

# ФИЛОСОФИЯ

Н. С. Рыбаков

## МЫСЛЬ И ДЕЙСТВИЕ

*"В начале было Слово"*. Доктор Фауст, как известно, намеревался как можно точнее перевести по-немецки страницы Нового Завета. Взвзвись за работу, он с первых же строк наткнулся на загадку. Правильно ли, спрашивал себя Фауст, понял я намек? Точно ли тут должно стоять именно "Слово"? Ведь слово, убеждал себя доктор, он не ставит так высоко, чтобы оно было началом всего. Дальнейшие рассуждения вели почтенного доктора от "Слова" к "Мысли", от "Мысли" - к "Силе", от нее - к "Делу".

И каждый раз что-то смущало Фауста. Слово не есть основа всему, мысль не способна вдохнуть в создание жизнь. Силу он отклоняет без всяких объяснений, хотя и после небольшого колебания. Наконец, Фауст останавливается на "Деле". ""В начале было Дело", - стих гласит", - констатирует он.

Прав ли доктор Фауст в своих колебаниях, в разных толкованиях известного библейского стиха? Не исказил ли он его в переводе? Не совершил ли подмену понятий? И что же это за "Слово" такое, что допускает столь широкий спектр интерпретаций, если мы учтем научную добросовестность Фауста, его искреннее желание найти наиболее точный смысл стиха?

Обратимся в поисках ответов на эти вопросы к Библии. "В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез него начало быть, и без Него ничего не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков" [Ин. 1, 1-4].

Не ставя себе целью заняться детальным комментированием этого отнюдь не легкого для понимания фрагмента, постараемся все же кое-что прояснить в связи с поисками и намерениями доктора Фауста.

Первая фраза содержит три самостоятельных предложения, каждое из которых акцентирует наше внимание на разном. Так, в первом идет речь о начале. Что такое начало? Каково оно? В чем выражено? В Слове. Что такое Слово? И почему Слово было в начале? Как соотносятся начало и Слово? Вот те вопросы, что возникают сразу же при чтении стиха.

Начнем с "начала". Его свойства довольно парадоксальны и не поддаются сколь-нибудь однозначному описанию. Началу, поскольку оно есть именно начало, уже ничто не предшествует. С него все и начинается. Потому начало есть нечто самое первое, абсолютно первое. Оно есть

и непосредственное, ибо его уже ничто не опосредует. Оно пусто, бессодержательно, ибо в противном случае обладало бы структурой, стало быть, его опосредовало бы нечто, а значит, начало уже не было бы началом, первым. Наконец, начало должно быть простым, не состоящим из частей. Но уже эти, казалось бы, очевидные свойства начала порождают массу вопросов.

К примеру, можно ли говорить о собственном содержании начала? С одной стороны, нет, поскольку оно непосредственно и пусто. С другой же, если оно бессодержательно, откуда в таком случае появляется его содержательное наполнение в процессе его же собственного развертывания? Но если начало имеет некое содержание, стало быть, начало и его содержание - не одно и то же, а потому у содержания начала должно бы существовать свое начало, не совпадающее с первым началом. И тогда мы имеем уже не одно начало, а два начала. Совпадают ли они? И не впадаем ли мы здесь в дурную бесконечность порождения бесконечного множества начал?

Далее, новый вопрос: как осуществляется развертывание (развитие) начала? Ведь для того, чтобы "процесс пошел", чтобы развертывание развернулось, нужен некий импульс (внутренний или внешний). Начало должно быть "заведено". Но если начало пусто и непосредственно, как возможна его внутренняя энергетическая "заряженность"? Что может в нем энергетически возбудиться? Если же начало получает свой импульс извне, то, значит, есть что-то начальнее начала, а потому само начало уже таковым не является.

Наконец, по самому своему смыслу у начала нет и не может быть никакого начала. Начало безначально. Кажется, эта фраза выглядит как каламбур. Но на то и каламбур, чтобы за ним "светился" какой-то смысл. И если позволительно хотя бы на мгновение допустить существование "начала начала", что оно могло бы собой представлять? Вне базового начала оно, вероятно, существовать не может - это сразу же искажает смысл начала. "Начало начала" может принадлежать лишь самому же началу. И это уже первая зацепка для размышления: начало в самом себе содержит свое собственное начало. Стало быть, оно не столь уж и просто, не бессодержательно, не такое оно и непосредственное. Иначе говоря, нити всех начал сходятся в самом же начале. Начало начала, не будем все же забывать, что начало пусто и непосредственно, содержится в нем в свернутом, снятом виде. То есть его как бы еще и нет. Это значит, что в самом начале потенциально, виртуально, а быть может и каким-то иным способом, заложены инобытийные формы собственного осуществления. Начало, существуя в своей определенности именно как начало, обладает способностью отделять себя самого от себя же, делать свое собственное бытие инобытием по отношению к себе же. Оно несет в себе то, чего еще нет, но само оно, как положившее себя в качестве начала, уже есть.

Обстоятельно анализируя свойства начала, Гегель обратил внимание именно на эти его особенности. Начало, поскольку оно существует, есть чистое бытие; оно, далее, есть единство бытия и небытия, точнее, их неразличенное единство. То, что начинается, уже есть, но в такой же мере его еще и нет [1, с. 123-136]. Подчеркнем, что начало есть неразличенное единство бытия и небытия (тождество "тождества и нетождества"), и его развертывание есть процесс все более углубляющегося и утверждающегося в бытии различения бытия и небытия. Тем самым, во-первых, обнаруживается структурность начала (единство бытия и небытия), сплошность данной структурности (неразличенное единство), стало быть, оно не столь уж непосредственно и просто, во-вторых, становится ясно, что источником развертывания начала оказывается внутренний импульс, возникший вследствие напряжения между еще неразличенными, но уже взаимоисключающими друг друга бытием и небытием. В "теле" начала изначально содержится противоречие, заставляющее начало развертываться.

Начало, таким образом, синтетично. В нем сходятся все его парадоксальные моменты и формой выражения их нераздельного единства как раз и является Слово.

В самом деле. Слово есть нечто первичное и непосредственное ("в начале всего было Слово"). Оно же есть и особая субстанция (содержание) начала, поскольку "без Него ничего не начало быть". Оно же - необходимое условие развертывания начала, исток жизненности ("все чрез Него начало быть"). В Слове заложен также и внутренний импульс для развертывания

начала в бытие мира ("в Нем была жизнь"). Слово наполняет собой и освещает изнутри "жизнь человеков". Слово тем самым сопоставимо с началом.

Во-первых, Слово есть собственное содержание начала, равно как и его инобытийное выражение. Словом выражено начало. И для адекватной формы выражения начала годится именно Слово. Во-вторых, смыслы начала и Слова в этой связи как бы "перетекают" друг в друга, образуя единое Слово-начало. Потому-то в начале было именно Слово, несущее в себе и собой выражающее содержание бытия, раскрывающее содержание начала как того, что дает жизнь сущему. В-третьих, Слово всеобъемлюще и динамично, и в этом своем качестве оно гораздо мощнее непосредственного бесструктурного, простого начала. Потому оно должно быть не просто началом, но и рождать его из себя, то есть быть началом начала со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Что здесь имеется в виду? Обратимся снова к началу. Как уже было сказано, смысл начала в том, что ему уже ничто не предшествует. Здравый смысл требует сосредоточения внимания именно на начале, отбрасывания всего, что находится вне его. Это и понятно, ибо вне начала уже ничего нет. Однако даже формальная логика для рассуждения требует некоего универсума, в котором А берется в сопоставлении с не-А. Взятые вместе, они образуют единый универсум. Теоретическое осмысление возникающей здесь проблемы обязывает взять начало вместе с не-началом, то есть с ничто, а это дает основания заявить, что началу предшествует именно ничто, которое обычно вообще выпадает из анализа, поскольку "находится" вне начала. Впрочем, и это не совсем верно.

