно. Но эта совесть терпит крах из-за вины, которая связывает ее с ночью.

Днем я вижу *существование как богатство прекрасного мира*, мне знакомо наслаждение жизнью, отражающееся в образе моего существования, в строении мира, в величии классического совершенства и трагического уничтожения, в разнообразной полноте оформленного явления. Но природа и люди получают этот величественный вид, только если я служу для них зеркалом. Это – прекрасная поверхность, представляющаяся взгляду зрячего и празднующего свои торжественные дни человека. Мир, если его видят только так, есть лишь парящая в воздухе фантазия. Если кто-нибудь предается ей вполне и окончательно, то оторвется от действительности экзистенции ради оформления в образах, и резкий поворот судьбы отдаст тогда самого созерцателя во власть отчаяния ночи, которая, как ему казалось, лежит позади его.

День зависит от ночи, потому что он сам есть только, если *в конце концов он испытает подлинный крах*. Предпосылку дня составляет, правда, идея положительного созидания в историчном становлении, в котором налично существующего желают как относительно устойчивого. Однако ночь учит нас: все становящееся должно быть разрушено. Не только ход событий мира во времени таков, что ничто в нем не может устоять, но такова как бы и некая воля, что ничто подлинное не должно продлиться как налично сущее. Крах означает тот недоступный в антиципации опыт, что самое совершенное есть также исчезающее. Стать действительным, чтобы по-настоящему потерпеть крах – это последняя возможность для существования во времени. Оно погружается в ночь, давшую ему основу и начало.

Если день довлеет себе, то задержка наступления краха превращается в растущую бессодержательность, пока в конце концов крах не придет к нему извне, как нечто чуждое. Правда, день не может желать этого краха. Но он сам получает исполнение, только если он воспримет в себя то, чего не желал, как известное им в его внутренней необходимости.

Если я постигну, что ночь есть граница дня, то я не могу ни осуществлять содержание историчной экзистенции в отвлеченном порядке закономерности и формальной верности, ни повергнуть мир в ночь, ибо стояние у границы ночи есть условие опыта трансценденции. Остается, впрочем, вопрос: не приносит ли в нашу душу ее последнюю трансценденцию только безнадежность перед тайной ночи? Этому вопроса не решит никакая мысль, и индивид никогда не может решить его вообще, и никогда – за других. Но дневная экзистенция пребывает в глубокой робости. Она бежит от гордой самоуверенности и от похвальбы собственным счастьем. Она знает об абсолютной муке существования, в молчании совершающей непостижимое, и всяким просветлением лишь глубже утверждаемой в ее тупой невнятности.

5. Возможная вина. – Экзистенция хотела бы сохранить для себя свою возможность. В воздержании от осуществления есть исконная сила, там, где эта воздержанность еще означает хранение себя для подходящего мгновения; оно есть слабость, если не осмеливается приступить к делу. Только в юности поэтому я поистине живу в чистой возможности. Экзистенция не желает растрачивать себя на произвольное, но хочет потратить свое существование на нечто подлинное. Только если решение созревает во мне, если я, исторично приступая к действию, мог бы осуществить себя, и тем не менее боязливо цепляюсь за свою, становящуюся ныне проблематичной, всеобщую возможность, в этом отказе вступить в судьбу моего собственного дня я ускользаю сам от себя. Боязнь всякой фиксации себя в профессии, браке, договоре, всякой необратимо возникающей связи, мешает мне стать действительным, так что, в конце концов, я позволяю растаять в пустоте как лишь возможной экзистенции тому, что должно бы было быть во мне истоком. Если таким образом я упускаю час действия, то я все же не бросаюсь и в пропасть ночи. Если я воздерживаюсь, то не даюсь ни дню, ни ночи, и ни жизни, ни смерти не получаю.

Мне только мнится, что в безграничной возможности, предшествующей осуществлению, я живу широко, по-человечески и свободно, и выше всякого рода тесноты, – фактически же я живу тогда пусто, притязательно и в игривом созерцании. Экзистенциальной бывает воля к ограничению и сочетанию в существовании; она пробивает себе путь в ситуацию, где я должен принять решение; из возможно-

сти всего рождается единственное одно. Это проникновение экзистенциального не отличается однозначной активностью. Когда, ограничивая собственные возможности, я осуществляю себя, то это осуществление есть борьба, в которой я еще держу на отстранении становление моей самости, как нечто враждебное мне. Я позволяю себе вырвать у себя в этой борьбе свою судьбу, – все равно, вступлю ли я в область дня или предам себя во власть ночи. Вина же есть *избежание действительности*.

Но в таком случае еще более глубокая вина заключается в *отказе каждого избрания от другой возможности*. В безоглядно раздаривающей себя преданности страсти проходит путь к гибели экзистенции, и тот, кто идет по нему, не дает себя созидающей, жизнеприемлющей жизни (*und wer ihn geht, versagt sich dem bauenden, lebenergreifenden Leben*). Созидая же, он не соглашается доверить себя преданности смерти.

Экзистенция, как таковая, сознает в себе вину (*Existenz ist als solche schuldbewusst*). В законе дня есть вина у *границы*, где открывается иное, радикально ставящее под вопрос как отвергнутая возможность. В страсти есть вина, как *изначально ей присущая*; в ее глубине ей знакома вина, невыразимая словом, и искупление без всякого определимого поступка.

Просветление вины не есть путь к неистинному оправданию страсти или дня – ибо та и другой, как принципы, пребывают в области безусловного и по ту сторону всякого оправдания, – и тем более оно не есть сентиментальность, мирящаяся с существованием всего того, что живет и мучится. Но просветление вины родилось от ужаса перед страстью и есть знание о ее возможности; оно выражает сознание вины, свойственное ограничивающемуся и защищающемуся миру дня. А ночью не философствуют.

6. Гений и демон в борьбе за экзистенцию. – Очарованный демоном, я бываю увлечен любовью, сродной ночи; когда я не осмеливаюсь прикоснуться к ней, это *гений* ведет меня к любовному энтузиазму в светлой ясности восхождения. Очарованная любовь знает, что она нерешительна, теряет всяческую земную среду, становится совершенно трансцендентной; она желает исполнения в уничтожении. Любовь в ясности, ведомая *гением*, знает, что стоит на пути, знает надежное единение с разумным существом другого в коммуникации, желает жить в мире.

Демон допускает явлению экзистенции исчезнуть в ее трансценденции. Она не ищет своей судьбы. Уже маленький ребенок способен бывает воспринимать и сам испускать лучи этого мучительного очарования, вынужденного затем не раз испытать перемены, которых человек, приходя к зрелости, не отрицает, но и не утверждает, но принимает их, не постигнув. Ход человеческой судьбы заставляет следующую внушениям демона экзистенцию допускать на своем пути, не зная и не желая того, жестокость и грубость. Она узнает неумолимую необходимость, которую сама она так же точно претерпевает, как и творит. Она бывает способна придти к себе, как форме существования, любовно защищая другие формы и храня порядки, за пределами которых, тем не менее, остается демон, и она вынуждена повиноваться ему. Эти чары судьбы для ребенка утаены покровом дикости и игры; однажды, если гений сохранит его и положит границу демону, эти чары обратятся для него в ту нежность, которая, однако же, как ясновидящая любовь, остается далекой при самой тесной близости.

Открытая экзистенция дня (*die offenbare Existenz des Tages*), напротив того, достигает в своем явлении, под водительством своего гения, отчетливого выражения своей действительности во времени, тождества внутреннего и внешнего в себе. Она думает, что говорит, и находится в единстве с собою, потому что она любит себя на этом пути к светлой ясности. Она спорит с самой собою, потому что принуждена сомневаться во всем, подвергая все вопрошанию и критике, способна прислушиваться ко всему и переноситься во всякого другого. Она ищет значимого, формы и всеобщей сказуемости в сообщении, которое обращает к человеку как такому. Она знает, что свободна, и активно принимает свою судьбу, вместе с идеей пути возможного постижения. Она строга благодаря ясности, нежна оттого, что помогает. Она ищет борьбы, потому что борьба есть среда, в которой она приходит к себе самой. Она живет благодаря себе самой и чувствует в этом свою силу; она живет благодаря другому и, призывая своего гения, чувствует, как сама вздрагивает при виде демона, если он вступает в ее круг. Она надежна, и, как вполне живущая в этом мире, становится для другого истинным товарищем по судьбе. Верность – ее существо; теряя верность, она утрачивает и самое себя. Она живет лишь

постольку, поскольку деятельно принимается решать задачи в мире, как свои и существенные задачи.

Какими бы схемами мы ни выражали полярность дня и ночи, в мышлении об этой полярности заострена до крайнего возможного предела проблематичность существования в его отношении к его трансценденции. Я не знаю, что есть. Как существо из области дня, я доверяю своему Богу, но доверяю со страхом перед непостижимыми для меня чуждыми силами. Попадая под власть ночи, я предаюсь глубине, в которой она, уничтожая меня, превращается во всепоглощающую, но и дающую исполнение истину.

7. Вопрос о синтезе двух миров. – Два мира существуют во взаимной соотнесенности. Их разделение есть только схема для просветления, которая сама приходит в диалектическое движение. То, что казалось законом дня, оборачивается бездной ночи, если единое, которое для дня всего важнее, восстает против света всеобщего и само становится беззаконием. То, что казалось ночью, становится основой дня, если потеряность в ночи оборачивается, становясь оружием, знающим о своей темной основе, но теперь отвергающим то и борющимся с тем именно, что некогда было его собственным истоком.

Мы хотели бы *мыслить синтез двух этих миров*. Но такой синтез не совершается ни в какой экзистенции. То, что удается там и тут в историчной неповторимости, не только объективно не представляет собою полноты совершенства, но и субъективно надломлено. Даже идея какого-то синтеза невозможна. Ибо бытие, как существование в явлении экзистенций, есть в мире множественности определенность единичного индивида, смысл которого, в конечном счете, несказанен и неподражаем. Синтез, мыслимый как возможный всеобщим образом, – это вопрос, а не задача. Только как безусловные миры, оба эти мира остаются самими собою. Какому из этих миров я отдаю себя, – это обнаруживается для меня в конкретной непрерывности поступка, поскольку эту непрерывность возможно толковать как решение о том, за которым из двух миров я признал абсолютный приоритет, а какой допустил лишь в отношении к другому миру. Ночь может терпеть и соблюдать относительную целесообразность и порядок, пока это можно делать, не допуская покушений на нее саму. День допускает авантюры, отмеренные границами и дисциплинированное упоение, как ни к чему не

обязывающую попытку, чуждую безусловной серьезности, как взгляд в пропасть. Мнимо успешный опыт синтеза или не свободен от недостатков, или же – от измен. Недостаток силы, выражающийся в уклонении от пропасти, в какой-то момент лишает дневную экзистенцию ее основы. Измена закону дня, единичному человеку, созиданию существования, всякого рода верности, делает ночь еще темнее в нераскрытой вине. Непоследовательность же, которая якобы осуществляет все, на самом же деле есть ничто, остается на поверхности. Глубина экзистенции есть лишь там, где экзистенция знает свою судьбу; или знает: «я – не посвященный, ибо я не коснулся врат смерти и закона ночи»; или же: «я утратил право жить, ибо последовал ночи и разбил закон дня». Иллюзорно желание быть в одно и то же время жизнью дня и глубиной ночи. Последняя истина – это полное робости уважение к другому и боль вины (*Die letzte Wahrheit ist die scheue Achtung vor dem Anderen und der Schmerz der Schuld*).

Только в кризисах экзистенции совершаются решения. В них бывает возможно противоположное: или покинуть область дня и заменить любовью к смерти волю к жизни и созиданию (*Wille zu Leben und Werk*), или же возвратиться из ночи домой, в область дня, делая в ней саму ночь основой. Однако того, когда и как это будет возможно, того, где перед нами уже вечное решение, а где еще возможное обращение, не знает никакое знание, а знает это только индивид в своей историчности, и никогда он не знает этого в окончательной сказуемости для себя самого. Ибо здесь нет даже двух путей, которые могли бы быть мне известны и между которыми в таком случае я мог бы делать выбор. Думать так было бы отпадением от просветляющего рассуждения к предметной фиксированности схемы, которая делала бы возможным подобного рода выбор, не являющийся уже более экзистенциальным выбором. Два мира составляют некоторую никогда вполне не проясняющуюся полярность; один из них вспыхивает от прикосновения к другому. Я могу противопоставлять их, просветляя их себе, но не могу познать в мышлении их бытия.

8. Мифологическое просветление. – Мифологическое просветление тоже совершается посредством опредмечивания двух сил в образах. Однако предметный облик этого непостижимого, не привязанный к упрощающей полярности двух, увлекает поначалу, скорее, к представлению о *многих*

богах, затем концентрируется в двоице божества и противоположенной силы, и наконец, *вкладывается в само божество*, и переживается как его *гнев*.

Политеизм – это мир, в котором Единое остается на заднем плане. Благодаря тому, что я служу многим богам, я могу отдать должную справедливость каждой жизненной силе. Делая все в свое время и на своем месте, не задаваясь вопросом о том, может ли оно существовать совместно, я придаю каждому делу подобающее ему божественное посвящение, и могу осуществить все возможности, но не знаю вечного решения. Страсть к ночи может получить здесь положительное, но ограниченное осуществление. Здесь может, правда, проявиться спор с силами дня, но он тогда не становится принципиальным, как вечная борьба в трансценденции. Хтонические божества стоят рядом с небесными богами. Они привязаны к местности и темны в своих бездонных глубинах, в каждом из них земля на мгновение становится абсолют. Боги опьянения освящают самозабвение, служение ночи осуществляется какое-то время в мистическом исступлении или в буйстве вакхантов; здесь есть Шива, который, танцуя, уничтожает, и в культе которого страсть к ночи дает себе, кажется, сознание своей истины.

В политеизме положительность ночи принимается как бы в наивной непосредственности. Однако если противоположность двух становится формой трансцендирующего сознания, то ночь превращается в противоположенную силу, которая хотя и сама есть бог, но неистинный бог. *Дуализм трансценденции* полагает в каждой мыслимой паре противоположностей одну из них отрицательной. В борьбе этих противоположностей человек стоит всегда на одной стороне, на стороне Бога против анти-бога, на стороне света, неба, добра, деятельного созидания, против ночи, земли, зла, уничтожения. Ночь живет в облике сатаны там, где в нее, как в абсолютный принцип, уже не верят.

Дуалистическое мышление уясняет, однако, что в *трансценденции* оно не может удержать никакой противоположности. Или эти противоположности, как только их мыслят со всей отчетливостью, становятся противоположностями в пределах мира дня, такими, как добро и зло, и остается в силе задача – постичь иное при помощи новой антитезы, которая в силу своей светлой ясности вновь таким же точно образом ускользает в область дня. Или же противоположно-

сти претерпевают обращение своих значений (самоутверждение и самопожертвование, дух и душа, бытие и небытие). То, что должно было бы обозначать ночь, становится именем дня, и наоборот.

Этот последний способ трансцендирующего воображения (*transzendierende Verbildlichung*) вкладывает поэтому *ночь в само божество*. Божество остается Единым, но в своей непостижимости оно творит свою волю, смысл решений которой непостижим, и ходит по путям, которые не суть наши пути¹. «Гнев божий» только по видимости может сделаться понятным для нас как возмездие. Он признается вспышкой страсти божества, взыскивающего за преступление с детей и детей этих детей, обнаруживает свой гнев в катастрофах целых народов и всего мира. Человек изыскивает пути смягчения божьего гнева, магическими средствами, а затем и антимагически – жизнью без греха. Он узнает на опыте, что такая жизнь для него неосуществима, или что гнев постигает его, даже если он думает, что не знает за собою никакого определенного прегрешения. Поэтому наглядно-чувственное представление божьего гнева должно исчезнуть. Этому гневу не соответствует ни настроение неистовствующего, ни юридическая справедливость судьи, требующего отдать глаз за глаз и зуб за зуб². Эти образы тускнеют, становясь простыми знаками глубочайшей непонятности, которую трансцендирующее сознание способно констатировать, но которой оно не может просветлить при помощи мысли, что Бог сам творит и заранее предопределяет «сосуды» своего гнева³. То, что я есмь как существо мира ночи: Бог сотворил меня во гневе своем. Там, где я следую страсти к ночи: этого хотел

¹ «Мои мысли – не ваши мысли, ни ваши пути – пути Мои, говорит Господь» (Исаии 55:8). (Прим. перев.)

² «Глаз за глаз, зуб за зуб» (Исход 21:24); «перелом за перелом, око за око, зуб за зуб» (Левит, 24:20); «душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб» (Второзаконие 19:21). На эти слова из закона Моисеева ссылается Христос, противопоставляя им свое учение о непротивлении злу (Мф. 5:38). (Прим. перев.)

³ Имеется в виду, вероятно, следующее место из послания апостола Павла: «Что же, если Бог, желая показать гнев и явить могущество Свое, с великим долготерпением щадил сосуды гнева, готовые к гибели, дабы вместе явить богатство славы Своей над сосудами милосердия, которые Он приготовил к славе...?» (Римлянам 9:22–23). (Прим. перев.)

гнев Божий. Эта мысль рассыпается в самой себе, и остается только сила слова: «гнев божий».

Богатство многого и единое

Единое имеет неодинаковый смысл. В сфере логического оно есть единство, как *мыслимость*. В мире оно есть *единство действительного*, как в природе, так и в истории. Для экзистенции оно есть *то единое*, в котором она имеет свое бытие, потому что оно есть для нее *все*.

В метафизике ищут единого, или трансцендируя по ту сторону единства, каким оно существует в качестве мыслимости, или овладевая единством в мире, или же трансцендируя из того единства, как оно существует в качестве экзистенциально единого в безусловности исторического самобытия. Эти пути пересекаются: они могут встретиться, чтобы сделать возможным соединенный взгляд; поначалу же каждый из них сам по себе.

1. Экзистенциальный исток единого. — В просветлении экзистенции безусловность деятельности становится ощутимой в тождестве самобытия с единым, которое самобытие избирает в своем существовании. Только там, где для меня существует единое, по-настоящему важное, я подлинно бываю самим собой. Как формальное единство предмета составляет условие его мыслимости для некоторого самосознания, так содержательное единое есть явление безусловности для некоторого самобытия. Но в то время как мыслимость принадлежит к единому контексту одной всеобщезначимой истины, экзистенциальное единое есть истина, имеющая вне своих границ другие истины, которые не суть она сама. Не существует какого-либо доступного знанию целого, в котором все эти истины равно были бы сняты, а есть лишь безграничность возможной коммуникации этих экзистирующих истин в некоем никогда не обретающем целостности и извне даже вовсе не мыслимом бытии.

Экзистенциальное единство есть, во-первых, ограничение, как *историчная определенность* в самоотождествлении, которое свсией исключительностью открывает нам глубину бытия. Правда, экзистенция в существовании может хотеть и одного, и также другого. Она меняется и пробует. Она терпит неудачу и делает новые попытки. Но все это хо-

рошо в существовании, пока я сам не емь в нем, а пользуюсь им. Там, где я бываю самим собой, я емь самость *только в своем тождестве* с тем, что на взгляд со стороны емь некая ограниченная действительность. Я емь лишь там, где я исторично становлюсь из возможной экзистенции, где я погружаюсь в существование. Уклонение направляется к *рассеянию* множественного. Если все могло бы быть и по-другому, то я здесь не емь я сам. Если я хочу всего, то я ничего не хочу; если я переживаю все, то растекаюсь в нескончаемом, не достигая никакого бытия.

Единство емь, во-вторых, целое как *идея*. То, что находится в отношении к идеям, как тотальностям, обладает единством в относительной целости этой идеи, и без нее оно было бы просто множественностью случайного. Уклонение из единства направляется поэтому к части и к абсолютизации части, а потому и к раздвоению на произвольные, борющиеся одна с другой, противоположности, не знающие пути и цели.

Экзистенциальное единство, оберегающее от рассеяния, и единство идеи, оберегающее благодаря целости от нескончаемой множественности, не совпадают друг с другом, а находятся в напряженном отношении. Носителями идей служат экзистенции, но единство экзистенции разбивает идею, если она застыла в неподвижности или потускнела. Идеи, мыслимые как космос духа, дают нам образ духовного мира; но тогда перед его мнимой тотальностью исчезают экзистенции, без которых этот мир был бы лишен всякой действительности. Образ духовного мира – это не то же, что я сам, если этот образ стал свободным витанием идеальных целостностей; впрочем, как возможность, он включает в себе больше, а как действительность – меньше, чем я.

Единство емь, в-третьих, единство экзистенциального истока, как *решение посредством выбора*. Отпадение направляется к *нерешенному* (Unentschiedenes) и к нежеланию решать (Nichtentscheidenwollen). Я не прихожу ни к бытию, ни к сознанию себя самого, в некотором смысле защищающем лишь мое существование в нетвердом блуждании (Hintaumeln), где решают обо мне, вместо того чтобы мне стать фактором в этом решении.

Единство истока означает, следовательно, историчную определенность, идеальную тотальность, решительность. От-

падение направляется в рассеянность, изолирующую абсолютизацию, нерешительность.

Если то существование, с которым я, исполненный идеями, решительно отождествляю себя как историчную определенность, становится *абсолютным* для меня, то оно делается таким все же *не как* существование. В мгновение экзистенциального пробуждения в историчности мы улавливаем ее трансценденцию. Единое, как существование, становится путем к ней, сокровенность единого – достоверностью того, что мы находимся в соотносительности с нею. Ибо единое не допускает обоснования, но оно же и несказанно (*unaus-sagbar*); всякое высказывание верно описывает только наружное единство и есть объективация в сфере конечности. Высказывание, как простая объективность в численном единстве может быть вовсе лишено единого: как фиксация чего-то конечного, с которым я насильственно связываюсь помимо трансценденции. Единое – это бьющееся сердце в конечности существования, луч неведомого единого света; у каждого есть только его собственный луч, просветляющийся для него в коммуникации. Если в иносказании все лучи исходят от единого божества, то этот единый Бог не превращается все же в объективную трансценденцию для всех. Он существует каждый раз лишь как пульсация единого для трансцендирующей в едином экзистенции.

Только тот, кого ни разу не коснулось это единое, кто считает положительность множественного существования абсолют, принимает как возможность заменимость всего и в этой мысли забывает о смерти, – только он мог бы сказать: целесообразно не привязываться в жизни сердцем чересчур сильно к человеку или вещи, но положить себе широкую основу в любви ко многим людям и многим вещам. Ибо, если с потерей одного индивида мы сразу же станем сомневаться в целом, то смерть и разрушение другого чрезмерно, и даже уничтожающе скажутся на нашем собственном существовании. Мы предупредим такое последствие, говорят тогда, если мы разделим нашу любовь и не будем ничего любить слишком сильно.

Этот остающийся имманентным образ мыслей, пользующийся мерками жизненно целесообразного, составляет самый резкий контраст опыту трансценденции в едином, когда экзистенция полагает единое тождественным с самой собою как существование, объемля тем и само существование.

2. Единство в мире. – Поскольку в ориентировании в мире мне становится доступно лишь то, что я могу понять как внутренне связанное единое, то, чего не удастся привести во взаимосвязь некоторого единства, остается в своей разъединенности непостижимым. Требование систематического единства прилагает свою меру к познанию, в его отличии от простого нескончаемого собрания сведений. Единство есть сила, дающая направление изучающему уму, бдительно следящая за всеми разделениями, благодаря которым сама она впервые становится возможна, чтобы эти разделения не уводили в беспочвенность.

Если, однако, систематическое познание мира становится возможным лишь благодаря тому, что в мире есть единство, целость, определенность облика, то все же ни одно из этих единств не есть еще, как таковое, единство трансценденции. Единства в мире или релятивируются, превращаясь в методические точки зрения, или же, в своем собственном качестве, получают содержательную полноту в соотнесенности с единством трансценденции.

Поэтому единство в мире не может стать подлинной истиной ни как точка зрения исследователя, ни как пространственное переплетение во взаимодействии всех вещей, ни как общность взаимопонимания в рациональной прозрачности, ни как порядок человеческих дел в универсальном государстве, ни в исповедании объективного единства религиозной веры, но только как само находящееся в трансцендентной соотнесенности. Всякое другое единство есть для себя самого лишь относительное, а как внешнее – также и иллюзорное единство.

3. Единство в сфере логического. – Если я мыслю единство, то оно есть, прежде всего, *нумерическая* единица, при помощи которой становится исчислимо многое. Оно есть, далее, *единство*, в котором многообразие предметного образует *целое*, в качестве которого оно становится постижимым. Оно есть, в-третьих, единство самосознания в личности, соотносящей себя с самой собою. Трансценденцию, которой мы не мыслим соответственно ей самой ни в одном из этих единств, мы ищем как единого по ту сторону всех единств, но так, что эти единства в мире остаются ее исчезающим аспектом.

а) Божество не есть нумерически единица; ибо в таком случае сразу оказалось бы, что как мыслимая возможность

существует не только единый Бог. Ибо нумерической единице противостоит многое. Божество же не может быть ни единым, ни многим, как принципиально исчислимым. Единство как число остается всегда внешним, поскольку формальным, единством.

Но если трансценденцию следует мыслить как единое, а также и как многое, то определенное число должно достичь завершенности, чтобы быть многим и единым одновременно в некотором объемлющем исчислимости смысле. То, что наша сила представления неизбежно оперирует представлениями о нумерическом единстве и множественности, и что в трансцендировании, поэтому и то, и другое непременно должны истощиться в абсурдной мысли, которая мыслит их тождественными, дает нам почувствовать, что нумерическое единство так же точно неадекватно в применении к божеству, как и нумерическое множество. То, что подразумевается в акте трансцендирования к единому трансценденции, превосходящем единое и многое, должно лежать глубже того, что может быть выражено числом.

б) Единство, как единство некоторого множества, действительно не просто как сумма, но качественно как достигшее единства множество, *целость или облик*. Это единство существует только через множество, а это множество, как внутренне соотнесенное, существует только в этом единстве. Оно есть в мире единство всякого предмета, как этой одной вещи, скажем, инструмента, единство живого, как этого организма, единство произведения искусства. Подобные единства суть формации, которые я вижу как предметно предстоящие мне. В той мере, в какой подобное единство есть нечто большее, чем конечная обозримость (*Übersehbarkeit*), оно увлекает нас, кажется, как красота, к трансценденции этого единого. Но само божество не может быть этим единством. В нем божество сделалось бы, правда, образом величественной объективности, к которой я устремляюсь в восхищенном созерцании и в сиянии которой я нахожу покой. Но здесь недостает того, что нарушает единство в существовании и действительно, как захватывающее и уничтожающее меня. Ибо в этом единстве уже больше не являет себя та трансценденция, с которой соотносят меня неразрешимыми антиномиями упрямото и преданность, падение и восхождение, закон дня и страсть к ночи.

в) Нумерическая единица и единство некоторого целого существуют для субъекта, видящего и мыслящего их, но не для самих себя. Они не воздействуют на себя в сознании своего отнесения к самому себе. Сознание, самосознание и личность суть то *единство, которым мы можем быть*, но которое, как предмет, уже не может быть адекватно мыслимо логически.

Трансценденция, как единство, не может явиться нам в менее удовлетворительном единстве, нежели то, которым можем быть мы сами. Личность есть постольку минимальное качество, которое должно быть присуще божеству как единству. Однако личность существует только с другой личностью, божество же не сосуществует с подобными ему. Личность есть экзистенция и не есть еще трансценденция, но именно то, для чего единственно и существует трансценденция (*Persönlichkeit ist Existenz, noch nicht Transzendenz, sondern gerade das, wofür allein Transzendenz ist*).

В единстве личности, как при всей присущности в настоящем одновременно также и неисследимом единстве, мы должны совершать трансцендирование. Благодаря этому единство личности получает содержание бытия и блеск объемлющего его значения, однако трансценденция не становится личностью.

4. Трансцендирование к единому. – Если мы оглянемся на доступные нам формы единства, то в каждой из них было возможное отношение к трансценденции. Само метафизическое уловление единого коренится в *экзистенциально* едином. Отнесенность к трансценденции находит свое жизненное пространство в *едином мира и истории*. Логические облики единого служат средствами выражения, которые имеют рациональный смысл и без трансценденции.

Единое не есть единый мир, не есть единая истина для всех, не есть единство того, что связывает всех людей, не есть единый дух, в котором мы понимаем друг друга. Значимость единого в логике и в ориентировании в мире, а затем трансцендирование в этих единствах получает метафизический смысл только из единого, присущего экзистенции.

Вопрос состоит в следующем: почему божество как единое столь притягательно, и есть ли в едином самоочевидность, как если бы оно совершенно не могло быть иным? Почему, если трансценденция как божество не есть единство, это переживается как оскорбление и как потерянности? По-

тому, что в едином трансценденции я нахожу свое подлинное самобытие, и потому, что самобытие пропадает лишь перед лицом единой трансценденции, и только здесь бывает поистине преходящим.

Если мне, как возможной экзистенции, открывается в существовании единое, отождествляясь с которым, я прихожу к достоверности себя самого, то из явления этого единого я касаюсь немислимо-единого в едином Боге. Между тем как все единства являют мне свою относительность, экзистенциально единое в своей безусловности остается истоком, из которого я вижу Бога как единую основу историчности всякой экзистенции. В той мере, в какой я безусловно избираю в жизни единое, я могу верить в единого Бога. То, чтобы я, как экзистенция, трансцендировал к единому в историчной действительности своей жизни, составляет условие моего трансцендирования к единому божеству. То, что совершив этот последний скачок, я живу с достоверностью о бытии единого Бога, есть, в свою очередь, исток для того, чтобы я принял с безусловностью также и единое в своем мире. Для меня есть лишь ровно столько трансценденции, сколько есть единства в непрерывности моего существования.

Так, благодаря экзистенциально единому, единый Бог есть всякий раз *мой Бог*. Только как единый в своей исключительности Он близок мне. Он есть для меня не в общности всех людей. *Близость* единого есть аспект моего трансцендирования; но даже самое достоверное присутствие объективно есть лишь возможность, снисхождение Его ко мне, не более чем способ, каким Он может быть для меня Единым. Эта близость не упраздняет того, что приступает ко мне из мира в виде чужой веры и других богов для других. Но если я смотрю на этот мир, то единое пребывает *вдали* от меня и совершенно недоступно мне. Если в едином экзистенции дает себя чувствовать единое божество, то оно или вступает в непередаваемую, некоммуникабельную близость этого мгновения, или же выступает в самой абстрактной недостижимости дали. Хотя оно никогда не становится тождественным со мною. При самой близкой близости оно остается в абсолютной отстраненности. И все же его близость есть как бы присутствие. Удаленность же его пребывает по ту сторону предстоящей мне прежде всего задачи – трансцендируя, проникать в мировое существование во всей его незавершенности, расколотости, множественности, неподвластно-

сти. Только преодолев аспекты тех сил, историчные облики которых борются друг с другом в мировом существовании как трансценденции, я мог бы найти единого Бога.

Так же, как неясное стремление к целому в существовании сталкивается с другим, так неясное стремление к единству в трансценденции встречается с божеством, которое отнюдь не показывает всем одного и того же лика. Если я действую по отношению к другим и обретаю силу, лишь взирая на единое, то считать своего Бога единственным было бы с моей стороны заносчиво. Подлинная экзистенция не теряет из виду Бога дали оттого, что видит Бога близ себя. Она, даже борясь с другим, все еще желает видеть его связь с Богом. Бог есть мой Бог, так же точно, как и Бог моего врага. Терпимость становится положительной в безграничной воле к коммуникации – а там, где эта воля оказывается несостоятельной, в сознании борьбы, как судьбы: дело должно быть решено.

Единое божество, близко ли оно, или далеко от нас, остается совершенно *непознанным*. Оно действительно как *граница* и абсолютно лишь как *единое*. Если множество обликов, многообразие тайнописи мы принимаем за божество, то попадаем во власть произвольности: многие боги дают так или иначе удовлетворение желаниям каждого, чего бы в частности мне ни хотелось. Мой произвол переходит от одного к другому; но единое, раздробленное на мелкую монету многого, не остается более безусловным. Созерцая множество трансценденции, я всегда знаю, что я сам его создаю. Но единое как граница есть бытие, которое ни в каком отношении не есмь я сам, но к которому я отношусь, когда отношусь к себе самому как подлинной самости. Если бы это единое не было отлично от меня, то я относился бы не к трансценденции, а только к себе, при этом, однако, сам не имея бытия.

В эстетически многом утрачивается вместе с единством также и безусловность. Даже если в прекрасном образе многое объективно укрощается в предметном единстве, то мне сразу же представляются и другие прекрасные образы. Как единое, всякий раз становящееся исключительно-единым в экзистенции, не поддается предметному определению для рассудка, так и единый Бог, как предметно единый, недоступен для нас. Чтобы сохранить единое, ничему не изменяя, следует как раз избегать его объективации. Для знания и со-

зерцания существует богатство существования и шифров, однако оно остается приготовлением и игрой, если не становится, в конкретном присутствии настоящего, историчным обликом единого.

Достоверно то, что я переживаю опытом и что я делаю: фактическая общность с людьми, фактическая внутренняя деятельность в отношении к самому себе, поступки, являющиеся вовне. Что есть Бог, – этого я никогда не познаю; я удостоверяюсь в нем через то, что я есмь сам.

Как трансценденция единого не есть всеобщая трансценденция для всех, так не остается она и абсолютно некоммуникабельной трансценденцией изолированного единичного человека, но становится тем, что полагает начало самой глубокой, однако отнюдь не универсальной, коммуникации. Для экзистенции будет равнозначно сведению трансценденции к банальному, если мы объявляем истинным то божество, которое может универсально связать все человечество. Самая проникновенная коммуникация возможна лишь в строго ограниченном кругу. Только здесь трансценденция открывает свою глубину, и всякий раз в историчной форме. То, что сегодня связывает всех – это уже не божество, но жизненные интересы и техника, рациональность всеобщезначимого рассудка и общечеловечески инстинкты, скрытые на самом глубоком уровне, или насильственно утверждаемые утопии единства, или отрицательное единство готовности к терпимости в сосуществовании взаимно ничего не говорящих друг другу сущностно различных людей. Жить в самом универсальном, как в трансценденции – значит потерять саму трансценденцию. Наоборот, единое в существовании становится явлением, только исключая иное. Видения единого мира и одной для всех трансценденции рассыпаются перед действительной силой экзистенции в пограничных ситуациях борьбы, и только в этой борьбе экзистенции приходится усваивать себе трансценденцию, как свою трансценденцию, с тем чтобы потом суметь из подлинной коммуникации коснуться историчной широты возможного единства для всех.

5. Политеизм и единый Бог. – Многие хотят добиться своего права. Первоначально повсюду существует политеизм. Ему присущ свой, неустранимый в человеческом существовании, смысл. Ибо для экзистенции в существовании яв-

ление трансценденции возможно во всегда исчезающих и потому необозримо многообразных обличьях. Но столь же исконно, как и политеизм, было представление божества как единого, – не в повседневности и не в культе, лишь на втором плане и отнюдь не в экзистирующей соотнесенности с ним, как присущим в опыте настоящего божеством. Мифический «отец всех» у первобытных народов; у греков – лежащее в основе всех персонификаций и определенностей, объемлющее их все и лишь представленное в них божественное вообще, как θεῖον; сведение богов в единые группы, в государство богов во главе с верховным богом; наконец, единый Бог, не просто верховный бог, не просто единый, наряду с которым другие народы знают других богов, но единственный Бог, владыка всего: мыслимый философским разумом единый Бог греческой философии и переживаемый изначально в одиночестве души без всякой помощи философии Бог еврейских пророков – такие исторические облики принимало это единое, в историчном процессе освобождаясь из стихии политеизма.

Немудреные представления о едином Боге, к которому я обращаюсь, – является ли Он мне в откровении или скрывается от меня, – как высказанные в слове, оказываются, в свою очередь, наивными. Представление получает определенность, как представление о божестве, всемогущем, вездесущем, всеведущем, как любящем и гневающемся, праведном и милостивом божестве и т.д. Но без представления или без мысли божество не существует даже для нашего неведения. Если истинно, что неведение есть выражение экзистенциального отношения к божеству, то столь же истинно и то, что божество экзистенции проявляется в виде исчезающих представлений и мыслей.

Очевидно, однако, что мысль не может остановиться на том, чтобы мыслить единого Бога как *абсолютно единого*, покоящегося в себе самом, вне которого нет ничего, что не было бы им самим: ибо есть мир, есмь я сам, и я свободен в возможности упрямства и преданности, падения и восхождения; я переживаю трансценденцию не только в законе дня, но и во мраке ночи; многое восстает против единого, множественность миров существования воздвигается против единства человеческой истории. Но так же точно невозможно утвердить как бытие и многое, как таковое. Многое восприни-

мается в само божество, чтобы можно было найти путь восхождения из антиномии в истину бытия.

Но здесь возникают мысли и представления, которые, если мыслить их ясно и отчетливо, становятся чистой бессмыслицей, в историчной же слитности (in geschichtlicher Konkretion) делаются знаками (signa) глубочайшей, недоступной знанию тайны. Единое божество должно вступить как бы в процесс своего становления, несмотря на свое единство допустить в себе некую множественность. *Учение о троичности* мыслит *единство* Бога в различии его самостоятельных лиц, мыслит *равенство* трех лиц несмотря на *зависимость* Сына от Отца и Духа от них обоих, вечное *бытие* несмотря на *становление* в рождении Сына и Духа. Если эту мысль мыслят на неадекватном ей уровне числа, то в этой мысли требуют веры в то, что одно равно трем. Аналогия с личным самосознанием, в котором я раздваиваюсь и вновь возвращаюсь к себе, чтобы немедленно вновь раздвоиться и иметь в кружащемся процессе свое всегда беспокойное в этом покое самозамыкания бытие, в котором я сам есмь один и три, – не упраздняет абсурда. Ибо в этой аналогии мы принимаем еще и единство самосознания, как путь трансцендирования; но это трансцендирование действительно лишь вместе с другим самосознанием, и абсурд остается по-прежнему, в той форме, что одно лицо должно быть тремя лицами, а три самостоятельных лица должны быть все-таки лишь одним лицом.

Это умствующие мысли (grübelnde Gedanken), которые могут быть истинными, пока мы совершаем трансцендирование в среде невозможностей, но которые неистинны, если их фиксируют как содержания веры.

6. Трансценденция единого Бога. – Единый Бог, который как мыслимый приводит нас к необходимо абсурдным мыслям, в трансцендировании которых мне надлежит предчувствовать Его, в экзистенциальной соотнесенности есть рука, протянутая мне там, где и истинно и подлинно бываю самим собою. Это близкий Бог, помогающий мне добиться справедливости у далекого Бога. Детское благочестие игнорирует все проблемы и шифры и недостигаемо для тех и других: в нем есть доверие, и нет больше никаких вопросов – там, где я восхожу, и где я следую закону дня, – там, где я остаюсь в мире, и где я принимаю все, что бы ни посылало мне божество.

Этот Бог может научить меня сносить мою смертность благодаря сознанию Его бытия. Даже если бессмертие остается всегда переменчиво, как сознание бытия в восхождении, боль оттого, что в мире смертно все, что я люблю, и оттого, что сам я также вполне смертен, – эту боль я признаю и без всяких иллюзий принимаю. Но обрести силу для этого возможно в сознании вечности единого Бога, который есть, даже если он непреступно скрывается от нас.

Тогда отчаяние от ничтожности человеческой жизни исчезает в восхождении. Довольно того, что есть бытие единого. Что такое мое бытие, которое как существование исчезает без следа, – это не имеет значения, если только я продолжаю восходить как экзистенция все время, пока я живу. В мире нет никакого действительного и истинного утешения, которое могло бы представить мне как понятную и сносную бренность всего и мою собственную бренность. Вместо такого утешения у меня есть сознание бытия в достоверности единого.

В достоверности единого человек знает, что единое *желает истины*. Ужасы, которые страх человека и истолкование этого страха священниками распространили по всему миру, страх адских мук за то, что мы, возможно, оскорбили Бога, исчезают, если я существую в подлинной истине (*wenn ich wahrhaftig wahr bin*). Бог не желает обмана. Все, что происходит в этом мире, даже если оно выдает себя за наместничество Бога, подлежит вопросу о том, каким образом оно действительно, как оно возникло, и как действует. Я не оскорбляю Бога тем, что неумолимо исследую какое-нибудь из божьих творений, – назовем так на мгновение все то, что в совокупности есть мир. Этот единый Бог остается для моего наивного сознания на втором плане, в детском представлении – ибо остается ребенком тот, кто остается по-настоящему человеком, – если я нахожу Бога в мире проблематичным, если я упрямлюсь, и если в страсти к ночи постигаю гнев Божий. Истиной остается то, что Бог как единый Бог в проблематичном и раздвоенном мире непознаваем; в нем он являет мне такое множество признаваемых моей правдивостью аспектов, что мне кажется, будто единое вновь и вновь утопает в нем.

Единый Бог бледнеет в представлении, как только я мыслю о нем. Как мысль, он отнюдь не убедителен. Все говорит против него. Он постигается только как бы в некой ан-

тиципации, опускающей все промежуточные логические звенья. Поэтому детское представление о нем – единственно адекватное; его менее всякого другого можно принять в обманчивой объективности за чувственную действительность.

Но единый Бог – это основа, в которой я после всех своих сомнений нахожу отголосок моей доброй воле, моему бытию в области дня; который приближается ко мне в моем одиночестве, и все же никогда не бывает действительно присутствующим.

Если я ощущаю его как границу, то он пребывает по ту сторону всякой относительности и служит опорой для подлинной коммуникации. Кажется, будто он ничего не требует для себя, кроме того, чем является для самой себя истинная экзистенция, восходящая в коммуникации с другой экзистенцией: не требует ни цены, ни культа, ни пропаганды. В мире мне встречается только экзистенция. Бог не живет в мире, как Он сам.

Молитва – это врывающаяся в сокровенное назойливость, на которую человек может решаться в крайности одиночества и нужды, которая, как повседневная привычка и оформленный обычай, есть проблематическая фиксация, из тех, в каких отказывает себе философия. Сопровождаюсь повседневной уверенностью в близости к нам Бога, отношение к Богу лишилось бы глубины, придаваемой сомнением; сверхмирность Бога была бы упразднена, и мы обрели бы покой и довольство, которые экзистенция, взвесив, нашла бы слишком легкими. Ибо сокровенность Бога требует, кажется, от человека – мучить себя в сомнениях и бедах.

Помощь божества имеет для экзистенции не такой характер, что божество, слыша мой призыв, что-то делает или препятствует чему-то совершиться. Оно показывается мне в шифре и все-таки остается сокровенным. Шифр, в котором оно являет себя всего непосредственнее и решительнее, – это моя собственная деятельность. Молитва же, как удостоверение абсолютного сознания в его трансцендентной соотносительности, есть некоммуникабельное, несводимое ни к какой объективной форме, экзистенциальное присутствие в его всякий раз историчной неповторимости – как восхождение к единому.

Однако уже и таких слов оказывается *слишком много*, если их считают выражением окончательного покоя. Восхождение к единому превратилось бы в некую *уверенность* (Ge-

borgenheit), в которой я оставляю позади мир существования в его нескончаемой множественности, в его проблематичности и неоднозначности; в этой неверности по отношению к миру я устранился бы от действительности в облегчающую гармонию. Ибо единое подобно божеству, которое приходит в этот мир чужестранцем и помогает мне постольку, поскольку я, из экзистенциально единого, чувствую себя в единстве с ним. Но близость божества, которая кажется мне приходящей из какого-то иного мира, не должна заставить меня забыть о его отдаленности, в силу которой этот мир в его разорванности есть именно то, что он есть.

Единое, высшее и последнее прибежище, может превратиться в экзистенциальную угрозу, если его избирают не из действительности мира во всей полноте напряжения возможной экзистенции. Оно истинно лишь на той основе, на котором мы встречаем его: на основе безусловности единого в существовании экзистенции. Оно никогда не становится пребывающим покоем, в котором бы преодолевалось все прежде бывшее. В существовании я вынужден бываю вновь выступать из единения со своей трансценденцией, и нахожу путь обратно к упрямству, к возможностям падения и служения ночи и ко многому – движение по этому пути мне приходится повторять все время, пока я остаюсь во временном существовании. Ибо всякий покой скоро превращается в волю к счастью отвлеченного существования, не желающего, чтобы его беспокоили.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Чтение тайнописи

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. Сущность шифров

Три языка

1. Непосредственный язык трансценденции (первый язык). –
2. Язык, универсализующийся в сообщении (второй язык). –
3. Спекулятивный язык (третий язык). – 4. Имманентность и трансценденция. – 5. Действительность в шифрах.

Многозначность шифров.

1. Символика вообще (выражение бытия и коммуникативное выражение). – 2. Толкование символов (произвольная многозначность). – 3. Символика и познание. – 4. Интерпретируемая символика и зримая символика. – 5. Толкование в круге. – 6. Произвольная многозначность и многозначность шифра.

Экзистенция как место чтения тайнописи

1. Чтение шифра посредством самобытия. – 2. Экзистенциальное созерцание. – 3. Вера в шифры.

Тайнопись и онтология

1. Онтология в великих философских учениях. – 2. Невозможность онтологии для нас. – 3. Чтение тайнописи в отличие от онтологии.

Ложное приближение трансценденции

ВТОРАЯ ЧАСТЬ. Мир шифров

Обзор

1. Универсальность шифров. – 2. Порядок мира шифров.

Природа

1. Природа как другое, как мой мир, как я сам. – 2. Бытие природы как шифра. – 3. Чтение шифра при помощи натурфилософии. – 4. Обманчивость и скудость всеобщих формул для шифра природы. – 5. Экзистенциальная существенность шифра природы.

История

Сознание вообще

Человек

1. Шифр единства человека с его природой. – 2. Шифр единства человека со своим миром. – 3. Шифр «свобода».

Искусство как язык, возникающий из чтения тайнописи

1. Искусство как промежуточное царство. – 2. Метафизика и искусство. – 3. Подражание, идея, гений. – 4. Трансцендентное видение и имманентная трансценденция. – 5. Многообразие искусств.

ТРЕТЬЯ ЧАСТЬ. Спекулятивное чтение тайнописи

Что трансценденция есть (доказательства бытия Божия)

То, что шифр есть (спекуляция становления)

Какой вид имеет присутствие чтения шифров (спекулятивное припоминание и предвидение)

1. Припоминание. – 2. Предвидение. – 3. Противоположность и единство припоминания и предвидения. – 4. Философско-историческая спекуляция.

Что говорит шифр целокупности существования (спекуляция бытия)

1. Позитивизм. – 2. Идеализм. – 3. Чтение шифров в философии экзистенции.

ЧЕТВЕРТАЯ ЧАСТЬ. Исчезновение существования и экзистенции как решающий шифр трансценденции (Бытие в крахе)

Многозначный смысл фактического краха

Крах и увековечение

Осуществление и неосуществление

Истолкование необходимости краха

1. Значимость и длительность должны быть хрупкими, если существует свобода. – 2. Поскольку свобода существует только через природу и против нее, она должна потерпеть крах как свобода или как существование. – 3. – Если конечное должно быть сосудом подлинного, оно должно сделаться фрагментарным. – 4. Спекулятивное чтение шифра: только на пути, ведущем через иллюзию существования, открывается в крахе бытие. – 5. То, что было включено в толкования.

Шифр бытия в крахе

1. Не поддающийся толкованию шифр. – 2. Последний шифр, как резонанс для всех шифров. – 3. Покой в действительности.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

СУЩНОСТЬ ШИФРОВ

Метафизическая предметность называется шифром, потому что она, взятая как она сама, не есть трансценденция, но есть язык трансценденции. Сознание вообще не понимает этого языка и даже вообще не слышит его; характер этого языка и тот способ, каким он обращается к понимающему, действительны для возможной экзистенции.

Три языка

Истинное содержание, как *непосредственный язык трансценденции*, присутствует как живая действительность только в абсолютном сознании экзистенции; индивид внемлет этому языку в мгновение историчной неповторимости.

Но *сообщение* этого языка проходит по пути обобщения, и только в обобщенном виде его впервые понимает даже тот, кто его изначально слышит. Этот *второй язык* наглядно о сообщения от экзистенции к экзистенции отрывает от истока и превращает то, что казалось некоммуникабельным, в транслируемое содержание: рассказ, образ, фигуру, жест. То, что изначально было языком трансценденции, становится общим достоянием и, благодаря традиции этого второго языка, может вновь наполниться через обратное соотношение с истоком. Если же, наконец, мысль обратится на этот сугубо наглядно-образный язык и проникнет через него к его истоку, то она постигнет в форме метафизической спекуляции то, что хотя и непознаваемо, но становится в мышлении *третьим языком философского сообщения*.

1. Непосредственный язык трансценденции (первый язык). – О бытии нам предстоит узнавать в шифрах существования. Только действительность открывает нам трансценденцию. О ней мы не можем знать в общем виде; мы можем только исторично слышать ее в действительности. Опыт – это источник и эмпирического знания, и удостоверения о трансценденции.

Опыт, как «чувственное восприятие», есть обладание вещью как присутим пространственно-временным предметом. Как «переживание», он есть в существовании, осознающем себя самое. Как «познание», он есть методически развитое дедуктивно-индуктивное исследование в тех или иных его результатах; как таковое, он есть проба (Versuchen) того, что я могу сделать и что я могу предсказать. Как «мышление», опыт есть осуществление мыслей в их последовательности для моего сознания. Как «вчувствование», он есть ощущение целокупности некоторой присущей в настоящем действительности в ее отдельных ситуациях, критерием чего служит возможность выразить в нем то, что будет решающим для других и для меня самого. Только на основе всех этих видов опыта происходит *становление метафизического опыта*. В этом опыте я стою у края бездны; я переживаю безутешную неполноту, если мой опыт остается только опытом существования; в нем есть наполняющее присутствие, если этот опыт становится прозрачным, а тем самым, становится – шифром.

Этот метафизический опыт – это чтение первого языка. Чтение это – не понимание и не обнаружение лежащего в основании, но действительное личное присутствие; не ра-

циональное удостоверение, но превосходящая его прозрачность бытия в существовании, начинающаяся в самой примитивной непосредственности экзистенции и в высшем опосредовании мышлением все-таки никогда не бывающая одним лишь мышлением, но становящаяся, сквозь него, некоторой новой непосредственностью.

Метафизический опыт лишен какой бы то ни было проверяемости, которая могла бы сделать его значимым для каждого человека опытом. Он превращается в иллюзию, если я полагаю, будто могу по произвольному усмотрению вызывать и иметь его в сознании вообще, если я трактую его как знание, – но то же происходит, если я легкомысленно трактую его как чисто субъективное чувство. В нем некий иной способ бытия, чем тот, что присущ чисто положительному существованию. В нем совершается перевод бытия из чистого существования в вечность, недостижимую ни для какого знания.

Если в актах опыта о вещах мира, актах переживания и мышления отрицательную границу составляло незнание, то теперь незнание исполняется содержания в возвращении к присущей в настоящем чувственной действительности, но не как содержание существования, а как шифр. Если я ищу бытие трансценденции, то всякого опыта, какой только возможен для меня, я желаю поэтому как живого опыта, который должен осуществить я сам, чтобы в этом опыте дать раскрыться трансценденции. Любознательность, жаждущая видеть все, что зримо, сделать все, что возможно, хотя и остается еще экзистенциально слепой, но именно она служит мотивом для того, чтобы найти путь к бытию. Наше вступление в мир ведет нас, через многообразие всего доступного знания и за его пределы, к избранию задачи осуществления, как обязывания ответственностью. Это вступление никогда нельзя исчерпывающе обосновать какой-нибудь конечной целью, которую мы могли бы указать для него; к нему побуждает нас глубинный импульс – получить собственный опыт о подлинном бытии (*zur Selbsterfahrung eigentlichen Seins zu kommen*): в избрании ли, или в воздержании и самоограничении. Я хочу столкнуться с действительностью, упраздняя возможность. Исполненный возможностями, я приступаю к действительности, сам становясь при этом единичным и ограниченным, потому что хочу прийти туда, где уже нет более никакой возможности, а есть решительно действительное, которое и есть только потому, что оно есть бытие как таковое

(das Sein schlechthin). Само это бытие никогда не может встретиться мне во временном существовании. Но чтение его шифра становится для меня смыслом всякого другого дела и опыта.

Чтобы читать первый язык, *требуется опыт*. Не абстрактная мысль, но только шифр в историчной особенности его присутствия открывает бытие. Не метафизическая гипотеза, в которой я умозаключаю и рассчитываю, чем может быть бытие, показывает мне это бытие, но живое присутствие шифра, за который я не могу проникнуть мыслью, потому что в нем самом светится бытие (Nicht eine metaphysische Hypothese, in der ich erschließe und errechne, was das Sein sein könne, zeigt es mir, sondern die Leibhaftigkeit der Chiffre, über die ich nicht hinausdenke, weil in ihr das Sein leuchtet). Но смысл того, что такое опыт, неоднозначен. Сама априорная мысль становится опытом. Требование опыта направлено только против пустых мыслей, но не против опыта бытия в шифре фактически осуществляющегося субстанциального мышления.

Опыт трансценденции тускнеет тем более, чем более всеобщим он становится; и напротив, он тем решительнее, чем в большей степени он взбирается на вершину того, что может исполниться только здесь и теперь. Например, опыт о природе становится чтением тайнописи там, где в нем нарастает отчетливость совершенно индивидуального: там, где я получаю самое конкретное знание о малейшей действительности в настоящем целокупности известного мира.

2. Язык, универсализующийся в сообщении (второй язык). – В отзвуке языка трансценденции, который можно расслышать только в непосредственности мгновенного присутствия, создаются языки, как образы и мысли, предназначенные для сообщения нами услышанного. Рядом с языком бытия встает язык человека.

Объективировавшиеся облики языка метафизического содержания имеют три наглядные формы. Они выступают как «*особо оформленный миф*», как «*откровение потустороннего*», как «*мифическая действительность*».

а) Греческие боги не трансцендентны, но еще пребывают в действительности. Только философское трансцендирование, от Ксенофана до Плотина, проникает по ту сторону мира и богов, которые, как *миф в действительности*, отличаются от иной действительности. Боги могут повстречаться человеку в мире; ибо они, как фигуры, суть действительность,

существующая наряду с эмпирической действительностью. Действительное море есть для нас шифр неисследимого; в образе морских богов как говорящих символов море становится *особо оформленным мифом*.

Мифы рассказывают события, которые подразумеваются как определившие основу и сущность существования. Они ведут к снятию экзистенциального напряжения, не сообщая рациональное познание, но рассказывая историю. Мифы разоблачают в новых покровах и остаются действенными образами. Это – анонимные создания тысячелетий. В сверхчеловеческом мире человек видит, что такое он сам. Он созерцает как деяние божественного существа то, чего он еще не возводит в рефлексию как свое собственное бытие и действие, но фактически подчиняет определению через увиденное в мифе. Значение мифа изменяется. Он не остается какой-то однозначной логической формацией, и никакое толкование не способно его исчерпать. Вечная истина всегда все-таки историчного мифа сохраняется в нем, даже если мы признали и отличили его в качестве мифа. Но смысл мифов открывается только тому, кто еще верит в истину, нашедшую себе в них своеобразную и в этом своеобразии исчезающую форму. Если мы принимаемся толковать их, то в толковании всегда возникает ложное упрощение, их историчный смысл утрачивается, и толкование становится смещением, потому что в нем получает вид знакомо необходимого то, что вовсе не должно быть познано в мифах как необходимое.

б) Миф о *потустороннем мире* обесценивает эмпирическую действительность, сводя ее к сугубо чувственным содержаниям, к чему-то такому, что поистине не существует. Но потустороннее является в нем, подает знаки и творит чудеса. Раскрывается сверхчувственное целое. Вместо того, чтобы в действительности знакомиться с этой действительностью, как божественной, экзистенция проникает в потустороннее измерение действительности, как в другой мир и подлинное бытие, опосредуемое для нее в *откровении*. Это откровение или исторически фиксировано, не повторяется, но совершается всякий раз как единственная всеобъемлющая мировая драма в последовательности неповторимых актов, когда для нового акта исполняются сроки, пока завершение откровения в божественном слове и в действии Бога не позволит миру окончательно прекратиться. Или же откровений происходит бесконечно много, и никакая экономия целого не упорядочивает последовательности мировой драмы. Мир-

вые периоды сменяют друг друга нескончаемой чередой. Хотя человеку открывается путь к тому, чтобы, возвысившись, окончательно покинуть существование, но когда это будет, и удастся ли достичь этого для всех и для всего, остается неясно.

в) Если сама *действительность* является одновременно *мифической*, то действительное и не обесценивается, и не восполняется некоторой особенной формой. Действительное, как действительное, видится в то же время в том значении, которое придает ему трансцендентность. Это и не простая эмпирическая действительность доступного для изучения (но, как действительность, оно объемлет все, что доступно для изучения) и не трансценденция, лишенная эмпирической действительности. Как целиком присутствующая в опыте настоящего, она до предела действительна и в то же время трансцендентна. У Ван Гога ландшафты, вещи и люди в их фактическом присутствии становятся одновременно мифическими; отсюда уникальная выразительная сила его картин.

Если в чувственном присутствии настоящего я не живу одновременно, экзистирюя в нем как в трансценденции, то просыпается тоска, которая потому и бывает столь странной, что ищет она того, что, однако, действительно здесь и теперь. Она не стремится уйти по ту сторону вещей в иную страну, но должна рассматривать подобное стремление в потусторонний мир как предательство, потому что экзистенциально возможное не будет уже осуществлено в настоящем. Эта тоска – не тот нервный феномен, под действием которого я не могу понимать вещи как действительные, себя самого – как существующего, а мгновение – как реальное настоящее. Та тоска, которая находит себе удовлетворение в мифической действительности, существует в нас именно несмотря на полноту чувственного настоящего, как одной лишь эмпирической действительности в витально наполненном чувстве существования. Ее мучит не недостаток действительности, а недостаток трансценденции.

Через коммуникацию с другим, обращенную на меня самого и на него как явления изначального самобытия, я подхожу все ближе и ближе, и моя тоска нарастает, с тем чтобы получить исполнение единственно лишь в те мгновения, для которых нет уже больше смерти. Быть эмпирически близким к человеку, и в этой близости лишь тем сильнее тосковать, чтобы через эту эмпирическую близость без воображаемого

потустороннего мира стать трансцендентно связанным с этим человеком и лишь в этой связанности дать утление своей тоске, – это метафизическая любовь: для нее существует мифическая действительность.

3. Спекулятивный язык (третий язык). – Если мысль толкует для себя тайнопись, то она, очевидно, не может ни познавать трансценденцию как иное, ни расширить ориентирование в мире, в его качестве знания о существовании, как существовании. Однако она, повинаясь закону своей собственной формы, необходимо мыслит при этом предметностями. Она читает изначальную тайнопись, благодаря тому, что при этом лишает новую: она мыслит трансценденцию по аналогии с предстоящим ей в наглядной и логической данности мировым существованием. Само это мыслимое есть лишь символ, как язык, который теперь стал сообщим другому. На этом языке можно говорить многими различными способами.

Либо я направляю взгляд на действительность, как такую. Каждый раз я задаю ей вопрос: почему существует это? Однако задаю его не как рациональный вопрос в области ориентирования в мире, имеющий в виду изыскание о причине, но как трансцендирующий вопрос, который не желает получить ответа, потому что признает этот ответ невозможным; он хочет довести действительное до полноты экзистенциального присутствия, словно бы пронизывая его до дна: *существование таково, что это нечто возможно в нем; бытие таково, что это существование возможно.* В удивлении, в ненависти, в ужасе и отчаянии, в любви и восхождении мы видим: *это – так.* Это видение есть способ постижения бытия в существовании, который, существенно отличаясь от исследующего познания, какое знает ориентирование в мире, возможен, однако же, только в материале этого познания. Правда, сообщение, поскольку оно движется исключительно в пределах действительного, может быть понято также и без трансценденции, – так, описание природы можно понимать как воспроизведение случающегося в пространстве, изложение истории – как некоторая форма связного сообщения эмпирических исследований о прошедшем человечества. Но если в этих описаниях говорит с нами язык трансцендирующего постижения, то они становятся средой для метафизического сообщения, хотя бы рассудок и не мог решить окончательно, являются ли они на самом деле такой средой. Ибо это может слышать только экзистенция, которая сама совершает трансцендирование.

Либо же я прямо говорю о подлинном бытии трансценденции. Что оно такое, я мыслю по аналогии с наличным бытием, с самобытием, с историчным. Некое целое закругленно соединяется в мысленный образ. Но, и складываясь в *метафизическую систему*, мысль остается только мыслительным символом, и не есть познание трансценденции. Она сама есть шифр, возможность быть прочитанной, а потому не тождественна самой себе, но она и сама бывает самой собою только будучи кем-либо усвоена (*erst im jeweiligen Angeeignetsein*).

Чтобы найти путь к бытию трансценденции, я либо придерживаюсь того существования, которое я сам есмь в своем мире. В метафизических рассуждениях, составляющих особую доктрину под именем *доказательств бытия Божия*, я удостоверяюсь в бытии в фактической корреляции с субстанцией моей самости, благодаря которой безразличные для меня сами по себе как познания, легко вырождающиеся в логическую игру мысли получают экзистенциальную убедительность, совершенно отсутствующую в них как объективных доказательствах.

Или же я изыскиваю мыслью начало и конец в *трансцендирующем припоминании и предвидении*.

Эти и другие способы аналогического мышления трансценденции в шифре мыслительных символов, вместе взятые, составляют то, что называют *спекуляцией*: не познание предмета и не призыв к свободе в просветляющих экзистенцию рефлексиях, не категориальное трансцендирование, ничего не улавливающее, однако освобождающее, и не интерпретация экзистенциальных отношений к трансцендентному, – но созерцательное погружение в себя для соприкосновения с трансценденцией в исполненной самости, тщательно измышленной, оформленной тайнописи, которая, как метафизическая предметность, представляет трансценденцию взору духа.

Спекуляция – это мышление, пытающееся созерцательно быть при трансценденции (*das kontemplativ bei der Transzendenz zu sein versucht*); поэтому Гегель называл его *Богослужением*¹. Поскольку, однако, она остается без результата,

¹ «Так как искусство занимается истинным как абсолютным предметом сознания, то и оно также принадлежит к абсолютной сфере духа и стоит по своему содержанию на одной и той же почве как с религией в специальном смысле слова, так и с философией. Ибо

который был бы реальным познанием, Ф.А. Ланге охарактеризовал ее как *поэзию понятий*¹. Она и в самом деле существенно отлична от всякого другого мышления, которое она предполагает, использует и разлагает. Она испаряет это мышление в своем собственном мыслящем движении, в котором она не удерживает никакого предмета, как постоянно-го. На место беспрестанно исчезающей предметности она ставит беспредметную функцию и в подлинном присутствовании (Dabeisein) осуществляет абсолютное сознание мыслящего таким образом. Поэтому ее еще нельзя понять в мыслительных актах рассудка, но через эти акты, только в живом осознании подлежащего обретению в них абсолюта. Она есть мышление, которое, мысля, увлекает за границы

философия не имеет другого предмета, кроме бога, и является по существу рациональной теологией, а поскольку философия служит истине, она представляет собой непрерывное богослужение» (Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике. Том первый. [Книга первая. Введение. Идея прекрасного в искусстве, или идеал]. Спб.: Наука, 2007. С. 170. (Прим. перев.)

¹ Немецкий философ Фридрих Альберт Ланге (1828–1875; профессор в Цюрихе и Марбурге), сторонник критического и реалистического мировоззрения, один из пионеров обращения немецкой мысли «назад к Канту»; при этом сам Ланге отнюдь не безусловный сторонник кантовской философии, в которой его гораздо более увлекает теория знания и природы, чем этика и эстетика. Однако философ не разделял модного в его эпоху эстетического и нравственного релятивизма, считая эстетические и даже спекулятивно-философские интересы объективно обоснованными в природе человека. Основные сочинения: «Основоположение математической психологии» (1865); «Рабочий вопрос» (1865); «История материализма и критика его значения в настоящее время» (1866). В этой последней работе, говоря об эпохе классического немецкого идеализма, называемой им «эпохой романтики понятий», Ланге писал: «Поэзия понятий, если она проистекает из широкого и всестороннего научного образования, имеет высокую цену для науки. Понятия, создаваемые философом этого покроя,.. имеют множество отношений к сущности нашего познания» (Ланге Ф.А. История материализма и критика его значения в настоящее время. В 2 т. Изд. 2-е. Т. 2: История материализма после Канта (Пер. Н.Н. Страхова). Спб.: Л.Ф. Пантелеев, 1899. С. 389). Ланге, правда, не отождествлял спекулятивную мысль с поэзией: «Творчество понятий в умозрении... еще не вполне свободно, – оно стремится еще... к целостному изложению данного в его связи... Лишь в творчестве в более тесном смысле слова, в поэзии, покидается сознательно почва действительности. В умозрении форма имеет перевес над веществом; в поэзии она вполне господствует над ним» (С. 724). (Прим. перев.)

мыслимого, мистика – для желающего познавать рассудка, светлая ясность для самобытия, трансцендирующего в этом мышлении.

Но спекуляцию несправедливо называют *Богослужением*. Она есть лишь аналог культа в философии. Называя ее этим именем, ей вменяют слишком много, ибо она достигает только шифров, а отнюдь не реального отношения к божеству, к которому обращаются в молитве, как истинный культ. Это название маскирует скачок, отделяющий этот истинный культ от игры мыслей в метафизике.

Тем не менее, неточно будет и название *поэзии понятий*, если под этим названием подразумевают необязательность этой игры. Ни к чему не обязывающему эстетическому искусству, *l'art pour l'art*¹, соответствовала бы столь же необязательная, состоящая из гипотез о мире метафизика, которая стремится к некоторой сугубо рациональной правильности и сильной для оценки вероятности, так же, как искусство живущей будто бы в самой себе эстетической сферы стремится к правильности некоторой формы. Но даже искусство, там, где оно бывает подлинным, не свободно от обязательств. Скорее, само искусство говорит нам как шифр. Однако, несмотря на эту аналогию между спекуляцией и искусством, как другим языком трансценденции, название «поэзии понятий» сбивает с толку, потому что смешивает в одно специфические признаки того и другого: *наглядно-созерцающее* и *мыслящее* просветление абсолютного сознания.

Поскольку спекуляция всегда присутствует при некотором шифре, никакая бытийная форма, как таковая, не может стать для нее трансценденцией. Она может быть только *ближе* к трансценденции или же *дальше* от нее в своем символе. Своим миром, говорящим с нею как тайнопись, она обладает отнюдь не на одинаковом уровне. Акцентируемая ею фактичность положительного далека, как предвещание бытия в чуждом мне существовании, она ближе, как то, что решительно захватывает меня извне, и она подступает всего ближе в том, что делаю я сам. Бытийные области существования, – становящиеся обозримыми для меня в категориях, – в аналогическом мышлении спекуляции не все равно существенны. Ни одна из них, в своем качестве шифра, не выражает бытия таким же точно образом, как другая, и ни одна не выражает его подлинно и целиком.

¹ Искусство для искусства (*франц.*).

4. Имманентность и трансценденция. – Бытие действительно для нас, поскольку оно становится языком в существовании. Сугубо потусторонний мир пуст и все равно, как если бы он вовсе не существовал. Поэтому возможность опыта о подлинном бытии требует *имманентной трансценденции*.

Но эта имманентность отличается очевидно парадоксальным характером. В сознании вообще *имманентно*, как раз в *отличие* от *трансцендентного*, то, что может быть пережито в опыте каждого внутренне согласным образом, – мир. Имманентна, далее, *экзистенциальная достоверность самобытия*, которое хотя и недоступно уже ни для какого сознания вообще, но живо присуще для себя самого в *отличие от бытия трансценденции*, которое есть для экзистенции как то, с чем, как с подлинным бытием, она себя соотносит. Если же экзистенции становится живо достоверным в присутствии настоящего бытие трансценденции, то все же не как оно само, – ибо никакого тождества между экзистенцией и трансценденцией не существует, – но как *шифр*, и даже в этом случае не как предмет, который был бы *этим* предметом, а словно бы *наперекор всякой предметности*. Имманентная трансценденция – это *имманентность*, которая тут же вновь *исчезла*; это *трансценденция*, которая стала в существовании языком, как *шифр*. Как в сознании вообще эксперимент служит посредником между субъектом и объектом, так шифр есть посредник между экзистенцией и трансценденцией.

Шифр есть бытие, которое дает нам представление о трансценденции как присущей в настоящем, но так, что ни трансценденции нет надобности становиться бытием как бытием-объектом, ни экзистенции – бытием как бытием-субъектом. Больше того, если трансценденция в истолкованном шифре становится объектом как известное бытие, или если способы поведения субъективности понимаются и трактуются как органы восприятия и порождения метафизического опыта, – это означает уже отпадение от истока подлинного присутствия в сферу сознания вообще.

В обоих случаях неисследимая диалектика бытия-шифром была бы упразднена. Оставались бы только потустороннее, как трансценденция, и посюстороннее, как акт эмпирического переживания. Бог и мир объективно противостояли бы друг другу как взаимно чуждые. Это раздвоение разверзло бы пропасть между ними, без всякого соотнесения двух

разделенных. Оставалась бы мертвая пропасть между совершенно иными друг другу, которую поначалу можно было бы, играя мыслью, фантастически нескончаемо долго заполнять промежуточными звеньями, но которая затем, поскольку ведь только мир из них двух и обладает существованием, вскоре позволила бы метафизику убрать из картины божество и все помещенные в промежуток фантазии. Есть только один мир, который, не приходя к завершенности и не достигая целостности, составляет пространство бесконечного опыта бытия, как наличного существования. Если имманентность и трансценденция становятся совершенно взаимно разнородны, то трансценденция для нас исчезает. После того, как мы помыслили однажды трансценденцию и имманентность как совершенно иное друг для друга, они должны, скорее, превратиться для нас – в *шифре*, как имманентная трансценденция, – в диалектику их в присутствии настоящего, – если трансценденция не должна совершенно погибнуть для нас.

Движение этого шифра на трех языках неодинаково:

Изначально присущее в настоящем чтение тайнописи не знает никакого метода, непреднамеренно, его невозможно произвести по плану, а есть словно подарок от истока бытия. Если оно, как удостоверение в трансценденции в мире, пробивается к светлости от корней возможной экзистенции, то в нем нет вовсе никакого прогресса знания, а только исторично истинная прозрачность существования.

Метод свойствен не изначальному опыту, а сообщению этого опыта на втором языке. В *мифе* и *откровении* оно идет по пути переложения изначально шифра в некоторую специфическую предметность – в олицетворениях, видениях, визионерской истории и догматических определениях; этот язык, как язык иносказаний, не утрачивается, если его начальная действительность оказывается уже более недостижимой в этой форме для нас. Другой путь – предоставить слово действительному, как *действительному*, в таком виде и с такой расстановкой акцентов, что оно в качестве действительности становится шифром; тогда пережитую опытно трансценденцию сообщают при помощи имманентной фактичности, косвенно, сокровенно для меня, до тех пор пока я вижу только эмпирическую действительность, и открыто для экзистенции, которая слышит в этой речи то, о чем по настоящему идет речь. Истина была бы совершенно утрачена, если бы, будучи превращена во всеобщее тождественное

бытие для всех, не знала уже более *косвенности* сообщающего истину языка.

Множественность символов не есть какой-либо замкнутый в самом себе мир, как система целого. В каждом символе уже есть тотальность и единство как явление трансценденции. Я делаюсь в нем единым с тем, к чему я отношусь в то же самое время как отраженный на себя самого. Здесь есть поэтому различия по близости и удаленности, но каждый символ остается неповторимым аспектом трансценденции. Между тем как существование обладает наличностью и постигается в отношениях одного с другим, а потому и систематическое познание тождественно познанию существования, бытие символа поперечит существованию. Воспринимать символ – значит разрывать прочно сплетенную сеть эмпирически-действительного и убедительно-значимого, чтобы лицом к лицу предстоять неведомому.

Мир и трансценденция, начиная с первого языка, к которому всякий следующий язык относится как его исполнение, представляют единство без тождества. Если мысль хочет произвести понимание их на *третьем языке*, то она начинает как рассудок. Для рассудка вообще, который и трансценденцию может мыслить только как существование, находящееся на том же уровне, что и мир, или мир есть все: мир – это Бог, или же он есть мир и трансценденция; в таком случае они суть два, и трансценденция есть потустороннее иное существование, которого здесь нет. Для рассудка сохраняет силу эта альтернатива между пантеизмом и потусторонностью трансценденции; но если экзистенция удостоверяется в трансценденции, то она улавливает ее лишь в единстве с миром. Поскольку это единство сохраняет в то же время совершенную инаковость трансценденции по отношению к существованию, то его невозможно видеть ни как один только мир, ни как чистую трансценденцию. Для трансцендирования, совершаемого экзистенцией, *альтернатива рассудка представляет собою уклонение*, будь то уклонение в сторону лишенной трансценденции пантеистической имманентности, будь то в сторону потусторонней безмирной трансценденции. В подлинном трансцендировании совершается самое глубокое утверждение мира, какое вообще возможно, по отношению к мировому существованию как тайнописи, потому что в этой тайнописи как преобразованном облике мира втайне слышится язык трансценденции. В разделении же мира и трансценденции невозможно было бы без иллюзий

никакое утверждение мира, ибо лишенное прозрачности существование не имеет удовлетворения в самом себе.

Поэтому вера, *преодолевая рассудок*, фиксирующий различие между миром и трансценденцией как абсолютное, или же совершенно отрицающий это различие, пытается, *на третьем языке*, объективировать ту диалектику, которая, изначально присутствуя в тайнописи, доступна спекуляции только в форме мышления, в своем движении снимающего самое себя.

5. Действительность в шифрах. – Ребенок может переживать на опыте бытие трансценденции в среде второго языка, как несомненную действительность. Он, видя и действует, собственной своей жизнью вращается в мир, который всем своим существом решительно и блаженно знает как единую истину, пусть даже он знает эту истину лишь неопределенно. Потом опыт существования помрачает первоначальный взгляд. Ребенок уже не видит больше единой соотнесенности всех с Богом, но более остро чувствителен к человеческой ограниченности, злоупотреблениям, разрушению. Он принужден бороться за бытие, грозящее ускользнуть от него, бытие, которое он может потерять.

В то время как для ребенка, когда в нем первоначально пробуждается сознание, не существует никакой исторической объективности, а только чистое настоящее как истинное и действительное, только с обращением взгляда вспять, по мере разложения его сознания для него, для его уже отделяющегося от действительности знания, то, что было для него истинным бытием как таковым, становится унаследованной традицией его особенной историчности. Изначальное сознание превращается в некоторое историчное сознание. То, что в качестве действительности служит основанием экзистенции, то в качестве процесса имеет для рассмотрения вид некоторого типического хода событий.

Объективность метафизической традиции поднимает к себе становящуюся экзистенцию, и лишь затем, в ставшей экзистенции, она разлагается снова. Одна из сторон объективности, как исторической объективности, есть постоянство; ее можно осмысленно подвергнуть сомнению, только если экзистенция, как единичная, уже получила собственное самобытие. Для пробуждающегося сознания унаследованная в традиции наличность принимала вид авторитета. Претензия на признание удовлетворялась еще прежде, нежели возможно было задать вопрос. По мере расширения ориентиро-

вания в мире против этой претензии обращается опыт существования, который может побудить нас верить только в конечное и эмпирическое. Если затем этот позитивизм переживает крушение у своих, отныне постигнутых им самим, границ, мы сможем вновь приступить к этой объективности, наличествовавшей поначалу только в формах авторитета. Будучи теперь вплавлена в движение экзистенциального удостоверения в трансценденции, она служит функцией, в которой субстанциальная основа обретает присутствие в настоящем. Ибо объективность трансценденции в шифрах второго языка невозможно ни изобрести на основе принципов, ни произвольно выдумать ее *ad hoc*, но можно только исторично обрести. Будучи сначала признана в исторической традиции, затем испытана вопросами, а затем отвергнута или усвоена, она помогает в образовании новой экзистенции. Метафизическая предметность, полученная нами в традиции, — это единственное в своем роде, драгоценное, незаменимое достояние: оно коренится в преисторических истоках и составляет приобретение человечества в его изменчивых судьбах на протяжении тысячелетий.

После великого кризиса рефлексии прежнюю действительность шифров второго языка, мифов и откровения, уже нельзя обрести вновь в том же самом виде. Особо оформленный миф, откровение и мифическая действительность — это такие предметные содержания, формы которых, казалось бы, исключают друг друга; они и в самом деле борются между собою, но борьба эта совершается в сознании индивида, в котором они обращаются друг к другу, хотя при этом взаимно отталкиваются. В кризисе борьба становится настолько серьезной, потому что дело идет обо мне самом; этот кризис заставляет индивида опереться на себя, потому что он обращает теперь вопрос к авторитетной традиции мифа и откровения, и теперь вынужден сам найти себе место перед лицом взаимоисключающих требований. Борьба в конце концов опускается до обороны от возможности обманчивых маскировок, если языком трансценденции остается с несомненностью и решительностью одна лишь мифическая действительность; правда, в этом случае особо оформленный миф и откровение еще сохраняют относительное значение, как историчное воспоминание. Проверенные сомнением содержания говорят нам в образах прошлого, но уже не так ярко, уже не в полноте настоящего присутствия, которое само стало бы действительностью.

Тогда становится настоящим вопросом о различии между *представлением о трансценденции* и *самой трансценденцией*. Всякий язык шифров может опуститься и стать простыми представлениями в мечтательной игре; однако все дело в том, когда язык бывает действительностью. Действительность трансценденции, лишь на первом языке остающаяся решительно внятной, как бы вовлекает в себя всякое простое представление. Представления текучи, пребывают в непрестанной перемене; но действительность трансценденции есть, без какой бы то ни было возможности, она сама в изначальном шифре, для чтения которого служат фигуры второго и третьего языков, если сохраняют свой подлинный смысл.

Следовательно, шифр, как шифр, не есть трансценденция. Если чтение шифра приводит к появлению мифических фигур, если в обретающей прозрачность действительности природы и истории я мифологизирую идеи, превращая их в объективные силы, если я героизирую экзистенции, то, несмотря на это, лишь по ту сторону всякой особенной мифологии и всякого шифра я получаю способность трансцендировать в подлинную бездну трансценденции, как основу всякой мифологии, которую саму мифологизировать уже невозможно.

Многозначность шифров

Если всякий шифр есть единство некоторого мирового бытия и трансценденции, то шифр перестает существовать, если его мыслят как значение для чего-то иного. В тайнописи шифров *невозможно разделить символ и то, что им символизируется*. Она являет в настоящем трансценденцию, но она *не поддается толкованию* (*nicht deutbar*). Если бы я пожелал толковать, мне пришлось бы снова разделить то, что существует лишь вместе: я стал бы сравнивать тайнопись с трансценденцией, которая, однако, лишь является мне в ней, но не есть она сама. Это было бы уклонение от чтения тайнописи к пониманию чисто имманентных соотношений между символами. Чтение тайнописи, несмотря на светлую ясность сознания, есть пребывание в бессознательной символике: эта символика не может быть доступна моему знанию еще раз *в качестве* символики. Сознательная символика, как обладание вещами в мире через соотнесенность одного с другим, сущим и помимо этой соотнесенности, в смысле знака,

метафоры, уподобления, репрезентации, модели. – не есть тайнопись шифров. В то время как эта сознательная символика делается ясной как раз только в акте толкования, бессознательная символика тайнописи вовсе никак не затрагивается толкованием: то, что толкование постигает в ней – не она, а только разрушенная и денатурированная до простой символики тайнопись. Она стала бы вполне ясной в качестве символа, для которого можно было бы указать его значение, как нечто где-нибудь наличное. Тайнопись же существует именно как она сама и не может проясниться для нас еще раз через нечто иное.