Гегель характеризует начало как чистое бытие, а затем заявляет, что оно есть единство бытия и небытия. Но если начало есть только чистое бытие, если ему в рамках обыденного рассуждения ничто не предшествует, то откуда же в таком случае в начале обнаруживается помимо бытия еще и небытие? Ответ может заключаться только в том, что поскольку ничто предшествует началу и объемлет собой последнее, постольку начало, рождающееся в универсуме вместе с ничто, имеет какие-то каналы для проникновения в себя этого первичного ничто. Начало причастно ничто, так что для его собственного же бытия оно должно представлять единство противоположностей, именно, единство бытия и небытия. Ничто, стало быть, и есть основание и опора начала. И когда мы говорим, что началу ничто не предшествует, то имплицитно утверждаем, что именно это-то ничто как раз и предваряет собой начало. Ничто необходимо и для того, чтобы начало могло развернуться, ибо именно ничто "поставляет" бытийствующему началу инобытийные, то есть те, которых еще нет, формы своего воплощения.

Ничто, таким образом, есть первичное, абсолютное и всеобъемлющее конструирование всего того, в составе чего вообще появляются инобытийные формы. Оно и есть безначальное начало всего сущего и не-сущего. Сущего - поскольку оно утверждает его инаковость по отношению к себе. Не-сущего - поскольку в своей основе оно тождественно с ним. В ничто совпадает все категориальное и некатегориальное, логическое и алогическое, разумное и неразумное, осмысленное и бессмысленное и т. д. Оно есть нечто сверхсущее, немислимое и сверхмыслимое, есть принцип всего, принцип самой принципности, говоря словами А.Ф. Лосева.

Каковы же черты такого всеобъемлющего ничто? В позитивном (катафатическом) смысле о нем нельзя сказать ничего определенного. О нем можно высказаться лишь отрицательно (апофатически). Наиболее полный и яркий перечень апофатических характеристик ничто можно найти у Дионисия Ареопагита [2, гл. 4, 5].

Безначальным началом начала, объемлющим все сущее, придающим ему устроенность и цельность является, с точки зрения неоплатонизма, Единое (Одно), с точки зрения христианства, Бог. Именно Бог изначально владеет Словом, именно Слово имеет Бог в своем подчинении. Именно в Боге Слово-начало черпает Божественную энергию и изливает ее на мир, который и начал чрез то быть. Именно в Боге Слово было изначально тождественно Богу, всецело принадлежа ему и выражая исходящую из него энергию. Таковы особенности смысла второго и третьего предложений первой Фразы. И когда говорится, что "Слово было у Бога", то речь

здесь идет не о каком-то конкретном слове, не о его специфическом содержании, но о Слове-Логосе, Слове-принципе, Слове-двигателе сущего. Одним словом, о Слове как смысловой осуществленности и осуществляемости всех слов вообще. Только такое всеобъемлющее Слово и могло, видимо, принадлежать Богу, исходить от Него. Потому-то и самый первый акт рождения бытия, различения бытия и небытия и совпадает со Словом вообще, ибо мысль существует, даже если это мысль о несуществующем. Слово является наиболее адекватным выражением свободного, осуществляемого исключительно из бесконечной Благости творения мира Богом. "Идея творения мира Богом, - пишет С. Н. Булгаков, - ... не притязает объяснить возникновение мира в смысле эмпирической причинности, она оставляет его в этом смысле необъяснимым и непонятным; вот почему она совершенно не вмещается в научное мышление, основывающееся на имманентной непрерывности опыта и универсальности причинной связи..." [3, с. 156]. Слово как осмысляющий принцип всего сущего и не-сущего, рационального и образного, логического и алогического и оказывается впереди всякого опыта, универсальной причинной связи, научного объяснения. Такое Слово является мистическим.

Когда мы, попытавшись приподнять мистическое покрывало со Слова вообще, обратимся к обычным словам, то и в них обнаружим те же самые характеристики первичного Слова/Логоса. Вот что пишет на этот счет А.Ф. Лосев: "Слово - могучий деятель мысли и жизни. Слово поднимает умы и сердца, исцеляя их от спячки и тьмы. Слово двигает народными массами и есть единственная сила там, где, казалось бы, уже нет никаких надежд на новую жизнь... Без слова нет ни общения в мысли, в разуме, ни тем более активного и напряженного общения. Нет без слова и имени также и мышления вообще" [4, с. 32]. И далее: "В слове и в особенности в имени - все наше культурное богатство, накапливаемое в течение веков; и не может быть никакой психологии мысли, равно как и логики, феноменологии и онтологии, вне анализа слова и имени. В слове и имени - встреча всех возможных и мыслимых пластов бытия..." [4, с. 33].

Слово - основа и исток, деятель и движитель, носитель идейно-смыслового богатства, синтезатор и интегратор "пластов бытия". Потому доктор Фауст едва ли был прав, отказывая Слову в качестве основы всего. Вполне возможно, что он слишком эмпирично, именно как ученый, подошел к Слову, превратив его в обыденное, рядовое, затертое и потому обманное слово... И не увидел за ним тех смыслов, которые оно изначально несло в себе.

Слово было в начале. Это значит, что оно было субстанциально отягощено, что обязывает нас искать его физически-вещественное воплощение. Иначе говоря, Слово предметно. И денотатно оно соотносено с предметами существующего мира, утверждая себя в них. Однако если мы ограничимся лишь этим аспектом Слова, то неминуемо попадем в объятия всеопрошающего эмпиризма.

Слово было у Бога. Это значит, что оно своей присущностью Богу поднимает нас над чувственно-предметными бытием и направляет в сторону возвышающегося над эмпирическим миром мира духовного бытия. Слово одухотворяет, делает эмпирическое бытие насыщенным смыслом. И игнорировать эту его сторону непозволительно.

Слово было Бог. Оно изначально таит в себе мистическую непонятность, магически притягивает к себе своей бездонностью, неисчерпаемой глубиной, пластикой скрывающихся в нем смыслов-мыслей. Слово выражает смысл, несет в себе мысль. Исток этой мысли - в недрах божественного Ничто, где содержатся бесчисленные комбинации, переплетения, вариации смыслов. Слово - представитель Бога в здешнем мире, оно связывает нас с миром горним. Слово не имеет непосредственно-осознательного существования, оно рождается мыслью и успокаивается в слове, которое не есть ни графическое его начертание, ни физическое произнесение звуков. И если Мысль не способна вдохнуть в создание жизнь, допустим, что тут прав таки доктор Фауст, то, тем не менее, без мысли жизнь перестает быть разумной, осмысленной и осмысливающей, без нее прекращается разумность бытия, стремящегося постичь собственные смыслы. Ибо бытие без Мысли становится просто бессмысленным бытием.

Мысль нуждается в Слове. Но если мы проигнорируем отнесенность Слова к предметам, то едва ли сможем выйти за пределы мистически-иллюзорного истолкования его сущности. Ви-

димо, потому и Фауст неудовлетворен подстановкой в стихе "Мысли" вместо "Слова". Кроме того, ограничение Слова одной лишь Мыслью суживает его возможности в другом отношении.

В Слове имеется энергийно-силовой аспект, иначе оно было бы просто неспособно выступать деятелем мысли и жизни, приводить в движение народные массы и отдельных личностей. С этим аспектом, имеющим скорее потенциально-виртуальный характер, связано наличие в Слове еще одного аспекта - аспекта осуществяемости (делания) и осуществленности (дела), сделанного. Необходимость наличия в структуре Слова всех обозначенных аспектов вытекает из того, что мысль и предметность должны в самом Слове соединиться в смысловое единство: предмет в Слове осмысливается, нарекаясь именем; мысль же становится предметной, именуя предмет. Форма данного единства должна быть отличной от предмета и мысли, хотя и содержать их в себе, а также и от самого Слова, причем именно Слово в данном случае побуждает к осуществлению единства. Единство мысли и предметности через Слово переходит в Дело (действие). Дело, побужденное Словом и воплощенное в разумность бытия, как бы завершает, разумеется, относительно, смысловую осуществимость творческого развертывания начала в своих инаковых формах.