Символика вообще – это соотношение, при помощи которого и трансцендируя которое, мы высказываем сущность метафизической тайнописи, но эта последняя не есть уже более соотношение, а есть единство в существовании трансценденции. Поэтому уяснение смысла символики вообще есть необходимое условие для того, чтобы решительно и без иллюзий овладеть тайнописью трансценденции.

1. Символика вообще (выражение бытия и коммуникативное выражение). – Возможность символики пронизывает всю совокупность существования. Мне не встречается ничто и никто, что не могло бы быть выражением. Это выражение есть или молчаливое наличествование, как *выражение бытия*, которое, если я спрошу, остается без ответа; или же это – коммуникативное выражение, обращающееся ко мне и, если я спрошу его, говорящее и дающее мне ответ. Выражение бытия универсально, коммуникативное выражение ограничено только лицами.

Выражение бытия я воспринимаю в *физиогномике* и произвольной *мимике человека*. Воспринятое и воспринимающий остаются лишены взаимности в обмене речами. Это только бессознательное выражение моей собственной сущности, без всякой воли сообщить или остаться в замкнутости. Я воспринимаю так самого себя в своем выражении и остаюсь в нем чуждым для меня, как другой. Только тогда я ощущаю беспокойство, потому что это – я сам, и теперь то, в качестве чего я являюсь себе в испуге или согласии, становится обращенным ко мне призывом.

То, что может быть воспринято таким образом, можно высказать в констатациях о характере, настроении, внутренней установке, темпераменте человека. Эти констатации могут быть проверены наблюдением этого человека по его поведению и представлением о его биографии. То, что мы

воспринимаем таким образом в выражении, есть нечто эмпирическое, поскольку под ним понимается то, что может быть не только пережито предметным образом, но и исследуемо в его взаимосвязях, и что можно оценить согласно критериям, как рассматриваемое правильно или неправильно. Поэтому в восприятии мимики и физиогномики есть известная сторона, относящаяся к эмпирической психологии, ибо речь идет здесь о выражении некоторого бытия, которое как существование доступно также и другими путями.

Но даже это существование, хотя оно и есть эмпирическое существование, ни на каком из путей не становится тождественным всегда и для каждого человека существованием. Восприятие выражения есть не только восприятие, совершаемое сознанием вообще, но и *видение свободы свободой*. Ибо то, что может быть видимо здесь, зависит от нашей собственной сущности, и, даже будучи высказано, есть все еще возможность (и для другого, как призыв, и как обращенный ко мне призыв: смотреть глубже в своем собственном становлении как самость). Эмпирическое существование, которое должно быть схвачено и установлено выражением, есть поэтому не исключительно наличное существование. В той мере, в какой я объективирую его, превращая в только-существование, я именно тем, что задеваю изначальное соотношение, ограничиваю также и свою способность восприятия. Я теряю человека, и у меня ничего не остается, кроме схематизма характера в виде наличных свойств. Однако в той мере, в какой я по-настоящему совершаю проникновение, выражение одним скачком становится возможностью в более глубоком смысле слова: я пробиваюсь к свободе, в которой вижу благородство и ранг присущего в настоящем существования, вплоть до бытийной основы человека, которая, как совершенный в прошлом выбор себя самого, существует до всякого времени. Между тем как для объективного познания нечто или существует, или не существует, и одно не бывает благороднее, чем другое, в усмотрении выражения ранг и уровень составляют условие, которому подчинено всякое усмотрение в понимающем и в понимаемом. Констатация наличного существования есть только одна сторона и, в смысле всеобщезначимого познания – всегда также сомнительная, на деле не поддающаяся мысленному изолированию, сторона в понимании выражения, которое, как таковое, скорее, постигает некоторое существование, за наличностью которого стоит свобода.

В этом понимании выражений человека была схвачена как эмпирическая наличность, так и свобода, и одно невозможно уловить без другого, а потому в нем была проверяемость, присущая эмпирическому, и призыв к свободе, пусть даже и то, и другое – в известных границах. Но выражение свойственно не только человеку; все вещи выражают, как кажется, некоторое бытие: кажется, они словно бы говорят, они имеют ранг, им присущи свое, особое благородство и упадок. Эта физиогномика всякого существования, переживаемая нами в природе и ландшафте, в темных чертах действительности, в том числе и действительности человека и исторического человеческого общества, постигаемая в любви и ненависти, глубоко усваиваемая или мучительно отвергаемая, не подлежит однако отчетливой проверке как эмпирическая действительность и нигде не может встретиться нам как существо, к свободе которого был бы обращен наш призыв. Она остается безгласной. Здесь раскрывается некая действительность, которой мы однако никогда не познаем и которая не бывает одной и той же для каждого сознания, или одинаковой для меня самого в течении времени. Она является в прозрачности, которой нельзя зафиксировать, хотя во всяком существовании есть для меня ранг благородства и неблагородства, вещи знают блеск и величие, или же безразличны мне и не трогают меня, или отталкивают как пошлое и безобразное.

Коммуникативное выражение, в отличие от простого выражения бытия, хочет нечто сообщить. Только оно есть язык в собственном смысле слова, по которому всякое другое выражение лишь иносказательно получает название «языка». В нем есть подразумеваемый смысл, как передаваемое содержание, от него исходит воззвание и требование, вопрос и ответ.

В коммуникативном выражении мы пытаемся также *сообщить наше собственное изначальное восприятие символов*. В коммуникации с самим собой при помощи второго языка уясняется то, что непосредственно хотя и действительно, но лишь смутно. Только символика, ставшая коммуникативной, по настоящему действительна (*Erst die kommunikativ gewordene Symbolik ist eigentlich da*). В отголоске от воспринимающего субъекта символика всякого существования становится сообщимой со стороны заключенного в ней всеобщего. Только в качестве воспроизведенного делается осознанным то, что первоначально было лишь непосредст-

венным. Непосредственная символика остается источником; но ее саму чаще всего воспринимают лишь в той мере, в какой она уже стала языком сообщения; одни лишь мгновения творческого усмотрения бытия расширяют язык, именно тем, что создают его.

Коммуникативное выражение есть выражение всеобъемлющее, поскольку лишь в нем перелagается на доступный для сообщения язык также и всякое другое выражение. Но и *выражение бытия* есть всеобъемлющее выражение, поскольку коммуникативное есть только анклав в существовании и само вновь становится – каждый раз как целое своего существования – выражением некоторого бытия, для которого оно тогда неосознанно служит символом. Коммуникативное выражение есть светло-ясная понятность, остающаяся, в свою очередь, выражением некоторой непонятности в бытии, если бывает подлинной и не распадается, как отвлеченная от целого, в пустой ясности (*Kommunikativer Ausdruck ist die helle Verstehbarkeit, die ihrerseits Ausdruck einer Unverstehbarkeit des Seins bleibt, wenn sie eigentlich ist und nicht losgelöst in die leere Klarheit zergeht*).

2. Толкование символов (произвольная многозначность). – Только опираясь на сообщающий язык, непосредственное выражение бытия и само становится как бы неким языком. Его значение постигают в символике, которая творится в отголоске. Но если это значение фиксируют в мысли или пытаются определить его, начинается то *толкование символов*, которое совершается в столь различных областях, как толкование сновидений, астрология, интерпретация мифов, физиогномика, психоанализ, метафизика, некоторым внешне сопоставимым способом. Что именно при этом будет искомым значением, – понимается различно, смотря по направлению символика в том или ином случае: к примеру, в старом, как мир, толковании сновидений это – предстоящие события и судьбы людей, в астрологии – прошедшее и будущее, свойства, профессии, счастье и несчастье отдельного человека, в физиогномике – характеры, – но все эти смыслы могут и чередоваться во всех этих областях, – в психоанализе – оттесненные в подсознание инстинктивные переживания, дающие знать о себе в фантазиях, сновидениях, поведенческих формах, – в интерпретирующей метафизике это было бы бытие трансценденции. То, что проявляется в каждом из случаев только в символах, само подразумевается при этом уже не как явление, но как бытие. Толко-

ванию подвергается все: как изначальные символы, так и символы этих символов. Толкование совершалось в необозримом множестве форм и мыслей, с тех пор как существуют люди. У всех у них есть нечто общее: *нескончаемость и произвольная многозначность*:

Если нужно сказать, что такое значение, перед нами открывается нескончаемый ряд возможного и произвольного, если только воля, как произвол, не положит ему конец и не фиксирует толкующий значение дух, ограничивая его. Идет ли речь о толковании сновидений в античности, об истолковании мифов, о психоаналитическом толковании сновидений или о метафизико-логическом истолковании мира, это толкование всегда выдвигает рационально обозримые правила и принципы, которые в частностях оставляют возможным решительно все и включают в свой состав любое альтернативное истолкование, заблаговременно предвосхищают истолкованием всякое возражение и превращают в строительный материал для себя, как доказательство истины собственного толкования. Бейль говорил: «Аллегорические толкования — глаза духа, которые можно умножать до бесконечности, и глядя через которые, мы находим во всякой вещи все, что нам угодно»¹. Толкования мифов, ничуть не меньше, чем психоанализ, подтверждают это суждение. Своеобразная уверенность, присущая адептам этих толкований, происходит оттого, что они ощущают свою неопровержимость, однако забывают, что если вследствие принятых ими начал *всякий* контрдовод может быть использован как довод *в их пользу*, то у них нет также и никакой возможности доказать свои мнимые прозрения. Среди систем метафизических идей, которые в качестве тайнописи могли бы иметь известный смысл, но, будучи применены как знание, по видимости понимают совершенно все, самый замечательный пример представляет логика Гегеля. Диалектика Гегеля предоставляет ему единственную в своем роде возможность: с самого же начала делать всякий контраргумент звеном в составе его собственной истины. Возражение само включено в целое и, в любой своей форме, постигнуто и преодолено; это возражение уже никак не может более прийти извне. Значения означают сами себя и свою противоположность.

¹ Нам не удалось обнаружить этих слов в русском (неполном) издании словаря Бейля (*Бейль П. Исторический и критический словарь. В 2-х т. М.: Мысль, 1968*). (Прим. перев.)

3. Символика и познание. – Неистинно будет принимать символику за познание. Метод толкования существования согласно небольшому числу принципов, которым, при помощи произвольно привлекаемых вспомогательных гипотез, подвластны, казалось бы, все вообще вещи, становится монотонным. С этим методом мы, казалось бы, овладеваем глубочайшими основами мира и собственной самости, и однако же мы движемся лишь в самодельном кругу формул, подходящих так или иначе всюду. Символ, как познание, ничтожен. Этому обстоятельству не противоречит то, что в естественных науках *известная символика* становится, в силу *конвенции*, языком знаков, как техническим средством для создания многообразия моделей. Знаки в математике, модели в естественных науках, символы в биологии имеют каждый свой поддающийся определению однозначный смысл, поскольку *служат рациональному познанию*. Но они не суть само это познание.

Метафизический же символ есть бытие, как шифр, и в этом шифре он есть оно само. *Бытие действительным* для эмпирического знания существует лишь как бытие во взаимосвязях и зависимостях, из которых мы постигаем его. Генезис и причинность показывают, существует ли нечто и как именно оно существует. Ничто из сущего не есть оно само, но все есть лишь в отношениях. *Бытие же символом*, как шифром трансценденции, существует не в отношении, а только в оригинале (*gradezu*) для того, кто замечает (*ansichtig ist*) этот символ. Оно находится словно бы поперек действительности, в глубинном ее измерении, в которое мы можем погружаться, но из которого невозможно выйти, не утрачивая его при этом сразу и совершенно.

Поэтому невозможно никакое изучение символов, но возможно только постижение символов и творчество символов (*Daher ist keine Symbolforschung möglich, sondern nur ein Symbolerfassen und Symbolschaffen*). Исследование языка исторически сложившегося и бывшего прежде символического видения само возможно только при некоторых субъективных условиях в исследователе, способном видеть символ и прежде всякого исследования оставаться открытым для него.

4. Интерпретируемая символика и зримая символика. – Как только мы начинаем проследживать мыслью означения, отделяя означение от того, что оно означает, мы попадаем только в нескончаемость универсальной символики. Все может означать все. Это – метания туда и сюда в уни-

версальной замещаемости, смотря по тому, в каком аспекте имеют силу известные правила и схематизмы. *Интерпретируемая символика* объективна, ее смысл поддается разложению на элементы. Она есть сравнение и обозначение, и она в своей неизменности существует лишь благодаря конвенциям или доступным познанию психологии привычкам.

Но как только мы приблизимся к символу, как шифру трансценденции, он предстает как *зримый*. Зримая символика не позволяет разделять знак от значения, но охватывает то и другое в единстве. Правда, чтобы прояснить себе постигнутое, мы снова разделяем, но разделяем лишь с помощью новой символики, а не посредством толкования одного через другое. Для нас становится лишь светлее видно то, что мы уже имели. Мы возвращаемся назад и взираем в новую глубину. Зримая символика, как язык тайнописи, доступна в этом углублении только для экзистенции. Интерпретируемая символика существует для сознания вообще.

Если я спрошу, что же, в конце концов, означают символы, то *интерпретируемая символика* в самом деле назовет мне такое окончательное: теория мифов утверждает, к примеру, что то, о чем здесь всегда в действительности идет речь, это природные процессы и дела людей, земледельцев и ремесленников, — психоанализ указывает на либидо, а метафизика Гегеля — на движение диалектического логического понятия. Последним значением может оказаться и плоская действительность, и Логос. Это значение, каково бы оно ни было, всегда с однозначностью определено. Но символы, которые в конце многообразного труда истолкования означают собою это однозначное, остаются, поскольку означают все, многозначными и неопределенными.

Зримая символика не знает *ничего окончательного*. В ней нам предстоит такая открытость, которой хотя и знакомо более глубокое исполнение, но неизвестно ничто иное, через которое бы она себя постигала. Она не сосредоточена с самого же начала на уже известном иным путем бытии, которого она была бы лишь явлением, но остается в своей открытости, раскрывающейся присутствию настоящего мгновения, в то же время неисследимой глубиной, из которой неопределенное бытие лишь просвечивает через нее самое.

Эта зримая символика, которую невозможно по-настоящему истолковать, может быть действительной только как тайнопись трансценденции. В ней мышление, выдающее себя за толкование, само становится символом. Прозрением

в Логос читающий эту тайнопись взгляд проникает в основу Логоса. Всякое толкование становится произнесением шифра, разобрать знаки которого способна экзистенция, воспринимающая в нем бытие, в которое она верит как в свою трансценденцию.

5. Толкование в круге. – Если толкованию как познанию присуща нескончаемость и произвольность, исключаящие в нем возможность доказательства и опровержения, а потому и уничтожающие его как познание, само толкование, как всякий раз обращающийся в себе круг, может все же получить символический характер в качестве третьего языка, который спекулятивными приемами читает тайнопись. Круг, который как логический круг пуст для познания, и в котором аргумент теряет всякий смысл, наполняясь содержанием некоторой экзистенции, становится, в ином измерении, присутствием ее сообщающегося на этом языке взгляда в трансценденцию. С этой точки зрения, все толкования, желающие постигнуть смысл целого, представляют собою на самом деле способы творчества и чтения тайнописи.

В то время как претензия символа на познавательное значение сама уничтожает себя в научном отношении, возможная экзистенция обращает к его характеру как шифра вопрос: узнает ли она в нем свою трансценденцию. Поскольку истина круга подлежит оценке не по логическому, но по экзистенциальному критерию, то всегда стоит вопрос – где присутствую в нем я сам? Где я силой своего самобытия осознаю истину? Вопрос состоит, например, в том, принимаю ли я из своей свободы психоаналитическое чтение бытия или логико-диалектическое проникновение в него с Гегелем, – а не в том, правильно ли оно; ибо и то, и другое чтение не правильны и не ложны, но оба, как познание, суть ничто. *Я убеждаюсь лишь силою того, что я сам такое и чего желаю я сам, а не силой рас­судка и эмпирического наблюдения* (Ich überzeuge mich durch das, was ich selbst bin und will, nicht durch Verstand und empirische Beobachtung). Мерилом служит здесь уже не методическое научное изучение, получающее в итоге некий результат, но вопрос стоит здесь о том, какой язык шифров экзистенциально истинен, а какой – экзистенциально разрушитель. То, что упало в качестве познания, остается в качестве символа для того способа, каким самобытие знало в нем свою трансценденцию. Его истину я отстаиваю или оспариваю опять-таки своим собственным чтением тайнописи, в котором я опытом узнаю трансценденцию.

В этом опыте и решается для меня каждый раз заново: что есть только лишенное всякой глубины толкование, как простое соотнесение вещей в мире друг с другом, в котором я всегда снова наталкиваюсь на уже известную мне почву, а что становится шифром бытия, в который я могу погружаться, и нигде не найду в нем дна.

6. Произвольная многозначность и многозначность шифра. – Интерпретируемая символика делает каждый частный случай нескончаемо многозначным, но оказывается однозначно ничтожной в том вымышленном ею последнем, которое подвергает истолкованию. Но зримой символике подлинного шифра присуща иная инозначность.

Если шифр, *толкую, превращают в знание*, если, значит, он должен стать объективным и значимым, то его многозначность в этой его лишенной экзистенциальных корней форме такова же, как и у всякой толкующей символики. Но *эта* многозначность не присуща ему, если его вообще не подвергают толкованию, а только сохраняют в его истоке.

Однако, если *толкование* изначального шифра, становясь мыслимым, само в свою очередь делается *шифром*, то этот шифр ничуть не менее многозначен, и все же многозначность его не произвольна, но состоит в множественности возможных экзистенциальных усвоений. Как возможность усвоения, шифр только в мгновение исторического присутствия экзистенции в настоящем становится для экзистенции – непередаваемым и для нее самой неизвестным образом – *однозначным*. Эта однозначность состоит в незаменимости для этой экзистенции, живо исполняющей именно ее трансценденции.

В произвольном толковании, как мнимом знании, *исход* его всякий раз бывает *определен*, *толкование* – *нескончаемо*, *цель толкования* – *некое конечное бытие*; в толковании тайнописи *исход* есть *бесконечное в себе самом самоприсутствие трансценденции* (in sich unendliche Selbstgegenwart der Transzendenz), *шифр конечен и определен*, а *цель толкования неопределенна*, как эта уже присущая в настоящем бесконечность.

При толковании, которое ищет знания, *конечное* есть *первое*; исходя из него, тщетно ищут пути к завладению бесконечностью, в виде нескончаемой работы толкования; здесь никогда не происходит действительного толкования, а только кажимость толкования при помощи отнюдь не достигающих господства над фактичностью и просто повторяющихся или

накапливающихся формул. Там, где совершается толкование символика как мнимое познание, все делается плоским, ибо только конечным. Против собственной воли оказываясь во власти нескончаемого, в то же время теряют бесконечное. При овладении же тайнописью *первое* есть *бесконечное*; только исходя из бесконечного как присутствия трансценденции, конечное и становится тайнописью.

Однозначность бесконечного самоприсутствия трансценденции – это всякий раз поднимающая к совершенству вершина во временном существовании экзистенции. Однако всюду, там, где этот шифр получает известную сторону всеобщности, встречается мне как сообщимый в языке, а равно и в том способе, каким эти вершины существования отзываются в жизни впоследствии, есть и *многозначность*, ибо есть возможность экзистенциального усвоения и осуществления.

Поэтому для метафизической установки вопрошания в тайнописи нет *ничего окончательного*. Она есть лишь там, где свобода являет в настоящем в ней трансценденцию. Шифр всегда может быть прочитан также и иначе. В нем никогда не бывает умозаключения о трансценденции, которая была бы отныне словно вычислена для нас. Если смотреть *моими глазами*, в тайнописи остается неустранимая многозначность. Если же говорить *с точки зрения трансценденции*, то нужно сказать: *она может сообщить себя и иначе*. Тайнопись не могла бы сделаться окончательной во временном существовании. Иначе в ней не осталось бы возможности, но вместо нее настала бы однозначная завершенность. Будучи теперь пространством еще необязательного, возможно-обязательного, и лишь затем становясь обязательством для этой экзистенции, она не осталась бы ни тем, ни другим, не была бы уже больше тайнописью, но стала бы единственным бытием трансценденции (*das alleinige Sein der Transzendenz*). Теперь она всегда есть особенное, которому не дано возможности стать целым, в тотальности она уничтожила бы самое себя. Теперь исчезающая и историчная, она сделалась бы наличной и абсолютной.

Бесконечная многозначность всякого шифра обнаруживает себя во временном существовании как сущность этого существования. Толкование шифров через другие шифры, наглядных – через спекулятивные, действительных – через созданные нами, не имеет конца, ибо оно есть среда, в которой экзистенция хотела бы удостовериться в своей транс-

ценденции и, в виде приготовления, творить для себя возможности. Система шифров невозможна, поскольку в эту систему шифры вошли бы только в своей конечности, но не как носители трансценденции. Бесконечная многозначность исключает систему возможных шифров. Система сама может быть шифром, но никогда система как набросок не может осмысленно объять все подлинные шифры.

Экзистенция как место чтения тайнописи

1. Чтение шифров при помощи самобытия. – При чтении тайнописи я отнюдь не постигаю какого-то независимо от меня наличного бытия, так что это чтение, напротив, возможно только при помощи моего самобытия. Бытие трансценденции в себе самой независимо от меня, и как таковое недоступно. Этот способ доступности присущ только вещам в мире. Но трансценденции я внемлю лишь в той мере, в какой становлюсь самостью; если я ослабеваю, то и она туманится для меня в своем неизменно сохраняющемся в себе присутствии; если я угасаю, сохраняя лишь существование как простое сознание вообще, она исчезает; если я постигаю ее, она есть для меня то бытие, которое единственно есть и которое остается и без меня тем, что оно есть.

Как органы чувств должны нормально функционировать для того, чтобы мы могли воспринимать действительность мира, так и самобытие возможной экзистенции должно быть живо присутщим, чтобы оно могло быть захвачено трансценденцией. Если я экзистенциально глух, то мне не будет слышен язык трансценденции в предмете.

Поэтому я еще не проникаю в тайнопись при помощи изучающего познания, собирания опытов и рационального усвоения, но могу проникнуть в нее лишь в движении экзистенциальной жизни с этим материалом. Опыт первого языка *требует одновременно задействовать самость возможной экзистенции* (Die Erfahrung der ersten Sprache fordert zugleich das Sichselbsteinsetzen möglicher Existenz). Это задействование себя не существует как опыт, который следует прилагать извне и который можно было бы показать как имеющий силу в тождественности для каждого; ибо оно обретается только свободой (durch Freiheit). Оно не есть произвольная непосредственность переживания, но отголосок бытия через шифр.

Если все в мире может стать шифром, то бытие шифром кажется чем-то произвольным. Если в нем есть истина

и действительность, то оно должно быть *верифицируемо*. В *ориентировании в мире* я верифицирую, когда делаю нечто воспринимаемым или логически убедительным, если создаю и делаю нечто. В *просветлении экзистенции* я верифицирую тем способом, каким обращаюсь с самим собою и с другим, каким я обладаю в этом обхождении достоверностью себя самого в силу безусловности своего поступка, тех движений, которые переживаю во внутреннем опыте восхождения, в любви и ненависти, замыкаясь в себе и не справляясь с ситуацией. Но *истину шифра* я не могу верифицировать напрямую, ибо она, коль скоро ее высказывают, есть в своей объективности игра, нисколько не претендующая на значимость, а потому не требующая себе также и оправдания. Для меня самого она – не просто игра.

Там, где я читаю шифр, там я несу ответственность, потому что читаю его своим собственным самобытием, возможность и правдивость которого обнаруживается для меня в способе, каким я читаю шифр. Я верифицирую своим самобытием, хотя у меня и нет для этого никакой иной мерки, кроме самого этого самобытия, узнающего себя в трансценденции шифра.

Чтение тайнописи совершается, таким образом, во внутренней деятельности. Я пытаюсь вырваться из вечного отпадения, беру себя в руки, переживаю исходящее от меня решение; но этот процесс становления самости живет в единстве с тем прислушиванием (Hörchen) к трансценденции, без которого его бы вовсе не было. В моей деятельности, в сопротивлении, успехе, несостоятельности и потере, и наконец, в моем мышлении, постигающем и, со своей стороны, обуславливающим собою все это, я получаю тот опыт, в котором могу расслышать шифр. То, что происходит, и то, что делаю в происходящем я – это как вопросы и ответы. Я слышу что-то из того, что со мною случается, когда проявляю отношение к этому случающемуся. Моя борьба с собой и с вещами – это борьба за трансценденцию, являющуюся мне единственно лишь в этой имманентности, как шифре. Я проникаю в чувственное присутствие фактического опыта о мире, в реальное действие, – и в победе, и в поражении, – потому что только здесь передо мною то поприще, где я слышу то, что есть.

Глупо мнение, будто бытие – это то, что может знать каждый. Чем были люди, в качестве чего они обладали досто-

верностью своей трансценденции, как они были экзистенциально исполнены ею, какая действительность означала для них подлинную действительность, как поэтому они любили в душе своей то, что они любили, – всего этого единичный человек никогда не сумеет охватить в живом присутствии. Бытия для каждого не существует отнюдь и никоим образом не существует. Для того, кто не есть он сам, все остается покрыто мраком (*Alles bleibt dunkel für den, der nicht selbst ist*).

Следовательно, читая тайнопись трансценденции, я схватываю некое бытие, которое я слышу, если *борюсь* за него. Правда, бытие трансценденции дает мне сознание подлинного бытия; только здесь есть для меня покой. Но я всякий раз снова оказываюсь в беспокойстве борьбы, остаюсь один и как бы потерял; я теряю себя самого, если я уже не ощущаю более присутствия бытия.

Философская экзистенция может вынести то, что она никогда не приблизится непосредственно к сокровенному Богу. Говорит только тайнопись, если я готов ее слышать. Философствуя, я остаюсь в витании между напряжением своей возможности и дарованностью своей действительности (*Ich bleibe philosophierend in der Schweben zwischen Anspannung meiner Möglichkeit und dem Geschenktwerden meiner Wirklichkeit*). Это – обхождение с самим собою и с трансценденцией, но лишь редко бывает, как если бы в темноте открылось око. Повседневное как бы вовсе не существует тогда. Человек, в жуте своей оставленности, ищет более прямого доступа, объективных гарантий и прочной опоры, хватается в молитве словно бы за руку Божию, обращается к авторитету и видит божество в виде личности, в качестве которой оно впервые становится Богом, тогда как божество всегда остается в неопределенной дали.

2. Экзистенциальное созерцание. – В философской оставленности остается исходом экзистенциальное созерцание из абсолютного сознания. Оно – не молитва, которая составляет, скорее, границу философствования, недоступна для философии и потому проблематична; но оно, как *фантазия*, есть око возможной экзистенции, которым наделена она в своей активной борьбе, в просветлении пути и в исполнении.

В сознании вообще действительность существования разлагалась на отдельные предметы в ориентировании в мире. Однако фантазия видит бытие в не разделенной ра-

ционально действительности, а затем также и в ее разложении; не так, как если бы позади существования скрывалось некое фактическое бытие, и о нем фантастическим образом умозаключали из этого существования, но так, что бытие наглядно присутствует для нее в шифре.

Я не могу знать, что есть бытие, так же, как я знаю существование. Но я могу лишь читать существование как шифр, поскольку я не выхожу за пределы его символического характера. В ориентировании в мире я познаю существование при помощи *понятий*, но бытие в существовании я читаю лишь при помощи *фантазии*, она есть парадокс, состоящий в том, что экзистенция не умеет принять решительно ничего существующего, чем бы оно ни было, за все совокупное бытие, но, чтобы показать себя в трансценденции, отвлекается от всего жизненно верного как такового (dass Existenz, was auch immer da sei, nicht für alles Sein zu nehmen vermag; sondern um in der Transzendenz sich zu bewahren, sich von allem Daseinssicheren als solchen löst). Правда, и философская фантазия тоже пользуется понятиями; однако они не представляются ей кирпичиками в здании существования. Поскольку она имеет в виду понятия не как собственно понятия, и они тоже, как и все остальное, становятся для нее шифром. Это усмотрение существования в его прозрачности подобно физиогномическому созерцанию, однако не той дурной физиогномике, которая, стремясь как к цели к форме знания, делает заключения от знаков к чему-то лежащему в их основе, но той истинной физиогномике, которая лишь в живом созерцании есть то, что она «знает». В шифре мне предстает как бытие то, что связано с корнем моего собственного бытия и все же не становится едино со мною. Я правдив, если я есмь как самость в шифре, и не преследую при этом никакой цели и не служу никакому интересу.

Действительность шифров бытия, которые мы можем уподобить физиогномическому образу, не только *дана*, но и *творится*. Она дана, потому что не изобретается и не возникает из пустоты субъективности, но говорит с нами только в существовании. Она творится, потому что она существует не как объект, убедительно и всеобщезначимо, тождественно для каждого, но существует в созерцающей фантазии на почве экзистенции, как присущая ей близость к бытию. Недоступный ни для психологического постижения, как продукт души, ни для реально-предметного изучения средствами на-

ук, шифр объективен, поскольку в нем говорит некоторое бытие, и субъективен, потому что в нем отражается самость, но такая самость, которая в своем корне связана с бытием, являющимся нам как шифр.

Я *пребываю* (*verweile*) в шифре. Я не познаю его, но я углубляюсь в него. Вся истина шифра существует в конкретном, каждый раз исторично исполняющем меня созерцании. В природе это бытие открывается мне, только если я позволю говорить со мною совершенно неповторимым конфигурациям, как не допускающей никаких универсализаций интимности того, что существует в этом виде именно здесь.

Чтение тайнописи обращено на *существование во времени*. Оно не вправе испарять его, ибо тогда оно, лишившись действительности, не достигнет и бытия, но не вправе и фиксировать существование как наличность, подобно тому, как поступает мироориентирующее исследование, ибо тогда, потеряв свободу, которой мы не встречаем в мире как существование, оно потеряет вместе с нею и путь к трансценденции. Скорее, для экзистенциальной фантазии важнее всего именно постигать все, что есть, как пронизанное свободой. Чтение шифра имеет смысл знания о бытии, в котором бытие как существование и бытие как свобода становятся тождественными, чтобы, — как бы для пронизательнейшего взгляда фантазии, — быть не тем и не другим, но основой обоих.

Спекулятивная мысль — это тайнопись, ставшая сообщимостью (*Der spekulative Gedanke ist die zur Mitteilbarkeit gewordene Chiffreschrift*). Она толкует, однако ее толкование не есть понимание бытия, но, в понимании, оно есть касание поистине закрытого для понимания в субстанции бытия. Ту спекулятивную мысль, которую я только понимаю, я поэтому не понимаю, если через нее не *столкнусь с непонятным*, как бытием, через которое и с которым я подлинно есмь. Сквозь среду языка мыслей, в котором я объясняюсь, я понимаю, где я встретился с непонятным. Но это понимание не есть более внятное постижение мыслью того, что в конце концов могло бы в бесконечном прогрессе стать доступным постижению вполне, но решительное проявление (*zur Gegenwart Bringen*) того, что лежит по ту сторону доступного и недоступного пониманию, как бытие, которое, исчезая, проступает в явление в понятности. Самоприсутствие экзистенции встречается в понимании с непонятным, и в них обоих —

с бытием. Понимание становится уклонением, если понятное принимают за бытие; уловление непонятого становится уклонением, если непонятое с бесспорностью принимают и совершают, как просто brutally-данное, уничтожая в то же время язык понимания.

Как сознание вообще, я не вижу ничего, кроме того, что есть *не более чем существование* (nur Dasein). Экзистенциальные соотношения с трансценденцией внутренне *антиномичны*; через них еще не достигается никакая завершенность во времени. Но где открывается око экзистенции, созерцательная фантазия, там в чтении шифра становится возможным, на исчезающе малое мгновение, сознание *совершенства* как исполнение во времени. Благодаря фантазии экзистенция находит покой у бытия; шифр есть преобразование мира (Weltverklärung). Всякое существование становится явлением трансценденции, каждое сущее в этой любящей фантазии видится как бытие ради него самого. Его бытие не определяет для меня никакая полезность, никакая цель, никакой каузальный генезис, но, чем бы оно само ни было, оно как явление получает свою особую красоту, потому что оно есть шифр.

В тупости того сознания, в котором все еще слито воедино и нет ни самобытия, ни несамобытия, тайнописи не найдется. Только в светлой ясности сознания вместе с разделением появляется и возможность. Теперь всякое существование впервые становится *положительностью* эмпирически действительного, и рациональностью значимого; оно утрачивает прозрачность, не обманывает уже более мечтой и фантастикой. И все же оно не становится таким образом тайнописью. Тайнописи еще только предстоит по-настоящему раскрыться для нас в новом скачке, и это совершается благодаря самобытию, которое бы решительно избрало эту положительность и рациональность, чтобы без всяких подмен проникнуть их трансцендирующим взглядом.

Во времени всегда сохраняется *двусмысленность созерцания*. Действительность созерцательно усматриваемого бытия в существовании, как всего лишь созерцательная действительность, скоро становится *необязательной*. Созерцание — это способ экзистенции, остающийся обязательным для нас, лишь переходя в самое решительное единство с экзистенцией в ее действительности во времени. При разделении на две жизненные сферы, между которыми я движусь

то туда, то сюда, – идеальную сферу трансценденции и реальную сферу существования, – это созерцание становится неистинным.

Наоборот, *экзистенция, у которой нет ока фантазии, тоже не имеет светлой ясности в самой себе*; она остается в тесноте положительного существования. Без чтения шифра экзистенция живет вслепую (*Ohne Lesen der Chiffre lebt Existenz blind*).

Коль скоро уклонение всегда остается близкой угрозой, то, если я не желаю впасть в уклонение, мне нужно сознательно преодолевать его в просветлении самости. Движение в мире символов и захваченность этим миром есть поначалу только переживание некоторой возможности. В этом движении и в этой увлеченности я готовлю себя, но я обманываюсь, если эту уже возможность в живом душевном движении я сочту действительностью историчного мгновения, в котором изначально открывается мне трансценденция.

То, что говорит как шифр, зависит от слышащей экзистенции. В возможности, экзистенция говорит всюду, но не всюду она будет воспринята другим. Овладение шифром существует как выбор, совершаемый силою свободы того, кто этот шифр читает. Делая этот выбор, я убеждаюсь в том, что мое бытие таково, потому что я его таким желаю – хотя в этом избрании я решительно ничего не создаю, но получаю то, что я сам выбираю.

То, что есть шифр, находится не на одном уровне. То, что еще издали трогает меня или поражает в самое сердце, в каком ранге подлинного бытия я слышу язык, то, буду ли я в крайности бедствия или на вершине счастья держаться человека или природы, – все это определяет мое бытие через меня самого.

3. Вера в шифры. – Всякий шифр исчезает для экзистенции, познающей себя в своей свободе восхождения и отпадения, в которой она не остается уединенной, но солидарно с другими принадлежит к одному объемлющему непостижимому (*einem umgreifenden Unbegriffenen angehört*). Экзистенциальный исток избрания трансценденции делается понятен себе самому в не поддающихся никакой фиксации мифологических и спекулятивных образованиях, неподвижное обладание которыми, однако, помешало бы восхождению. Для восхождения требуется свободное усвоение в экзистенциальном риске безоговорочной вовлеченности в факти-

ческой действительности; оно не позволяет нам искать опоры себе в чем-то налично объективном, что нам нужно было бы только признать, соглашаясь с ним.

На такие вопросы, как: ты действительно веришь в своего гения? Ты веришь в бессмертие? – следовало бы отвечать:

Если здесь спрашивает сознание вообще, то ничего этого не существует, ибо все это вовсе нигде не встречается. Но если этот вопрос обращен от экзистенции ко мне, как возможной экзистенции, то я не могу дать на него ответ всеобщими предложениями, но могу ответить только в движении экзистенциальной коммуникации и фактического отношения. Если в этом движении для экзистенции не окажется веры, то веры и нет. Высказывание этой веры в содержательных положениях будет экзистенциально сомнительно, потому что это высказывание есть первый шаг к тому, чтобы при помощи объективности вытащить себя из настоящей задачи. Я не могу высказать веру объективным образом, так же точно, как я не могу обещать того, что настанет только, если произойдет из свободы экзистенции. Содержательно высказанная вера и содержательно определенное обещание конечны, потому что постижимы внешним образом. И как не обещание бывает гораздо более надежной основой нашего бытия в существовании, там где происходит от боязни предвосхищать то, что может обрести действительность только из свободы, и где оно совершается с сознанием внутреннего обязательства, превосходящего все, что я только мог бы обещать, так вера по своей сущности как содержание во всех высказываниях всегда удерживается в то же самое время на весу, если сознает себя обязанной в достоверности своей трансценденции.

Ответ поэтому таков: я не знаю, верю ли я; но для филосоfovания есть сообщение движений мысли, как способов косвенного самообязывания и призыва (*für das Philosophieren aber gibt es die Mitteilung von Gedankenbewegungen als Weisen indirekten Sichbindens und Appellierens*).

Для нас невозможно, экзистируя, прожить свою жизнь в сугубо рациональных целях и поддающихся определению целях счастья. Ибо в качестве экзистенции мы испытываем, например, в отсутствие трансцендентно соотнесенной коммуникации опустошенность существования, которой не можем ни адекватно высказать, ни целенаправленно устранить.

Но коммуникация совершается в повседневности как открытость и как несводимая к рациональному готовность, в различении существенного и несущественного, в согласии на него или в сопротивлении, которое сразу же переходит в вопрошание и в способность слышать. В этом вопрошании возможна бывает философская жизнь, присущее которой ей стремление к откровенности угрожает в то же время самой этой жизни в ее правдивости. Пусть даже достаточно часто случается, что только наша бедность не позволяет нам быть откровенными, но этому мешает не только бедность. Что позволительно, может быть, пророку, прорывающемуся за пределы всякого исторического существования и как бы вновь вступающему в существование из некоторого иного мира, то философия может представить с живой наглядностью, как чуждую себе возможность, однако сама сделать этого не может. Вера в шифры не существует там, где ее высказывают и провозглашают.

Тайнопись и онтология

Кто хочет знать, что собственно представляет собою бытие, тот пытается фиксировать это знание в понятиях: онтология, как учение о бытии как таковом, должна была бы давать глубокое удовлетворение, если бы мое бытие могло прийти к себе самому в некотором знании, которое, уже как знание, свидетельствует свою истину.

1. Онтология в великих учениях философии. – Онтология составляла основное намерение большей части философских учений, поскольку эти учения находились под обаянием *prima philosophia* Аристотеля, превратившейся в традиционный каркас всякого философского мышления. Онтология еще оставалась формой философии даже и тогда, когда основополагающее намерение было в принципе отвергнуто философами. Она не оставляет нас в покое, и она не перестанет существовать; ибо в нас есть неразрушимое стремление – при помощи знания сделать также и подлинное своим обладанием. То обстоятельство, что философские учения, несмотря на свою онтологическую структуру, привлекательны для нас как подлинное философствование, объясняется тем, что в них сводится воедино то, что было разделено только в нашей ситуации: в одном и том же ходе мыслей они дают *убедительное знание* о существова-

нии, *трансцендируют* по ту сторону всякого мирового существования к его основе, обращают *призыв* к слышащему, способному из своей свободы избрать или отказаться, и образуют некий *шифр*, становящийся открытостью трансцендентного бытия (*Sie geben im gleichen Gedankengang ein zwingendes Wissen vom Dasein, transzendieren über alles Welt-dasein auf dessen Grund, appellieren an den Hörenden, der aus Freiheit ergreifen oder verweigern kann, und gestalten eine Chiffre, die zu einer Offenbarkeit transzendenten Seins wird*). Неслышанная сила великих учений философии состоит в том, что в своих основных идеях они одновременно затрагивают все эти стороны, а потому выражают всего человека, который, благодаря им, вместе и знает, и желает, и видит (*in einem weiß, will und schaut*). Впоследствии именно изолирование отдельных сторон, возникающие вследствие этого нескончаемые ходы аргументации, превращение их в доктрины, короче, безнадежная экзистенциальная путаница затрудняют нам путь к решительному присвоению этих философских учений в акте ясного и изначального постижения. Их принимают в окружающей их оболочке, лишают содержания, и в таком виде они поневоле приходят в упадок.

Кант постигает форму всякого предметного существования и присущие ему способы значимости для нас, исходя из условий в способностях человеческой души, основной фокус которых заключается в самобытии Я. Он дает нам ощутить свободу; он понимает необходимость красоты, равно как и ее содержание в сверхчувственном субстрате человечности; он постигает мысль науку, ее смысл и ее границы. Созданная им мыслительная конструкция подразумевается как убедительное познание, поскольку она просветляет существование человека и его отношение к бытию в себе. Он констатирует то, что есть, согласно его возможности, и предвосхищает в схеме то, что в принципе может случаться в этом существовании. В этих же самых мыслях он трансцендирует по ту сторону существования, феноменальность (*Erscheinungshaftigkeit*) которого он дает нам осознать тем, что измеряет границы существования, как предмет знания и как завершенность (*Vollendbarkeit*). Но все мысли суть для него только условие для того, чтобы обратить подлинный призыв к свободе, который возможен лишь, если мы совершили это первое трансцендирование, ведущее к феноменальности существования. Вследствие этого самое малозначительное

предметное рассуждение получает у него весомость благодаря пафосу этого всепроникающего призыва. Однако в конце концов и эта мыслительная конструкция также есть неявным образом шифр, который, кажется, говорит: бытие таково, что это существование возможно. Воля к знанию, самосознание свободы, метафизическое созерцание получают удовлетворение в едином: я узнаю нечто, чем отныне владею, я переживаю самый глубокий импульс для своего действия, меня тихо касается шифр трансценденции.

Гегелев диалектический круг самобытия, которое противопоставляет себе самого себя, переходя к объективности, возвращается к самому себе из другого, а потому остается в нем у себя самого, высказывает в то же самое время в богатом многообразии своих вариаций, что такое существование, какие определения бытия возможны и необходимы, и что означает трансценденция как подлинное бытие: а именно, откровение Бога в живом присутствии философского мышления. У Гегеля слышащего приывают в первую очередь к тому, чтобы читать тайнопись этого философствования, но одновременно он получает некоторое наличное знание, переживает восхождение в созерцании от существования к бытию, и не столь осязаемое побуждение к самобытию, даже если порой и кажется, что это последнее у Гегеля замирает без звука.

На первом плане в единстве философской мысли, заключающей в самой себе все возможности, стоит, таким образом, в одном случае бытие как *явление* существования: Кант обходит границы бытия, которое есмь я сам. Или же на первом плане стоит бытие, как бытие в себе: Гегель имеет в виду именно это бытие и существование он видит заключенным в пределах этого бытия. Но бытийные структуры бытия в себе — это только шифры. Как познанный предмет, они должны потерпеть крах в самих себе, потому что я мыслю их как существование, для которого это бытие находится за границей всего мыслимого. Хотя существование есть в метафизическом смысле только нечто вроде тени бытия, но эта тень есть для нас то присущее в настоящем, в котором возможно всеобщезначимое познание. Несмотря на то, почти вся философия искала своей точки зрения в самом бытии, а не в этой его тени. Но если она была философией, ее мысли всегда можно также обратить: то, что говорится о бытии, нужно высказать, как сказанное об экзистенциальном восхо-

ждении человека. Так, *Плотин* мыслил грандиозную онтологическую философию, которая, будучи превращена в учение и тем самым лишена своей понимаемости (*Verstehbarkeit*), дает словно бы картину мира всякого бытия и существования; но если изначально сомыслить ее в ее положениях, то она есть одновременно призыв к возможной экзистенции и форма некой тайнописи. Правда, вместо того чтобы поставить себя в просветлении экзистенции на почву нашей человеческой ситуации, *Плотин* метафизически ставит себя в самое бытие; но это ему удается сделать только потому, что его конструкция и дедукция бытия есть в то же время просветление экзистенции и существования, которое теряется в превращенных в сугубую знаемость (*Wißbarkeit*) изложениях его мышления.

Это сведение воедино в великих философских учениях, хотя мы и не можем повторить его, отнюдь не есть их недостаток. В этих учениях записана самая содержательная спекулятивная тайнопись. Это было возможно исполнить таким образом только благодаря этому сведению воедино. Призыв к просветлению экзистенции тоже был для них звеном в связи мышления, которое само стало шифром. Это были не пустые логические формы, в качестве которых отдельные мысли легко можно изолировать одну от другой и сделать плоскими, но мышление само было воспламенено бытием, вместо того чтобы быть мышлением о чем-то. Правда, то, что бытие и мышление суть одно и то же, не имеет смысла в раздвоении сознания: ибо в этом раздвоении мышление обращено на нечто другое. Но поскольку мышление становится шифром, это имеет смысл. Там, где человек постиг в мышлении подлинное бытие, бытие этого мышления не было ни бытием в себе, ни субъективностью какой-либо произвольной и случайной мысли, но было этим тождеством в шифре, и кроме того, так, что это тождество оставалось историчным. Мысль составляла в нем сторону всеобщего, но, как целая мысль, была этой стороной воедино с присутствием мыслящего и мыслимого в ней бытия. Будучи высказана как всеобщая мысль для себя, она становилась ничтожной или тривиальной, шуткой или курьезом. Великие основополагающие философские мысли, в которых мышление и бытие суть одно и мыслились как такое единство, начиная с *Парменида*, лишались своего высокого достоинства там, где их трактовали логически. Чтобы они вообще оставались дос-

тупными нам как язык, их нужно одушевить новым самобытием. Тогда мы чувствуем, что, собственно, в них имели в виду и что совершили. Нерефлектированная самоочевидность мышления, которое само было действительностью, была его сильной стороной. Ограниченность его была в том, что оно всякий раз могло быть истинным лишь однажды. Ибо недостаток рационального понимания своих собственных действий превращался в неистинность у каждого последователя, который все еще мыслил, но сам уже не был больше этим мышлением. Тогда шифр уже не принимали больше за шифр, но мышление начинали считать рационально убедительным и односторонне объективировали его, мыслили уже не самобытием, а разве что только подозрением, уже не исполняли мышление своей собственной судьбой в ее историчности, а трактовали его как знание, которое следует передать другому.

2. Невозможность онтологии для нас. – Онтология должна распасться. Ибо знание о существовании ограничено ориентированием в мире, предметное знание вообще ограничено возможными определениями мысли в учении о категориях; знанию в просветлении экзистенции его особую сущность дает содержащийся в нем призыв к свободе, а не обладание неким результатом; знание о трансценденции действительно как созерцательное погружение в непостоянную и многозначную тайнопись. Даже знание о движении во внутренних установках моего бытия как сознания вообще и как возможной экзистенции не есть онтология; скорее, это знание, как ясность в подразделениях философствования, есть постижение себя самого, но не постижение бытия (*ein Sichselbsterfassen, nicht Seinerfassen*). На всех этих путях мы ищем бытия, как незавершимого, однако благодаря им всем бытие отнюдь не становится наличным, как бытие. Как только поэтому я понимаю, что бытие для меня разорвано, поскольку я – и существование, и возможная экзистенция, во мне прекращается потребность в онтологии, чтобы превратиться в побуждение обрести то бытие, которого я никогда не могу добыть как знания, на пути через самобытие. Правда, в этом самообретении речь идет поначалу только о таком бытии, которое само еще не решено, о свободе экзистенции, а не о трансценденции. Но трансценденция доступна только для этого обретенного в решении бытия. Место бытия онтологии занимает теперь всегда историчное, никогда до конца не общезначимое существование шифра.

Если глубина и величие изначальной философской мысли была в том, чтобы делать все единым актом, то для нас это уже более невозможно. После того как мы сумели усмотреть, благодаря какому сводящему воедино мышлению было достигнуто неповторимое значение этих философских учений, повторение такого мышления сбивало бы нас с толку. Наша сила – разделение; ибо наивность сознания нами утрачена. Желание восстановить то, что было некогда чудесным образом возможно и действительно в этой наивности, произвело бы на свет неподлинные формации мысли и сделало бы нас самих лжецами. Единство совместности аспектов есть для нас обман, если только оно не есть сознательная тайнопись. В эту тайнопись превращается для нас, упраздняясь, всякая онтология, поскольку она не стала партикулярным определением бытия, говорящим о способах бытия в мире, или методической сознательностью путей не знающего завершения удостоверения в бытии.

Онтология, как знание и воля к знанию о том, что на самом деле есть бытие, в форме понятийности, излагающей это знание в конструктивной форме, означала бы для нас уничтожение подлинного искания бытия возможной экзистенции в трансцендентной соотнесенности ее решения. Онтология вводит в заблуждение, абсолютизируя некоторое нечто, из которого должно выводиться другое. Она приковывает нас к ставшему объективным бытию и отменяет свободу. Она ослабляет коммуникацию, делая вид, как будто бы я мог достичь смысла своего существования из одного себя; она ослепляет нас, не давая видеть подлинно содержательные возможности, мешает чтению тайнописи и заставляет утратить трансценденцию. Она видит бытие как единое и множественное, но не как бытие возможной экзистенции, которое может быть только этим. Свобода экзистенции требует разделения, вследствие которого онтологии настает конец.

Поскольку онтология великих учений философии не имеет для нас характера подлежащей критическому отрицанию онтологии, но становится таковой только – но в таком случае становится немедленно – при их переложении, усвоение этих философских учений требует от нас прежде всего – разбить их постройки. В их построении мы разделяем просветление существования, категориальное определение, материальное ориентирование в мире, призывающее просветление экзистенции, чтение тайнописи. Только такое раз-

деление позволяет нам с подлинной ясностью видения вернуться к единству этой тайнописи. В качестве такого единства, восстановленного из образующих его элементов, тайнопись предстает нам, с тем чтобы только теперь мы исторично усвоили или оттолкнули ее нашим собственным самобытием. Только теперь мы отчетливо слышим, как с нами говорит действительность историчного самобытия, знавшего свою трансценденцию. Эти философии, благодаря тому, чем они в то же самое время так же точно являются, – просветлению существования, ориентированию в мире, учению о категориях, требованию к экзистенции, – дают нам прикоснуться к бытию экзистенции, каким было оно для того, кто умел мыслить подобным образом.

3. Чтение тайнописи в отличие от онтологии. – Онтология – это путь закрепления подлинного бытия в некоем знании о бытии, чтение же тайнописи есть опыт бытия в витании:

Онтология продолжает в постижении бытия то, что возможно в качестве убедительного знания о конечных вещах. Правда, уже и это знание в присущей ему прочности ограничено: если эмпирическое существование неизбежно познается как фактическое, то все же бытие, как познанное эмпирическое существование, никогда не есть окончательная наличность, но бывает постигнуто лишь до его границы в данное время, да и тогда с ошибками; если категории становятся определенностями всего того, что может встретиться в существовании как свойство вещей или повстречаться нам как лицо, то каждая из этих определенностей все же конечна; если просветление существования показывает нам структуры существования, которое есмь мы сами, то все же само это просветление, коль скоро оно опирается на витальность того или иного своего-бытия, всегда бывает зависимым: мыслимым с таких точек зрения, из которых каждая есть в свою очередь отдельная и особенная, и ввиду экзистенциальных интересов, которые уже оформляют просветляющую существование мысль, направляя ее к форме тайнописи. Онтология, однако, идет по тому пути, на котором все эти объективные определенности и достоверности не постигаются в свойственной им ограниченности и не упраздняются, но доводятся до завершения.

Напротив, чтение тайнописи остается при том основополагающем опытном сознании, которое мы можем приобре-

сти в любой разновидности определенного знания: что там, где я познаю бытие, оно всегда релятивируется бытием, которого я не познаю. Бытие онтологии разлагается для него в исторично исчезающую тайнопись. Ибо там, где я трансцендирую к бытию, далее которого уже нет больше никаких путей, к тому подлинному бытию, которое не есть я, но которое я, как самобытие, только воспринимаю, – там прекращается всякая прочность и определенность, составляющая в бытии-мыслимым предшествующего шифру бытия сторону неизменного. Там, где речь идет о подлинном бытии, там достигается также и максимум витания, поскольку это бытие присутствует в настоящем только совершенно исчезающим образом (*in der verschwindendsten Weise gegenwärtig ist*). Если я достигаю причастности ему, то освобожден от какой бы то ни было запутывающей прочности, которая сама может быть теперь, в свою очередь, тем с большей решительностью избрана мною как шифр. Абсолютно наличное и убедительное для знания как мыслимость существует соотносительно сугубому сознанию вообще. Подлинное бытие может быть постигнуто лишь в расслабленности (*Gelockertheit*) возможной экзистенции так, что всякого рода относительность, в которой исчезают, упраздняясь, способы бытия, служит этому единому витанию, в котором я узнаю бытие. Рассудок и витальная воля хотят закрепить меня в существовании и оторвать от бытия трансценденции. Они учат меня видеть бытие в устойчивости и во вневременных мыслях. Они подталкивают меня к онтологии, как знанию о бытии самом по себе. Но как возможная экзистенция, я воспаряю, освобождаясь от этих оков, становящихся отныне материалом бытия, когда читаю тайнопись, в качестве которой бытие присутствует в настоящем для экзистенции.

Онтология, по своему происхождению, была сведением воедино всех способов мышления, составляющих единое объемлющее прокаленное бытием (*seinsdurchglühte*) мышление, из которого возникло затем учение, полагающее *единое бытие доступным знанию*. Напротив, *чтение тайнописи* высвобождает истинное *единство для деяния* экзистенциальной действительности, потому что оно в своем мышлении не маскирует разорванности для знания:

После того как онтология разбита на методы и содержания, которые она сводила воедино, вследствие чего она фактически была, всякий раз в историчной неповторимости, чте-

нием некоторой тайнописи, сознательное чтение шифра, казалось бы, восстанавливает это единство на новой основе. Единство узнают, погружаясь внутренней деятельностью в основу самобытия. Это единство, если его читают как бытие, заключает в себе все. Но, будучи объективировано, оно есть единство, которое со стороны всеобщего в нем тут же есть не более чем возможность; не потому, чтобы бытие трансценденции могло быть таким в возможности (неистинный метод метафизических гипотез о мире), но потому, что в едином экзистенции заключена известная возможность исполнения этого всеобщего.

Поэтому подлинное единство для нас есть только историчная действительность в деянии какого-нибудь самобытия, для которого становится исполнимым сведение воедино способов мышления в тайнописи. Онтология должна подвергнуться разложению, чтобы индивиду было открыто возвращение к конкретности присущей в настоящем экзистенции (*Ontologie muß aufgelöst werden, damit die Rückkehr zur Konkretheit gegenwärtiger Existenz dem Einzelnen offen wird*). Если индивид идет по этому пути осуществления бытия, то ему впервые становится возможно расслышать бытие трансценденции в тайнописи, в которую превращается для него вся совокупность его существования. Четкое разделение в мыслимых и высказываемых мыслях составляет условие этого экзистенциального единства. Верно, что здесь разрывают то, что внутренне связано и истинно только во взаимной связи; но сама эта совместность (*dieses Zusammen selbst*), как мыслимая, всегда бывает неистинной, если этим мышлением единства не будет само действительное бытие мыслящей экзистенции, и если оно не будет постольку решительно непередаваемо другому. Истина заключается в самобытии и в его трансцендентном исполнении, а не в философских мыслях, мыслят единство, объективируя его, как допускающее передачу знание (*übertragbares Wissen*). Только там, где мысль разрывает, становится возможно действительное единство. Онтология произвольно вынуждена бывает видеть существование уединенным перед лицом всеобщего, которое она знает как все-единое (*als das Alleinige*). Напротив, чтение тайнописи из единственности экзистенции взирает на единственно-всеобщее трансценденции через призму внутреннего деяния читающего.

Если поэтому мы, философствуя, должны вести речь о содержании тайнописи, то разорванность проникнет в нее

самое как делающийся всеобщим язык. Не только мироориентирующий порядок понятий метафизического языка, но и экзистенциально интересующее нас просветление возможностей остается лишенным единства. В историчности и многозначности любого языка бытие трансценденции не есть такое бытие, которое бы пребывало как имеющее значимость. Оно мыслится по ступеням, но в них нет правила одной-единственной последовательности ступеней. На это указывают множество небес и преднебес в мифологии, различные типы божеств в их иерархиях и взаимной противоположности, так же точно, как и положение Гёте: «Что до меня, то я не могу довольствоваться одим образом мысли; как поэт и художник, я политеист, как естествоиспытатель же – пантеист. Если мне, как нравственному человеку, нужен для моей личности один Бог, то и об этом тоже уже позаботились»¹.

Ложное приближение трансценденции

Трансценденцию словно бы приближают к нам, когда придают ей отчетливый облик в мифе и спекуляции; но ее ложно приближают, если верят, что в этом облике мы напрямую овладеваем не шифром, но самой трансценденцией.

Что есть трансценденция в отделенности от человека, для которого она есть, – об этом совершенно невозможно спрашивать. Но вследствие того трансценденцию как таковую отнюдь нет необходимости вовлекать в существование. Хотя мистики и решались оспаривать, что божество существует также и без человека; но для экзистенции, осознавшей в себе, что она не сама себя сотворила, положение, гласящее, что Бог как трансценденция существует также и без человека, составляет непременную форму, в которой следует в отрицательной форме мыслить то, что уже не находит себе положительного исполнения.

Шифр – это бытие границы, как язык трансценденции, в котором трансценденция близка человеку, однако не как она сама. Поскольку наш мир невозможно читать как шифр весь

¹ Слова из письма Гёте к Ф.Г. Якоби от 6 января 1813 года; цитата у Ясперса неполна: Гёте говорит вначале: «я, при множестве направлений моего существа, не могу [и т.д.]», и далее, после слов «как естествоиспытатель» Гёте продолжает: «и первое столь же решительно, как и второе. Если [и т.д.]». (Прим. перев.)

без изъятия, поскольку, говоря мифологическим языком, шифр дьявола зрим в нем так же, как и шифр божества, поскольку мир не есть непосредственное откровение, а только язык, который, не становясь всеобщезначимым, исторично слышен каждый раз только для экзистенции, и даже тогда не поддается окончательной расшифровке, – по этой причине трансценденция являет себя как сокровенная (*zeigt sich die Transzendenz als verborgen*). Она далека, потому что как она сама она недоступна. Она также чужда нам и, поскольку ни с чем не сопоставима, есть несравненное совершенно иное. Она, словно из своего далекого бытия, приходит в этот мир как чуждая сила и говорит с экзистенцией; она подступает к ней, хотя и показывает ей всегда не больше, чем только шифр.

Напряжение между экзистенцией и этой сокровенной трансценденцией – это жизнь экзистенции, в которой истину ищут, переживают опытом, усматривают в вопросе и ответе о судьбе, и в которой истина остается все же скрыта под покровом до тех пор, пока длится существование во времени. Это напряжение есть подлинное явление самобытия, но оно есть в то же время мука. Чтобы избежать муки, человек желает по-настоящему приблизить к себе божество, ослабить напряжение, он хочет знать, что *есть*, чего он может держаться и чему предаться. То, что, как шифр, есть возможная истина, он абсолютизирует, превращая в бытие:

а) В совершенной имманентности человек превратил бы самого себя в *единственное бытие*. Все в мире, кроме него, есть тогда только материал его деяния. Только он имеет значение, он один есть то, что он есть. Он – не Бог; мыслить Бога неуместно и отвлекает человека от него самого, усыпляет его и препятствует ему в осуществлении его возможностей.

В этой неосуществимой абсолютизации говорят так, как если бы мы знали, что такое человек. Здесь человек произвольно подкладывает в основание мысли себя самого как витальность, как среднего человека, или как определенный идеал. Но как только мы поставим всерьез вопрос о нем, то он есть существо, которое можно было бы постичь, только если мы постигнем прежде его трансценденцию. Человек – это то, что стремится выйти за свои пределы; одного себя ему недостаточно (*Der Mensch ist das, was über sich hinausstrebt; er ist sich nicht genug*). Так же, как преобразование мира

не означает абсолютизации мира, так и положение, гласящее, что все в человеке должно стать живо присутствующим для него, чтобы быть для него, – не означает, будто человек есть все. Человек, хотя он и всего привлекательнее для человека, хотя он и есть решающее в своем мире, не есть все-таки последняя реальность. Для него, правда, речь идет о нем самом, но лишь вследствие того, что речь идет для него о чем-то другом. Это он узнает, понимая, что он никогда не найдет покоя у себя самого, но только в бытии трансценденции.

б) В имманентности, распространенной за пределы присутствующего в настоящем временного существования, мир *человеческой истории* сделался бы процессом развития божества, а мир – *становящимся Богом*. В этом процессе божество пробивается к истине и в борьбе творит себя самого. Мы боремся за эту истину или против нее. Она достигла в нас той высоты, какая до сих пор была для нее возможна. Другое, о котором заботится человек, если хочет стать самостью, есть не трансценденция, но обожествленное человечество.

И эта абсолютизация мирового бытия тоже, в сущности, не знает, что такое человечество, чем оно должно и желает стать. Она абсолютно остается во времени; трансценденция же существует по ту сторону времени. Она, хотя она и совершенно темна для нас, не зависит от того, что составляет для нас предельные зависимости; она – та бездна, у края которой для нас возможна подлинность истины, хотя ее самой мы и не познаем.

в) Мифологическое творчество образов или спекулятивная конструкция превращают божество в некоторое особенное существо, и хотя и ставят его отныне рядом с миром, однако делают это так, что в этой антиципации божество само остается имманентным. На языке мифа оно становится *личностью*, на языке спекуляции – *бытием*.

Если человек обращается к божеству *в молитве*, то оно есть для него «Ты», с которым он хотел бы вступить в коммуникацию из своей одинокой потерянности. Постольку оно имеет для него личный вид, как отец, помощник, законодатель, судья. Поскольку подлинное бытие в его существовании есть самобытие, по аналогии с этим последним Бог произвольно сделался лицом. Но личность, как божество, была усилена, предстала как всеведущая, всемогущая, всеблагая. Человек есть нечто меньшее, но родственное ей по-

стольку, поскольку он, сотворенный по образу Божию, есть отблеск бесконечности Бога. Бог по-настоящему близок нам только в качестве лица.

Если это мифологическое представление о личности и может на мгновение сделаться присущим в настоящем, то подлинное сознание трансценденции, несмотря на то, противится тому, чтобы мыслить Бога исключительно лишь как личность. В побуждении, которое делает для меня божество неким «Ты», я сразу же отступаю назад, потому что чувствую, что посягаю на трансценденцию. В самом этом представлении я уже запутываюсь в иллюзию. Ведь личность — это способ самобытия, который по существу своему не может быть одинок; она есть нечто соотнесенное (*ein Bezogenes*), должна иметь вне себя иное: лица и природу. Божество нуждалось в нас, людях, для коммуникации. В представлении о личности Бога мы умалили бы трансценденцию до некоторого существования. Или же божество в представлении о нем как становящемся личностью не остается замкнуто в себе, оно существует сразу же как несколько лиц, совместно обладающих своим царством самобытия, будь то в неопределенных и свободных политеистических или же в внутренне связанных тринитарных представлениях. Наконец, коммуникация с божеством обнаруживает тенденцию к подавлению коммуникации между людьми. Ибо она учреждает слепые общности, в которых нет становящегося самобытия отдельных людей. Коммуникация от самости к самости, как истинно присущая действительность, в которой может произнести свое слово трансценденция (*in der Transzendenz zum Sprechen kommen kann*), ослабляется, если трансценденцию напрямую чрезмерно приближают, и одновременно обесценивают как некоторое «Ты».

Тяжело бывает сводить личного Бога к простому шифру, Бог как трансценденция остается далек. В этом шифре, который я сам, как человек, творю на втором языке, он на мгновение становится ближе ко мне. Но бездна трансценденции слишком глубока. Этот шифр не снимает напряжения. Он одновременно исполняет мое существование и проблематичен, он есть и не есть. Любовь, которую я обращаю на божество как лицо, лишь иносказательно можно назвать любовью. Она возникает только как любовь в мире к этому единичному человеку, и становится энтузиазмом влечения к красоте существования. Безмирная любовь — это любовь

к ничто, как безосновное блаженство. Любовь к трансценденции действительна только как любящее преображение мира (Liebe zur Transzendenz ist nur als liebende Weltverklärung wirklich).

Если божество приближают к себе не в молитве, а в спекулятивной конструкции, то оно, собственно говоря, больше не существует. «Бытие» не есть «Бог», философия – не богословие. Спекуляция, будучи истинной как игра в тайнописи, делает неким предметом как бытие то, что как трансценденция лежит по ту сторону всякой допускающей фиксацию мысли. Мыслят ли по аналогии с тем, как человек обходится с внешними вещами, демиурга, создающего механизм существования, или же, по аналогии с диалектически мыслимым самобытием, Логос как движение понятия в круге с самим собою становится бытием, или в каком бы еще ином виде ни застывала спекулятивная мысль: она неизбежно есть Богопознание, в котором прекращается трансценденция. Все делается божеством, или божество делается миром; безмирность и безбожность – это только взаимосвязанные полюса одного и того же уровня, тогда как тайнопись не упраздняет бытия трансценденции в процессе становления имманентности, но и не превращает ее в застывшее обладание, но позволяет ей оставаться историчной, как явление трансценденции для экзистенции.

В трех обозначенных выше и в других формах приближения трансценденции ее фактически упраздняют. То, что как шифр содержит возможность, фиксируется как существование божества; человек оказывается на пути к тому, чтобы вместе с трансценденцией утратить также и свое самобытие. Полагает ли он как абсолютное бытие себя, человечество или личного Бога, он отрекается от себя в пользу другого и дает обмануть себя мгновенной вспышке счастья, дающей облегчение муке от непостижимости самобытия. Ибо он бывает самим собой только в напряжении между предельно далекой трансценденцией и самым насущным присутствием настоящего (gegenwärtigste Gegenwart), между шифром и существованием во времени, между фактом данности и свободой. Если человек бросается к своим идолам, он при этом словно убегает от себя самого. Не эти идолы, но только божество как истинная трансценденция требует от человека самобытия в напряжении. Человек не смеет обращаться в ничто – ни перед идолом себя самого, каким он создает

себя в образе, ни перед человечеством, ни перед ставшим личностью божеством. От всех этих и иных обликов трансцендентного, даже от божества, являющегося ему как шифр, он должен хранить свое право, которое ему дает и подтверждает из дальней дали трансцендентное божество: Бог как трансценденция желает, чтобы я был собою (Gott will als Transzendenz, dass ich selbst sei).

Чтобы человек не оскорбил прикосновением божества и мог сам быть тем, чем он должен быть, он должен сохранять трансценденцию в чистоте ее сокровенности, удаленности и чуждости. При чтении написанного им самим, как и воспринятого извне, шифра его цель – покой в бытии, как истинном бытии, а не передышка в бытии иллюзий, выступающем наравне с миром.

ВТОРАЯ ЧАСТЬ

МИР ШИФРОВ

Обзор

1. Универсальность шифров. – Не существует ничего такого, что не могло бы быть шифром. Во всяком существовании есть неопределенный взмах крыла или речь, всякое, кажется, что-то выражает, но спорно только, для чего и о чем. Мир, будь то природа или человек, пространство созвездий или история, как и сознание вообще, не только существуют. Все существующее требует как бы физиогномического взгляда.

Попытки описания некоторого целого, не вмещающегося ни в какой раздел мироориентирующего знания, но осваиваемого как связность той или иной картины, приводили к созданию физиогномики природы, растений, животных, ландшафтов, а кроме того, и исторических эпох, культур, сословий и профессий; кроме того, и человеческих личностей.

Для описания в определенных частной наукой целях существуют известные методы, но нет методов для физиогномического проникновения в существование. То, что объединяется под именем физиогномики, оказывается, скорее,

внутренне совершенно разнородным: Интуитивное предвосхищение знания, верифицируемое впоследствии, совершенно нефизиогномически, рациональными и эмпирическими средствами; понимание выражения доступного нам также и иным путем душевного существования; познание характера исторических формаций природы и духа отдельных времен и групп в человеческой истории; настроения вещей, о которых мы говорим: «вчувствование», поскольку постигаем их как внесение нашей собственной душевной жизни.

Даже если все это уже было выражением, то все же оно еще не было шифром. Такое впечатление, будто здесь одно выражение стоит позади другого в некоторой последовательности слоев, завершающейся лишь в *не поддающемся толкованию самоприсутствии шифра*. Для этого шифра, в отличие от неопределенных возможностей физиогномики, справедливо следующее. Во-первых, что в нем не предвосхищается ничего такого, что впоследствии стало бы знанием; скорее, всякое знание лишь тем более решительно проявляет шифр как шифр, поскольку чтение шифра воспламеняется от знания, которым оно само не становится. Во-вторых, что он не есть выражение психической действительности человека; скорее, эта действительность вместе со своим выражением есть шифр только в качестве целого. В-третьих, что он не есть характер природных форм или дух человеческих формаций; скорее, только эти формы и формации могут стать шифром. В-четвертых, что он не есть улавливаемая вчувствованием душевная жизнь: для экзистенции он представляет собою объективность, которую, не выраженную ни в чем другом, можно сравнивать только с ней же самой; в нем говорит трансценденция, а не просто потенцированная и расширенная человеческая душа. Поэтому то, что становится понятным для нас в выражении, не есть шифр. Сделать понятным – значит уничтожить тайнопись. Умение видеть непонятное как таковое значительным и оформленным благодаря пониманию того, что доступно для понимания, позволяет нам через шифр прикоснуться к трансценденции, если это непонятное обретает прозрачность.

2. Порядок мира шифров. – Физиогномика пытается читать из предстоящей ей конкретности существования, не для того чтобы прийти в итоге ко всеобщим положениям как результатам, но все же пользуясь всеобщим, как путем к характеристике. Поэтому она не может остаться истинной в каче-

стве системы, упорядочивающей ее содержания. Систематика образов уловила бы только внешние формы их существования. Предпринимались тщетные попытки логически оформить физиогномику существования и возвысить ее на степень знания. Тогда кажется, будто мы можем привести в единство плана и правила, как объекты научного познания, то, что, однако же, становясь предметом научного исследования, тут же рассыпается и как целокупность существования исчезает. Есть конкретные акты говорящего понимания, а в остальном – только формальные соображения о его возможностях.

Но там, где физиогномическое становится шифром, оно не только перестает поддаваться превращению в упорядоченное знание, вследствие неопределенной многозначности и конкретной целостности, как физиогномика; больше того: коль скоро шифр усматривают здесь из экзистенциального истока, то и здесь, – как и всюду, где есть не только существование, но играет некоторую роль экзистенция, – никакой путь не ведет нас к знанию.

А потому задуманное *упорядочение мира шифров* не совпадает с ним ни в каком обзоре; скорее напротив, обзор упразднил бы сами шифры, как шифры. Шифры живут в историчной наполненности как необозримая глазу глубина, и как всеобщие формы существования они становятся просто оболочками.

Если, несмотря на это, мы желаем *рассматривать их философствующим осязанием*, то в результате получаем, как естественную последовательность: шифром становится всякое существование *в ориентировании в мире*: богатство природы и истории; затем, намеренно просветленное сознание вообще с его артикулирующими бытие категориями; и наконец, человек, который как возможность есть все в одном и все же никогда не бывает исчерпан вполне.

а) *Ориентированию в мире* для его собственных целей не нужно никакое чтение шифров. Чтение шифров не расширяет его в его качестве ориентирования в мире, а скорее, подвергает опасности стать неясным в самом себе, поскольку ориентирование развивалось как раз в критическом отвлечении от природы всякого существования как шифра. Чтение шифров не создает ни малейшего знания, которое бы могло считаться значимым в ориентировании в мире, но факты последнего суть возможные шифры. Однако что

именно и как является шифром, – это решает не наука, но экзистенция.

Без мироориентирующей науки метафизика становится фантазерством (Phantasterei). Только благодаря науке она получает те точки опоры и содержания знания, которые могут послужить ей в ее историчном состоянии выражением действительного трансцендирования. Метафизическое искание в свою очередь дает толчок ориентированию в мире, если это последнее становится существенным для меня вследствие того, что я вижу в действительности шифр. Поэтому искание трансценденции действительно в то же время как неумолимая воля к знанию действительного, осуществляющаяся как не находящее себе ни в чем удовлетворения исследование в мире. Видимая в чтении шифров трансценденция, будучи высказана непосредственно в форме метафизики, становится плоской. Я исполняюсь трансценденции в своем действительном ориентировании в мире, а не от мнимого метафизического знания, сообщаемого мне кем-то другим на основе его ориентирования в мире.

Если всестороннее ориентирование в мире составляет предпосылку для истинного чтения шифров, а истинное чтение происходит в действительности, прояснившейся для нас благодаря ориентированию в мире, то чтение шифров я осуществляю все же не по результатам наук, которые я прошу изложить мне. Но я читаю в самой действительности, к которой я возвращаюсь на основе методического знания, ибо только оно и может впервые сделать эту действительность доступной для меня, тогда как прежде я слепо и недвижно блуждал в ней. Только там, где я методически осуществляю знание ориентирования в мире в конкретном присутствии самости (in konkretem Dabeisein), я могу читать шифры. Так же как знание о мире и трансцендирующее чтение были с самого начала связаны между собою, так после их критического разделения истинное воссоединение возможно совершить не в результатах, в фиксированных фактах и теориях, но только у самих корней.

Научное ориентирование в мире изолирует свои предметы в определенных аспектах, *подразделяет* их, преобразует их при помощи конструкции и гипотезы, как и посредством редукции, – будь то редукции к измеримым единицам, будь то к доступным для фотографирования наглядным объектам, будь то к понятиям, обладающим конечным числом признаков.

Чтение шифров, с самого начала сопровождающее ориентирование экзистенции в мире и долго заменяющее его в невнятных подменах понятий, всякий раз держится некоторого *целого*, непосредственности присутствия, нередуцированной полноты.

Объективация этого *целого* в образе может быть символом на втором языке, и в качестве образа она становится обманчивым удалением от вещей как содержаний возможного знания. Ибо эта образность, став якобы наличным в знании предметом, встает между миром и Я, окутывая мир туманом для ориентирования в мире, принуждая Я уничтожиться в созерцании образов, отныне сугубо воображаемых.

Только с критическим прояснением ориентирования в мире и чтение шифров тоже становится самосознательным и чистым. Теперь оно держится фактов и (видных только тому, кто зорок к фактам и методам) границ ориентирования в мире, т.е. никогда не устранимого вполне остатка действительности. Если же чтение шифров вновь создает некую непосредственную целостность, то делает это, нисколько не претендуя для нее на объективное значение в ориентировании в мире, а разве что в имеющем символический характер образном созерцании.

Чтение шифра изначально присутствует при некоторой единичной действительности. Однако так же, как знание о мире страстно стремится к энциклопедическому единству знаемого, так и чтение шифров – к целому непосредственности всего действительного. Оно не желает оставаться изолированным в особенных действительностях, но, открытое для всякой действительности, желает обрести непосредственное трансцендирующее сознание в целом мира, ставшего исторично доступным. Оно не желает игнорировать никаких конрдоводов, как фактичностей, не хотело бы составлять обманчивый образ, выхватывая некий сугубо случайный ряд действительностей, при слепоте к другим рядам.

Поэтому принципы чтения шифров таковы: желать знать все действительное и желать самому методически осуществлять это знание в конкретной действительности настоящего. Или, иначе говоря присутствовать вполне самому, и не отстранять себя от вещей, вталкивая между собой и вещами результаты знания как всеобщие знаемости, или образы, как застывшие символы совершившегося прежде чтения шифров.

Существование как шифр есть вполне присущее в настоящем, абсолютно историчное существование, которое, как таковое, есть «чудо». Чудо, в овнешненном и рационализированном понимании, есть то, что совершается вопреки законам природы или без них. Но все совершающееся как существование следует вопрошать о тех закономерностях, вследствие которых оно необходимо должно было совершиться таким образом. Нечто такое, что совершалось бы вопреки законам природы или без них, никогда не встретится нам как поддающийся убедительной констатации фактум. Это невозможно ввиду доступной ясному просветлению сущности сознания вообще, в котором только и встречается мне всякое существование. Непосредственная же историчная действительность не есть содержание знания и не есть только фактум; в силу своей нескончаемости она не может быть без остатка разложена на то, что можно знать всеобщим образом, даже если я и не сомневаюсь в том, что, куда бы я ни достиг своим исследующим познаванием, все совершается своим порядком (*mit rechten Dingen*), т.е. согласно постижимым правилам и законам. Этому, однако, не противоречит то, что действительность в ее непроницаемом настоящем может быть прочитана как шифр. В качестве шифра она есть чудо, а именно – совершающееся здесь и теперь, поскольку оно не разложимо на всеобщие элементы и все же имеет решающую важность, потому что открывает трансцендирующей экзистенции бытие в существовании. А потому всякое существование есть чудо, поскольку оно становится для меня шифром.

В шифре, как и в безусловности экзистенциального действия, *прекращается вопрошание*. Есть нескончаемое вопрошание, которое есть пустая интеллектуальность, потому что оно лишено экзистенциального побуждения. Вопрошание имеет для нас пространство истинности, и в ориентировании в мире ему нет границ. Но вопрошание рассеивается, встречаясь с шифром; ибо то, к чему здесь был бы обращен наш вопрос, сразу же перестало бы быть шифром, а было бы только оболочкой и отбросом шифра, как простое существование, – если только вопрос и ответ как таковые не обратятся для нас в материал трансцендирующего в вопросе, как и в ответе, чтения шифров. Те вопросы суть абсолютное и последнее, там увидеть шифры оказывается уже невозможно. Вопрошание становится последней реальностью в мышле-

нии как отвлеченном, объективирующем действии; но такое мышление, поскольку оно исходит лишь от сознания вообще, само не есть нечто последнее. Вопросание может быть способом избежания здесь и теперь присутствующего в экзистенции перед лицом шифра.

б) *Сознание вообще* – это форма бытия, которая сама уже обретена в трансцендировании и которую я не изучаю путем ориентирования в мире, но верифицирую для себя в своем собственном действии. Это действие мышления, мыслящее само себя, в своей активности и в своих логических формациях становится шифром, совершенно не подобным никакому бытию, которое доступно мне в ориентировании в мире как существование.

в) *Человек* есть существование для ориентирования в мире, он есть сразу и сознание вообще, и возможная экзистенция. Что такое человек – об этом вопрошают и получают ответы на каждом уровне некоторого знания о бытии, и в конце концов это открывается в шифре его единичного бытия в своей трансценденции.

Природа

Природа существует как недоступное внутренним образом, приступающее ко мне существование, протяженная в пространстве и времени и соотносенная внутри себя необозримым множеством отношений действительность. Но в то же время она есть то, что властно заключает меня в себе, что сосредоточивается для меня в этой точке моего существования, что становится для меня, как возможной экзистенции, шифром трансценденции.

1. Природа как другое, как мой мир, как я сам. – Природа есть, во-первых, совершенно *другое* для меня, которое не есмь я и которое есть также и без меня; она существует, далее, как *мой мир, в котором я есмь*; и наконец, она есть *я сам*, поскольку я, как данный себе самому, есмь моя темная основа.

Природа, как совершенно *другое*, обладает неким существованием *из своего собственного корня*. То, что было миллионы лет назад, когда в тропических болотах бродили динозавры, а человека еще не было, было все же неким миром. Для нас этот мир есть лишь прошедшее, но абсурдно было бы рассматривать остатки его как нечто такое, что бы-

ло создано как вечно прошлое одновременно с созданием мира человеческого существования, и что само никогда не было настоящим. Уничтожение природы сравнительно с человечностью лишает природу ее собственного бытия, которое повсюду в ней внятно говорит о себе. Это инобытие дает нам лишь свои аспекты, но отнюдь не свое самобытие. Но и будучи непостижимой в самой себе, природа тем не менее всегда есть для нас наш мир.