Как видим, Слово-Логос включает в себя Мысль, Силу и Дело. И доктор Фауст, поочередно пройдясь по всем этим моментам Слова, фактически не вышел за его пределы. Но остановившись на Деле, он как бы сузил его изначальный смысл, придав, тем не менее, Слову завершительно-результативный оттенок. Почему? Во-первых, Дело - такая стадия выражения Слова, когда мысль, в нем заложенная, переходит в действительность, как бы обретая эмпирическое бытие. Такой переход не совершается сам собой, он требует действия. Во-вторых, не будем забывать, что фрагмент сцены с рабочей комнатой Фауста был опубликован впервые в 1808 году, написан еще раньше. По Европе уже "бродило" мировоззрение эпохи Нового времени, которое не удовлетворяло человека созерцательностью, свойственной предшествующим эпохам, но всячески эксплицировало тезис об активном преобразовании мира, утверждало господство человека над природой [5, с. 12-32]. Но это - тема особого разговора. Интересно, какой оттенок смысла "Слово" смог бы удовлетворить современного доктора Фуста, захваченного мировоззрением эпохи постмодерна?

**Мысль в контексте учения о двух умах.** Итак, Мысль, Сила и Дело суть слои, образующие Слово. Но входят они в Слово не механически и расположены они там отнюдь не пространственно. Соотношение между ними достаточно сложное. И коль скоро мы начали с Библии, то продолжим наши рассуждения в контексте христианства. Будем исходить из того, что Мысль, Сила и Дело, а стало быть, и вбирающее их в себя Слово являются фундаментальными экзистенциалами бытия человека в мире. Это значит, что без человека в нашем анализе не обойтись. И не просто без человека, но без представлений о нем в христианской антропологии.

Исходным принципом, точнее, догматом осмысления мира в христианстве является догмат Троичности, выражающий откровение о Боге-Троице. Другим важным утверждением, необходимым для дальнейшего анализа, является утверждение, что человек создан по образу и подобию Божию [Быт. 1, 26-27]. Бог-Троица есть единосущие трех Лиц: Бога-Отца, Бога-Сына и Бога-Духа Святого. Человек как образ и подобие Божие тоже вбирает в себя эту троичность, оказываясь существом трехчастным, состоящим из духа, души и тела. Они расположены строго иерархично, гармонично взаимодействуя между собой. И образуют то, что называют цельным человеком. Христианская антропология уделяет большое внимание анализу духа, души и тела, их соотношению и функционированию, а также условиям их гармонизации [6].

В строгом соответствии с догматом Троичности в составе духа выделяются следующие части: ум, воля и сила. Душа также трехчастна и состоит из ума, эпитимии (желательной или вожделевательной силы) и тимоса<sup>1</sup> (раздражительной или чувствительной силы). В состав духа и души входит ум. Но этот ум различен. Ум, входящий в состав духа, называют умом

---

<sup>1</sup>Слово тимос в переводе с греч. значит зажигаю, горю, пламенею. Ср. строчки из популярной песни: "Вся душа моя пылает, вся душа моя горит".

духовным (большим). Ум же, входящий в состав души, есть ум душевный (малый). Между частями духа и души существует аналогия: уму духовному (нусу) соответствует ум души (логикон); воле отвечает эпитимия, а силе - тимос, представляющий собой энергию души. В то же время возникает вопрос: если силы духа и души повторяют друг друга, то какой в том смысл? Нельзя ли обойтись, скажем, одной лишь душой, без всякого духа? Зачем человеку одновременно душа и дух? Ответы на эти вопросы не столь просты. Они связаны с проблемой природы человека, в которой обычно выделяют две очевидные стороны: человек есть существо природное, связанное своим существованием с физическим миром, в то же время он обладает разумом и тем самым возвышается над всем остальным миром. Эти две его стороны и образуют основное противоречие человеческой природы.

Как существо природное, человек "вписан" в мир физических объектов. Он сам есть один из таких объектов. Он конечен, смертен, слаб перед стихийными силами природы. Вместе с тем, как существо разумное, он не вписывается полностью в физическое бытие, выходя за пределы конечного физического своего существования, становясь существом безусловным, неограниченным, могущественным. Разрешение указанного противоречия и составляет действительное содержание жизни человека. Самый факт "живого отображения в человеке безусловного бытия, как истинного бытия свободно-разумной личности, принудительно говорит человеку, что в его ограниченно-условном бытии существует какая-то особая связь с истинно безусловным бытием, и что его действительное положение в мире вовсе не есть положение механического Фокуса, в котором только отражается противоположность условного и безусловного, а имеет для себя и особое основание, и особую цель", - пишет В. И. Несмелов [7, с. 247]. Осознание этого особого основания, равно как и особой цели и образует для человека загадку бытия, которую он рассматривает как смысл своей жизни и которую он пытается разгадать.

Чем же обусловлено двойственное (физическое и духовное) бытие человека в мире? С точки зрения христианской антропологии, человек занимает промежуточное положение между миром небесным и миром земным. Как существо физическое, он привязан к миру земному ("прах ты и в прах возвратишься" [Быт. 3, 19]). Но как свободно-разумная личность, он устремляется к миру небесному. Человек вбирает в себя оба этих плана бытия. Дух выражает связь человека с миром небесным, сверхчувственным, сверхразумным, невидимым, тогда как тело воспроизводит в себе и собою особенности бытия земного. Но человек - существо цельное, в котором соединены обе его стороны. И в результате соединения появляется еще нечто третье, промежуточное, связующее их и в то же время выполняющее собственные функции. Таким третьим и является душа, обращенная одной своей стороной к духу, а другой - к телу. И живет она также двойною жизнью: влечется к мирской жизни, ее сладостям и страстям, в то же время воспаряет к "красотам небесным", зовя человека в неведомые дали.

Возможно, сциентистски и атеистически настроенный читатель ухмыльнется про себя в этом месте от таких "псевдонаучных" и "псевдофилософских" рассуждений и произнесет: "Экая чушь!" Спорить не будем. Пусть это - чушь. Напомним при этом слова Гамлета: "Есть многое на свете, друг Горацио, что и не снилось нашим мудрецам". Вот ведь в чем дело. Пока что более фундаментального анализа природы человека, что мы имеем в христианской антропологии, в других религиях, современная наука так и не дала. Как пишет Петер Козловски, один из видных современных немецких философов, спор между Востоком и Западом есть спор о том, "обретает ли Абсолютное свое осуществление в человечестве и его авангарде - пролетариате (как это полагали младогегельянцы), или Абсолютное уже нашло свое воплощение в вочеловеченном Сыне Божьем и тем самым уже определенным образом - в *каждом* (а не только в том или ином отдельном) человеке. Это старая полемика двух направлений в гегельянстве" [8, с. 33]. И продолжает, что последние 150 лет правогегельянцев критиковали как философских реакционеров, теперь же их правота стала очевидной. "Если бы на исходе XIX в. - в 1-й половине XX в. в споре между младогегельянством и позитивизмом христианство сумело бы дос-

тичь большего влияния, возможно, современности не пришлось бы приносить столько человеческих жертв ради высшего существа - человека" [8, с. 33-34]. Стало быть, далеко не безобидно для человека и человечества, какая исходная позиция в понимании человека оказывается доминирующей. А потому мы продолжим рассмотрение проблемы, обращаясь и далее к христианству. При этом подчеркнем, что речь идет именно о контексте анализа.

Из того, что сказано было выше о природе человека, можно сделать вывод, что у духа и души разное предназначение и что действуют они на разных уровнях. Дух по своей природе интеллигибелен, сверхчувственен, умопостигаем. По способу существования он трансцендентен, вечен, беспределен, не имеет носителя, формы, существуя вне времени и пространства. Эти характеристики духа лежат далеко за пределами человеческих восприятий и представлений, всего того, что присуще человеку от его физического бытия. И лишь будучи опосредован, он находит возможность "условно локализоваться". Для этого он должен быть каким-то способом "уловлен" и "удержан" хотя бы на некоторое время. Таким "инструментом" для "уловления" и "удержания" духа и является душа. Дух есть внутреннее души, душа - внешнее по отношению к духу. Сама же душа в силу ее предназначения - быть посредником между телом и духом - должна иметь носителя, воплотиться в нем и действовать посредством него. Таким носителем, оболочкой души является тело. Трехчастное строение человека (мы сейчас отвлекаемся от иных вариантов представления природы человека в самом христианстве) [9], таким образом, диктуется необходимостью соединить в единое целое его две стороны.