Моим миром природа становится, если я действую в ней. Эта действительность пытается или завладеть природой для моих собственных жизненных целей, обработать ее – начиная от простого ручного труда в возделывании полей и ремесле вплоть до технического господства над нею. Или же эта деятельность есть средство обжиться в природе (*in der Natur zu Hause zu werden*), если я хочу не *использовать*, но *видеть* ее. Я странствую, путешествую, ищу места, в которых я особенно близок к ней, проникаю за все границы и хотел бы узнать ее всю целиком. Напряжение совершенной инаковости в отношении к тому, что природа есть как мой мир, в ней никогда не прекращается. При всем моем господстве я остаюсь зависимым от нее. Кажется, будто она обращена на меня, чтобы быть опорой для меня и служить мне. Но я, очевидно, также и совершенно безразличен для нее; она разрушает, пренебрегая мною.

Я сам – природа, но я – не только природа. Ибо я могу противопоставить себя ей, я могу властвовать над природой во мне, как и вне меня, могу породниться с нею, принять ее как свое, быть в ней дома, или пасть ее жертвой, держать ее на удалении и исключать ее. Самобытие и бытие природой противостоят как внутренне *друг с другом* связанные.

2. Бытие природы как шифра. – Любовь к природе видит шифр как истину бытия, которое неизмеримо и не всеобщезначимо, но может быть *уловлено* во всякой действительности. В уличной лужице и в восходе солнца, в анатомии червя и в средиземноморском ландшафте есть нечто такое, что не исчерпывается одним лишь существованием в качестве предмета научного изучения.

В качестве шифра природа всегда есть некое *целое*. Она такова, прежде всего, как ландшафт, в котором как в определенной ситуации я всякий раз есмь; далее, как единое мировое целое она есть один неизмеримый космос, каким я мыслю и представляю его; далее, как царства природы особен-

ных существ: отдельных форм минералов, растений и животных, элементарных явлений света, звука, тяжести, и наконец, явлений жизни, как способов существования в некоторой окружающей среде. Целое всякий раз бывает чем-то большим, чем просто подлежащее постижению и объяснению.

Природа, как шифр, есть, в исторично особенном облике, привязанность моего существования к земле, близость природы, в которой я рожден и в которой я избрал себя. Как таковая, она есть некоммуникабельный шифр, потому что в ней единственно для меня, и потому всего проникновеннее, живет природа, как родственное – ландшафт моей души – и, в отличии, как совершенно чуждое.

Отсюда круг явлений простирается далее. Я открыт духу отдельных мест, раскрывающемуся мне в коммуникации с укорененностью приступающих ко мне других экзистенций из прошедшего и настоящего. Я открыт, кроме того, для чуждого ландшафта, полагаясь вполне на содержание одиночества в природе, там, где природа еще осталась не тронутой людьми. Земной шар становится моей родиной, тяга к путешествиям – поиском шифров в обликах земли.

Историчность Земли, хотя ее и можно распространять безгранично, сосредоточивается во все новых историчных неповторимых обликах ландшафтов. Однако чем более общий взгляд обращаем мы на известный тип (побережье Северного моря с маршами, пустошами и болотами, морской ландшафт у Гомера, Кампанья¹, Нил, горы и пустыня, приполярный мир, степи и тропики...), тем менее он действителен как шифр. Только в присутствии нашей самости при бесконечности живого настоящего открывается шифр, к которому может только направлять нас, пробуждая, абстракция «типа». Поэтому не существует такого обзора имеющихся возможностей, который, как таковой, не помрачал бы охваченных им шифров. В углублении взгляда на своем месте,

¹ Кампанья – холмистый ландшафт в итальянской области Лацио, в окрестностях Рима, в древности густонаселенный, но затем покинутый. В XVIII–XIX веках это был популярный сюжет пейзажной живописи и обязательный пункт в программе всякого туриста, посещающего Рим (Кампанию осматривал, например, Диккенс). В наши дни расширение города Рима разрушило многие ландшафты Кампаньи. (Прим. перев.)

в верности своему ландшафту, в готовности для выступающего в живое присутствие чужого мы можем слышать историчный язык природы.

Природа *обращается* ко мне, но, если я спрошу ее, она хранит молчание. Она говорит на некотором языке, но не разоблачает себя в нем, как если бы она прервала речь, едва заговорив. Как язык непонятного, она- отнюдь не грубая его фактичность, но, как шифр, она есть его глубина.

В шифре есть сознание живо присущей *действительности, не имеющей объективного воздействия*. То, что в нем переживается, не существует в эмпирической наличности, как познаваемое в своих последствиях и зависимое от причин, но есть чистое самоприсутствие трансценденции в имманентности.

3. Чтение шифра при помощи натурфилософии. – Натурфилософия с древних времен осмеливалась сказать во всеобщем виде, что такое шифр природы. Она пыталась приблизить природу к человеку, чтобы затем на фоне этой одушевленной близости прочувствовать неприступность природы как другое, превышающее все возможности человека. То, что природу невозможно представлять себе как задуманную для человека, как если бы она существовала только для него, что ей так же точно невозможно быть самодовлеющей, – в эту неисследимую глубину проникают спекулятивные мысли. Поначалу натурфилософы видели природу – как *единую всежизнь*; затем они следили, как единство природы *распадается* в знании ориентирования в мире – так что она, казалось, указывает на нечто другое, наконец, они мыслили природу в новом единстве, как внутренне расчлененную *иерархию*, и как самость в некоторой *объемлющей иерархии*, так что природа оказывалась снятой в чем-то другом:

а) *Всежизнь*: природа – это *упоение становления* (Rausch des Werdens). Не спрашивая ни «откуда», ни «куда», она в нескончаемом исчезновении есть бытие, вечно сохраняющееся в своем торопливом движении. Не зная ни лиц, ни судеб, природа есть всегда преданность потоку порождения, восторг которого сплетается воедино с болью от бессмысленности: природа – это *колесо мучения*, которое, кажется, вращается вокруг своей оси, и все же не двигается с места. Природа – это время, которое не есть настоящее время, потому что в непрерывной цепи рождений и пожираний нескончаемость остается без всякого решения. В неизмеримости ис-

чезновения каждый индивид оказывается как бы ничтожным. Природа – это слепое влечение, не знающее, чего оно хочет; она имеет вид восторга становления, но и печали тупой привязанности. Шифр ее поэтому не однозначен, он всегда двусмыслен:

Она проясняется, достигая покоя пребывания в равновесии сил. Кажется, будто, если я следую природе, я погружаюсь в некую тихую гармонию. В своем становлении она разделила свое существование на богатую полноту форм, выразительных и неисчерпаемых; каждое ставшее существо она уничтожала слепо и безжалостно. Несмотря на это, она способна предстать как бесконечно утешительное бытие: единая великая творящая жизнь, неразрушимая, вечно новая в явлении, всегда одна и та же исконная сила мировой души. Кажется, будто всежизнь привлекает меня к себе, манит меня растаять в ее текучей целостности. Отдельные ее формы в царстве животных и растений словно бы родственны мне. Но природа не дает ответа; и так я страдаю и нехотя упираюсь; у меня остается лишь предчувствие безопасности в ней, лишь тоска по этой укрытости.

Неприступность природы становится *другой возможностью*: угрожающие мне стихии, освобожденные от оков; мощь абсолютно чуждого; бездна животных обликов, которые, поскольку я на мгновение позволяю отождествить себя с ними в моем с ними родстве, превращаются для меня в пугающие или смешные искажения. Если в одной своей возможности всежизнь становится как бы матерью, к которой я чувствую доверие, то в другой она становится дьяволом, которого я ужасаюсь.

Беспокойное – один из аспектов всежизни; неподвижность скал и форм – только застывшее беспокойство. В нескончаемости блеска и сверкания, в зыби морских волн на свету, в пластинках слюды на освещенных солнцем скалах; в скачущих капельках дождя, лучистом сверкании этих капель в росе; в кружении и слиянии красок на колеблющейся без цели поверхности воды; в приливе на морском берегу; в облаках, с их ни на миг не замирающим существованием оформленной пространственности, простора и тесноты, света и движения; – повсюду эта поверхность природного бытия и чарует нас, и уничтожает.

б) *Распад единства природы*: если природа, как всежизнь, казалась единой, то для некоторого знания это един-

ство предстает мне в особенном виде: единство механизма, как универсальной закономерности природы, в которой все постижимо по мере, числу, и весу; единство морфологических образований, которые всякий раз составляют в себе некоторое целое возможных форм; единство жизни, как всякий раз индивидуальной оживленности (*Lebendigkeit*) бесконечного в самом себе целого. Но единство природы распадается именно в этом решительном постижении какого-нибудь определенного единства. Единство всежизни не обладает постоянством как мыслимое единство, но есть лишь шифр некоторого единства, который может представляться непосредственному сознанию настолько самоочевидным, что это сознание должно постичь невозможность помыслить его, чтобы не держаться более за этот шифр единого в природе. Знание, становясь определенным в естественнонаучном смысле, проясняет для нас шифр разорванности природы.

в) *Последовательность ступеней*: если единство всежизни раздроблено, то мы ищем его вновь в спекулятивной мысли, связывающей то, что в природе разнородно, в последовательности ступеней историчного становления природных образований. Эти последние мыслятся тогда, как вневременная последовательность (как если бы они строились одно на другом, и одно порождало другое) царств тяжести и света, цветов и звуков, воды и атмосферы, разновидностей кристаллов, растений и животных. Мысль о вневременном развитии видит в последовательности ступеней природного существования нарастающее высвобождение из скованности, нарастающее овнутренение (*Verinnerlichung*), сосредоточение и возможную свободу. Становление рассматривается, затем, как целенаправленное развитие во времени, а в нем — также и те неудачные попытки, те странные и абсурдные цели, к которым, как кажется, стремится природа и ввиду которых, в свою очередь, становится в себе невозможной завершенность природы в самой себе, как единой природы.

Поэтому мысль изобретает еще более обширную последовательность ступеней, как шифр бытия, в котором *природа* есть звено, указывающее из самого себя и назад, и вперед. Обращаясь назад, она доискивается в природе *основы природы*, как недоступной нам глубины трансценденции, из которой становится возможным и действительным существование природы. Предвосхищая наступающее, она видит в природе зачаток того, что должно возникнуть из нее, как дух.

Кажется, словно в природе дух, который впоследствии выступит из нее, как он сам, уже становится зримым в шифре, как связанный и бессознательный дух. Он приходит в движение, и еще не может найти себя: отсюда в нем мука. Он готовит себе почву собственной действительности: отсюда в нем восторг. Природа – основа духа; он уже есть в ней, как и она все еще есть в нем, повсюду, где он бывает действительным.

Тогда кажется, словно в шифре природы, как зарождающегося духа, уже присутствует, как лишенная сознания действительность, то, что позднее станет свободой экзистенции в стихии духа. Зрячее творчество без сознания идет своим путем, как план без планирующего рассудка. В нем есть больше, чем только план, благодаря глубине разумной бессознательности; в нем меньше, чем план, если оно, кажется, впадает в растерянность там, где оно должно очень быстро приспособляться к обстоятельствам, как, например, живое в новых ситуациях существования. В шифре природы есть разум и демонизм: разум как механизм, демонизм как творение и разрушение форм.

4. Обманчивость и скудость всеобщих формул для шифра природы. – Формулы шифров могут получать содержательное наполнение во всех способах определенного знания о природе, поскольку это знание мы подразумеваем не как знание, но схваченную в нем фактичность понимаем как язык бытия. Но материалом шифра природы всегда остается *наглядно-образное* (*das Anschauliche*), тот способ, каким природа предстает моим чувствам в моем мире. Знание о природе становится красноречивым только в обратном переводе его на некоторый наглядный образ; так, например, если заметное протяжение искривленного пространства Эйнштейновского мира, как величественное, неясное по своему истоку и своей цели движение мирового целого, превращается в пограничное представление о незамкнутом в самом себе мире, как только мы задаем вопрос: что, сверх того, составляет основу этого движения, и в чем находится это искривленное пространство.

Однако спекулятивные формулы для шифра природы, хотя по своему истинному смыслу, а не по своему наглядному наполнению, они не зависят от определенных знаний о природе в прогрессе наук, – вводят в заблуждение тем, что их можно смешать с мироориентирующим знанием, когда они выступают с претензией на познание эмпирической дей-

ствительности. Ибо в них не совершается решительно никакого познания мира. Если, далее, они склоняют нас действовать на основе этого знания о природе, то в подобной деятельности магическое оперирование имеет целью создать нечто желательное, причем мыслимые шифры (например, всежизнь в образе философского камня, и, наконец, в виде особенных микстур) используются в нем как действующие силы в мире. В конце концов, из этой подмены следует отрицание ценности научного, т.е. партикулярного и относительного, ориентирования в мире, по сравнению с которым, хотя определенным, но разрозненным и неудовлетворительным знанием, это мнимое знание о целом, как тогда кажется, имеет бесконечные преимущества. Но если я хочу достичь чего-то в мире своим действием, то действие имеет успех лишь в той мере, в какой я планомерно применяю партикулярное методическое знание, сознавая его границу. Как получить на своем поле то, что оно может дать, — я узнаю, изучая химию и биологию, а отнюдь не просто читая тайнопись в спекулятивных мыслях. Как бороться с инфекционными болезнями и излечивать их, как хирургическими методами лечить повреждения и опухоли, — я узнаю, знакомясь с наукой медицины, а не с симпатическими средствами, заклинаниями и иными приемами из числа мнимых знаний о всежизни.

Кроме того, формулы эти *скудны*, ибо всякий шифр природы существует только в историчном настоящем действительной природы, которая такова здесь для меня. Шифр я читаю там, где в определенной области природы во все времена суток и года, во всякую погоду собственной деятельностью знакомлюсь с жизнью этой области. Только таким образом я срастаюсь с жизнью природы, вступая в обиход с нею из этой местности (*Örtlichkeit*). Мои наблюдения и приемы, совершенные и пережитые мною в этом бытии с природой без правил и механизма, без чего-либо иного, помещаемого между мной и ею, изымают меня из мира людей. Это словно возвращение в недоступные доисторические времена, однако возвращение на пути через возможное для естественной науки знание, впервые открывающее мне то, что я могу пережить. Тогда я воспринимаю природу всеми своими органами чувств, все, что можно видеть и слышать, обонять и осязать, становится близко знакомо мне. Я сам превращаюсь в движение, которое есть движение природы и заставляет меня трепетать вместе с каждым ее трепетом. Чтобы найти для

своего деятельного обхождения с природой путеводную нить, от которого, однако, я отступаю, если по-настоящему приближаюсь к ней, я становлюсь охотником, коллекционером, садовником, лесничим. Если рациональность ориентирования в мире дает мне ступеньки лестницы и уберегает меня от смешений, то я получаю подлинный шифр, перед которым всякая натурфилософия бледнеет, как простая мысль, даже если она умеет подвести меня к нему и уместно обратить внимание. Только когда я таким образом присваиваю себе некоторое пространство природы по ту сторону всех и всяких целей, я впервые предстою самой природе. Поэтому непрерывное повторение немногочисленных мотивов мысли в натурфилософии на протяжении тысячелетий оказывается всякий раз слито с бесконечным наслаждением от действительного чтения шифра, которое приносит мне неисчерпаемую полноту бытия и впервые дает истину моим мыслям.

5. Экзистенциальная сущность шифра природы. – Я есмь в природе как возможная экзистенция. Поэтому перед лицом природы я *уклоняюсь* от субстанции своей возможности *в одну из двух сторон*. Если я предоставляю природе приступить ко мне только лишь как предмету обработки, как сопротивлению, на котором я должен испытать свою силу, как веществу, из которого я должен что-то произвести, то срываюсь в лишенную всякой субстанции активность; эта активность становится формализмом существования, который, поскольку он враждебен природе, заставляет меня потерять и себя самого в содержаниях моей жизни. Нельзя понять природу в мысли как простой материал для нас, и не иссушить вместе с тем корень нашей собственной самости. Даже каменное море большого города, его грохот и свет – все остается обработанной *природой* и хранит в себе возможность заметить ее. Если же я, напротив, превращаю природу в подлинное бытие, а себя самого – в ее продукт, то в мечтаниях о природе я забываю себя как самобытие, в качестве которого я подлинно есмь.

Только *самое решительное самобытие* может быть, вопреки этим двум уклонениям, *корнем чистойшей любви к природе*, ни с чем ее не смешивающей: природа не может быть ни производным от нашего собственного существования, ни тем лучшим, во что нам следовало бы превратиться. Скорее, природа, из себя самой, существует для нас самих.

Кант видел в чуткости к природе признак доброты души¹. Грубость в отношении природы потрясает нас чаще всего не оскорблением природы, но в силу того умонастроения, из которого становится возможным подобный образ действий; если человек мимоходом сбивает своей тростью головки цветов у дороги, это нам противно, но мы чувствуем удовлетворение, видя, как крестьянин косит целую полосу.

Однако любовь к природе представляет для человека экзистенциальную опасность. Если я предаюсь природе как никогда до конца не исследимому шифру, то я должен постоянно вновь изымать себя самого из нее, ибо она хотела бы отчуждать меня от меня самого, погрузив в безмыслие. Я испытываю блаженство, созерцая богатство этого мира, но он предаст меня, если я потеряюсь в нем более, чем на одно мгновение.

Теряя себя в изолированности, человек ищет природу как *замену для коммуникации*. Кто избегает человека, тот, казалось бы, находит себе приют, если безопасно распространяется в чувстве природы. И все-таки его одиночество усиливается вместе с природой. Чувствительность к природе имеет характер тоски; природа, не отвечая нам, обманчиво представляется нам в своей бессознательности как бы товарищем в страдании. Мы сравниваем все с языком, потому что мы, как возможные экзистенции, приходим к себе самим только в коммуникации. Безъязыкость природы есть царство безкоммуникативного. Оторванный от всякой коммуникации, Лир сливается со стихиями, обезумевшему королю кажется, словно все становится языком, непонятное становится понятным, а сам он делается непонятен².

¹ «Я охотно допускаю, что интерес к прекрасному в искусстве ... вовсе не служит доказательством образа мыслей, приверженного к морально добродушному или хотя бы только склонного к нему. Но зато я утверждаю, что питать *непосредственный интерес* к красоте природы (а не только обладать вкусом, чтобы судить о ней) всегда есть признак доброй души и что, если этот интерес становится привычным, он свидетельствует по крайней мере о расположении души, благоприятном для морального чувства, если этот интерес охотно сочетается с *созерцанием природы*» (Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Сочинения в 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 312–313). (Прим. перев.)

² «Греми вовсю! Сверкай, огонь! Лей, дождь!

Гром, дождь, огонь – не дочери вы мне,

Вас не корю, стихии, за жестокость;

Не отдавал вам царства я, не звал вас

Детьми; вы не подвластны мне, – бушуйте ж

В потехе грозной...» (Шекспир В. Король Лир. Трагедия в 5 ак-

Жизнь *только с шифром природы* – это боль сугубой возможности; она подобна обещанию будущего и есть поэтому надежда, уместная для юности, которая при виде шифра природы хранит себя от преждевременной действительности, как расточительности, и от предъявляемых ей человеческим миром требований, которых она еще не умеет исполнить. Природа для нее – как близкий товарищ, с которым она может владеть собою и жить; еще не зная решительной коммуникации, она узнает неопределенность своей собственной глубины. Но затем природа становится миром, в котором я живу, хотя она, в своем шифре, еще не есть для меня жизнь. Она становится тем пространством, в котором совершается коммуникация самобытия с другим самобытием, поприщем моей деятельности, местом моей судьбы. Поэтому я обязан ей, как совместно исполненному миру, исторично одушевленному ландшафту. Преобразуя ее, я как бы отдалился от нее, если она стала для меня товарищем в счастье. Я слышу ее, как смутный фоновый шифр, пока я остаюсь в подлинной близости присущей в настоящем экзистенции с другой экзистенцией.

Если я вновь возвращаюсь в чистую природу, то мне больно бывает теперь видеть простую красоту природы, если она есть для меня как бы возможность, никогда не становящаяся действительностью. В моей радости от нее есть повторение, которое – как воспоминание без будущего. Я претерпеваю здесь бессловесность. Она пробуждает во мне тоску в сознании недостатка, душевное движение, не находящее живого удовлетворения в настоящем, потому что, если в существование вступает экзистенция, то шифр природы сам по себе не остается уже для нас существенным.

История

Для мироориентирующего исследования история есть сумма состояний и событий в прошедшей жизни народов и того, что способны были совершить действовавшие люди.

тах. М.; Л.: Искусство, 1937. С. 118 (пер. Т.Л. Щепкиной-Куперник)). Ср. также полубезумные речи короля Лира в сцене 6 четвертого акта трагедии (С. 185–192), а также:

«Так будем жить, молиться, песни петь...

Судить о тайной сущности вещей,

Как божьи соглядатаи...» (С. 215). (Прим. перев.)

Эмпирически случающееся во всех отношениях отличается, для объективного рассмотрения, нескончаемостью. Оно под-лежит произвольно-избирательному описанию и изложению, конструктивному подразделению с точки зрения предпола-гаемых в нем целевых моментов, каузальному исследованию как нечто, принадлежащее лишь к составу существования.

Если прошедшее внутренне *трогает* меня, то из про-шедшего обращает ко мне слово *экзистенция*. История про-ясняется для меня как содержание, некоторые элементы действительности подходят ко мне близко, другое отступает на темнеющий фон, из которого лишь смутное мерцание на-мекает на то, что мой взгляд мог бы достигнуть туда.

За пределы исторического знания и экзистенциальной обеспокоенности, однако находя себя только в них обоих, как шифрах, проникает *трансцендирование*. Еще не имея тео-ретического, дескриптивного или каузального знания, и еще не воспринимая решающей решимости экзистенций, я через то и другое чувствую рывок в историчных переменах, как трансцендентное событие. Как историк, я знаю: это случи-лось, и тем самым окончательно стало действительным; как возможная экзистенция, я чувствую поступки людей: это сде-лано, и потому этого уже не отменить. И то, и другое стано-вится шифром. Дело выглядит так, словно бы здесь обнару-живает себя трансценденция, старый бог разоблачен и уми-рает, а новый бог рождается. Здесь ничего нельзя обдумать или обосновать. Быть может, характер истории, как шифра, сосредоточивается для меня в определенных событиях. Здесь раскрывается больше, нежели я знаю и могу сказать. Это – великие историографы, говорящие на языке действи-тельности и сообщающие им косвенно, без цели и умысла, эту прозрачность; в отличие от риторического изложения ис-тории, сознательно создающего то, что, как преднамеренное, становится неистинным.

Тот способ чтения шифров, который ставил рядом с эм-пирической другую, мифическую действительность, стал для нас сомнительным. Если нам рассказывают объективный восполняющий миф, и покидают эмпирическую действитель-ность, то мы за рассказчиком не следуем: силы, вмешиваю-щиеся в ход событий, уже не превращаются для нас в осо-бых персонажей. Грек мог сказать: это совершил некий бог. Мы понимаем его речь, но уже не можем, с безусловной серьезностью, высказать это в таком же виде. Если, наконец,

вследствие еще одного скачка, отдельная ряд исторических событий становится неповторимой артикуляцией в некотором сверхчувственном целом, которое рассказывают как историю остающейся в потусторонности трансценденции, открывающей себя в материале этого мира, то такое изложение высказывает слишком много. Мы не знаем ни одного изначального шифра, который мог бы наполнить для нас подобное тотальное выражение.

Чтобы читать шифры истории, мы стараемся проникнуть *к началу и концу*. Но мы видим, что здесь можно знать только то, что подтверждено документами, монументами, орудиями, или что можно предположить на основании фактов, как вероятное событие в мире; но то, что есть будущее, всегда остается во взаимоисключающих возможностях. Поэтому мы никогда не достигаем *самого начала и самого конца*. Шифр можно читать лишь в историчности *между* воображаемым началом и концом. Начало и конец имеет то, что исторично существенно, потому что экзистенциально призывно и выразительно для нас, как шифр, включенное в нескончаемую длительность. Шифр истории есть крах подлинного (*Chiffre der Geschichte ist das Scheitern des Eigentlichen*). Он должен находиться между неким началом и неким концом; ибо длительность имеет то, что ничтожно. Мы видим понимание истории, которое поклоняется успеху, признает ставшее в его качестве ставшего наилучшим и оправдывает его как необходимое, восхваляет власть как единственно истинное и узаконивает ее, как исполненное смысла могущество. Но мы видим и то, что это понимание теряет из виду бытие истории, как шифра, ради некоторого сугубо позитивистского знания. То, что подлинно есть, терпит крах, но его возможно повторить, и вновь избранное в решении, оно может ожить снова. Эта возможность не есть наличность, как длительность, она не есть историческое значение в воздействии на обустройство мира, но длящаяся борьба мертвых, бытие которых еще не решено, до тех пор, пока новые люди поднимают светоч, на первый взгляд, проигранного дела, и пока его поражение не сделается окончательным. Всемирная история не есть всемирный суд (*Die Weltgeschichte ist nicht das Weltgericht*)¹.

¹ Возражение Гегелю, писавшему в § 548 своей «Энциклопедии философских наук»: «Определенный дух народа... содержанию существенно обладает особенным принципом и должен пройти определен-

В суд истории верует торжество высокомерного победителя, верует всегда довольная своим существованием толпа и фарисейское самодовольство фактически живущих, пребывающих во мнении, будто они живут потому, что они лучше всех. То, что случилось, – неоднозначно. Всемирная история, как сумма, есть плоская фактичность, мыслить ее как единственное целое – пустая рациональность; соотносить ее с тем, что действительно в настоящем, означает неверную забывчивость по отношению к тому, что в совокупности составляет *corpus mysticum* самосуших духов.

Сравнительно с природой, как чуждым для меня, история есть существование моей собственной сущности. Хотя в эмпирическом отношении она всецело зависит от подавляющей все природы; но история обращает природу в предмет своего относительного торжества там, где природа принуждена служить истории. Природа бессильна ввиду своей безвременности, ее конечное господство во времени как простой длительности есть выражение ее бессилия. История эмпирически бессильна, потому что, побежденная природой, она находит себе конец во времени; но это бессилие есть выражение ее могущества, как исторического явления трансценденции в экзистенциях. Природа могущественна, как то, что наличествует во всяком времени и все же не существует; история могущественна, как то, что исчезает во времени и все же существует.

Сознание вообще

Оглядываясь назад от всей совокупности ориентирования в мире на существование, в котором все встречается мне, я просветляю для себя форму этого существования как сознание вообще. Это – среда, в которой единственно и может быть для меня то, что есть, в неизбежных формах, которые я представляю себе как категории, имеющие смысл не-

ное этими условиями развитие своего сознания и своей действительности, он имеет *историю* в пределах самого себя. Поскольку он есть ограниченный дух, его самостоятельность есть нечто подчиненное; он входит во всемирную историю, события которой являют собой диалектику отдельных народных духов – всемирный суд» (Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. С. 365). (Прим. перев.)

которой значимости для каждого. С этой стороны сознание тождественно, сколько бы раз оно ни получало существование.

То, что в природе есть порядок согласно числу, мере и весу, то во всяком существовании так или иначе определяемая артикуляция предметного, категориально-оформленного бытия. Подобно тому как естествоиспытатели читали книгу природы, видя ее написанной математическими буквами, так и всякое существование в мире в каком-нибудь смысле постижимо объективно как тождественное для каждого. Сознание вообще, к которому я причастен безличным образом, если вообще существую, – это то, что делает возможным однозначное понимание, а тем самым и общность в объективно значимом. Мы живем, доверяя этому порядку: все совершается должным порядком. Нас охватывает ужас, если нам кажется, что действительно случился разрыв этого порядка, и теперь все грозит обрушиться в хаос. Но, просветляя сознание вообще, мы можем знать, что подобное невозможно.

Порядок, правило и закон для всего, именно то самое, что, казалось бы, отменяет всякую символику и вынуждает нас с неумолимой строгостью отделять действительность от иллюзии, сам становится шифром: *то, что существование таково, что в нем есть порядок, и именно этот порядок, – это шифр его трансценденции*. Для нас этот порядок есть наиболее самоочевидный, каждое мгновение в какой-нибудь своей части живо присущий в опыте и используемый порядок. Мы изумляемся только, если осознаем его во всей его универсальности.

Правильность этого порядка есть как бы шифр трансцендентной истины, загадка его значимости – как бы отсвет бытия трансценденции. Всякой правильности, как истине, присущ некий блеск; она есть не только она сама, но в ней, как кажется, светится то, в силу чего она возможна. Однако блеск этот обманчив; ибо в то самое мгновение, когда мы хотим удовольствоваться этой истиной как имеющей силу правильностью, мы переживаем опытом безысходность нескончаемости того, что есть всего лишь правильное, и тут же теряем шифр. То, что было защитой от произвола и случайности, превращается в неподвижную сеть, которая только держит меня в плену.

Сознание вообще, с его значимыми формами, – это *сопротивление*, на котором должно показать себя все прочее.

Это – *каркас* существования, без которого нет понимания и нет непрерывной достоверности. Это – *вода* существования, без которой ничто не может жить. Эти сравнения лишают его самобытного бытия, но все они по-разному характеризуют его насущную необходимость. Каждый шаг, с которым мы хотим покинуть или игнорировать его, направляется против самого нашего существования, самоуважение которого требует привязанности ко всеобщему, присущему сознанию вообще. Но всякое довольство им, как подлинным бытием, лишает нас содержания возможной экзистенции. Его правильность есть истина, и как таковая она есть шифр. Но сам этот шифр дает почувствовать и блеск истины, и вместе с тем также недостаточность существования в этой его форме.

Необходимость универсальной закономерности – это опора и утешение. Если все грозит рассыпаться в случайности, то закон остается для меня местом, где я могу уверенно основаться. Если бытие погибает для меня, то я овладеваю бытием в этом законе всякого существования. Но этот закон есть в этом случае шифр, и как всякий шифр, он многозначен. Этот шифр манит меня в пустоту правильного и нескончаемого, освобождает меня, казалось бы, от риска возможной экзистенции, и наделяет меня достоинством разумного существа. Я могу держаться его, однако не окончательно и не абсолютно. Я должен углубляться и в этот шифр, так же как и во всякий шифр, и никогда не найду в нем основы. Я уже совсем не вижу его, если удерживаю для себя значимость лишь объективным образом.

Каждая *категория в своей особенности* может стать шифром; таково экзистенциальное значение отдельных категорий. То, что я есмь, проясняется для меня в категориях, которые я предпочитаю другим, потому что они по-особому прозрачны для меня.

В частности, исконные противоположности категорий выражают некий неисследимо глубокий смысл. Предельное раздвоение в сознании вообще – это раздвоение на логические формы и наполняющий их материал. Но непроницаемое логически остается все же материей сознания вообще. Материя не есть бытие, так же как не составляют бытия и категории. Она алогична, однако не трансцендентна. Но то, что в существовании обнаруживается это раздвоение, есть возможный шифр. В спекулятивной мысли я хотел бы на мгновение встретиться с трансценденцией через материю, а за-

тем – через логические формы; но только там, где то и другое образуют единство, где материя сама становится формой, а множественность форм сама становится материей или там, где раздваивающее мышление отрывается от себя в формальном трансцендировании, – там вспыхивает перед нами шифр.

Человек

Что такое мы сами – это мы, казалось бы, можем знать лучше всего другого, и – этого мы никогда не знаем.

Человека понимают *антропологически*, в его телесности, как звено в царстве живого, в различии его рас, как анатомических, физиологических и физиогномических разновидностей. Его понимают как *сознание*, причем и как *сознание вообще*, которое известно нам только у человека, и как психическое *существование*. Если здесь он становится предметом логики и психологии, то в качестве существа, которое вырастает всякий раз благодаря своей *традиции* и во взаимном общении с другими, он есть предмет социологии. Человек, поскольку его изучают как объект, никогда не есть только биологический вид, но – скачком отделяясь от животных – он есть духовное существо, которое говорит, овладевает природой и, наконец, вовлекает себя самого в акт своего действия (*ein geistiges Wesen, das spricht, sich der Natur bemächtigt und schließlich sich selbst in sein Machen einbezieht*).

Способы, которыми человек делает самого себя предметом, антропологический способ, способ, свойственный просветляющей сознание логике, психологический и социологический способы, невозможно отделить один от другого; в каждом из них становится смутно осязаемым то, что по-настоящему доступно только для другого способа предметности. Но, объемля их все, человек есть *знающий*, который всегда *есть еще больше, чем то, что он о себе знает*. Само его знание, в свою очередь, приносит с собою новую возможность, так что уже благодаря тому, что он постигает себя мыслью, он вновь становится иным. Поэтому человек есть то, что он о себе знает, только с этой одной стороны своего существа; как знаемое бытие он еще не есть то, что подлинно есть он сам.

Поскольку человек есть для себя самого природа, сознание, история, экзистенция, человечность (*Menschsein*) есть

узловая точка всего существования, в которой все сопрягается для нас, из которой все прочее впервые становится доступно нашему познанию. Будучи еще чем-то слишком малым в качестве микрокосма, человек в своей соотнесенности с трансценденцией, напротив, превосходит весь мир. Его нужно мыслить как средний член бытия, в котором сходится все самое далекое. Мир и трансценденция переплетаются воедино в нем, стоящем как экзистенция на границе их обоих. Что такое человек – этого онтологически фиксировать невозможно. Человек, никогда не довольствующийся самим собою, не постигаемый ни в каком знании, есть для себя шифр.

Ближе всего к трансценденции он подступает, если усматривает ее через себя самого, как шифр; мифологическим выражением для этого таково, что он сотворен по образу Божию.

Поскольку человеку не становится доступно никакое целое, которое, как замыкающееся, было бы бытием, природа и история открыты для него, сознание есть лишь явление, экзистенция остается возможностью. Он творит себе образы целого; но на вопрос, что же именно важно – целое и единое или индивид, он дает необходимо-противоречивый ответ: следуя путеводной нити отношения к некоторому целому, мы обесцениваем индивида; но исходя из самобытия независимого индивида в его прорыве обесценивается, в свою очередь, всякое целое, в котором человек ведь никогда не исчезает вполне. Всякое единство: единство мира как природы в космосе, единство истории в провидении, единство экзистенции отдельного человека – становится проблематичным. Читая шифр в самом себе, человек познает единство *трансценденции*, хотя не знает и не постигает его.

Всякое существование, и его собственное существование, находится в движении и незавершенности. Там, где он, сплетая все в самом себе как узловой точке, читает единство трансценденции, его бытие, поскольку он одновременно и сам есть этот шифр, определяется, в свою очередь, тем единством, которое он читает в этом шифре. *Единство* того в нем, что обыкновенно существует для него отдельно, становится для него *шифром*.

1. Шифр единства человека с его природой. – Природа во мне, усвоенная и проникнутая самобытием, есть нечто большее, чем природа. Жить в природе, как природа, без

всякой цели присутствовать в витальном порыве сугубой жизни, может скоро сделаться для нас банальным; но рискнуть сделать это и запретить себе это – непереносимое условие для того, чтобы человек мог стать шифром для самого себя. То, что я есмь и что я знаю, должно получить для меня определенное воплощение. Всегда живо присущая в настоящем чувственность, зрение и слух, в приливах и отливах напряжения и изнеможения не только доставляет мне счастье, как живой природе, но и заключает в себе в то же время особую глубину, как возможность. Тайнопись моего существования написана чувственным способом (*Die Chiffreschrift meines Daseins ist in der Weise der Sinnlichkeit geschrieben*). Хотя чувственность есть лишь материал языка, но сверхчувственное не открывается нам в настоящем, если мы не вступаем каждое мгновение в эту чувственность.

Эротика – это существование человека как природы, в котором с наиболее решительной определенностью находит себе выражение шифр его бытия. Она может превратиться для него в безразличность подлежащего наружному упорядочению процесса; в таком случае она есть витальное напряжение и удовлетворение, пустое насыщение, не становящееся шифром, даже усиливаясь до восторга вакхантов. Подобно тому как отвлеченное восприятие и отвлеченный рассудок бывают слепы, так и эротическое удовлетворение как таковое лишено прозрачности и там, где оно беспредельно обогащается от привлекательности предмета.

Эротика получает свой характер человеческого шифра только там, где ее избирают экзистенциально, как выражение коммуникации в присущей ей трансценденции. То, что как сугубая природа раздваивает для меня мою человечность и бесчестит ее в другом, в экзистенциальной коммуникации, как шифр, воспринимается в человечность. Существо человека решающе определяет то, какова будет его эротика.

Если любовь выступает для себя в явление, то эротическая преданность как безоговорочное доверие себя и своей собственной природы бывает одним и *единственным*. Будучи, для рационального размышления, в биологическом отношении и в смысле эротической привлекательности заменимой и отнюдь не неповторимой, преданность, как шифр, возможна только как преданность одному человеку, как единственному. Никакой рассудок и никакое психологическое благоразумие не постигнет той исключительности, которой

в силу абсолютного сознания и благодаря видимому нам шифру присуща все же самая ясная самоочевидность. Она существует как шифр только там, где ее в то же время желают, пусть даже и никогда не желают одним только волеием, которое как исключительное было бы насильственным, но желают, как непостижимый дар необходимости бытия. Поэтому повторение в том же самом смысле здесь невозможно. Разрушение самого этого шифра настанет там, где одна сторона, которой знакомо только богатство жизни и ее возможностей, а потому знакома и перемена, расточит другого в его единственной человеческой возможности, причем оба, может быть, не сознают того, что они сделали. Так же точно, как у меня есть одно-единственное тело, и я не могу сменить его на другое, так и плотская общность как шифр означает единственную связанность двух.

Становясь шифром в экзистенциальной любви, будучи возможна только здесь в неповторимо единственной привязанности, и всякий раз несравнимым образом, природа в не поддающемся просветлению присутствии ее существования делается исполнением экзистенции. Человечность, которой грозит опасность пожелать стать природой, усилием завоевывает себе в шифре свою сущность. Из этого шифра, рождающегося столько же из свободы, сколько и из самой темноты природы, возникает как возможность нежности в тишине и в гнетущих ситуациях, открытая в самой глубине души душевной жизни другого и ей одной осязаемая, защищаясь от грубости суровостью и непроницаемостью манеры, а против условной гуманности, которая есть на деле только распушенность, решаясь отстранением принять форму бесчеловечности. У нас, как у людей, также попадающих во власть природы, шифр этой человечности всегда перед глазами, даже если наш собственный шифр виден всегда смутно. Однако на всякую установку человека определяющим образом влияет то, способен ли он был быть этим шифром и готов ли он был к нему.

Чистая эротика принуждает человека отказаться от своей самости; но, как соединение одного человека с тем единственным одним, каким каждый из двоих является для другого, она запечатлевает собою абсолютность единого и благодаря своему уничтожающему присутствию в этом шифре, становится всегда незавершенным откровением бытия любящих, в присутствии существования, как подчиненного са-

мобытию, которое, предавая себя в любви, вновь обретает себя вместе с другим. Эротика есть шифр, как чувственное воплощение человечности в безусловной коммуникации (Erotik ist Chiffre als Versinnlichung des Menschseins in der unbedingten Kommunikation). Она в своем исчезновении есть залог навсегда, которого нельзя передать другому и нельзя подарить дважды и несколько раз.

2. Шифр единства человека со своим миром. – Человечность экзистенции действительна лишь постольку, поскольку она, *воспринятая* неким миром, *образует* себя в этом мире и, исполненная им, *воздействует* на него. Хотя человечность не прекращается в той отвлеченности, в которой индивид на свой страх и риск начинает все сначала; но она сжимается здесь. Она исполняется и становится осязаемым шифром только в том присутствии настоящего, в котором общество и государство становятся положительной действительностью человека, отождествляющего себя с ними. Тогда он осознает свою человечность, которой еще нет в универсальном рассмотрении всех возможностей и действительностей истории и настоящего, но которая есть только в решительном бытии-теперь (im entschiedenen Jetztsein). Человек становится человеком, как единством шифра, когда бывает чем-то вполне, а не там, где он только ощупывает все, как в то же время другое для него, и не бывает в конце концов самим собою.

Так же как природа в человеке приковывает его, казалось бы, к самому для него чуждому, так приковывает его исторично-общественное положение его существования. Как природу человек не может отвергнуть, не разрушая себя, и как она светится для него из своей глубины, если он подчинит ее условиям, при которых он присваивает ее себе, так же человек не может отвергнуть и общество, профессию, государство, брак и семью, не опустошаясь в себе, и может найти себя самого, только если вступает в эти объективности. Он может оказаться у них во власти, как и во власти природы, и в сугубом промысле только работать и наслаждаться; но если все делается для него плоским, как только он становится только лишь тем одним, что он объективно есть для рассудка и опыта, он становится сосудом человечности, и тем самым и шифром, поскольку этот шифр опирается на действительность человека, приходящего в нем к самому себе. Тогда человек, как воспринятый в состав этой

действительности настоящего, бывает в то же время связан ею и заключенными в ней возможностями, которые ему предстоит выяснять. Он подчинен закону существования, единство с которым впервые по-настоящему наполняет его человеческое бытие. Поскольку, однако, это самоотождествление возникает из возможности отделения самости от мира, оно может принимать промежуточные формы: в мире промысла человек участвует в этом промысле, отдает ему то, что принадлежит ему, но остается еще в резерве, пока его выстрел не попадет в цель там, где в этом историческом месте осуществляется в отождествлении с миром его субстанция, и сам человек в своем мире станет отныне шифром для себя.

3. Шифр «свобода». – Коль скоро в человеке, который всего лишь существует, нет единства шифра человечности, это единство вырастает только из страсти к безусловному, в которой существование становится человеком как экзистенцией, *соединяющей* себя со своей природой и со своим миром. Как без чувственности и без мира нет присутствия экзистенции, а есть только ее возможность, так и без экзистенции нет человечности чувственного существования в мире. Хранить верность силою абсолютного сознания – жить с дальней перспективой (*auf lange Sicht*), хотя и всецело в настоящем – уметь ждать – заниматься самовоспитанием, чтобы сделать себя пригодным для еще не известных сейчас целей – сполна использовать время размышления – решительность решимости – риск: эти и все другие выражения внутренней работы экзистенции обозначают человека, который, как свобода, может быть шифром для самого себя, в отличие от человека, как эмпирического существования, шифр которого есть только его природность (*Naturhaftigkeit*), его сознание вообще, но не его человечность.

Хотя свобода не есть предмет, она как самоприсутствие бытия, для которого только и есть трансценденция, существует *для себя самой* опять-таки как шифр трансценденции, в двойной возможности:

Свобода просветляла себя как самостоятельность (*Eigenständigkeit*), которая сама себя не сотворила. Она могла впасть в растерянность в антиномиях воли и в своей предельной инаковости к трансценденции почувствовать себя *осужденностью* (*Verworfenheit*), которая всецело зависит только от милости; или же в отнесенности к трансценденции

она могла в своей достоверности довериться собственной основе.

Я могу жить с сознанием того, что я осужден, наблюдая пошлость своего существования. Моя ненависть к самому себе понимает себя как знание о том, что есть человек вообще: подверженный двусмысленности всякой мотивации. И добро тоже становится злом; ибо я воспринимаю его как добро и начинаю гордиться своей заслугой. Или однозначность доброй воли не наступает во мне; или же случается так, что, хотя я и знаю добро, я его все же не делаю. Что бы я ни делал, оно обращается для меня в свою противоположность. Мою вновь и вновь повторяющуюся провинность я признаю, отчаиваясь до тех пор, пока божественная благодать посредством данной в откровении гарантии не укажет мне выхода, даровав мне, без заслуги с моей стороны, то, чего я никогда не сумел бы достигнуть; кажется дерзкой самонадеянностью считать себя свободным, тогда как все исходит ведь на деле от воли божества.

Или я могу жить с сознанием своего *прирожденного благородства*, которое предъявляет мне требования и придает мне смелости следовать ему, потому что я ему доверяю (*de commendatione nobilitatis ingenitae*¹, Юлиан; цитировано у Августина X, 735, Migne)². Я уважаю себя. Добро заключается для меня в моем бытии, которому следует и служит моя деятельность. Я возвращаюсь к себе там, где бываю истинен. Я оставляю себя там, где падаю. Мной владеет не гордость бытием, которое мне дано, а доверие к бытию, желающему осуществиться, даже если в этом осуществлении ему и угрожает опасность. Я не терплю неверности, если допускаю ее по отношению к самому себе. Ее действительность гложет мое самосознание, не оставляя мне минуты покоя. Я принимаю на себя то, что мною сделано, и стараюсь исправить то, что мною разрушено. Самодовольным я стать не могу. И мне представляется недостойным человека самозамалением ненависть к себе, ищущая спасения в благодати, вместо того, чтобы, как возвещает, казалось бы, потаенно-

¹ По внушению *прирожденного благородства* (лат.)

² Ясперс ссылается здесь на приведенную в сочинении св. Августина Блаженного, епископа Иппонского, «Против Юлиана», цитату из сочинения полемизировавшего с ним Юлиана, сторонника пелагианства (Augustinus. Contra Iulianum, III). (Прим. перев.)

стью божество как свою волю, оно помогло мне из собственной своей свободы, потому что я могу любить себя в его подлинном бытии.

Противоположность *сознания благодати* и *сознания свободы* не совпадает, правда, с противоположностью *отверженности* и *благородства*, и все же между ними есть известное отношение. В отверженности я ищу благодати, в сознании благородства я достоверно знаю свою свободу. Но как в отверженности еще должна быть какая-нибудь свобода, если мне не суждено безнадежно погибнуть в безразличии того, с чем я ничего не в силах поделаться, так в сознании благородства должна быть дарованность себе (*ein Sich-geschenktwerden*), если гордая заносчивость не должна допустить человека сделаться богом.

И все же не откровение и не объективная гарантия даруют мне меня самого, но это происходит в мгновения, когда приходит решение моей воли, приготовленное усвоением историчного наследия, образцом и руководством, просветлившееся в коммуникации. Трансценденция приходит к человеку, по мере того как человек делает себя *готовым для нее*, и этот приход, вместе с нашим способом быть готовым, сам есть шифр трансценденции.

Искусство как язык, возникающий из чтения тайнописи

Сообщение чтения шифра в природе, истории и в человеке есть искусство, если это сообщение совершается в наглядной образности как таковой, а не в спекулятивной мысли. Поскольку искусство дает говорить шифрам, но то, что оно говорит как искусство, никаким иным способом сказано быть не может, и все же сказанное в этом виде улавливает тот подлинный смысл, вокруг которого движется всякое философствование, искусство превращается здесь в *органон философии* (Шеллинг). Метафизика, как философия искусства, есть мышление в искусстве, а не об искусстве; для спекулятивного мышления искусство не становится предметом, как для искусствознания; скорее, созерцание искусства становится для мышления оком, которым оно взирает на трансценденцию. Философское мышление в созерцании искусства может сообщить себя в качестве философии только в укло-

няющихся универсализациях. Здесь философия живет из вторых рук. Она не ведет, но учит овладевать тем, что по содержанию принадлежит к ее области, и чего она, однако, не создает. Философствование там, где оно думает достичь того, что подлинно важно, должно довольствоваться сугубо отрицающими рассуждениями. То, что неистолковано и неистолковываемо, говорит нам Шекспир в переживающем крах самобытии своих исконных персонажей, я могу лучше слышать, если я философствую, но не способен перевести этого на язык философии.

1. Искусство как промежуточное царство. – Где шифр есть только начало, с тем чтобы немедленно уничтожить его и слиться воедино с трансценденцией, от которой оно нас отделяло, там живет мистика. Где мы внимаем слову потаенного божества из фактической деятельности самобытия, там есть решающее существование экзистенции во времени. И все же, там, где в шифре читают вечность бытия, чистое созерцание останавливается, не достигая завершенности, а стало быть, где остается напряжение отделения моей самости от предмета, и где однако покидают временное существование, – там царство искусства, как мир между вневременно погруженной в созерцание мистикой и фактическим присутствием живущей во времени экзистенции. Если Я мистически растворяется в лишенном всяких различий едином, если самобытие отдает себя во временном существовании перед лицом потаенного божества, то в созерцаниях искусства оно читает тайнопись бытия и остается в них только возможностью. Мистика уклоняется в беспредметное всебожие (*Allgöttlichkeit*); искусство осуществляет в своих шифрах множественное божественного начала в неизмеримом богатстве его обликов, ни один из которых не есть исключительно и вполне само божественное; в едином боге экзистенции искусство разбивается, и жизнь его шифров становится некой игрой возможного.

Удовлетворение в фантазии созерцания искусства *изымает* меня как *из чистого существования*, так и *из действительности экзистенции*. Оно есть восхождение абсолютного сознания, освобожденное от нищеты существования; Гесиод говорит, что Музы рождаются, «Чтоб улетали заботы и беды душа забывала»¹. Но фантазия также ни к чему нас

¹ Гесиод. Теогония // Эллинские поэты в переводах В.В. Вересаева. М.: «Художественная литература», 1963. С. 171. (Прим. перев.)

не обязывает, ибо она творит еще не действительность моего самобытия, но пространство возможности быть – или такое настоящее, бытие которого преобразует мою внутреннюю установку, хотя я, как экзистенция, еще и не делаю в нем никакого действительного шага. Кто наслаждается творениями искусства, «забывает он тотчас о горе своем; о заботах // Больше не помнит; совсем он от дара богинь изменился»¹. Но экзистенция не забывает, а преобразуется она не через отвлечение на исполнение другого человека, но только перенимая и усваивая действительное.

Но это, подлинное преображение не удастся ей, если она не обретет своего собственного пространства, из-за того, что между нею и бытием встает это самозабвение в созерцании бытия, которое доставляет нам искусство. В его неопытности есть обязывание возможностью. Только там, где мы эстетически, – так что всякая серьезность становится невозможной для нас, – наслаждаемся произвольно взятым чужим, которое никогда не должно вступать в пространство моей собственной возможности, но должно только служить прибавлением к разнообразию моего любопытства и создавать душевные движения, никогда не становящиеся моими собственными, – там уже нет более истины: тогда действительность существования и экзистенции заслоняют экзистенциально опустевшие образы языков искусства; и мы не видим уже ничего подлинного. Это возможное вырождение не может служить аргументом против исконного права чувствовать блаженство жизни в созерцании искусства. Только неопытность этих созерцаний впервые дает мне свободу, открывая возможность экзистирования. Всецело погрузившись в действительность существования, заботясь только о действительности своей экзистенции, я был бы словно окован цепью. Не имея возможности даже пошевелиться, я изводил бы себя в этой неспособности и находил бы исход в приступах слепого насилия. Если бы я, как экзистенция, стоял перед исконным шифром, то не был бы спасен для свободы, если бы эти шифры не становились языком для меня. Минутное снятие действительности в этом языке искусства составляет условие для того, чтобы я мог свободно приступить к этой действительности, как экзистенция.

¹ Гесиод. Теогония // Эллинистские поэты в переводах В.В. Вересаева. М.: ГИХЛ, 1963. С. 172. (Прим. перев.)

Правда, действительность больше, чем искусство, потому что она есть воплощенное самоприсутствие экзистенции в серьезности совершаемого ею решения (*die leibhaftige Selbstgegenwart der Existenz im Ernste ihres Entscheidens*); но она также и меньше его, потому что она из своей тупости впервые становится языком в отголоске языка шифров, приобретенных с помощью искусства.

2. Метафизика и искусство. – Человек в метафизическом мышлении влечется к искусству. Он открывает свое чувство тому истоку, в котором искусство принималось серьезно, и где оно не было только декорацией, забавой, радостью чувств, но читало шифры бытия. Через все анализы формы произведений, через все рассказы историков духа об окружавшем их мире, через все биографии их творцов он пытается войти в контакт с тем, что, может быть, и не есть он сам, но что, как экзистенция, вопрошало, видело и образовывало в основе бытия, которую и он тоже ищет. Через все те вещи, которые, по внешнему признаку сделанного человеком, называются произведениями искусства, проходит межа: одни представляют собою язык шифра некоторой трансценденции, другие же не имеют в себе основы и глубины. Только в метафизическом мышлении человек с рефлексированной сознательностью воспринимает эту межу и думает, что серьезно подходит к искусству.

3. Подражание, идея, гений. – Чтобы суметь высказать прочитанное им как шифр, художник должен *подражать* действительностям. Однако подражание – это еще не искусство. Оно играет известную роль в мироориентирующем познании, например, как анатомический чертеж, как отображение машин, как набросок моделей и схем. Только мысль руководит здесь языком согласно критерию некоторой эмпирической реальности или некоторого взаимосвязанного по смыслу наброска. Это подражание только точно и прозрачно высказывает в созерцании нечто рациональное.

Художник воспринимает нечто большее, чем эмпирическая реальность и мыслительная конструкция. Вещи заключают в себе целостности и формы, как бесконечные *идеи*, которые всеобщие и которые, однако, адекватно отобразить невозможно. Схемы в своих типах и стилистических формах, абстрактно и неуместно, но для рационального ориентирования в мире вполне соответственно выражают то, что непрерывно передается в мире, как субстанция идей. Искус-

ство зримо воплощает те силы, которые изображаются в идеях.

Эти силы, как всеобщие, художник не может явить в выражении столь же всеобщим образом. Они конкретизируются в произведении гения, составляя абсолютно историчную, незаменимую единственность, понимаемую нами, несмотря на то, как всеобщее, повторить которого невозможно. Только в этом произведении слышно слово трансценденции, которая стала шифром, потому что ее приняла экзистенция в своей историчности.

В повторении учеником произведение утрачивает очарование изначальной истины, в образе которой гений как бы принес нам с неба саму трансценденцию. Наконец, остается подражание действительностям, или прежним произведениям, или вымыслам рассудка.

Теория искусства как подражания улавливает только материал его языка, *эстетический идеализм* – его всеобщие силы, *теория гения* – его исток. Однако в понятии гения заключается двусмысленность: имеет ли оно в виду творческую одаренность, подлежащую объективной оценке ее достижений, или же историчную экзистенцию, из истока которой совершилось откровение трансценденции. Экзистенция – это говорящее со мною через свое произведение существо, которое в своем языке увлекает меня, как бы в коммуникации, одаренность же имеет далекое от меня объективное значение. Однако там, где человек, прикасающийся к основам бытия, бывает способен высказать в шифрах то, что есть, экзистенция и одаренность сливаются воедино, как гений.

4. Трансцендентное видение и имманентная трансценденция. – В искусстве шифр достигает нашего созерцания как трансцендентное видение или, как имманентная трансценденция, становится зримым в действительности как таковой.

Мифологические фигуры, вне границ естественного мира или как особые существа в мире, получают вид и очертания благодаря художнику. Согласно Геродоту, Гомер и Гесиод создали грекам богов¹. Эти историчные существа не вы-

¹ «Ведь Гесиод и Гомер, по моему мнению, жили не раньше как лет за 400 до меня. Они-то впервые и установили для эллинов родословную богов, дали имена и прозвища, разделили между ними почести и круг деятельности и описали их образы» (*Геродот. История* (кн. II, 53). М.: НИЦ «Ладомир», 2002. С. 118). (*Прим.перев.*)

думываются, не изобретаются, они – исконное творчество языка, аналогичного словесному языку, на котором человек понимает трансценденцию. Они остаются *еще неясными символами* в силах, представляемых только в виде фетишей и нелепо искаженных идолов. Они получают вид людей, которые кажутся словно бы потенцированием человеческого существования, но представляют собою способ понимания божественного начала на пути, проходящем через самого человека: человек – это всегда несовершенное подобие богов, которые открылись этому видению трансценденции. В мифических видениях человек видит Деву – Мать – Королеву, страдающего Христа, святых, мучеников и обширное царство христианских персонажей, сцен, событий. *Разорванность эмпирического существования*, а не его возможное совершенство, становится здесь формой трансценденции. Но в этих мифах всегда божественное в человеческом образе, строго отделяющее от себя все лишь человеческое, становится наглядным предметом как специфический мир наряду с миром только действительным, и чудо – наряду с миром природы.

Иное дело – *имманентная трансценденция* в том искусстве, которое изображает, казалось бы, только эмпирическую действительность, как таковую. Хотя всякое искусство может говорить только на языке наглядных образов, эмпирических по своему происхождению. Но мифологическое искусство составляет из элементов действительности другой мир: там, где это искусство бывает подлинным, в нем делается зримым то, чего нельзя было бы воздвигнуть при помощи этих элементов как таковых, и чего из них сконструировать невозможно. Это действительно другой мир, разлагая который на составляющие его эмпирические элементы, мы разрушим его. Но искусство имманентной трансценденции дает самому эмпирическому миру стать шифром. Кажется, что оно подражает тому, что происходит в мире, но оно придает ему прозрачность.

В то время как искусство трансцендентных видений предполагает *мир некоторого культа*, в верующем исполнении которого люди едины между собой, а значит, предполагает и зависимость своего видения, которое именно потому и достигает глубины, что индивид не утверждён на самом себе, но говорит то, что он знал вместе со всеми, – искусство имманентной трансценденции определяется *независимо-*

стью отдельного художника. Этот художник изначально видит существование, уклоняется в простое подражание, познающий анализ действительного, силой собственной свободы восходит к прозрению того, чему не учит его никакой культ и никакая общность. Художник чистой трансценденции придает зримый вид традиционным представлениям, художник имманентной трансценденции учит нас по-новому читать существование, как шифр.

Величайшие из известных до сих пор художников находились *между этими двумя возможностями*. Они не отбрасывали содержания мифов, но воспринимали их в состав действительности, которую, как таковую, они своей собственной свободой вновь открывали в трансценденции: так делали Эсхил, Микеланджело, Шекспир, Рембрандт. Исконная взаимосвязь мифологического и действительности становится для них потенцированной действительностью, которую лишь однажды можно увидеть и изобразить в этом облике. Изъятые из умолкнувшего предания, мифы еще раз говорят благодаря этим художникам внятными и новым языком. Действительное делается причастно силам, которые мы уже не можем более постигнуть на языке одной действительности. Но и ван Гог, в своем предельном ограничении действительностью при отказе от всяческих мифов, тоже – пусть неизбежно бесконечно беднее, однако для нашего времени истинно – выразил то, в чем говорит нам трансценденция.

5. Многообразие искусств. – Музыка, архитектура и пластика позволяют нам читать шифр в действительно создаваемой ими *временности, пространственности и телесности*. Живопись и поэзия выражают в мире не имеющих действительности *представлений*, первая – ограниченном всяким зримым предметом, которому при помощи линии и цвета можно сообщить иллюзию присутствия на плоскости, вторая – в представлении всего наглядно созерцаемого и мыслимого вообще, как оно находит себе выражение в языке.

В *музыке* форма самобытия становится шифром как существование во времени. Во внутренней жизни дающего себе временную форму в исчезновении бытия она дает высказаться трансценденции. Музыка – самое абстрактное искусство, поскольку ее материал лишен зримости и пространственности, не имеет возможной представимости и постольку есть наименее конкретный материал, но она есть и самое конкретное искусство, поскольку этот ее материал есть

именно форма непрестанно вновь порождающей и изживающей себя временности самобытия, которое есть для нас в мире подлинное бытие (*Sie ist die abstrakteste Kunst, sofern ihr Stoff ohne Sichtbarkeit und Räumlichkeit, ohne Vorstellbarkeit und insofern der unkonkreteste ist, die konkreteste aber, sofern dieser ihr Stoff grade die Form der sich stets hervortreibenden und verzehrenden Zeitlichkeit des Selbstseins ist, das in der Welt für uns das eigentliche Sein ist*). Музыка как бы касается средоточия экзистенции, когда превращает универсальную форму существования экзистенции в собственную действительность. Ничто не встает, как предмет, между нею и самобытием. Ее действительность каждый раз может стать присутствующей в настоящем действительностью исполняющего ее или внутренне причастного в слушании к ее воплощению человека, для которого делается прозрачной временная форма его существования, подразделяемая им и просто наполняемая звуком. Поэтому музыка – единственное из искусств, которое существует, только если человек исполняет ее. (*Танец* до такой степени существует только в танцующем действии, что для него не может быть даже нотной записи, при помощи которой его можно было бы передавать другому; научить ему может только человек человека; поскольку в нем есть шифр, этот шифр есть музыкальное начало в нем, как и во всякой музыке есть нечто, что можно сопровождать движением тела. *Драма* не обязательно нуждается в постановке, самые глубокомысленные драмы почти не переносят ее: Лир, Гамлет).

Архитектура подразделяет пространство и творит пространственность, как шифр бытия. Если она заключает призыв к различным способам моего движения в ней и вполне становится присутствием настоящего только благодаря последовательности моего действия во времени, то в этом действии она все же есть именно налично пребывающее, а не исчезающее, как музыка. Пространственный облик моего мира в его ограничении, делении, пропорциях становится шифром покоящейся, неизменной наличности.

Пластика сообщает язык телесности как таковой. От фетишей и обелисков вплоть до мраморной пластики человеческой фигуры, в ней избрано как шифр не отображение некоторого другого, но существование бытия в плотности трехмерной массы. Поскольку самое конкретное явление этого существования как телесности есть человеческая фигура, она и стала

преобладающим предметом пластического искусства, однако [им стал] не человек, но Бог в сверхчеловеческом облике телесного присутствия в шифре этой пластики.

Музыке для наполнения времени нужен звук, как ее материал; *архитектуре* для наполнения пространства нужна ограничивающая материя в ее взаимосвязи с целью и смыслом этой пространственности, служащей действительному существованию человека, как его мир; *пластике* для опытного переживания ее телесности нужен материал содержаний, получающих очертания в этой форме. Всякий раз, когда это наполняющее получает самостоятельное значение, искусство теряет существенность, потому что его шифр меркнет: музыкальная имитация шумов природы, пластическое оформление произвольно выбранных вещей, предметы вообще в их живописном отображении, изолированность целесообразной формы архитектуры в ее машинальной, рациональной прозрачности.

В то время как музыка, *архитектура* и *пластика*, выговаривая свои шифры, привязаны в этом каждая к своей стихии, как действительному настоящему, *живопись* и *поэзия* среди видений того, что не имеет действительности настоящего и что набрасывается как возможность, свободно движутся к бесконечному множеству миров, пользуясь цветом и словесным языком как несамостоятельными средствами для чего-то другого.

Поэтому *первые* три искусства, в чувственности свойственного им присутствия, схватывают фактическое самодействие временности (*das faktische Selbsttun der Zeitlichkeit*), когда я слушаю музыку, фактическую форму жизни и движения в пространстве, когда я созерцаю архитектурное сооружение, тяжесть и осязаемость телесности, когда я постигаю произведение пластики. К этим искусствам непросто найти настоящий доступ, в их ограниченном богатстве им присуща глубина, которая раскрывается только настойчивой самодисциплине. Я должен присутствовать в созерцании как самость, чтобы шифр открылся мне. Деятельность самости направлена здесь напрямую на это бытие существования как шифра, без какого-либо стоящего между ними другого, как предмета. Поэтому, если нам вообще удастся найти такой доступ, то и удержаться от иллюзий тоже бывает легче.

Напротив, живопись и поэзия в своей легкой игре делают доступным для нас бесконечное пространство всех вещей, всякое бытие и небытие. Деятельность самости обращена прежде всего на то, чтобы обрести некоторую иллюзию представления, и лишь через нее направлена на шифр. Этот шифр овладевает нами не так легко, потому что в нескончаемой смене нам предстают все новые образы. Легкая доступность обманывает нас иллюзией достигаемого без усилий многообразия.

Зато живопись и поэзия раскрывают богатство действительного мира. Они дают нам читать не только шифры времени и пространства и телесности, но шифры наполненной действительности, в которые они вовлекают. В формах представления, области трех первых искусств, как и вообще все, что есть и что может быть. Вставка предметности, на которой они совершают свое движение, отдаляет их от стихийной весомости близкого к бытию, но избирает существование таким, каково оно повсюду и бывает для нас: как промежуточное бытие (*Zwischensein*). Они отстраняют нас от бытия в шифре, но они приближают к тому способу, каким я действительно встречаюсь с шифрами в своем существовании.

Вразрез с этим делением следует поставить рядом музыку и поэзию в противоположность всем прочим искусствам. Та и другая – самые непосредственно проникновенные искусства; они вводят в обман, если утрачивают шифр, быстро возбуждаемыми душевными движениями, чувственностью тона в музыке, пестротой напряженного переживания (*Vielerlei spannenden Erlebens*) в поэзии; они истинны, потому что в самом абстрактном материале звука и языка они всего решительнее требуют акцентированного во времени содействия, чтобы дать почувствовать шифр в возбуждении присущего в настоящем самобытия. Пространственные искусства более отстранены, хладнокровны, а потому более благородны. Они открывают свой шифр не столь шумно подступающему к ним рассмотрению.

ТРЕТЬЯ ЧАСТЬ

СПЕКУЛЯТИВНОЕ ЧТЕНИЕ ТАЙНОПИСИ

Что трансценденция *есть* (доказательства бытия Божия)

Того, что трансценденция вообще *есть*, не может удостоверить никакая эмпирическая констатация и никакое логически убедительное умозаключение. Бытие трансценденции постигается (*wird getroffen*) в трансцендировании, однако мы не наблюдаем и не измышляем его.

Я сомневаюсь в бытии трансценденции, если я, как чистое сознание вообще, желаю мыслить его и в то же время испытываю побуждение, исходящее из возможной экзистенции, для которой только и бывает существенно это сомнение. И вот я хочу добиться достоверности. Я хочу доказать себе, что трансценденция *есть*. Эти доказательства, тысячелетия назад отлитые в типические формы, не достигают цели. Ибо трансценденция *есть* не вообще, а только в историчном шифре для экзистенции.

Эти доказательства, тем не менее, не суть простые заблуждения, поскольку экзистенциальное удостоверение в бытии становится в них внятным самому себе. Их мышление еще не есть восхождение экзистенции через релятивирование всякого существования, которое *есть* не более чем только существование, но это мышление становится прояснением в мысли этого фактического восхождения. Хотя их форма *есть* исход от некоторого бытия и приведение к трансценденции, но смысл их *есть* прояснение подлинного сознания бытия.

Иллюзиями эти доказательства становятся там, где они, как результат знания, занимают место экзистенциального удостоверения. Хотя и не превращаясь в иллюзию, они *суть* еще все-таки в своей рациональной объективности как бы *самый слабый раствор* прояснения бытия. Как действительно мыслимые в отголоске экзистенциального исполнения, они сами *суть шифр* мыслящего таким образом человека, в котором сливаются воедино его мышление и бытие.

Однако, исходя из того, чем я обладаю в знании, если я подлинно сознаю свое бытие, я схватываю это содержание, как если бы я еще обладал им, даже если это осознание уже мне не присуще: это *неопределенная глубина бытия трансценденции*, которую мы высказываем в *отрицаниях*; он есть Высший, как абсолютный идеал, величайший из мыслимого максимум во всяком смысле этого слова, то, чего я хотя не могу выдумать и представить себе, но могу живо сознать как присущее в представлении *на пути потенцирования* всего, что наполняет меня; для специфически религиозного человека он есть *Ты*, к которому этот человек обращается и голос которого, как субъекта этой глубины и высоты, он мнит слышать, когда *молится*.

В отрицаниях выражается недовольство всяческим существованием, в потенцировании – исполненность действительностью, в молитве – то, что трансценденция вступает в отношение со мной (*das zu mir Inbezugtreten der Transzendenz*). Внутреннее сознание (*das Innesein*) есть или постоянное побуждение к трансцендированию, в котором трансценденция остается неопределенной, однако действительна (что находит выражение в отрицаниях), или же положительное свечение бытия повсюду, где я вижу истину, красоту, добрую волю (что выражается в потенцировании), или же оно есть, в молитве, обращенность экзистенции к существу, которое есть ее основа и защита, мера и помощь (что находит выражение в личности божества).

Доказательство, как рациональное высказывание, принимает теперь такую форму: *то, что присутствует в экзистенциальном осознании как бытие, должно быть также действительным, ибо в противном случае не могло бы быть самого этого осознания* (*das, was im existentiellen Innesein als Sein gegenwärtig ist, muß auch wirklich sein, denn sonst könnte jenes Innewerden selbst nicht sein*).

Это означает: бытие-мыслящим, которое есть это осознание, есть то бытие, которое тождественно в экзистенциальном единстве со своим мышлением и доказывает тем самым также действительность мыслимого в нем.

Или: если бы мышление этого экзистенциального бытия не было соединено с действительностью его содержания – трансценденции, – то оно и само не существовало бы, как бытие-мыслящим. Но оно есть, значит, есть и трансценденция.

Или: бытие экзистенции есть только с мыслью о трансценденции. Это единство есть, прежде всего, экзистенциальное единство бытия и мышления в мыслящем, а затем — шифр единства мысли и трансценденции.

Между тем как обыкновенно везде в мире для сознания вообще нечто мыслимое еще не является действительным, а напротив, то и другое остаются отделены друг от друга, и действительность должна быть установлена особо, здесь — и только здесь — отделение бытия и мышления было бы абсурдом, потому что, разделяя их, мы этим упразднили бы смысл этого мыслящего осознания и отрицали бы его фактичность. В то время как для существования возможной экзистенции трансцендирование также есть лишь возможность и должно быть решено ее свободой: будет ли трансцендирование осуществляться в становлении самобытия, отныне трансцендирование экзистенции стало действительностью, с которой тождественна достоверность бытия трансценденции. Я могу отрицать фактичность этого осознания (и я делаю это как психолог, если я превращаю это осознание в некий феномен, происхождение и условия которого я изучаю, и полагаю, что этим все исчерпывается; если, таким образом, я имею перед собою только эмпирическую реальность переживания, а не экзистенциальное бытие), но и эта фактичность, и ее отрицание есть свобода. Как возможная экзистенция, я не могу отрицать ее возможности, как действительная экзистенция — ее действительности. Как экзистенция, я не могу не трансцендировать, но могу только, самое большее, из собственной свободы отрицать трансцендирование и. в этом отрицании все-таки еще совершать его (*Ich kann als Existenz nicht nicht transzendieren, sondern äußersten Falls das Transzendieren aus Freiheit negieren und im Negieren doch noch vollziehen*).

Всеобщая форма доказательства *видоизменяется*:

Наибольшее из мыслимого есть возможная мысль. Если оно возможно, то наибольшее из всего мыслимого должно быть также действительно. Ибо, не будь оно действительно, тогда можно было бы мыслить нечто такое, что больше, чем наибольшее из всего мыслимого, а именно то, что, кроме того, также и действительно, — но это противоречиво. Однако как чистая мысль это было бы немислимо; так же как я не могу помыслить самого большого числа, так не могу помыс-

лить и какого-нибудь другого наибольшего; ибо всякую границу мне пришлось бы перейти в своей мысли; наибольшее, как завершенное, я не могу сделать содержанием своей мысли. Однако наибольшее из всего мыслимого есть не только пустая и невозможная мысль, но оно есть исполненная и в таком случае также необходимая мысль, которую я должен мыслить, если я подлинно есмь в бытии.

Я мыслю мысль о *бесконечности*. Я сам – конечное существо, и встречаю в существовании только конечное. То, что эта мысль есть во мне, и что я осознаю свою конечность, должно иметь некое основание, которое никак не может заключаться в самой моей конечности. Это должно быть основание, соответствующее огромности этой мысли. А это значит: мыслимая мною бесконечность должна *быть*, потому что лишь в таком случае я постигну, что я ее мыслю.

Эти и другие модификации мысли, названной Кантом *онтологическим доказательством бытия Божия*¹, в решающий момент дают слово экзистенции, и этим, несмотря на свою объективирующую рациональность, которая уже и сама по себе не является убедительной, ослабляют свою силу как доказательства. Как чистая рациональность, они были бы выдумыванием себе чего-то в логических кругах и тавтологиях и при помощи невозможных в логическом отношении предметов. Однако рациональность может быть исполнена ясностью того что я ношу в самом себе, и может означать благодаря этому, хотя и отнюдь не доказательство, но все же шифр для бытия трансценденции. Поскольку она ничтожна, как доказательство в смысле рациональной аргументации, она может означать только выражение сознания бытия, пробивающегося к наибольшей возможной всеобщности высказывания. Поэтому такая рациональность, как содержание, никогда не бывает одинаковой. В том своем качестве, в каком доказательство всегда остается тем же, как отвлеченная логическая форма, оно безразлично. В том же качестве, в котором оно подлинно, оно всякий раз исторично исполнено, а потому не есть обладание для какого бы то ни

¹ Онтологическое доказательство в смысле Канта включает «совершенно a priori из одних лишь понятий к существованию высшей причины». Разбор и критику его Кантом см.: *Кант И. Критика чистого разума*. М.: «Наука», 1998. С. 465–472. (Прим. перев.)

было знания, но язык, которому всякий раз нужно вновь и по-своему дать выразиться в слове.

Доказательства эти не эмпирические, но и не логические. Они не могут иметь своим намерением посредством умозаключений рассчитать бытие трансценденции, в смысле чего-то существующего где-либо как наличное. Но в этих доказательствах присутствует как пережитое, но только силою свободы введенное в опытное переживание, так и высказанное, но мыслимое в высказанном как шифр, бытие для некоторого самобытия.

Формы онтологического доказательства направлены на трансценденцию как таковую. Они не сосредоточивают взгляда ни на какой отдельности, но исходят из моего сознания бытия в существовании. В них я сам, как мыслящий, становлюсь шифром для себя. Но этот шифр исполняет только то, что я вместе и есмь, и вижу, и во что верю. Поэтому все особенные доказательства бытия Божия суть применения онтологического доказательства, коль скоро они исходят из определенного бытия, которое, как экзистенциально принятое бытие, характеризует некое специфическое восхождение.

Космологическое доказательство исходит из существования мира, который не сам собою пребывает; *физико-теологическое* доказательство – из целесообразности живого, красоты вещей в мире; *моральное* – из доброй воли, которая требует себе, как основы и цели, бытия трансценденции. В каждом из них рациональная форма и наглядно представляемое бытие суть только среда, в которой собственно доказательство рождается из опыта неудовлетворенности. Если наш взгляд сумеет проникнуть сквозь покровы рационального языка, то мы увидим источник каждого из доказательств в присущем экзистенции сознанию бытия, которое в этом языке находит себе выражение.

Если доказательства бытия Божия допускают, чтобы в мышлении погибло то, силою чего совершается само доказательство, то высказывания становятся пустыми. Сила этих доказательств заключается только в экзистенциально наполненном содержании присутствия бытия, в котором, как в шифре, слышится голос трансценденции.

Поскольку доказательства подразумеваются здесь не собственно как таковые, но как подлежащие историческому

наполнению шифры, и поскольку они так легко уклоняются в ничтожности, они не преграждают пути сомнениям в бытии трансценденции. Они служат средством, не для того, чтобы устранить сомнение, – скорее, они сами бросают сомнению вызов, если претендуют на опровержение этого сомнения, – но чтобы прояснить и укрепить осознание подлинного бытия.

Как вообще возможно сомневаться в бытии трансценденции? Поскольку сознание бытия может потеряться в слепоте чистого существования: экзистенция оказывается несостоятельной. Поскольку возможно пустое формальное мышление, в котором по-настоящему не мыслят ничего: сомнение заключается только в словах. Поскольку мы не замечаем, что фактически все-таки полагаем абсолютным нечто такое, что заняло место трансценденции, но не есть она сама: сомнение служит только обороной для непроясненной безусловности.

Против моего сомнения нет никаких опровержений, но только *поступок* (ein Tun). Трансценденцию не доказывают, о ней свидетельствуют. Шифр, в котором она есть для меня, не станет действительным без моего поступка. В неудовлетворенности и в любви рождается поступок, активно осуществляющий шифр, которого еще нет, или созерцательно воспринимающий то, в качестве чего шифр обращается ко мне.

Таким образом, без свободы трансценденция не выступит в присутствии для философского самобытия в мире. Трансценденция философствующего человека не подлежит доказательству так же точно, как и Бог религии, которого человек находит в культе.

То, что шифр есть (спекуляция становления)

Если формулы трансцендирования используются для составления высказываний о бытии трансценденции, если опыты мысли превращают в онтологическое знание, то говорят, например:

Трансценденция есть. Бытие, как бытие, абсолютно, ибо оно не зависит ни от чего другого; и не соотносено с чем-либо другим, ибо вне его ничего нет. Оно бесконечно. Что для нас раздвоено, то для него едино. Оно есть абсолютное единство (die Einheit schlechthin), единство мышления и бы-

тия, субъекта и объекта, истины и правильности, бытия и долженствования, становления и бытия, материи и формы. Если, однако, это единое и целое бытие довлеет себе, то экзистенция, находящая себя в существовании, спрашивает: почему есть существование? Почему существует раздвоение, почему разделяются субъект и объект, мышление и действительность, долженствование и бытие? Как бытие переходит к существованию, бесконечное – к конечному, Бог – к миру?

На этот вопрос есть играющие ответы:

Бытие не было бы подлинным бытием, если бы оно не *раскрывало* себя. Как самодовлеющее бытие, оно не знает о себе самом. Оно есть только возможность и обращается в себе, лишённое действительности. Только если оно вступает в существование, а затем из всех раздвоений вновь возвращается к себе, оно становится одновременно и открыто, и действительно. Оно цело, только если оно переводит в себя и единит в себе самое крайнее раздвоение – раздвоение между ним самим и существованием. Тем, что оно есть, оно должно быть, как становящееся во времени. Оно бесконечно, только если оно заключает в себе конечность. Оно есть высшее могущество и совершенство, если оно предоставляет конечному и раздвоенному самостоятельность собственного бытия, и все же объёмлет его как бытие, в котором все пребывает в одном. Высшее напряжение таит в себе глубочайшую открытость.

Этот ответ, приводящий все во взаимное согласие, отвергают, указывая на все темное, злое, бессмысленное. В новой игре мыслят так: Пусть бытие должно было открыть себя. Но то, что есть теперь как существование, отнюдь не есть открытость. Этому существованию не следовало быть. В трансценденции произошла катастрофа. Случилось *отпадение* существ, которые, заключаясь в нем, пожелали однако собственного бытия сверх положенной меры. Так возник мир.

В обеих этих мыслях существование есть *история*. Как самооткровение бытия, оно есть вневременная история вечного настоящего. Протяжение во времени без начала и конца есть, как открытость, явление бытия, которое, во всякое время равно себе, вечно дает себя и возвращается. Но, как отпадение, существование есть история во времени, имеющая начало и конец. Начала здесь мыслятся как катастрофа

вследствие некой испорченности, конец же – как возрождение, а тем самым – упразднение существования.

Эти ответы, как неприкрытые объективации, имеют тот недостаток, что *исходят из воображаемой точки некоторой познанной как бытие трансценденции*, как если бы это бытие было содержанием знания. Формулировки о самодовлеющем бытии, которое может спокойно пребывать в своем совершенстве и которому нет надобности переходить к существованию, – это проекции мыслей в абсолютную наличность бытия, которые имеют подлинный смысл, как мысли, только в качестве выражения категориального трансцендирования или просветляющего экзистенцию призыва. Сомнителен сам замысел такого вопроса, потому что этот вопрос принимает за исходный пункт бытие воображаемой точки трансценденции, как некоторую наличность.