Христианство различает дух человеческий и Абсолютный Дух. В Ветхом Завете говорится: "Но дух в человеке и дыхание Вседержителя дает ему разумение" [Иов. 32, 8]. Дух человека восходит к Абсолютному Духу. Для постижения небесного (сверхчувственного, невидимого) плана бытия и предназначен дух человека, в котором наиболее важным элементом является ум, именуемый духовным.

В первой части статьи мы онтологически "рассекли" универсум надвое: на трансцендентное ничто и имманентное начало, воплощающееся в действительность. Ничто и начало взаимно обуславливают друг друга, но в то же время они разделены неодолимой для эмпирического бытия гранью. Приглядимся теперь более пристально к универсуму.

Существуют разные интерпретации его природы. В частности, С.Л. Франк, обозначая универсум термином "реальность", считает, что он включает в себя объективную действительность, в состав которой входят как эмпирически существующие объекты, так и их идеальные формы, психические субъективные состояния, и кроме того, идеальное вневременное и внепространственное бытие, которое объемлет собой данную действительность. Это таинственное идеальное бытие, полагает С.Л. Франк, и есть первичное сверхмировое, сверхобъективное бытие [10]. Оно трансцендентно по отношению к объективной действительности. Данное первичное бытие в смысле С.Л. Франка мы отождествляем с нашим трансцендентным ничто, хотя понимаем, что тут могут быть смысловые оттенки, не учтенные в данном отождествлении.

Человек имеет дело прежде всего с объективной ему действительностью, с миром эмпирических объектов и их взаимодействиями, а также с психическими состояниями как собственными, так и других людей. Есть ли у него выход к трансцендентному ничто? И как, ставят вопрос В.В. Налимов и Ж.А. Дрогалина, возможно соприкосновение с семантическим Ничто? [11, с. 106]. Оказывается, есть, возможно. Более того, существует много способов.

Первый и основной из них - смерть как переход в вечность. Но далеко не единственный. Н.А. Бердяев пишет: "Есть другой выход из времени в вечность - через глубину мгновения... Но этот выход не бывает окончательным и целостным, он постоянно опять выпадает во время" [12, с. 360]. Не потому ли доктор Фауст и хотел удержать "последний миг, пустейшее мгновенье", стремясь в то же время сохранить свою жизнь?! Однако, продав душу дьяволу, он канул в вечность навсегда. Столь ли трагичен исход общения человека с трансцендентным ничто? Есть ли что-нибудь иное?

В.В. Налимов и Ж.А. Дрогалина перечисляют: во-первых, остановка собственного, пси-

хологического Времени; замедлением времени можно имитировать смерть: во-вторых, замедление Времени достигается медитацией, а также в Любви. "Бытие, - пишут они, - раскрывается через персональное Время, порожаемое Деланием, Не-Бытие, понимаемое как свободная, внеперсонализируемая экзистенция, не порожденная Деланием, раскрывается через Любовь" [11, 110]. "Выход в Ничто - соприкосновение с ним - открывается через любую из его четырех ипостасей: Любовь - в евангелическом христианстве и в тантризме, Свободу - в буддийском освобождении от своей личности, Знание - в гностическом христианстве, Молчание - в медитациях, знакомых, кажется, всем культурам мира. Но только через Любовь соприкасается Ничто непосредственно с физической природой человека" [11, с. 112]. Не соглашаясь с несколько категоричным разбиением ипостасей божественного Ничто, мы, тем не менее, позитивно относимся к самому намерению цитируемых авторов обозначить ипостаси.

Мы полагаем, что сам процесс соприкосновения связан именно с наличием духа, с духовной составляющей природы человека. Дух, пишет Н.А. Бердяев, есть реальность другого порядка (нежели природная реальность - *Н. Р.*), он в другом смысле реальность. "Духовный элемент в человеке означает, что человек не только природное существо, что в нем есть сверхприродный элемент" [12, с. 357]. Через него-то человек и выходит в сферу трансцендентного ничто. Решающую роль играет здесь ум духовный. Что он из себя представляет? Как действует? Каковы его функции?

Духовный ум, согласно христианской антропологии, предназначен для постижения первичной реальности. Он имеет свою главную задачу созерцание глубин трансцендентного ничто. И как специфична данная первореальность, в той же мере специфичны и сам духовный ум, и его деятельность. Обычно, когда рассматривают деятельность ума, то сам процесс квалифицируют как мышление, результатом его оказывается произведенная мысль, выраженная, скажем, в понятийной форме. Но эти характеристики для духовного ума и его деятельности не годятся.

Деятельность ума духовного - созерцание. К нему надо специально готовиться. Вот как описывает эту предварительную стадию в послании к Тимофею, епископу Ефесскому, Дионисий Ареопагит: "Ты же, дорогой Тимофей, усердно прилежи мистическим созерцаниям, оставь как чувственную, так и умственную деятельность и вообще все чувственное и умозрительное, все не сущее и сущее и изо всех сил устремись к соединению с Тем, Кто выше всякой сущности и познания. Неудержимым и абсолютным из себя и из всего иступлением, все оставивший и от всего освободившийся, ты безусловно будешь возведен к пресущественному сиянию божественной тьмы" [2, с. 341-343]. То есть для того, чтобы научиться созерцать, надо отрешиться от предметов внешнего мира, от чувственных восприятий и мыслительной деятельности, преодолеть фантастическую рассеянность своих состояний, сконцентрироваться. Человек, достигший этого состояния, именно созерцает, но не мыслит в привычном понимании этого слова.

И пока и поскольку объектом созерцания является трансцендентное ничто, которое не имеет никаких форм и образов, никаких определенных, окончанных и окачественных образований, постольку само созерцание безобразно и непонятно. Духовный ум в деятельности созерцания свободен не только от понятийного воссоздания созерцаемого, но действует вообще вне головного мозга человека. Это ум "бестелесный", никак не связанный ни с каким-либо органом человека, в том числе и с мозгом.

Это обстоятельство для современной литературы не является ни неожиданным, ни необычным. Дело в том, что представления о сознании существенно изменились, расширились. В частности, выявлены спектры сознания, включая, сознание космическое, мировое, подвалы сознания, связанные с коллективным бессознательным. Предлагаются разные модели сознания, среди которых, пожалуй, лидирует так называемая холотропная модель [13]. Один из основоположников современной трансперсональной психологии, С. Гроф, ссылаясь на книгу нейрохирурга с мировым именем У. Пенфилда "Тайна сознания", пишет, что тот "выразил глубокое сомнение в том, что сознание является продуктом мозга", хотя нет оснований отрицать наличие связи между тем и другим [14, с. 39]. И хотя в этих высказываниях порой обнаруживается категориальная аморфность, ибо не вполне ясно бывает, какое же сознание име-



ется в виду, тем не менее, они свидетельствуют лишь о том, что современные исследования в области сознания еще только приближаются к тем прозрениям, что мы находим в христианстве, как, впрочем, и в других религиях, относительно природы разума и сознания.

Сказанное отнюдь не означает, что у духовного ума нет никаких органов созерцания. Такие органы были известны уже древнегреческим философам, в частности, Платону, говорившему об "очах ума", интеллектуальном зрении, с помощью чего и созерцаются идеи и прообразы вещей. О нетелесных очах ума говорят и святоотеческие писатели (Исаак Сирий, Никита Стифат, Марк Подвижник и др.)

В процессе созерцания человеку открывается таинственная первореальность. Что же он видит? Ответ на этот вопрос дал уже Дионисий Ареопагит - "пресущественное сияние божественной тьмы". В этих словах заключен парадокс: трансцендентное ничто, абсолютная тьма... сияет! Как бы к этому ни относиться, при созерцании, и это подтверждается многовековой религиозной практикой, духовный ум видит свет, как исходящий от Божественного Ничто, так и свой собственный. Да и по природе своей духовный ум есть Свет и Огонь, имея сродство с Богом. О мистической иллюминации в христианстве написано и сказано немало, но это - тема особого разговора. Отметим лишь некоторые моменты.

Духовный ум находится у человека обычно в латентном состоянии, проявляясь лишь иногда как некий проблеск, озарение. Но его можно развивать через молитву, медитацию. И тогда, пишет Исаак Сирий, "от молитвы рождается некое созерцание, и прерывает оно молитву уст, молящийся в созерцании становится телом бездыханным, придя в восторг... Здесь да умолкнут всякие уста, всякий язык..." [9, с. 60]. Такое состояние, подчеркивает он, мы называем молитвенным созерцанием. Но, продолжает святитель, сколько бы человек ни употреблял усилий, чтобы духовное снизошло к нему, оно не покоряется. Вместо истинного созерцания может снизойти его призрак, вид чего-то или мечтательный образ. Отличить одно от другого можно так: если созерцание истинно, то обретается свет, в противном случае глаз видит тень.

В процессе созерцания к деятельности ума прибавляется еще так называемое духовное (умное) чувство, или ощущение, которое Исаак Сирий называет "ощущением тайн Божиих". Благодаря этому достигается полнота созерцания, дающая человеку радость, блаженство, восторг. Все это происходит не просто от созерцания, а от слияния человека с объектом созерцания. Потому описывая акт созерцания недостаточно использовать обычные гносеологические категории "субъект" и "объект", поскольку в созерцании двое становятся одним, исчезает всякое разделение на субъект и объект.

В созерцании субъекту, принадлежащему здешнему бытию, открывается трансцендентная первореальность. Акт открытия - это акт откровения, возможный только в личном общении. Это акт, идущий изнутри, из глубины личности. Вот почему его нельзя передать и перепоручить другому. О нем можно, в лучшем случае, рассказать. Но надо помнить, что любой рассказ гораздо бледнее испытываемого состояния откровения.

В созерцании трансцендентное ничто проникает в имманентное нечто, так что они становятся неразличным единством бытия и небытия, тождеством "тождества и нетождества". "В диалектике откровения имманентность позволяет нам именовать трансцендентное. Но не было бы и имманентности, если бы трансцендентность не была бы, в глубинах своих, недоступной" [15, с. 204]. Стало быть, хотя трансцендентное и открылось в имманентном, но оно с ним полностью не срастворилось, так и оставшись трансцендентным, превосходящим все сущее и несущее. И хотя, как об этом мы говорили, существуют разные способы соприкосновения с трансцендентным ничто, но слияние трансцендентного с имманентным в акте откровения означает, что выход в ничто открывается человеку лишь изнутри. Он как бы носит в себе, в глубинах своего "Я", своей личности каналы, через которые ему и является трансцендентность. Открытие самого факта существования таких каналов проникновения человека в себя, в свой внутренний мир в философии связано с именами Августина и Декарта.

Но, спрашивается, зачем человеку сдалось созерцание этой таинственной и малопонятной

первореальности? Что он от этого имеет? И зачем духовный ум выводит его в сферу трансцендентного? Если мы скажем, что человеку все это совершенно ни к чему, то, во-первых, ошибемся, а во-вторых, поставим под сомнение целесообразность существования и самой духовности человека. И поскольку отрицать существование духовности все-таки рискованно, то тем самым косвенно приходится мириться и со всем остальным.

За ответом на поставленные вопросы обратимся снова к христианской антропологии. Вспомним, что природа человека двойственна и противоречива: он одновременно является существом природным и духовным, личностью. К тому же личностью он от рождения не является, обладая лишь потенцией личности. Когда и как эта потенция развернется, зависит от множества факторов. Задача бытия человека, его жизни - стать личностью, хотя, пожалуй, далеко не всякий индивид сознает и формулирует эту задачу дачу эксплицитно. Жизнь человека - единство его природного и личностного становления и важно, что именно в ней он устремляется к личностному воплощению. Но тем самым в жизни человека должно постоянно ощущаться напряжение. "Ему присуще глубокое и неистребимое чувство некоей сокровенной уверенности: он, каким он существует, каким он дан себе - это досадное "не то" [16, с. 65]. *"Существует иная реальность, лежащая за пределами человека и присущего ему рода бытия, отличная от реальности наличного человеческого существования"* [16, с. 66]. Ее существование обнаруживается по действию на человека, которое проявляется прежде всего как неистребимая тяга к чему-то иному, что, находясь вне его, постоянно тянет к себе. Тем самым, с другой стороны, можно констатировать расщепление бытия человека на наличное (здесьнее, имманентное) и иное (нездешнее, трансцендентное), которые не только связаны друг с другом, но, как пишет С.С. Хоружий, вторая реальность (иное бытие) совершенней, сильнее первой, она обладает "большей бытийной мощностью", составляя предмет фундаментального стремления человека [16, с. 66]. Эту вторую реальность С.С. Хоружий называет Личностью.

Не вступая с цитируемым автором в терминологическую дискуссию, фиксируем главное. Суть Личности образует ее духовное ядро. Человек влечется духом (вспомним о силе как одной из составляющих духа), дух же являет собой условие и основу созерцания трансцендентного ничто. Какие бы оговорки здесь ни возводить, само расщепление бытия - общепризнанный факт, таким же фактом является и фундаментальное стремление к Личности. Можно усилить сказанное, учитывая, что от факта до принципа - один шаг, заявив, что данное стремление есть фундаментальный, универсальный принцип бытия человека, рожденный противоречивым единством трансцендентного и имманентного. Суть его в том, что он спонтанно индуцирует в человеке установку на переосмысление и преобразование собственного бытия, результатом чего оказывается обретение личностью духовного измерения этого бытия. Как существо конечное, человек зажат между небытием (до рождения) и небытием (после смерти), он как бы находится в силовом поле между двумя полюсами небытия. Стремление и есть направление его движения по небольшому островку бытия - жизни, конечной же целью этого стремления является обретение свободы. Свобода же есть оставление зажатого состояния. И чтобы достичь его, надо, во-первых, собрать все свои дробные множественные состояния (характеристики) воедино (первое условие), во-вторых, сконцентрировать их в особом цельном устройении, возвышающимся над здешним "не то" (второе условие).

Желая оставаться существом имманентным, бытийствующим (и жизнь хороша, и жить хорошо!), в то же время он хочет стать существом трансцендентным, вневременным и внепространственным (одни поиски эликсира бессмертия чего стоят!). Но для осуществления стремления ему нужны сила, энергия. Где же их взять? Только в одном - в самом этом трансцендентном ничто. Трансцендентное ничто - это своего рода бесконечно мощный потенциальный хранитель энергии. Это - тот вечный и неиссякаемый источник, который придает человеку живительные силы, когда, казалось бы, и надеяться уже не на что. Надежда на осуществление ничто - вот что удерживает его на плаву в этой жизни. В то же время трансцендентная первореальность отделена от человека потенциальным же барьером, который надо еще суметь преодолеть.

Созерцание трансцендентного ничто с помощью духовного ума и есть то усилие, тот энергетический импульс, благодаря которому человек преодолевает барьеры в здешнем мире. Тот свет, что его озаряет, будучи первичным проявлением трансцендентного ничто в здешнем, наличном горизонте бытия, и придает силы, поддерживает, воодушевляет, вдохновляет, через него снисходит человеку благодать... Без этого внутреннего света сама жизнь человека представляла бы сплошной мрак. Гибельный холод всеподавляющей бездны самого ничто без этого света лишил бы жизнь человека всякого смысла, не давал бы ему никакой возможности для деятельности. Без духовного ума, без деятельности созерцания жизнь человека либо была бы невозможна вообще, либо же превращала бы его в скота. И там, где этот ум спит, подавлен, люди обречены на животное существование. В лучшем случае они становятся душевными животными. Итак, деятельность духовного ума - это созерцание, не являющееся мыслительным процессом в общепотребительном смысле. Акт созерцания дает человеку внутреннее озарение, которое освещает жизнь, придает ей смысл. Созерцание - это усмотрение трансцендентного в имманентном, дающее ориентацию и стремление в наличном бытии. Потому деятельность ума духовного есть необходимое условие бытия человека в здешнем мире. Созерцание несет с собой свободу. "Созерцающий вообще не испытывает напряжения", - пишет М. Бубер [17, с. 100].