Существование становится для экзистенции шифром. Она не может даже исполнить в ясности вопрос о том, почему оно существует. В этом вопросе она чувствует лишь тем более сильное головокружение, чем более старается связать со своими словами какой-то смысл. Но то, что существование есть шифр, – это самоочевидно для нее, если для нее есть трансценденция. Всему должно быть возможно стать шифром; если бы не было никаких шифров, не было бы также и трансценденции. Единства раздвоений существуют в чтении шифра, хотя, читая его, мы никогда и не смогли бы овладеть отвлеченным от всякого существования бытием. Поэтому мы и не достигаем никакой исходной точки для вопроса о том, почему бытие переходит к существованию. От нашего существования мы можем подниматься к шифру, но не можем спускаться к шифру от бытия трансценденции. *То, что вообще есть шифр, тождественно для нас тому обстоянию, что вообще есть трансценденция*, поскольку мы, как существование, не постигаем трансценденцию иначе, как только в существовании. И на место вопроса о том, почему есть существование, для нас встает вопрос о том, *почему есть шифр*. Ответ на него гласит: *он есть для экзистенциального сознания единственная форма, в которой открывается ему трансценденция, знак того, что трансценденция хотя и сокрыта для экзистенции, однако не исчезла для нее*.

Тем самым *глубина непостижимости того, как шифр восстанавливается в своем законном праве*, против мнимо-

го знания о сверхчувственном становлении самой трансценденции и о становлении ее как мира. *Шифр есть подлежащее признанию существование, в котором я нахожу себя, и в котором только я и могу поистине стать тем, что я есмь.* Пусть я хотел бы стать другим, пусть я хотел бы предполагать себя равным со всем благородным в мире, а еще с большей охотой сделался бы лучше всех; мое бытие гложет меня, как червь; если есть Бог, я хотел бы стать даже Богом. Однако я могу думать и хотеть подобным образом, только если я не читаю шифров. Через шифр я получаю глубокое сознание своей экзистенциальной возможности на этом месте своего существования; и покой самобытия в том, что я провижу в шифре бытие, как непостижимое бытие, и что затем я силой своей свободы всеми силами становлюсь тем, что я есмь и чем могу быть. Я переживаю совершенно разрушающий меня самообман в лишенном трансценденции измышлении и инстинктивно спонтанном волении, в котором хотят, чтобы все было иным, чем оно есть, и в котором уже, собственно, не остается верности действительности. В этом самообмане я теряю то, что я могу переменить, если сам возьмусь за дело.

Какой вид имеет присутствие чтения шифров (спекулятивное припоминание и предвидение)

Несмотря на это, вопрос о том, почему есть существование, и игра ответов на него, не вовсе лишены всякой истины. В этой игре выражается сознание ставшего (*ein Bewusstsein des Gewordenseins*): *историчность экзистенции универсализуется до существования бытия как такового.* Процесс откровения самости (*Selbstoffenbarwerden*), который известен мне единственно лишь на собственном опыте в коммуникации, становится отблеском некоторой трансценденции, в которой он не потерян. Идея отпадения, экзистенциально действительная только как действительность свободы, получает корень в трансценденции, потому что не может стать достаточно ясной для себя в самой экзистенции, и мнит проникнуть в собственное существо, как бы вспоминая довременный выбор себя самого в изначальном исходе всех вещей из бытия трансценденции. Историчность экзистенциального становления обратилась отныне в шифр.

Но как только светлую ясность шифра историчности объективируют, превращая в знание о становлении мира, все делается иллюзорным: мировое существование, даже если речь идет о начале и конце, составляет предмет только для исследующего ориентирования в мире. Исследование же безгранично. Для него, как его предпосылка, отмена которой совершенно невысказана, имеет силу положение, что мир есть существование во времени как нескончаемый, без начала и без конца.

То, что есть бытие, имеется у меня как присутствием, но не просто как присутствие. В припоминании мне становится внятно то, что оно есть как то, чем оно было. В предвидении оно становится внятно мне как то, что может стать, и то, что еще решается.

Припоминание и предвидение – это только мой доступ к бытию. Если я постигаю в них шифр, то они сходятся воедино. То, что припоминают, есть настоящее как возможность, которую мы можем вновь обрести в предвидении. То, что избирают в предвидении, только как припомненное нами бывает также исполненным. Настоящее уже не остается более просто настоящим, но в предвидении, проникнутом припоминанием, оно, поскольку в нем я читаю шифр, становится вечным настоящим.

1. Припоминание. – Припоминание действительно *психологически*, как знание о выученном, как память о пережитых событиях и ситуациях, о вещах и людях. Оно есть мертвое припоминание, как простое обладание чем-то, что я могу воспроизводить в представлении, оно есть перерабатывающее припоминание в бессознательном и сознательном последствии прожитой жизни, как некое всецелое присвоение и проникновение, как забвение путем превращения во всеобщее знание или путем его изолирования, как если бы мы этого вовсе не переживали.

Припоминание, как *историческое* припоминание, есть усвоение традиции. Сугубо психологическая память об ограниченном промежутке времени умеет разбивать границы собственного существования, постигать находящееся вне его пределов бытие, которое было, когда его самого еще не было. Я причастен к памяти человечества, когда воспринимаю существование, подступающее ко мне в виде документов. Я расширяюсь за предел того существования, которое есмь я сам, в неограниченные отрезки времени. Хотя мое существ-

вание остается исходной точкой как ситуация, мерило, по которому я мерю и с которым я соотношу, но оно само претерпевает изменение от способа исторического припоминания. Это последнее с первого же мгновения моего пробуждения формирует меня, как бессознательная традиция. В качестве предметного знания и представления о прошлом во всем богатстве его обликов оно становится звеном в моем духовном образовании. Для чистого рассмотрения и исследования прошедшее наличествует как застывшее бытие, которое таково, каким оно стало. Историчное припоминание, будучи само живым бытием, схватывает прошедшее как еще живо присущую действительность не вполне определившихся возможностей: я причастен им и еще участвую в решении того, что поистине было. Правда, то, что было, само по себе решено, но оно еще не есть для меня окончательно то, *как что* оно было и касается нас. Отсюда неисследимость прежде бывшего, которое, само по себе наличное бытие, есть для нас никогда вполне не исчерпанная возможность.

В области психологического и исторического припоминание становится экзистенциальным там, где припоминающий связывает себя обязательством перед припоминаемым. В свободном избрании некоторой данности я принимаю на себя в припоминаемом то, что я есмь. Я есмь то, чем я был и чем я хочу быть. Как *верность* в историчном сознании моей судьбы в неотделимости ее от людей, с которыми совершалось мое становление, как *благоговение* перед тем, что составляет основу моего собственного существования, как сила *почтения* к тому, что говорило со мною, как подлинное бытие экзистенции, осуществляется экзистенциальное самоотождествление, в котором я впервые подлинно есмь. И есмь уже не только пустое Я в некотором сознании вообще. Отрицая припоминание, я лишил бы себя корней.

Ни один из этих видов припоминания не есть, как таковое, метафизическое припоминание. В каждом из них это последнее возможно.

Это опытное знание, но будучи высказано, это не более чем толкование: В том, как мне открывается некоторое познание, есть самоочевидность, как если бы я всегда знал и только теперь обретаю со светлой ясностью то, что познаю. Это словно пробуждение к самому себе, вторичное явление того, что я уже нес с собою, хотя до сих пор и не знал об

этом. В понимании исторично-прошедшего я давно уже внешним образом принимаю к сведению, но если оно открывается мне, это событие – словно припоминание, для которого документальное было мне только поводом. Из меня самого выходит навстречу то, что подступает ко мне во внешнем, чтобы дать мне осознать это. *Припоминание есть в каждом содержании, который становится для меня экзистенциальным присутствием*; осуществляется то, чего я прежде в таком виде не желал и что, однако, есть в сущности я сам, хотя я и не знал того. В решении и исполнении своего бытия я припоминаю вечное бытие.

Сознание припоминания было здесь в том, что, как действительное, присутствует в настоящем. Оно становится для меня припоминанием, только если я читаю его как шифр, фактически в изначальном осознании, толкуя – в последующем, задним числом, сообщении. Я не припоминаю чего-то другого. Я не проникаю сквозь шифр в чуждый мир потустороннего. То, что шифр есть шифр, как раз и означает, что я читаю только в нем самом, в единстве существования и трансценденции. Припоминание – это форма доступа, в которой мне становится осязаемо, как существование становится шифром для меня.

Это припоминание сопровождает мое существование, как постоянное сознание глубины прошедшего. *Прошедшее* становится в шифре бытием. Бытие, как бытие бывшего (Gewesensein), больше не существует, и все же оно – не ничто. Припоминание становится доступом к нему через фактичность настоящего. В самом мире этот мир припоминания становится присутствием неисследимого прошедшего. То, что для ориентирования в мире есть только новое, сущее теперь существование в нескончаемом потоке возникающего и исчезающего, для экзистенции есть явление бытия, припоминаемого в этом существовании. Во внешнем отношении существование есть знак бытия, внутренне же оно, как шифр, пронизано припоминанием. В непостижимости любви Гёте мог высказать этот его характер как шифра: «Ах, была во времени далеком Ты моей сестрою иль женой»¹; охваченный

¹ Из стихотворения Гёте «Ты зачем дала глубоким взглядом...» (Гёте И.В. Собр. соч. в 13 т. Т 1. Лирика. М.; Л.: ГИХЛ, 1933. С. 129. (пер. С.М. Соловьёва)). (Прим. перев.)

страстью к чтению всей совокупности существования как шифра, Шеллинг мог говорить о «со-ведении творения (Mitwisserschaft mit der Schöpfung)», присущем человеку, поскольку он сам присутствовал при творении и поэтому может теперь снова припомнить его¹. Это припоминание, как тоска о прошедшем, есть побуждение готовности; оно может мотивировать нас уже в раннем детстве, когда еще почти вовсе нет прошедшего и ничто еще не потеряно.

Отсюда ясно, что безразличные сами по себе психологически обусловленные переживания, которые, как таковые, случаются весьма часто, способны порой, если они наполняются экзистенциальными содержаниями, вступить в контекст припоминающего чтения шифров: таковы впечатления *déjà vu*, или когда мы пробуждаемся от сна, сознавая при этом, что только что поднялись на поверхность из какой-то решающей глубины, как прошедшего. Глубоко пораженный священным трепетом перед тайной, которая, казалось, открывала мне подлинное бытие, я еще хочу постичь ее, но по мере того, как я просыпаюсь, и тайна мельчает, и когда сознание возвращается вполне, я, может быть, еще пребываю в настроении некой странной готовности, однако то, что было, растаяло теперь в ничто.

2. Предвидение. – Предвидение смотрит на то, что должно наступить. Поскольку оно *ожидает* необходимо наступающей череды событий, оно делает *предсказание*. Поскольку оно хочет осуществить некую цель, оно составляет в образе того целого, которому надлежит осуществиться, *план соотношений между целями и средствами*. Поскольку оно *определяет деятельность в неопределенных ситуациях*, оно становится *спекулятивным мышлением*, которое, исходя из не более чем вероятных прогнозов, всегда неокончательным и ненастоятельным образом избирает в каждом случае то, что может привести к предположенному результату.

Будущее – это *возможное, предвидение* есть постольку *мышление о возможном*. Даже если я составляю прогноз о том, что происходит с необходимостью, всегда, в силу беско-

¹ «Душа человека обладает со-ведением творения, почерпнутым из источника вещей и равным ему. В ней заключена величайшая ясность всех вещей, и она есть не столько знающая, сколько сама есть наука» (Schelling F.W., J. Sämtliche Werke. Abt I. Bd.8. S. 200). (Указание П.В. Резвых). (Прим. перев.)

нечного множества возможных условий, остается известное пространство возможного: то, чего еще нет, может стать иным, нежели это предвидит самое достоверное ожидание. Фактическое ориентирование в мире расширяет пространство возможного, коль скоро оно приучает нас к большей определенности ожиданий и большему богатству содержания картины предвидимого, но одновременно оно же и ограничивает это пространство, строго отделяя область поддающегося определению от тумана неограниченных возможностей.

В возможностях будущего есть сегмент того, *что зависит от меня*. Для будущего безусловно существенно, что нечто еще *решается*. То, что я подлинно есмь в будущем, подвластно мне в такой степени, что я знаю: я ответствен за это. Хотя мое сознание своего бессилия перед обычным ходом вещей в мире столь же исконно, как и мое сознание своей свободы для себя самого, – но, в то время как припоминание есть принятие обязательств перед неизбежным во мне самом, предвидение дает мне свободу в пространстве возможного.

Что такое существование, я познаю по тому, что наступит в мире; что есмь я сам – по тому, что я решаю. В завершенности всякого будущего существования бытие было бы окончательно открыто мне. Но теперь бытие, как будущее бытие, есть витающий шифр, который я, антиципируя, наполняю, или который в неопределенности я читаю, как направление.

В метафизической игре я антиципирую конец времен, совершенство, как наступление свободного от формы времени царства духов, возвращение всего утраченного, лишенную процесса открытость. Однако в нашем временном существовании всякий образ будущего существования, представляющий его как окончательно пребывающее царство совершенства и подразумеваемый как действительность, – это абсурдная утопия. Ибо в мире времени последнее слово остается за ориентированием в мире, которое лишь все с большей решительностью показывает нам невозможность спокойно продолжающегося в себе существования, и являет все новые возможности. Но, как метафизический язык, эта трансцендирующая существование во времени игра может иметь известное, всегда исчезающее значение

Я читаю направление бытия, как бытия-будущим: бытие есть сокровенность, которая будет раскрыта, то, что есть, станет явным; в существовании уже есть зачаток того, чему

надлежит стать и что тогда покажет нам, что есть. В действительности настоящего сущее – это грядущее.

Я отбрасываю все оковы знающего ориентирования в мире, когда, трансцендируя, мыслю его расширенным до безграничности; бесконечная возможность становится для меня отблеском бесконечного бытия.

3. Противоположность и единство припоминания и предвидения. – Припоминание и предвидение контрастно противостоят друг другу. Припоминание постигает прошедшее как налично сущее. В созерцательной установке человек возвращается только к тому, что есть. Время, как время, становится безразличным, никаких решений больше не принимают. Предвидение постигает будущее как то, что касается меня, и что я своим решением помогаю достигнуть, но понимает его само по себе как приближающееся бытие. В обоих случаях в изоляции, будь то прошедшего или будущего, настоящее лишают присущего ему бытия. Обесценение настоящего расценивается как низшая точка и как переход; оно есть крайность падения, из которого мы оглядываемся назад, или самая далекая даль, из которой мы смотрим вперед. Само же оно ничтожно. Я живу, выступая из настоящего: ищу себя в основе прошедшего, или живу в ожидании будущего, которое только и должно подтвердить меня самого, как бытие. Затем, в силу сознания ничтожности настоящего, прошедшее и будущее, в свою очередь, становятся двусмысленными. Прошедшее – как то совершенное в своей глубине, к чему влечется обратно моя сущность; или как то страшное, из чего я непостижимым образом вырос теперь и к которому я бы никогда не хотел возвращаться; внутреннее обязательство перед моим прошлым – как субстанция моего бытия, или как оковы на моей возможности. Будущее – как то золотое время, где некогда получают разрешение все вопросы; или же как бездна, – будь то конец, будь то пустая нескончаемость, будь то неумолимое приближение всех ужасов, которым я предстою без надежды на спасение.

Изолирование прошедшего или будущего, обесценение настоящего, двусмысленность того, чего нет в настоящем, связаны между собою. Все вместе они суть уклонение от начинающегося чтения шифров к некоторой объективности без шифра. Припоминание и предвидение бывают способами чтения шифра, только если соединяются в вечном настоящем «теперь», как фокусе экзистенциального бытия.

Экзистенция преодолевает время, только самым решительным образом овладевая самим временем. Оно, как место принятия решения, не есть ни низшая точка, ни падение, но настоящее, отброшен в которое я впервые подлинно есмь. В безусловности акта решения «теперь» лучится светом бытия, которое мы любим из этой безусловности в облике ставшего ныне прозрачным настоящего присутствия человека и мира (In der Unbedingtheit des Entscheidens strahlt das Jetzt von dem Sein her, das aus ihr geliebt wird in der Gestalt der transparent gewordenen Gegenwart des Menschen und der Welt). В то время как в уклонении настоящее никогда не существует по-настоящему, потому что оно каждый раз или уже не есть, или еще не есть, и в то время как эмпирически действительное как присущее в настоящем остается недостижимой границей всякого ориентирования в мире, действительность трансценденции в бытии шифра есть конкретное настоящее, как *punc stans*: вечное настоящее, которое, опираясь на припоминаемое прошедшее и просветляясь предусматриваемым будущим, только в единении с ними обоими дает нам почувствовать в шифре бытие.

Трансценденция в шифре есть бытие, выходящее навстречу мне из будущего, как прошедшее бытие, или: бытие, которое я припоминаю, взглядывая вперед в предвидении. Бытие это замыкается постольку в круге: *то, что во времени лишь протекает, округляется и становится бытием*. Но становится только как шифр, а не для какого бы то ни было знания; и здесь всегда остается опасность, что шифр, как мыслимый, экзистенциально оторвет меня от времени ради некоторого, становящегося все более пустым метафизического созерцания, а тем самым разрушит ту почву, на которой только и возможно было видеть этот шифр.

Припоминание совершается, прежде всего, в личной историчности моей жизни, которая приносит мне то, что делаю я сам, как возвращение на некую родину. Экзистенциально решенный однажды жизненный путь есть удостоверение в том, чем я был. Восхождение к бытию в избрании того, что встречает меня как будущее, есть слияние воедино с этим будущим, как бытием, с которым я был издавна связан. В том, что вступает для меня в настоящее из будущего, есть убеждающая сила, возникающая не из правильности мыслей и фактов и не из целесообразности какого-либо действия, но из действительности настоящего, как вечной действительно-

сти. То, что приходит ко мне, совершенно ново, поскольку я никогда не думал о нем и никогда не имел о нем образа и представления; оно совершенно старо, как если бы оно было всегда и было только снова мною найдено.

Тогда в области *исторического*, как прошедшего человеческого рода, я припоминаю, смотря на эту основу моего существования, как пространство пробуждающих меня экзистенций. Я уже не вижу более произвольный материал прошедших миров, но узнаю то, что встречается мне в истории, как то, к чему я сам извечно принадлежу, или оставляю его, как безразличное. На протяжении всего моего существования моя жизнь с историей есть один-единственный переход пробуждения в общности с духами прошедшего, и только тем самым она есть и возможная укорененность в настоящем, будущее которого лишь благодаря этому может предстать для меня содержательным.

4. Философско-историческая спекуляция. – Метафизическая спекуляция – представляющая собой, как осуществленная мыслительная формация, редкое растение из глубины человеческого припоминания – говорит о бытии трансценденции, которое она изначально читала в шифре своего собственного экзистенциального существования. В истории, для которой прошедшее, изучаемое мироориентирующей исторической наукой, составляет только материал, мы читаем шифр существования, как некоторого целого от начала до конца времен.

Представление о тотальности истории есть для науки всякий раз только определенное в известных аспектах представление. Например, представление о человеке, который, в сущности, повсюду одинаков: историческое понимание возможно потому, что собственные возможности и возможности других всегда одинаковы, даже если они и получают чрезвычайно несходное развитие и осуществление. Или: Есть одна всемирная история, в том смысле, что все оставшееся до сих пор рассеянным человеческое существование вовлекается в одну-единственную взаимосвязь. Или: Есть нескончаемость перемен во множественности человеческого существования, однако в них есть известные типы процессов, возникнувших и исчезнувших безотносительно друг к другу, как многообразие, без какого бы то ни было адекватного припоминания о целом, потому что этого целого во все нет.

Иначе обстоит дело с *шифром целого*, как историчной самой по себе спекуляцией, в которой постигает себя экзистенция в тотальности своего доступного для нее самой существования. Сознание бытия может высказываться в некоторой *сверхчувственной философии истории*, которая охватывает прошедшее и будущее, с тем чтобы понять все как язык вечного настоящего. Так были выдуманы спекулятивной мыслью исчезающие идейные формации: в христианской истории мира от творения и грехопадения до конца света и Страшного суда; затем другие истории в прямой зависимости от нее, но в конце концов совершенно преобразованные в философии истории Гегеля, полагающей в полной мере одно прошлое и полагающей как шифр только эмпирический ход событий, в мифологии истории Шеллинга, объемлющей прошедшее и будущее и лишь чуть-чуть касающейся эмпирического момента. Спекуляции подобного рода по самому своему смыслу могут быть проверены лишь экзистенциально. Их подлинное содержание не может осмысленно подлежать какому-либо научному исследованию.

Если здесь закругленная завершенность картины кажется чересчур окончательной, мир – чересчур определенным, форма чересчур объективной, а потому опасность уклонения в знающее обладание целым чуть ли не с самого первой попытки приводит к поражению предающейся этому целому экзистенции, то можно все же искать не столь определенный шифр, который, однако, остается также почти немым для нас:

Припоминание выводит перед нами *царство духов*, в которое я могу вступить как тот, кто я в своем действии подлинно есмь. Припоминание есть одновременно предвидящее усмотрение: как вопрос, стану ли я членом этого царства или нет, и как именно я им стану. Я ощущаю себя в некоторой возможной общности, которую я слышу в глубине совести, которая уже давно *есть*, и, однако, никогда не бывает замкнутой и окончательной.

Там, где я чувствовал, что вхожу в соприкосновение, – там люди из истории и современники стали неприкосновенны для меня. Я втайне прислушиваюсь: есть ли у другого подобные неприкосновенности, и не сообщаемся ли мы в молчании, потому что мы оба без всякой объективности и сказуемой фиксации нашли путь доступа в ряды этих людей.

Не бытие и не сверхчувственная история всего становится здесь зримой как целое, но припоминание о царстве духов через ведущее в будущее становление самости становится, как шифр, присутствием настоящего, хотя артикулированное выдумывание истории, местонахождения и персонажей этого царства и не имеет смысла. Найти доступ к нему мы можем только в шифре действительного существования.

Но все-таки всякая великая метафизика была чем-то большим: *артикулированным чтением тайнописи*. Здесь отчетливо выражается то, что говорит бытие в существовании и что поэтому оно есть. К этому сомнительному предприятию, которое, однако, никогда не должно безоговорочно отвергать, если вообще мы исторично ищем возможности сообщения из одиночества читающей шифр экзистенции, следует присмотреться повнимательнее.

Что говорит шифр целокупности существования (спекуляция бытия)

Что такое бытие без существования – это для нас абсолютно недоступно. То, что трансценденция вообще *есть*, – это спекулятивно мыслили в рассуждениях, которые носят сбивающее с толку название доказательств бытия Божия. То, что шифр, как существование, вообще есть, – это следовало постичь как непостижимость. Действительность присутствия чтения шифров прояснялась в спекулятивном припоминании и предвидении.

Но то, что, собственно, говорит шифр целокупности существования, это дало бы нам, если бы только оно могло стать достоянием спекулятивного знания, глубочайшее познание, какое возможно в существовании. Однако существование, как шифр, остается многозначным, оно не становится окончательно каким-либо целым. Поэтому то, что говорит нам существование, есть опять-таки лишь форма движения, в котором возможная экзистенция положительно наполняет шифрами свое сознание трансценденции:

Ориентируясь в мире, она изучает действительное и желает при помощи всеобъемлющей гипотезы совлечь покров с того, что лежит в основе целого. Она хотела бы познавать и, вместо шифра, обрести некое знание в *позитивизме*.

Она, исследуя, проходит по всей действительности с экзистенциальным сознанием сплошь соотнесенного внутри себя единства духовного целого, которое, в бесчисленном множестве вариаций, она находит повсюду, в *идеализме*.

Она видит необходимость краха гипотетического познания и границу единства и духовного целого. Хотя она и возвращается к позитивизму с непреклонной зоркостью на всякую эмпирическую действительность, но эту действительность она не считает абсолютным бытием; хотя она и оставляет в относительной силе сознание единства и духовного целого, но раздробляет его как абсолютизацию и антиципацию. Ибо экзистенция должна оставаться там, где она только и может быть действительной: во временном существовании, из которого ей видна множественность бытия, неопределимость трансценденции, многозначность шифра. Только в историчной конкретности она может верить в то, что она фактически совершает как *чтение шифров в философии экзистенции*.

1. Позитивизм. – Сильная сторона позитивизма в том, что он не желает упустить никакой эмпирической реальности. Он отвергает всякое средство, позволяющее превратить какую-нибудь действительность в нечто недействительное, под именем случайного, безразличного, несущественного, больного, аномального. Но слабая сторона его состоит в том, что он хочет изучать недоступное для изучения. Его гипотеза о мире, будучи в качестве исследования заблуждением, подчинена побуждению толковать шифр существования. Поскольку в этом методе этот импульс неверно понимает себя самого, он утрачивает свой собственный исток: в конце концов вместо шифров он получает пустые категориальные механизмы или пустое незнание.

Позитивизм составляет почву мироориентирующих наук. Их побуждение заключается в том, чтобы видеть то, что есть; их метафизический смысл – в том, чтобы выразительно указать на то фактическое, которое становится возможным шифром.

2. Идеализм. – Сильная сторона идеализма в том, что он улавливает единство духовного целого. Он не хочет оставить ничего в обособленности, но хочет постигнуть его исходя из целого, связать со всем остальным. Но слабая сторона его состоит в том, что он не замечает того, что нарушает его единство. Между тем как он, казалось бы, пробегает мыслью

все богатство существования, он кончает пустым – лишенным трансценденции – успокоением ввиду мнимой гармонии целого.

Всякое *единство и целость*, исконный шифр единства бытия, перестают быть шифром для идеализма, как только он постигает их в мысли: Целое есть единство противоположностей. То, что, казалось бы, исключает друг друга, лишь в своем синтетическом единстве образует истинное бытие. То, что, казалось бы, взаимно уничтожает друг друга, именно в самой отрицании вызывает друг друга к содержательному существованию. То, что в изолированности выглядит дисгармонией, составляет лишь момент для усиления гармонии целого. Эта гармония есть органическое, подразделяющееся единство в некотором развитии, которое делает возможным одно за другим то, что не может сосуществовать одновременно. Всему находится свое место и свое назначение, как всякому персонажу в драме, как всякому органу в живой плоти, как всякому отдельному шагу в исполнении известного плана.

Мотивы этого единства заключаются, прежде всего, в том основополагающем опыте, что *мой мир всегда становится для меня некоторым целым*: Он есть в пространстве не куча развалин, но такая формация, которая, если я правильно понимаю ее, всегда обращается ко мне как красота. Там, где я живу, для меня возникает некоторое целое, в подразделениях моего пространства, в структуре телесности, в атмосфере ландшафта, включающей в себя то, что в своей изолированности структуры не имеет. Эта целостность не есть лишь мое собственное создание, природа идет мне навстречу: на самое разорванное и резкое она набрасывает покров единого мира. "Мировое целое, мыслимое как космос, наглядно представляемое в образах, есть по аналогии, как мировой ландшафт, словно бы наполненная пространственность существования.

Второй основополагающий опыт есть *единство духа*, – то, что все сущее вступает, как понятое, в единую взаимосвязь самосознания. Космос прочитывается не в единстве пространственной природы, а скорее, в единстве духа, как абсолютного духа, в котором пространственная природа есть лишь одно звено. Дух, открытый существованию в истории, присутствует всякий раз во мне самом, как возможность по-

нимания (Der Geist, in der Geschichte daseinsoffenbar, ist je in mir selbst als Verstehbarkeit gegenwärtig).

Но решающий мотив признания единства есть *воля к примирению*. Гармония есть потому, что сознание бытия возможной экзистенции достигает покоя в восстановлении из отрицательности неистинного, злого, дурного, боли и страдания. Хотя отрицательное и есть в мире, но есть только как момент некоторого процесса, в котором бытие приходит к самому себе. Я, в своей ограниченности и своем несовершенстве, занимаю известное место в целом, на котором я должен выполнять эту специфическую задачу, нести принадлежащее к нему отрицательное моей партикулярности и растворить его в целом. Всякого рода отрицательное само по себе вовсе не имеет действительности, но есть артикуляция положительного. Отрицательность на моем месте в целом, мое страдание, хотя и бессмысленна на этом месте, будучи рассмотрена сама по себе, однако, рассмотренная в целом, становится осмысленной. Мне нужно обрести покой созерцания, которое видит меня на моем месте в целом, в сознании как ограниченности, так и призвания, и которое знает, что все находится в порядке. Для этого покоя свобода есть только согласие (Zusammenstimmen) внутренней установки с этим целым; красота – совершенство бытия в произведении искусства, какого никогда не может быть в ограничивающем существовании.

Идеализм – это философия счастья. Жизнь в сознании реального целого, которое живо присутствует в шифрах существования, как всеединство (das All-eine) и вновь отменяет всякую отрицательность, хотя и знает напряжения, но только как такие, для которых всегда находится и разрешение. Брак, семья, государство, совокупность профессий и целостность общественного тела, и наконец, мировое целое есть та субстанция, с которой кажется возможным жить в глубоком душевном согласии. Там, где есть недостаток, что-то другое дает восполнение. Борьба есть только средство становящегося объединения. Одно усиливает другое. Через диссонанс лежит путь к гармонии.

3. Чтение шифров в философии экзистенции. – Философия экзистенции не может получить никакого окончательного, закругленно сходящегося в образе или спекуляции, знания о бытии трансценденции. Ей, как философствованию

в существовании, остается разорванность бытия с единственной возможностью – добиться единства бытия на пути, ведущем через историчность ее, как экзистенции. Она знает, что по достижении мнимого совершенства мы покинули бы существование, не осуществив единого для всех и целого. Поэтому *существование во времени*, с сознанием того, что будущим для себя самих и некоторым целым, к которому мы сами принадлежим, мы обладаем, когда избираем его, есть *единственный устойчивый мир философствования*.

Оно *возвращается к позитивизму* и не знает границ своей готовности к признанию фактического, ввиду которого требуется, прежде всего, только одно: так обстоит дело всегда обновляющееся и вечно делающееся иным фактическое остается стимулом для него.

Оно вступает в *абсолютную историчность экзистенции*, а тем самым вступает в пограничные ситуации и в коммуникацию. Позитивизм и идеализм знают каждый единую истину, а потому только относительную историчность и вторичную коммуникацию в единой пребывающей истине. Коммуникация не становится истоком там, где истина и божество открыты. Историчность есть там лишь особый случай или некая конкретизация всеобщего. Но, как экзистенциальная, коммуникация становится пробуждением, касанием, сопряжением истин, каждая из которых есть только она сама и которые, как мыслимые в некотором целом, теряются для нас. Поскольку божество остается в потаенности, надежная опора есть только между экзистенциями, подающими руку друг другу.

Во временном существовании, как явлении, эта *временность сама* есть *шифр* для экзистенции, и однако, не однозначна. Экзистенция не может антиципировать – ни антиципировать для себя действительность своего осуществления и краха, ни антиципировать целое в том, что уже само как шифр именуется «концом времен». Наперекор ее присущей в настоящем временности она переживает как настоящую вечность, но опять-таки только во временных шифрах, как решение, решимость, испытание, верность.

Она оказывается способна *удержать*, как пространство своих возможностей, *мир шифров*, которые некогда имела в виду прямо и непосредственно. Также и то, что как система превратилось для *идеализма* в некоторое знание, *само* есть

теперь, как целое, возможный шифр. Величественные аспекты бытия у Плотина и Гегеля становятся существенными как подобного рода шифры, но в качестве возможности слова в экзистенциальном мгновении и фона другого как чуждого, которому присуща своя – пусть даже и не моя – истина.

Мышление о целом, рассказывающее в мире шифров и конструирующее в спекулятивном, почерпнет из экзистенциального истока *метафизическую систему, как некий миф*. Вместо того, чтобы при помощи ориентирования в мире приобретать в систематике наук не более чем относительные картины мира существования, в такой системе мыслится единое бытие, как основа всего. Это совершается или в натуралистических, логических, духовно-диалектических формах, которые все родственны друг другу в своей коренной установке, при которой все они видят одно успокаивающее единство целого, как всеобщего. Или же это совершается в стоящем на границе между понятийностью и наглядным мифом изложении положительной трансцендентной истории в той коренной установке, при которой целое видится в неисследимой историчности, а все подлинное – как незаменимо единственное, невыводимое решительно ни из какого всеобщего, однако укорененное в трансценденции.

Для возможной экзистенции шифры уже *невозможно фиксировать*, и все же они *не обязательно суть ничто*. Но, чем бы они ни были, став однажды объективными, они бесконечно двусмысленны, и они бывают истинны, только если сохраняются в шифре краха, который, с фактической его стороны, видят с позитивистской откровенностью, и который экзистенциально принимают всерьез в пограничных ситуациях.

ЧЕТВЕРТАЯ ЧАСТЬ

ИСЧЕЗНОВЕНИЕ СУЩЕСТВОВАНИЯ И ЭКЗИСТЕНЦИИ КАК РЕШАЮЩИЙ ШИФР ТРАНСЦЕНДЕНЦИИ (Бытие в крахе)

Многозначный смысл фактического краха

Никакое оформление *мира тел*, от веществ и камней вплоть до солнц, не бывает прочным; в их непрерывных изменениях остается то, из чего они возникают. Всякое *живое существование* постигает смерть. Человек, как живое и в своей истории, узнает на опыте, что все имеет конец. Осуществления оказываются несостоятельными с переменой социологических обстоятельств; возможности мышления исчерпываются; формы духовной жизни достигают завершения. Что было великим, то уничтожено; глубокое улетучивается и по видимости продолжает оказывать действие как то, что стало уже иным. История только в технике и рационализации существования была движением вперед, если смотреть с точки зрения целого, однако в подлинно человеческом и духовном отношении она, порождая исключительное, была в то же самое время путем к торжеству разрушительных сил. Если бы развитие человечества продолжалось до безграничности, в нем не было бы достигнуто ни одного устойчивого, как существование в мире, состояния, в котором бы не был сразу же разрушен человек, как человек; кажется, будто и меньшее, и массивное выживает в простом переходе в иное; путь был бы лишен единства смысла и непрерывности, а таким образом, и возможности стать некогда целым; в этом пути просто осуществлялось, а затем разрушалось бы, то, чему нет надобности когда-либо вновь стать живо присутствующим в каком-либо припоминании. Еще живое существование, которое бы обладало этим прошедшим вовсе не как предпосылкой своего собственного сознания, а только как забытым и бездейственным «прежде», было бы подобно существованию двух-трех тлеющих головешек, которые одинаково могли бы остаться и после пожара Рима, и после сжигания простой

кучи мусора. Если бы некая фантастическая техника смогла совершить нечто, сегодня еще немыслимое, то она могла бы произвести и столь же неслыханное разрушение. Если бы возможно было техническим путем уничтожить основания всякого человеческого существования, то едва ли можно сомневаться в том, что однажды эта возможность была бы и осуществлена. Наша активность может сдерживать, продлевать, добиваться отсрочки на известный отрезок времени; весь наш опыт о человеке в его истории говорит нам, что даже самое ужасное из возможного где-нибудь и когда-нибудь будет кем-нибудь совершено. Крах – это *последняя действительность*; таким представляет его неумолимо реалистичное ориентирование в мире. Более того, он есть последнее во всем, что вообще получает в нашем мышлении присутствие как настоящее: В области *логического* значимость терпит крах, встречаясь с относительным; знание, на своих границах, видит себя поставленным перед антиномиями, в которых гибнет непротиворечивая мыслимость; за границами знания является вдруг, как объемлющая, не-рациональная истина. Для *ориентирования в мире* терпит крах мир как существование, поскольку его невозможно постичь мыслью из него самого и в нем самом; ибо он не становится замкнутым в себе, прозрачным для нашего взгляда бытием, и процесс познания не может завершиться в некоторое целое. В *просветлении экзистенции* терпит крах в-себе-бытие экзистенции: там, где я по-настоящему есмь я сам, я есмь не только я сам. В *трансценденции* мысль терпит крах, встречаясь со страстью к ночи.

Подобные представления, показывающие нам становление и исчезновение, разрушимость и наверняка предстоящее разрушение, неуспех и несостоятельность, сбивают с толку из-за еще нерешенной в них *множественности смысла краха*.

Для чистого существования есть только исчезновение, о котором оно ничего не знает. Крах есть только для знания, а затем и для моего отношения к нему. Животное подвержено лишь объективной брэнности; его существование всецело есть настоящее, уверенность его инстинкта, совершенная удачность его действий при соответственных им условиях жизни; но если оно не получает этих условий, то оно есть дикость манеры, молчащая задумчивость, тупой страх без воли

и знания. Крах есть только для человека; причем есть так, что он для него неоднозначен; он дает ему случай как-то отнестись к нему. Я могу сказать: *само по себе* ничто не терпит краха и ничто не остается; это я в себе допускаю чему-то потерпеть крах тем способом, каким я познаю и признаю этот крах. Если я позволяю своему знанию о конце всего потонуть в лишенном различий единстве всего лишь темной бездны, перед которой мне хотелось бы закрыть глаза, то я могу рассматривать животное как идеал существования, знающего исполнение чистого настоящего, и с любовью и тоской поставить животное выше себя. Но я не могу стать животным как существование, а могу только отречься от себя, как человек.

Если я остаюсь в ситуации человека, то различаю. То, что терпит крах – это не только *существование* как исчезновение, не только *познание* как саморазрушение в попытке постичь бытие как таковое, не только *деятельность* как недостижение могущей устоять конечной цели. В пограничных ситуациях обнаруживается все то, что для нас положительно, связано с необходимо сопровождающим его отрицательным. Не существует добра без какого-либо возможного или действительного зла, истины без ложности, жизни – без смерти; счастье сопряжено с болью, осуществление – с риском и утратой. Глубина человечности, дающая выражение своей трансценденции, реально связана с разрушительным, больным или экстравагантным; но эта связь не дана с однозначностью в необозримой множественности существования. Во всяком существовании я могу видеть антиномическую структуру.

Между тем, как способы краха существуют, следовательно, как объективная действительность или как неизбежность мыслимого, а потому в каком-нибудь смысле обозначают некоторый крах в существовании и в качестве существования, крах *экзистенции* находится на некотором ином уровне. Если я в своей свободе прихожу из существования к достоверности бытия, то как раз при самой ясной решительности самобытия в поступке я вынужден испытать также крах этого поступка. Ибо невозможность утвердиться абсолютно на самом себе рождается отнюдь не из привязанности к существованию, фактически разрушающей существование, но только из самой свободы. В силу ее я в любом случае оказываюсь виновным; я не могу стать целым. Истина как та под-

линная истина, которую я постигаю потому, что я есмь она и живу ею, никоим образом не может стать известной мне в качестве всеобщезначимой истины; всеобщезначимое могло бы пребывать вне времени при непрестанно меняющемся существовании, но подлинная истина – это именно та истина, которая гибнет.

Подлинное самобытие не может держаться только одним собою; оно может не состояться и не могло бы создать само себя принуждением. Чем решительнее оно само себе удаётся, тем яснее становится его граница, у которой оно дает сбой. Оно готовится к своему другому – трансценденции, – когда терпит крах в своем желании быть самодовлеющим. Но то, что трансценденция не сбывается для меня, что моя вера в то, что я встречу наконец самого себя в трансцендентной соотнесенности, оказывается обманутой – я никогда не знаю, что было в этом моей виной и что я должен переносить как просто случившееся со мною; я могу потерпеть крах как самость, притом что мне не помогут ни философская вера (*das philosophische Vertrauen*), ни Божие слово и религиозная гарантия, несмотря на то, что во мне самом, казалось, не было недостатка в готовности и правдивости.

Но в множественности способов краха остается вопрос: есть ли крах совершенное уничтожение, потому что то, что терпит крах, в самом деле гибнет, или же в крахе нам открывается некоторое бытие; может ли крах быть не только крахом, но и увековечением?

Краh и увековечение

Витальное существование с естественной самоочевидностью устремляется к длительности и устойчивости. Оно не только хочет избежать краха, но исходная предпосылка состоит для него в том, что бытие как наличное пребывание вполне возможно; что оно эмпирически находится в процессе некоторого развития, имеющем перед собою неограниченное будущее; что оно сохраняет то, что было взято; что оно идет вперед к чему-то лучшему; что оно целиком, без изъятия, доступно логически в непротиворечивой мыслимости. Для подобной предпосылки крах отнюдь не является необходимым. Это – опасность, но эту опасность можно преодолеть. Если индивид умирает, то остается его дело, воспринятое

другими в последовательности истории. Противоречию нигде нет надобности превращаться в необходимую антиномию; оно существует в силу ошибки и устраняется вновь ясностью и более обстоятельным опытом.