Человек - существо, пребывающее прежде всего в физическом, здешнем мире. Он вынужден пребывать в нем в силу своей телесности. И ему надо в нем ориентироваться, отмечать свой путь вехами, чтобы добраться до цели. "Кто ищет - вынужден блуждать", - говорит Господь, заключая с Мефистофелем пари и вручая ему судьбу доктора Фауста. Для ориентации и блуждания, поисков и обретений и предназначен ум малый, душевный (*логикон*). Этот ум действует на ином уровне, иначе себя проявляет. Объектом восприятия и осмысления для него является эмпирическая действительность, включающая как объекты внешнего мира, так и собственные психические состояния субъекта. Сфера его деятельности всецело ограничена имманентным бытием и только то оказывается в поле его действия, что предварительно озарено светом духовного созерцания, выхвачено из бездны ничто. Христианская антропология подчеркивает, что ум душевный в тримерии души занимает ведущее место, подчиняя себе *тимос* и *эпитимию*. Его деятельность и есть привычный для нас процесс мышления. Результатом его деятельности является мысль. Именно этот процесс является объектом изучения со стороны психологии, лингвистики, нейрофизиологии, логики, философии, других дисциплин.

Когда исследуется логический аспект мысли, то прежде всего выделяют содержание и форму мысли, изучают закономерности отношений между формами мысли. Психология интересуется закономерностями формирования мышления у человека. Так, исследования швейцарского психолога Ж. Пиаже показывают, что формирование мышления у ребенка проходит четыре основные стадии: от 1,5 до 4 лет - допонятийное мышление, с 4 до 7-8 лет - интуитивное мышление, с 7-8 до 11-12 лет - конкретные операции мышления, наконец, с 11-12 лет и в течение всего юношеского периода вырабатывается формально-логическое мышление [18, с. 179]. Правда, в настоящее время эти данные подвергаются активной критике. Так, практика внедрения программы "Философия для детей", разработанной американским проф. М. Липманом, показывает, что между мышлением взрослого и ребенка не существует резкого качественного различия [19]. Как бы к этому ни относиться, очевидно одно: деятельность малого ума связана с деятельностью головного мозга человека и проявляется как переход от одной мысли, одного частного содержания к другой мысли. Это о нем говорит Гегель, что мышление катится от понятия к понятию. Собственно деятельность душевного ума и есть процесс логического перехода мысли от посылок к заключению. Там, где цепочка этого перехода разрывается, возможно появление интуиции, догадки, озарения, что косвенно свидетельствует о вмешательстве в этот процесс ума духовного.

Душевный ум - это обобщающий, абстрагирующий, идеализирующий ум. Его логическая деятельность связана с чувственностью, содержание мысли зависит и от особенностей

восприятия человеком внешнего мира. Возникающие здесь проблемы соотношения чувственного и рационального, эмпирического и теоретического, теоретической нагруженности факта хорошо известны современной науке и философии.

Для ума душевного характерны заблуждения в воспроизведении внешнего мира, колебания между истиной и ложью, мнением и фактом. Он в силу своей ограниченности критик, скептик, часто впадает в пессимизм, склонен к демонстрациям, бывает агрессивным, теряется перед множественностью, не умея найти единства, абсолютизирует частности, не видя целого. Он порождает антиномию веры и разума, делит мир на оппозиции, не умея довести последовательно и до конца синтез. Вместо синтезирования, пишет А. Позов, малый ум синкретизирует, считает сходным то, что таковым не является в духовной сфере [6, с. 66]. Этот ум имеет словесную природу. Антоний Великий говорит: "Молча ты умствуешь, и, умствуя, говоришь в себе: ибо в молчании ум рождает слово" [20, с. 83]. Деятельность мышления протекает в безмолвии, но мысль является, и слово - это воплощение, выражение мысли. Тем самым Слово, которое смутило доктора Фауста, не просто содержит в себе Мысль, но и Мысль выражается в Слове, обретая в нем инобытийное существование, делаясь доступной для восприятия и осознания. Мысль в то же время формируется благодаря Слову, которое в этой ипостаси выступает как орудие Мысли. Но здесь, разумеется, в первую очередь, имеется в виду божественное Слово-Логос, тогда как человеческое слово соотносительно с деятельностью именно ума душевного. Мысль человеческая, тут Фауст прав, не обладает энергией для того, чтобы вдохнуть в создание жизнь, ибо она ограничена и не дотягивает до духа, который именно и есть "дыханье жизни".

К сказанному относительно ума душевного и человеческой мысли добавим еще, что начиная с XVI-XVII вв. Западная Европа культивирует именно ум душевный, именно его имеет в виду, когда говорит о торжестве разума, науки, знания, именно на него уповает человек Нового времени в надежде покорить природу. Наука, научное мировоззрение, модели светского образования формируются и развиваются под эгидой культа малого разума. К чему приводит гипостазирование этого разума, слишком пространно говорить не приходится. Культура Европы, попавшая под власть радио, медленно и неотвратимо деградирует. Общим местом в литературе уже стало единодушное признание падения духовности, констатация экологического кризиса, надвигающейся антропологической катастрофы. Малый ум в отрыве от ума духовного, в противостоянии с ним оказывается весьма опасным в руках человечества. Нельзя не согласиться с О. Волгиным, который пишет: "Слишком тяжелой ноше "чрезмерной духовности" Запад предпочел обет "чрезмерной культурности". Что он в результате приобрёл, мы знаем, а вот что потерял, нам до конца неведомо" [21, с. 104]. Против восторженного преклонения перед внешним ученым знанием еще в XIV веке предостерегал Григорий Палама: "Бывает ... вовсе не очищающее, а обчищающее душу знание без любви, - любви, вершины и корня и середины всей добродетели, ... а духовного знания так никогда и не будет, если благодаря вере знание не сочетается с любовью к Богу..." [22, с. 17]. Такова Мысль в свете учения о двух умах.

**От мысли к действию.** "Тесная связь ума, мышления и слова повела, - пишет А. Позов, - с древних времен к их отождествлению. Так, по-гречески и ум, и слово выражаются одним словом логос" [6, с. 152]. Об этом же говорит и В.В. Библихин: "Мысль и слово одно, как греческое логос, болгарская дума означают слово и смысл вместе" [23, с. 78]. Тем не менее, тождество мысли и слова есть тождество "тождества и нетождества", так что в той же мере можно сказать, что они не одно. Наличие в слове разных слоев как раз и указывает на это обстоятельство. Мысль есть внутреннее содержание слова, нуждающееся во внешнем фиксировании. Последнее же не исчерпывается ни озвучиванием мысли, ни произнесением или написанием звуков, букв.

Наиболее тонко и точно специфику слова передает стоическое "лектон". Анализируя его природу, А.Ф. Лосев [24, с. 99-121] показывает, что, как словесная предметность физического тела, оно само не есть ни что-нибудь физическое, ни какой-нибудь психический акт, ни логическая конструкция. Лектон дано прямо, непосредственно, интуитивно и нераздельно. Его понима-

ет всякий человек, даже и не учившийся логике. По природе своей оно ни истинно и ни ложно, находится за пределами утверждения о бытии и небытии. Лектон есть смысл обозначаемой в слове предметности. В нем содержится отношение и к слову, ибо оно есть предмет слова, и к предмету, обозначаемому словом. Слово "дерево" указывает на предмет - дерево, а также и на смысл этого предмета, который и есть лектон. Более того, лектон есть система смысловых отношений, достигающая своей полноты в высказывании, в отношениях между словами. Потому природа лектон чисто реляционна. Лектон способно улавливать и выражать через разные типы модальностей, падежи, залого, времена, контексты и т.п. тончайшие оттенки смыслов. Да и само понятие лектон "потому и было введено стоиками, что они хотели фиксировать любой малейший сдвиг в мышлении" [24, с. 112]. Функционирование же лектон - чисто смысловое, но требующее немедленного приложения к предметам. Так что для слова характерны а) смысловое конструирование (осуществление) и б) предметная отнесенность смысла.

К примеру, слово "стол" указывает на вещественный, физический предмет - стол. Последний существует вне слова и отличен от него: между словом и предметом нет образного сходства. Различны они и по способу существования. Стол, как предмет, можно сломать, слово же, выражающее смысл стола, останется, равно как останется и его смысл. Предмет обладает вещественно-материальным, физическим бытием, он чувственно воспринимаем. Смысл же не является чем-то вещественным, физически осязаемым и воспринимаемым. Он умопостигаем. Смысл не просто отличен от предмета смысла, но и свободен от него.

И вместе с тем смысл неразрывно связан со своим предметом. Попробуйте-ка, сохранив смысл "стола", совершить подмену предметов, подсунув, например, полку, скажем при покупке вещи в мебельном магазине. Подмена - и предметная, и смысловая - тотчас обнаружится, а продавец может понести наказание. За предметом скрывается лишь его собственный и вполне определенный смысл, смысл именно данного предмета, данного класса предметов. Ясно, что характер связи предмета и его смысла не причинно-следственный, не функциональный, даже не вещественно-физический. Эта связь сущностно-смысловая и довольно жесткая. Где же, в какой сфере "расположен" смысл? Можно допустить, что раз он не вещественен, значит, он идеален. И в известной степени это так. Но тут нужны уточнения.

Смыслами обладают не только физические тела, но и психические, субъективные акты и состояния, логические процессы. Вполне правомерен вопрос типа "каков смысл второй производной?", "что такое хорошо?" Но, ни вторая производная, ни само "хорошо" не являются физическими предметами. Они идеальны. И когда В.В. Маяковский от имени отца разъясняет крохе-сыну, что такое "хорошо", а что такое - "плохо", то фактически он совершает подмену. Вместо того чтобы разъяснить своему сыну смысл "хорошести" самой по себе, он указывает на ряд человеческих поступков и прилагает к ним оценки "хорошо" и "плохо", оставляя без анализа саму суть оценок. Потому если идеальный смысл "прикладывается" к идеальным же объектам, значит, что это - разные идеальные. И чтобы не путаться в них, целесообразно, видимо, вывести смысл как за пределы физического, материального, так и идеального бытия.

Смысл не материален (это понятно), хотя и связан с материальными предметами. Смысл и не идеален (это почти непонятно!), хотя тоже связан с идеальными объектами. Смысл, по видимому, принадлежит той сфере, которая "лежит" вне материальности и идеальности, по ту сторону того и другого. Можно сказать, что смысл трансцендентен по отношению к объективной действительности. Он трансцендентен по отношению ко всему внесмысловому и, соединяясь с ним, делает его осмысленным. Смысл рождается, если только уместно говорить о "рождении", существует, если только правомерно говорить о "существовании" смысла, в трансцендентном ничто. Об этом свидетельствует его способность внезапно появиться ниоткуда, вспыхнуть, озарить и так же внезапно исчезнуть. И ничем его не удержать, даже если слово и произносить, как заклинание, до бесконечности. Эффект как раз будет обратным, ибо "повторенное несколько раз, оно кажется не только утратившим смысл, но и невозможным, нереальным, неуместным" [23, с. 93]. На этом эффекте строится непрестанная

молитва, когда бесконечное повторение слов молитвы приводит к тому, что смысл покидает слово, и оно уходит, остается лишь смысл, непосредственно явленный в созерцании. Так подготавливается почва для духовной работы человека.

О принадлежности смысла к трансцендентному ничто говорит и неприменимость к нему оппозиционных пар типа "истина/ложь", "мнение/знание", а также то, что он предваряет собой утверждения о бытии и небытии. Все это вторично по отношению к нему и удерживается мыслью, выражается в языке. Смысл ухватывается порой интуитивно и непосредственно, вне чувственности и логического размышления. Можно даже сказать, что он созерцается, открывается уму духовному, тогда, как мысль есть всецело принадлежность ума душевного. Смысл и мысль различны как по статусу, так и по сфере пребывания. Одно существует в трансцендентном ничто, другое - в имманентном горизонте бытия человека. Одно является чем-то таинственным, неуловимым и неподвластным человеку, другое же формулируется, развертывается, складывается по логическим законам человеком, на мысль влияют психические и физические состояния субъекта.

Таким образом, в составе Слова обнаруживается еще один слой, быть может, наиболее важный - Смысл. Слово содержит в себе Смысл, Мысль, Силу, Дело. Смысл трансцендентен, но он открывается либо за фасадом Слова в созерцании, либо при определенных условиях "перетекает" в Мысль и становится "своим" для человека мыслящего, владеющего словом. Благодаря Смыслу Слово как раз и способно выводить человека за пределы наличного бытия в трансцендентную сферу. С помощью слов человек может, правда, апофатически, даже описать ее, приоткрывая самое сокровенное. Не менее существенно и то, что Слово связывает человека со здешним миром, укореняя его в нем. Происходит это благодаря тому, что Слово сопоставляет смысл с предметом. Тот, кто владеет словом, обладает и смысловой предметностью, а предметность, и прежде всего она, как раз и укореняет человека в действительности. Таким образом, можно говорить о развертывании Смысла в предметное бытие. Как этот процесс совершается?

Чтобы ответить на поставленный вопрос, обозначим прежде всего тот дискурс, в рамках которого мы ведем обсуждение проблемы. Мы исходим из того, что констатируем существование некоего универсума, состоящего из трансцендентного ничто и имманентного нечего, наличного, здешнего бытия. Трансцендентное и имманентное и взаимосвязаны, переходя одно в другое (фактически это и есть осуществляющийся процесс перехода небытия в бытие и обратно), вместе с тем они разделены границей, делающей их взаимно исключаящими друг друга, ибо бытие не есть небытие и в той же мере небытие не есть бытие. Трансцендентное и имманентное одновременно и тождественны и нетождественны. Без этого условия их взаимодействие было бы вообще невозможно. Сфера, где нетождественное совмещается, становясь тождественным, а тождественное разделяется, становясь нетождественным, есть граница между трансцендентным и имманентным. Особенностью границы, как известно, является то, что она одновременно принадлежит обоим составляющим универсума и не принадлежит им, образуя самостоятельное нечто. Потому в состав двухэлементного универсума мы должны ввести третий элемент. Что он из себя представляет? Можно сказать, что это - граница. Но мы поступим иначе, воспользовавшись некоторыми идеями, высказанными в литературе.

К примеру, В.В. Налимов и Ж.А. Дрогалина пишут о такой онтологической триаде, как Ничто, Потенциальность, Природа (варианты: Ничто, Потенция, Проявленность; Плерома, Творение, Сотворенное). Семантическое Ничто, говорят они, представляет собой непроявленность, которая становится проявленным Нечто через Потенциальность (Потенцию) [11, с. 95-103]. Потенциальность и содержит тот источник напряжения, который энергично разряжаясь, переходит в силовое действие, рождающее Природу. Потенциальность, заметим мы, есть своеобразный аналог воли как второго элемента духа. В то же время обратим внимание на терминологическую неточность данных авторов. Коль скоро в триаду включено Ничто (Небытие), то она структурно и смыслово выпадает из контекста бытия, в связи с чем едва ли здесь уместно использовать термин "онтологический".

Несколько иначе подходит к анализу событийной структуры мира С.С. Хоружий [25].

Рассматривая исихастскую модель реальности, он показывает, что в ее основе лежит базовая онтологическая структура всей европейской метафизики, восходящая к Аристотелю (IX книга "Метафизики"). Она включает в себя Возможность (потенцию, потенциальность), Энергию (действие, деятельность, осуществление) и Энтелехию (действительность, осуществленность). Возможность посредством энергии претворяется в энтелехию - такова, пишет С. С. Хоружий, последовательность осуществления события, структурными элементами которого являются эти три составляющие.