Однако лишь намеренная слепота может придерживаться этой предпосылки. Крах – это последняя действительность.

Поскольку все, что становится *эмпирическим явлением*, оказалось *преходящим*, существование в поиске *подлинного бытия* обратилось к *объективному* как значимому и *вневременному*; однако, насколько это последнее становилось доступно ему, оно именно в этой своей *вневременности* не только *недействительно*, но и *пусто*. Оно обратилось к *субъективному*, чтобы в его действительности получить *наполнение* для значимого; но оно видит, что *субъективное* тает в потоке сугубой жизни. Оно желает бытия как *увековечения* и ищет его в *длительности*: в потомстве, в достижениях, последствия которых продлятся за предел его жизни. Но и здесь оно не может предаваться иллюзиям относительно того, что всякая подобная *длительность* означает не абсолютную *длительность*, а только *продление* наличности во времени. Только *безмыслие* принимает *продление* существования за *вечность*.

Если, ввиду бренности всего – даже если оно гибнет лишь спустя тысячелетия, – *существование как возможная экзистенция* будет, в конце концов, видеть *подлинное бытие* только в конкретной *присущей* в настоящем *действительности* *собственного самобытия*, то даже *разрушение* и *гибель* станут для него некоторым бытием, если только оно свободно избирает их. Крах, который как крах моего существования я только претерпеваю как бы случайным образом, может быть принят мною как *подлинный крах*. Воля к *увековечению*, вместо того чтобы отвергать возможность краха, находит тогда, кажется, свою цель в самом крахе.

Если мне, как *витальному существу*, свойственна воля к *длительности*, если в случае *потери* я ищу себе новую опору в чем-то *пребывающем*, то я, как *возможная экзистенция*, хочу бытия, которое я могу избрать, даже *погибая*, хотя оно при этом и не сохраняется. Перед лицом *опыта гибели*, когда самое драгоценное исчезает у меня еще *незавершенным*, я могу принять происходящее на себя, и в самой светлой ясности узнать все же, что то, что было мгновением как

наполненным присутствием настоящего, не было, однако, потеряно. Но если затем я в преображающей фантазии сочетаю мысленно бытие с исчезновением в таком виде, что боги до времени забирают к себе из мира то, что для них всего дороже, или таким, что ставшее формой и обликом становится причастно вечности, то экзистенция противится такой мысли. Если ей остается только одно: пассивно терпеть, то она не может примириться с существованием в созерцательном успокоении. Ибо присущее ей сознание подлинного бытия не может достичь совершенства в чистой рефлексии непотерянного. Напротив, она должна вложить себя самое в этот крах, сначала – активностью своего собственного риска, а затем – допущением самой себе пережить крах. Шифр раскрывается со всей решительной определенностью не созерцанию, которое только принимает как данность, но только экзистенции, которая, погибая как существование, рождает шифр из своей свободы, которая разбивается вдребезги как экзистенция и, разбиваясь, находит свою основу в бытии трансценденции.

Противоречие в крахе остается, как явление. Решение его не становится содержанием нашего знания. Оно пребывает в том бытии, которое остается сокровенным. С этим бытием может столкнуться тот, кто действительно прошел в свойственной ему судьбе ступени экзистенциального восхождения. Предполагать это бытие невозможно. Никакой авторитет не в силах распорядиться им и наделять им. Оно взирает на того, кто приближается к нему через риск.

Искажением экзистенциального пути, в котором бытие снова совершенно меркнет, обращаясь в ничто, было бы намерение *желать краха непосредственно*. Подлинный раскрывающий бытие крах – не в спонтанной гибели, не во всяком самоуничтожении, самоотречении, отказе и отречении. Шифр увековечения в крахе ясно проступает, только если я *не* желаю краха, но рискую потерпеть крах. Чтение шифра краха я никак не могу планировать заранее. Планировать я могу только то, что дает длительность и устойчивость. Шифр раскрывается отнюдь не тогда, когда я желаю его, но когда я делаю все, чтобы избежать его действительности; он раскрывается в *amor fati*¹; но фатализм, который бы произошел

¹ Любовь к судьбе (лат.).

отсюда прежде времени и потому уже не узнал бы краха, был бы неистинным решением.

Если поэтому крах, в который я бросаюсь по своему произволу, есть пустое ничто, то крах, постигающий меня, если я делаю все, чтобы поистине избежать его, не обязательно должен быть только крахом. Так, я могу испытать бытие, если я сделал в существовании все, что мог, для того чтобы защититься; и так же я могу пережить его опытом, если я как экзистенция вполне отвечаю за себя сам и требую всего от себя самого, но не узнаю его, если в сознании своего тварного ничтожества перед трансценденцией я всецело вверю себя своему бытию как твари.

Так же, как, обессиливая в жизненной борьбе и недостойно отрекаясь от самобытия, мы хватаемся за ничто, так в воле к концу всего сущего, с присущей ей прямоотой, конец избирают не как бытие вечности, но как уничтожение существования. В нигилистических и чувственных представлениях о конце, как удовольствии разбить этот жалкий мир, есть полный обмана соблазн. Тогда уклоняются от движения по пути, лишь в конце которого ожидает нас шифр бытия в крахе, потому что живут установкой: «Мы верим в конец, хотим конца, ибо мы сами – конец, или, по крайней мере, начало конца. В наших глазах есть выражение, которого никогда еще прежде не было в человеческих глазах». В этих словах слышна тональность, которая, в силу сродства ее с восхождением в экзистенциальном крахе, лишь тем ужаснее являет нам ложный пафос безмирной страсти.

Искажение опыта бытия в риске и уничтожении мы встречаем повсюду, где явление становится не только бранным, но и безразличным, и где поэтому я, чтобы подлинно быть, не создаю существования в мире, но предаюсь авантюрам: я абсолютизирую риск, разрушение, гибель, если даже речь идет о ничтожной мелочи, и даже – именно тогда, чтобы вступить с этим сознанием в бытие, о котором якобы лжет мне всякая попытка принимать мир всерьез, всякая длительность, как и всякая вневременность. Авантюрист презирает все порядки жизни, как и все налично пребывающее. Экстравагантное, разрывающее все связи, своенравно играющее, внезапное и неожиданное, для него, с восторгом принимающего или с улыбкой терпящего свою гибель, есть подлинно истинное.

Но существование как возможная экзистенция ужасается как пустоты сугубо объективных значимостей, или иллюзии мнимой длительности, так и бессодержательности простой гибели в аванюре. Объективность и длительность, даже если сами по себе они и ничтожны, остаются плотью явления экзистенции во временном существовании. Простая гибель вполне ничтожна: в мире, собственно говоря, ничто не гибнет без осуществления, кроме только хаотической субъективности. И все же остается в силе истина, что подлинно существенное гибнет в явлении, и что только когда мы принимаем в себя гибель, нам открывается глубина, позволяющая нам усмотреть основу подлинного бытия. Увековечением было бы поэтому: созидание некоего мира в существовании силою непрерывной воли к норме и к длительности, но не только с сознанием гибели и с готовностью к ней, но с риском и знанием о гибели, в которой вечность вступает в явление времени.

Единственно лишь этот подлинный крах, которому я безоговорочно открыт, зная о нем и принимая его на себя, может стать исполненным шифром бытия. Скрываю ли я от себя самого действительность под покровами или же без всякой действительности устремляюсь к гибели – в обоих этих случаях я в своем фактическом крахе упускаю истинный крах.

Осуществление и неосуществление

Из сознания краха отнюдь не следует с необходимостью пассивность ничтожного, но следует возможность подлинной активности: *То, что гибнет, должно прежде быть* (*Was untergeht, muß gewesen sein*). Гибель становится действительной только благодаря действительности мира, иначе она была бы только исчезновением возможности. Поэтому я вкладываю всю весомость своего бытия в существование, как осуществление, чтобы создать длящееся, и верю в это длящееся как в то, что предстоит совершить. Я хочу налично сущего, чтобы пережить опытом исполненный крах, в котором впервые открывается мне бытие. Я постигаю мир и всеми силами распространяюсь в его богатстве, чтобы увидеть из этого истока его надломленность и его гибель и не просто знать о нем в абстрактных мыслях. Только если я безоговорочно вступаю в мир и претерпеваю то, что приносит мне его

разрушение, я могу действительно пережить крах как шифр. В противном случае он был бы только безосновной безразличной гибелью всего.

Для сознания бытия возможной экзистенции мир есть пространство, в котором это сознание узнает опытом то, что подлинно есть. Я обращаюсь к обществу, в котором живу и в действиях которого участвую, избирая возможные для меня сферы действия; к коммуникативной длительности в семье и дружбе; к объективности природы в ее закономерности и возможностях технического овладения ею. Я, как существование, дышу в некотором мире; как человек среди людей я создаю известное исполнение существования. Пусть даже всякое исполнение есть только брэнность, то все-таки в нем и через него живет тайнопись бытия.

Могла бы показаться обоснованной мысль: *все рушится, а значит, нет нужды и начинать, ибо все ведь равно бессмысленно.* Эта мысль предполагает длительность как мерило всякой ценности и абсолютизирует мировое существование. Но, даже если для существования, а потому и для каждого из нас, воля к длительности и устойчивости оказывается неизбежно необходимой, а мысль о крахе всего есть поначалу выражение отчаяния в пограничной ситуации, но все-таки экзистенция не сможет прийти к себе, не вступая в пограничные ситуации.

Иной смысл имеет, однако, решимость неосуществления, при котором для экзистенции не существует никакой безусловно обязывающей необходимости этого существования в мире. Возможно, чтобы я, находясь в существовании, боролся все же с существованием вообще. Существование в мире мы можем избрать с истинной сознательностью только там, где отрицательная решимость, как вопрос, затронула экзистенцию. Нужно в возможности покинуть мир, а затем вернуться к нему, чтобы положительно иметь его, как мир: в его блеске и сомнительности, в его сущности как единственного поприща явления экзистенции, на котором она понимает себя с самой собою и с другой экзистенцией.

То, что я в существовании не одинок, – этот фактум делает всякую отрицательную решимость, ставящую под сомнение существование в мире, саму по себе настолько сомнительной, ибо она, забывая мир и коммуникацию, просто бросается в бездну трансценденции. Но экзистенция в существовании, как воля к коммуникации, которая составляет ус-

ловие ее собственного бытия, не может ни абсолютно утвердиться на самой себе, ни непосредственно держаться трансценденции. Никто не может обрести блаженство в одиночестве. Нет такой истины, с которой бы я мог достигнуть конца пути лишь для себя одного. Я тоже есмь то, что суть другие, я ответствен за то, что находится вне меня, потому что я могу обратить речь к этому другому и могу вступить с ним в деятельное отношение, я есмь как возможная экзистенция к другим экзистенциям. Поэтому я достигаю цели своего существования, только если понимаю то, что вокруг меня. Я прихожу к себе, только если мир, с которым я могу вступить в возможную коммуникацию, придет к себе вместе со мною. Свобода состоит в зависимости от свободы других, самобытие имеет своей мерой самобытие ближнего, а в конце концов – и самобытие всех.

Только в окончательном крахе этого осуществления мне открывается, что такое бытие.

Истолкование необходимости краха

То, что все, на что мы ни взглянем и за что ни возьмемся, есть в конце концов крах, заставляет задать вопрос: непременно ли должно так быть? Ответы на этот вопрос, невозможные в качестве познаний, ищут прояснения бытия в шифре.

1. Значимость и длительность должны быть хрупкими, если существует свобода. – Если бы истина бытия заключалась в значимости непротиворечиво мыслимого, то неподвижная наличность монотонной тождественности себе была бы подобна бытию смерти, верить в которое я никак не могу. Чтобы для меня могла раскрыться пусть непознаваемая, но зато подлинная истина бытия, логическая наличность должна потерпеть крах в антиномиях.

Если бы истина бытия была длительностью, не имеющей себе конца во времени, то действительным было бы опять-таки лишь мертво-наличное; ибо чистая длительность превратилась бы тогда в монотонной одинаковости в некую иную вневременность. Скорее, напротив: то, что бытие есть, во временном существовании должно принимать вид движения, ведущего к краху. Если бытие как явление в существовании достигает известной высоты, эта высота, как таковая, сразу же есть лишь точка, обращающаяся к исчезновению,

чтобы спасти истину высоты, которая потерялась бы в личном пребывании. Всякое совершенство неудержимо исчезает. То, что подлинно есть, или еще не есть, или уже не есть. Его решительно невозможно найти иначе, нежели только как рубеж, разделяющий путь, ведущий к нему, и путь, уводящий от него. Невозможность остановиться и пребыть заставляет целокупность исполненной действительности экзистенции вращаться вокруг этой исчезающей точки. Мгновение, как таковое, есть все, и все же оно – только мгновение. Истина в действительности состоит не в изолировании этой высоты мгновения, но в распространении его «прежде» и «после».

Это движение не становится, однако, понятным для нас просто как исключение нескончаемости скуки, которая, не будь его, налегла бы на все, начиная от мертвой наличности в значимости и длительности во времени. Скорее, напротив, существенно здесь то, что бытие как свобода никогда не может обрести для себя существования в качестве *наличного*. Оно есть, коль скоро оно себя завоевывает, и прекращает быть, коль скоро хотело бы пребывать как нечто ставшее. Стать готовым значит для него угаснуть. В том, что наличность как нескончаемая длительность и как вневременная значимость терпят крах, состоит возможность свободы, которая действительна как существование в движении, в котором она, если только она подлинна, исчезает как существование. Хотя и бытие трансценденции тоже живо присутствует в существовании как его прозрачность, однако присутствует так, что существование в своей прозрачности исчезает как существование. То, что подлинно есть, вступает в мир скачком и угасает в нем, осуществляясь. Поэтому кажется, что дурное в мире устойчивее, однако рожденное из свободы благородство заключается не в долговечности; так, упорядоченность материи долговечнее, чем жизнь, жизнь долговечнее, чем дух, масса долговечнее, чем индивид в его историчности.

2. Поскольку свобода существует только через природу и против нее, она должна потерпеть крах как свобода или как существование. – Свобода есть только, если есть природа. Свободы не было бы без сопротивления ей и без некоторой основы в ней самой. К примеру, то, что при душевной болезни побеждает все другие силы и разрушает человека как нечто себе чуждое, принадлежит к составу существования человека, как порождающая его темная

природа, с которой, однако, он должен вести борьбу. Он может оказаться в таком положении, когда он не узнает сам себя в том, что он сделал. Кажется, словно нечто спутало его ум, но это сделал он, и он должен нести ответ за это. Правда, его гений требует, чтобы он был доступен и открыт для всего и таким образом свободно пришел к своему решению. Но его существо, которое слышит гения, не во всякое мгновение бывает с полнотой уверенности живо присуще ему. Поэтому для доброй воли в коммуникации требуется не только терпеливое ожидание в процессе просветления и распутывания, но признания возможной экзистенции несмотря на спутанность, а в конце концов – и в ней. Таков этот необычайный шифр бытия в существовании: природа и свобода суть не только две противоборствующие силы, но свобода сама возможна только благодаря природе. В идеале свободной гуманности (*Humanitas*) темная основа не только укрощена, но и остается, в этой укрощенности, движущей силой. Ее преступления, принимаемые пораженной экзистенцией как несостоятельность и как задача, суть неискоренимый недостаток, сама основа которого есть еще и основа экзистенции.

Поэтому трансценденция существует не только в свободе, но, сквозь свободу, также и в природе. Она, как другое экзистенции, есть шифр, указывающий нам на всеобъемлющую основу, из которой есмь также и я, однако не я один. Действительность мира, охватывающая больше нежели только существование возможных экзистенций, кажется мне только чем-то подобным материалу моей свободы, но затем она, кажется, являет мне некоторое собственное бытие природы, которому и я также подчинен. Неисследимость целого, непознаваемого в его качестве единства, не позволяет превращать в абсолютное бытие природу, но не позволяет и признавать всем экзистенцию. Подобное признание было бы узостью философии экзистенции, которая замыкалась бы в себе на почве самобытия. В страхе перед существованием как природой и перед самозабвенным подчинением ему это философствование упразднило бы ту преданность, которая делается возможной во внимании (*im Hören*) к тому абсолютно другому для экзистенции, что не есть она сама, но что и действительно отнюдь не благодаря ей.

Если экзистенция в своем сужении склонна к тому, чтобы превратить природу в простой материал для своей свободы,

то природа восстает против этого, прежде всего как природа в собственной основе экзистенции. Поскольку, однако, экзистенция, как свобода, не может не идти по этому пути, она *должна* разбиться в существовании, потому что нарушает порядок природы. Такова антиномия свободы: слияние во-едино с природой заставляет нас уничтожить экзистенцию, как свободу, нарушение ее порядка заставляет экзистенцию как существование потерпеть крах.

3. Если конечное должно быть сосудом подлинного, оно должно сделаться фрагментарным. – Поскольку экзистенция в безусловности желает превзойти меру конечного, конечность существования в последнем итоге разрушается в восхождении экзистенции. Отсюда – крах, как последствие подлинного бытия в существовании. Существование состоит в совместности многого, вынужденного взаимно оставлять одно другому простор и возможность; устройство мира в мере, ограничении, довольстве, компромиссе создает относительную устойчивость. Однако, чтобы подлинно быть, я оказываюсь вынужден нарушить эту устойчивость; безусловность не знает меры. Вина безусловности, являющаяся в то же время и условием экзистенции, искупается уничтожением, которое исходит от существования, желающего сохраниться. Поэтому в мире встречаются две формы этоса. Один, с претензией на всеобщую значимость, получил выражение в этике меры, благоразумия, относительности, у которой нет чувствительности к краху, другой, в вопрошающем неведении, выражается этикой безусловности свободы, которая, проникнувшись шифром краха, считает возможным решительно все. Эти две формы этоса взаимно требуют друг друга, и каждая из них ограничивает другую. Этика меры получает относительную значимость в видах длительности и устойчивости, как предпосылка для возможности существования свободы; этика безусловности делается относительной как исключение, инаковость которого признают, если само исключение уничтожают.

Экзистенция вынуждена принять себя как конечное существование, вне которого имеются другие экзистенции и природа. Но, как возможная экзистенция, она с необходимостью хочет стать целой и достичь в осуществлении завершенности своего дела и самой себя. Ее безусловность – в том, чтобы хотеть невозможного. Чем решительнее она следует и исключает всякое приспособление, тем сильнее

она хочет взорвать конечность. Ее наивысшая мера уже не знает никакой меры. Поэтому она должна терпеть крах. Фрагментарный характер ее существования и ее дела становится шифром ее трансценденции для другой, смотрящей на нее, экзистенции.

4. Спекулятивное чтение шифра: только на пути, ведущем через иллюзию существования, открывается в крахе бытие. – Если бытие мыслится как единое, бесконечное, то оконечивание означает становление единичным (Wenn das Sein als das Eine, Unendliche gedacht wird, so ist Endlichwerden ein Einzelwerden). Поскольку единичное не составляет целого, оно должно возвращаться, т. е. гибнуть. Оконечивание как таковое составляет в таком случае вину, и в бытии единичного своеволие есть неискоренимый признак этой вины. Заносчивость самобытия привела к отпадению; принцип индивидуации сам по себе есть тогда зло, а смерть и всякая гибель – шифр необходимости возвращения и искупления вины конечного бытия.

Эта мифологическая мысль в своей абстрактной однозначности, в которой утрачивается свобода, есть как бы объективное знание о некоем процессе. Поскольку конечность есть свойство универсальное, под которое подходит всякое особенное существование, а не только человек, ее, собственно говоря, невозможно пережить как вину своеволия, коль скоро это своеволие присуще только нашему собственному существованию, в котором оно есть слепота его самосохранения. А здесь последнее слово для экзистенции вовсе не обязательно должно оставаться за своеволием, напротив, возможно силой поставить своеволие в зависимость от безусловности экзистенции. И неизбежную вину узнаёт в таком случае лишь эта безусловность, в силу которой не только укрощают своеволие, но и превосходят меру конечности.

Так бытие в мировом существовании не только скрыто под покровами, но и искажено. Поскольку мир получает устойчивую наличность лишь потому, что сила воли к существованию всякий раз снова создает его, создается впечатление, как будто бы этот интерес к осуществлению в мире есть та единственная форма, в которой бытие получает в нем существование. Поскольку, однако, именно в этом и заключается основа фундаментальной иллюзии относительно бытия, – убеждения, что бытие и есть самое это существова-

ние, – бытие, напротив, открывается только в крахе того, в чем это бытие существует. Упомянутая иллюзия есть промежуточное звено цепочки, необходимое для того, чтобы привести в движение те силы, в крахе которых по устранении этой иллюзии возможно почувствовать бытие. Не будь этой иллюзии, бытие осталось бы для нас в темноте возможности небытия.

Бытие, замкнутое в конечном существовании восприятия, как бы само устроило так, что мы, в поисках этого бытия, пребываем во мнении, будто мы должны создавать его, как существование, тогда как это бытие вечно. Ибо оно показывается нам на пути реализации существования в разоблачении свойственной существованию иллюзии, т. е. через совершающееся в действительности экзистенциальное исполнение в крахе.

5. То, что не было включено в толкования. – Каждая истолковывающая мысль, будучи принята за истину и осуществлена, дает нам в крахе увидеть шифр бытия. Это служит выражением для восхождения абсолютного сознания. Но в толкование включается только то, что как исполняющееся содержание может быть схвачено в человеческой мысли.

Однако в это толкование не включается, во-первых, *бесмысленный конец* (*das sinnlose Enden*). Отрицательное может стать, в его преодолении, истоком подлинной действительности; оно может будить и создавать. Но отрицательное, которое только уничтожает, бесплодное страдание, не пробуждающее, а только стесняющее и лишаящее сил, душевная болезнь, которая просто, без всякой связи с предшествующим, овладевает нами из иного, – толкованию не поддаются. Есть не только продуктивное разрушение, но и совершенно губительное разрушение.

Во-вторых, в толкование не входят неосуществленные возможности, когда терпит крах то, что еще вовсе не существовало, но уже проявило возможность своего существования.

Правда, самобытие может, преодолевая, превратить несбывшуюся для него возможность в другое исполнение, так что крах становится истоком нового, рождающегося из него бытия. Неосуществление становится экзистенциальной действительностью там, где судьба решила так, что в фактической ситуации всякое осуществление принуждено было бы обратиться в уклонение. Поскольку в существенных пунктах

не идут на компромиссы, в ситуации совершается страдание возможности, не получающей действительности. Там, например, где начинающуюся действительность постигло преждевременное разрушение, переживают муку верности, не позволяющую экзистенции воспринять широту новых возможностей. То, что истоком здесь служит не бедность способности, а богатство неисследимого воспоминания, позволяет субстанции подобного смысла неосуществления лучиться неким загадочным блеском. Здесь экзистенция бывает истиннее, чем в компромиссе, избирающем широкую кажимость действительности, не знающей абсолютного обязательства. Эту экзистенцию без всякой действительности в доставшемся ей на долю мире немногие любят, как единственно достойное. – Она живет в одинокой муке, которой нет конца; ибо ей не дает покоя широта ее возможности, в резком контрасте с ее действительностью; ее сознание не может обманываться, понимая, что экзистенция обретает исполнение только в распространении некоторого существования в мире, как явления. Но зато еще принадлежащая ей действительность одушевляется совершенством ее человечности – этим плодом внутренней деятельности, которая, как сдержанность перед действительной ситуацией, была не пассивной неудачей, но подлинной активностью. Если другим она кажется блаженным духом в мире, остается в тайне, как существо, скованное внешней силой, то она сама боится подобного обожествления, которое грозит лишить ее последнего остатка человеческой близости. Ей знакомы опасности, сопряженные с аффектацией и насильственностью манеры. Но поскольку бескомпромиссность была для нее не принципом некоторой этической рациональности, а самой экзистенцией, она перед лицом этих опасностей претворила все свое существо в мягкость и естественную самоочевидность, пусть иногда и нарушаемую непостижимостями, опирающуюся же на неразложимое сознание вины без всякой рациональной основы. Эта экзистенция сама себя не понимает, ни на что не претендует и не хочет быть узнанной, в явственном контрасте с тем бессилием, которое хотело бы предстать со всей рельефностью и значительностью. Она живет жизнью, не знающей решения, из неосознанного героизма среди действительности отрицательного и возможного; она может ближе других подвести нас к глубинам бытия, а для этих других она становится словно ясновидящим. Ис-

торичность ее явления, как исполненного судьбы неосуществления, стала в ней глубиной самого существования.

В то время, однако, как подобный крах в неосуществлении ведет к новой субстанциальности существования, в опыте краха, который совершенно разрушает возможность, останется все-таки лишь не поддающееся толкованию ничто.

Толкованию не поддается, в-третьих, *уничтожение как историчный конец, исключаящий возможность непрерывности человеческого, утрачивая все документы и все следы*. Наше страстное желание не дать погибнуть подлинному бытию в явлении побуждает нас спасти документы этого бытия, чтобы оно сохранилось, в снятом виде, в историчном духе. Если то, что было, остается в припоминании, если его гибель создает все же его присутствие, как его длящееся действие в хранящем бытии, то окончательное разрушение есть уничтожение возможности воспоминания. То, что было действительно как человеческое величие, как экзистенциальная безусловность, как творчество, оказывается забыто навсегда. То, что мы исторично вспоминаем, – это как бы случайная выборка, которая должна представлять заодно и все, что утрачено. Неистолкованным остается разорение в абсолютном забвении.

Шифр бытия в крахе

Не поддающееся толкованию уничтожение вновь и вновь ставит под сомнение все, что было достигнуто философствованием. Казалось бы, тот, кто действительно видит то, что есть, принужден увидеть перед собою застывший в неизменности мрак ничто. Не только всякое существование в конце концов изменяет нам; сам крах действителен уже только как бытие ничто, а уже не как шифр. Если крах остается этим «мене текел»¹, то все вообще остается непрозрачным в пус-

¹ «Мене мене текел упарсин» – слова, написанные таинственной рукой на стене дворца Навуходоносора, царя Халдейского. «И вошли все мудрецы царя, но не могли прочитать написанного и объяснить царю значение его» (Книга пророка Даниила 5:8). Загадочную надпись сумел прочитать только пророк Даниил; он изъяснил его как предсказание о конце Халдейского царства и о разделении его между персами и мидийцами (5:17-28). Здесь выражение употреблено в значении не поддающегося никакому истолкованию шифра, содержание которого предчувствуется как угроза. (Прим. перев.)

тоте ночи. Грозящая нам крайность непроницаемого для толкований краха разобьет все, что увидел, измыслил, построил тот, чье сознание зашорено идеей обманчивого счастья. В подобной действительности уже невозможна никакая жизнь.

Трансцендирование, которое еще подвергало себя самого истолкованию, улавливало, казалось, некоторое бытие, на которое можно опереться; теперь же оно предстает подобным бреду сумасшедшего. Ибо правдивость сопротивляется любым сновидениям, несущим нам некое фантастическое знание о бытии. Она должна отвергнуть все конструкции, желающие уловить целое, но вместо того маскирующие от нас действительность. Однако без трансцендирования можно жить только в радикальном отчаянии, оставляющем в силе одно лишь ничто.

Остается последний вопрос: каков еще возможный теперь шифр краха, если этот крах, несмотря ни на какие толкования, указывает все-таки не на ничто, но на бытие трансценденции. Вопрос состоит в том, может ли из тьмы светиться некое бытие.

1. Не поддающийся толкованию шифр. — Конечность невозможно миновать иначе, как в самом крахе. Если я, в обращенном на крах метафизическом созерцании, устраню время, не пережив опытом действительности краха, то я лишь тем решительнее упаду обратно в конечное существование. Однако тот, кто устранил время в подлинном крахе, назад не вернется; недоступный для остающихся жить, он требует от конечного существования оставить в неприкосновенности бытие трансценденции. Мы не можем знать, почему есть мир; может быть, это мы можем узнать в крахе, но *сказать* этого уже нельзя. В существовании, ввиду масштабов его краха, всякий язык умолкает, когда обращается к бытию. Перед лицом молчания в существовании возможно только молчание. Но если ответ желает нарушить это молчание, он произнесет, хотя ничего этим и не скажет:

а) Ответ может, встречаясь с бессмысленным разрушением, стать простым сознанием бытия. Как при всяком исчезновении структур, в мире остается материя, как абсолютно иное, но безразличное бытие, так в крахе всякого существования и экзистирования остается недоступное подлинное бытие, в невнятном смысле которого светится сущность.

«Это есть», – гласит содержательно пустое высказывание молчания.

б) Встречаясь с *разрушенной* в зачатке *возможностью*, молчание хотело бы расслышать бытие до времени, в котором *есть* то, что не стало действительным.

в) Перед *невозвратимостью* в забвении воля к спасению утраченного для припоминания еще знает, что утрата и спасение касаются не забытого или припоминаемого бытия экзистенции, но ее существования; для молчания этой воли *в трансценденции просто утрачено только то, чего никогда в ней не было*.

Только перед лицом не поддающегося толкованию шифра конец мира будет предельным бытием. Между тем как для знания всякий конец существует в мире и во во времени, молчание предстоит непроницаемый для толкований шифр универсального краха в отношении к бытию трансценденции, перед которым *мир кончился* (*die Welt vergangen ist*). Открывающееся в крахе небытие всего доступного нам бытия есть бытие трансценденции.

Ни одна из этих формул ничего не говорит, каждая из них говорит одно и то же, и все они говорят только: *бытие*. Создается впечатление, словно бы они ничего не говорят, ибо они суть нарушение молчания там, где нарушить его невозможно.

2. Последний шифр как резонанс для всех шифров. – Те шифры, которые в действительном экзистенциальном исполнении открывали бытие, будучи теперь поставлены под сомнение перед лицом не поддающегося толкованию краха, должны жить задним числом из источника пережитого в крахе бытия, – или иссохнуть. Ибо крах есть всеобъемлющая основа всякого бытия-шифром. Способность видеть шифр как действительность бытия рождается только в опыте краха. Из этого опыта все шифры, не отвергнутые экзистенцией, получают окончательное подтверждение. То, что я однажды погрузил в воды уничтожения, я могу получить вновь в качестве шифра. Если я читаю шифры, то шифры возникают для меня ввиду того разрушения, которое только в шифре моего краха впервые придает каждому особенному шифру присущий ему резонанс.

В то время как пассивное незнание остается только болью возможности ничто или критическим предохранением от

ложного онтологического знания, в опыте того, что не подлежит истолкованию, незнание становится активным в живом присутствии бытия, как истока всякого подлинного сознания бытия в бесконечном богатстве опыта о мире и осуществлении экзистенции.

Однако невозможность толкования, как последний шифр, есть не более чем только определяемый шифр. Он остается открытым, отсюда – его молчание. Он одинаково может стать и абсолютной пустотой, и окончательным исполнением.

3. Покой в действительности. – Вследствие краха жизнь кажется невозможной. Если знание о действительном усиливает мой страх, безнадежность заставляет меня томиться в страхе, то перед лицом неизбежной фактичности страх, казалось бы, остается последней реальностью; подлинный страх – этот тот страх, который считает себя окончательной реальностью, из которой нет уже никакого исхода. Скачок в бытие, не знающее страха, кажется ей пустой возможностью: я хочу прыгнуть, но уже знаю, что не одолею преграды, а только погибну в бездонной пропасти окончательно-предельного страха.

Скачок от страха к покою — самый невероятный скачок, какой может совершить человек. То, что ему удастся совершить его, должно иметь своей основой нечто большее, чем только экзистенция самобытия; вера человека неопределимо связывает этот скачок с бытием трансценденции.

Только тот страх, который находит силу для скачка к покою, бывает в состоянии *видеть со всей прямотой действительность мира*. Чистый страх и чистый покой, напротив, скрывают от нас действительность: страх перед нею лишает крах отчетливости; он становится неверующим, держась за мнимо известную ему действительность; если таким образом страх становится последней реальностью, он скрывается сам от себя в обладании неким успокаивающим содержанием знания; в этой подделке действительности, превращающей ее в налично сущее целое, мечтательно создают себе неистинную гармонию, формулируют некое идеальное долженствование, считают истину единственной и знают ее, как правильную. Этот покой возникает из неистины. Он мог возникнуть потому, что страх закрыл глаза; поэтому страх есть сокровенная, но не преодоленная основа этого покоя.

Фундаментальный факт нашей экзистенции в существовании состоит в том, что действительность, рождающая

уничтожающий страх, нельзя увидеть такой, какова она на самом деле, ни без страха, ни без перехода от страха к покою. То, что человек может одновременно видеть действительность, быть сам действительным и все-таки жить, не умирая от страха, связывает его самобытие с самой решительной близостью к действительности, какая для него возможна, однако – в незавершимом процессе, в котором ни страх, ни покой не суть последнее, и никакая действительность не окончательна. Коль скоро для того, чтобы видеть действительность, необходимо пережить даже и крайность страха как свой собственный страх, только такой страх может сделать для нас возможным самый трудный и самый неопостижимый скачок к покою, для которого действительность неизменно остается видна без покровов.

Если в правдивости сознания бытия нет окончательного решения, нет ответа в молчании, нет оправдания тому, что есть и каково оно есть, нет успокоения, а в шифре нет и раскрытия тайны, – то *терпение* есть путь, приводящий к покою. Если пассивное терпение пусто и есть лишь форма несопротивляющегося отречения от самого себя, предоставляющего вещам идти своим чередом, то активное терпение бывает способно пережить крах всякого существования и все-таки осуществлять, пока в нем еще есть сколько-нибудь силы; в этом напряжении оно обретает невозмутимость. Благодаря терпению существует мир открытого действительности человека, однажды почувствовавшего бытие трансценденции. В терпении есть незнание веры, которая остается в мире деятельной, хотя и не обязательно должна считать возможным некое доброе и окончательное мироустройство. Хотя шифр краха может и померкнуть в ее глазах, если он покажется ей, словно бездна бессмыслицы, недоступной ни для какой из форм ее мыслящего восхождения; но терпение остается привержено бытию *несмотря* на крах там, где шифр не является ему через этот крах.

Только удостоверение в этой трансценденции, которая в самой темной поворотной точке процесса могла бы отказаться даже от самого языка трансценденции, становится опорой в существовании, дающей нам уже не иллюзорный покой. Однако эта достоверность, будучи связана с присутствием экзистенции, не может быть конституирована во времени как объективная гарантия, но необходимо ускользает снова и снова. Но, если она есть, ничто не в силах одолеть

ее. Достаточно того, что есть бытие. Правда, знание о божестве становится суеверием; но истина есть там, где переживающая крах экзистенция умеет перевести многозначный язык трансценденции в самую простодушную достоверность бытия.

Только этот последний покой может, не предаваясь иллюзии, усмотреть совершенство в исчезающем мгновении. Подлинная близость к миру рождалась там, где мы читали шифр гибели. Открытость экзистенции миру достигала полноты готовности, только если прозрачность всего для нее включала также и крах всего. Око экзистенции без границ прояснялось, видело и исследовало в ориентировании в мире то, что есть и что было; казалось, будто оно приподнимает покров, лежащий на всех вещах. Теперь любовь к существованию может без усталости осуществлять, и мир, в своем трансцендентно обоснованном богатстве, становится несказанно прекрасен; – но он и тогда все еще остается, в своей устрашающей действительности, вопросом, на который во временном существовании не находится окончательного ответа для всех и раз навсегда, если индивид оказывается способен к ясновидящему терпению и находит наконец свой покой.

Что легко просто сказать, никогда вполне не становится живым присутствием. Оно делается неистинным во всякой антиципации чистой мысли. Не только в наслаждении совершенством, но и на пути страдания, взирающего на неумолимый лик мирового существования, и в безусловности, побуждаемой ее собственным самобытием в коммуникации, – возможная экзистенция может достичь того, что невозможно заранее планировать и что, как предмет желания, становится абсурдом: в крахе пережить опыт подлинного бытия.

Содержание

ГЛАВА ПЕРВАЯ. Трансценденция	3
Неудовлетворенность всяким бытием, которое не есть трансценденция	6
Действительность метафизического мышления и действительность трансценденции	9
Непостоянство метафизической предметности	20
Историчность метафизики	25
Существование, как форма исторического явления трансценденции	31
Методы метафизики	39
ГЛАВА ВТОРАЯ. Формальное трансцендирование	45
Принципы формального трансцендирования	46
Трансцендирование в категориях предметного вообще	54
Трансцендирование в категориях действительности	69
Трансцендирование в категориях свободы	80
Божество как формальная трансценденция	83
ГЛАВА ТРЕТЬЯ. Экзистенциальные подступы к трансценденции	87
Упрямство и преданность	91
Отпадение и подъем	106
Закон дня и страсть к ночи	129
Богатство многого и единое	146
ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ. Чтение тайнописи	160
ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. Сущность шифров	161
Три языка	161
Многозначность шифров	176
Экзистенция как место чтения тайнописи	187
Тайнопись и онтология	195
Ложное приближение трансценденции	204
ВТОРАЯ ЧАСТЬ. Мир шифров	209
Обзор	209
Природа	215
История	225
Сознание вообще	228
Человек	231
Искусство как язык, рождающийся из чтения тайнописи	238

ТРЕТЬЯ ЧАСТЬ. <i>Спекулятивное чтение тайнописи</i>	248
Что трансценденция есть (доказательства бытия Божия)	248
То, что шифр есть (спекуляция становления)	253
Какой вид имеет присутствие чтения шифров (спекулятивное припоминание и предвидение)	256
Что говорит шифр целокупности существования (спекуляция бытия)	266
ЧЕТВЕРТАЯ ЧАСТЬ. <i>Исчезновение существования и экзистенции как решающий шифр трансценденции (Бытие в крахе)</i>	272
Многочисленный смысл фактического краха	272
Крахе и увековечение	275
Осуществление и неосуществление	279
Истолкование необходимости краха	281
Шифр бытия в крахе	288

Аннотированный список книг издательства «Канон+»
РООИ «Реабилитация» вы можете найти на сайте
iph.ras.ru/kanon или <http://journal.iph.ras.ru/verlag.html>
Заказать книги можно, отправив заявку по электронному адресу:
kanonplus@mail.ru

Научное издание

ЯСПЕРС Карл

ФИЛОСОФИЯ

Книга третья

МЕТАФИЗИКА

Перевод с нем. А.К. Судакова

Директор — *Божко Ю. В.*
Ответственный за выпуск — *Божко Ю. В.*
Компьютерная верстка — *Липницкая Е. Е.*
Корректор — *Колупаева Л. П.*

Подписано в печать с готовых диапозитивов 10.01.2012.
Формат 60×90^{1/16}. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 18,5. Уч.-изд. л. 16,7. Тираж 800 экз. Заказ 423.

Издательство «Канон+» РООИ «Реабилитация».
111672, Москва, ул. Городецкая, д. 8, корп. 3, кв. 28.
Тел/факс 702-04-57.
E-mail: kanonplus@mail.ru
Сайт: iph.ras.ru/kanon или <http://journal.iph.ras.ru/verlag.html>

Республиканское унитарное предприятие
«Издательство «Белорусский Дом печати».
ЛП № 02330/0494179 от 03.04.2009.
Пр. Независимости, 79, 220013, Минск.

Третья книга труда немецкого философа Карла Ясперса «Философия» посвящена мышлению о трансценденции. Она не дана человеку непосредственно, но явлена в «шифрах». Метафизика предстает как толкование этих шифров. Философ рассматривает философские, теологические и экзистенциальные пути «подступа к трансценденции»: анализирует, что может быть шифром бытия, и как возможно чтение этого шифра. Радикальным шифром трансцендентного оказывается исчезновение, «крах» историчного существования, который также по-своему раскрывает человеку трансцендентную действительность. Эта тема экзистенциального «краха» вводит в философскую теологию Ясперса эсхатологическую проблематику.

ИЗДАТЕЛЬСТВО
КАНОН-ПЛЮС

ISBN 978-5-88373-302-3



9 785883 733023