Исследование С.С. Хоружего интересно тем, что в нем обращено внимание на следующее обстоятельство. Энергия является свободным параметром и, как промежуточный член, может по-разному располагаться в пространстве между Потенцией и Энтелехией. В зависимости от этого возможны разные онтологические дискурсы.

Так, если энергия "расположена "между"", то перед нами, пишет С.С. Хоружий, классический эссенциализм. Если энергия максимально приближена к энтелехии, то возникает эссенциально-энергийный дискурс описания мира (неоплатоники, поздний Хайдеггер). Если же энергия сближается с Потенцией, то появляется неэссенциальный дискурс, существующий в православном исихазме, а также в современной квантовой физике. В последнем случае энергия обретает смысл "начинательного усилия", импульса осуществления действительности. Она в структуре события становится ведущим элементом, и картина бытия приобретает новые очертания.

Во-первых, поскольку энергия отдаляется от энтелехии, то акцент в смысловой картине мира переносится с действительности, как осуществленности и завершенности, ставшего, на потенцию, как способность к осуществлению, возможность актуализации. Мир из статичного превращается в динамичный, открытый, неравновесный и напряженный. Он предстает перед нами как то, что непрерывно актуализируется, создается. Нельзя в этой связи не вспомнить С.Л. Франка, который писал, хотя и совсем с иных позиций, что реальность во всем многообразии и разнообразии ее проявлений есть имманентный динамизм, называемый им жизнью в самом широком смысле этого слова, что само бытие мира есть продолжающееся творение [10, с. 370, 382].

Во-вторых, особенностью энергии является то, что она не существует сама по себе, как субстанция. Она существует только в действии, имея исключительно природу действия. Тем самым она есть особое онтологическое измерение, названное С.С. Хоружим бытием-действием. Энергия как бытие-действие представляет собой особый параметр, выражающий процессуальность, осуществимость мира в отличие от энтелехии-сущности, где процесс сворачивается и становится наличным актуальным состоянием мира. Именно через бытие-действие (энергию) осуществляется реализации бытия мира, его событий. Событие - это то, что обладает бытием, причастно ему. Бытие-действие есть осуществление данной причастности и обеспечение самой возможности быть причастным. Мир есть кипучий океан бытий-действий, он пульсирует неустанно и непрестанно. В то же время заметим, что все же существует смысловое различие между энергией и бытием-действием. Сама по себе энергия, сближенная с потенциальностью, есть нечто инобытийное по отношению к осуществимости, тогда как бытие-действие есть именно осуществимость и осуществление. Так что энергия есть нечто внутреннее по отношению к бытию-действию. К тому же бытие-действие, чтобы иметь возможность процессуально осуществляться, само должно уже быть актуализированным, иметь бытие в действительности, в противном случае его результат не сможет воплотиться в предметность. Как бы то ни было, для нас сейчас важно именно то, что все эти рассуждения позволяют эксплицитно ввести Действие в структуру мира, а вслед за этим - и в структуру универсума, о котором мы ведем речь.

Чисто номинативно третьим элементом в структуре универсума может быть Потенциальность, так что он принимает вид: трансцендентное ничто - потенциальность - имманентное нечто (начало), а также вобравшая его в себя действительность. Здесь есть переход потенциальности в актуальность, но все же структура универсума в свете всего сказанного значительно усложняется. И прежде всего потому, что между потенцицией и нечто "располагается" энер-

гия, которая в случае неэссенциального, а именно он нас интересует больше всего, дискурса сближена с потенцией. В результате такого сближения возникает потенциально-энергетическое напряжение. Вслед за энергией появляется действие, неотделимое от самой энергии, равно как и от потенции. Назначение действия в том, чтобы переводить потенцию в статус осуществляющейся и осуществленной действительности. Благодаря бытию-действию энергия челночно "курсирует" между потенцией и действительностью, обеспечивая их нераздельное единство, полагая одно другим. Больше энергии - сильнее действие, выше степень актуализации действительности, полнее ее развертывание. Впрочем, о линейной зависимости говорить здесь все же не приходится, поскольку малые возмущения, как известно, могут оказать разрушительное воздействие на систему. Возрастание энергии воздействия также ведет к разрушению данной действительности.

Вспоминая строение Слова, включающего в себя Смысл и особенности лектон, можно провести аналогию между Смыслом и энергией, Смыслом и потенциальностью, тогда как процесс предметной отнесенности самого лектон весьма напоминает бытие-действие.

Итак, Действие в универсум рассмотрения введено. Что оно собой представляет? В естествознании действие изучается в системах, функционирующих вне и без участия человека. В психологии, социологии, философии действие берется как человеческое. Правда, философия предпринимает шаги к раскрытию универсального характера действия, что включало бы в себя оба аспекта. Логика выявляет и исследует структуру действия - от элементарного акта до построения исчислений имен действий. При этом она различает родовые (общие) действия, которые суть абстрактные сущности, например, открывание двери, чтение лекции, и индивидуальные (единичные) действия, к примеру, "Степанов открывает дверь", "Профессор Иванов читает лекцию по геометрии". При этом учитывается различие между действием и деятельностью.

Деятельность есть специфическая форма человеческой активности, выражающаяся в отношении человека к миру и заключающаяся в преобразовании человеком наличной действительности, а также самого себя. Теория деятельности довольно обстоятельно разработана, исследовано строение деятельности, выявлены такие черты, как открытость, универсальность, сознательность, целенаправленность, носителями ее являются коллективные и индивидуальные субъекты. [26]. Правда, это не означает, что все проблемы здесь уже решены.

К числу спорных, например, относится вопрос: является ли деятельность единственным универсальным способом отношения человека к миру или же нет? Существуют аргументы как в пользу утвердительного, так и отрицательного ответа. К числу последних относят, скажем, аргументы, говорящие о деструктивном характере деятельности, что наводит на мысль о необходимости регулирования масштабов и содержания деятельности, особенно в нашу эпоху. Кроме того, известно, что в человеческой истории существовали такие периоды, когда деятельность не была доминирующей формой отношения человека к миру. Такой формой было созерцание. В связи с чем есть основание считать, что отношение человека к миру включает в себя две составляющие: деятельность и созерцание. Меж ними обнаруживается как единство, так и противоречие. И в зависимости от их соотношения можно говорить об эпохах созерцающих и деятельностных. В структуре же самого (миро)отношения они никогда не исчезают полностью, тем более, что созерцание - фундаментальное условие сохранения и культивирования духовности человека и человечества.

Общее меж ними то, что и созерцание, и деятельность в структуре универсума (ничто - потенциальность - нечто) "помещаются" между потенциальностью и нечто, то есть оба они обладают "энергетической" природой, оба энергетически насыщены, "питаются" энергией, черпая ее в потенциальности. Ибо созерцание "тайн Божиих" и совершенствование в этой связи себя, устремление к Личности, Духу, есть внутреннее преображение. Что касается деятельности, то прежде всего обстоятельно изучен ее предметно-содержательный (созидательно-вещественный), а также нормативно-схематизирующий (структурно-преобразовательный) аспект. В социологии, правда, довольно активно обсуждается вопрос о соотношении деятельности и социальных структур, в частности, что и чему здесь предшествует. Наконец, деятельность берется и в ее универ-



сальном значении как конституирование мира человекам, человеческого бытия, культуры. Именно в этой связи и встает сама проблема универсальности деятельности, стало быть, ее места и роли в общем контексте мирового бытия, в структуре универсума.

Действие - отдельный акт деятельности, ее фрагмент. В первом приближении деятельность может быть представлена как совокупность действий, хотя не следует забывать о ее целостном характере. Каковы же особенности действия?

Действие - длящийся процесс. "Для того чтобы действие было осуществимо, должна быть возможность для его осуществления" [27, с. 154]. Тем самым, можно сказать, действие берет свое начало в потенциальности, сближается с нею именно в аспекте начинательного усилия. В аспекте осуществимости человек имеет возможность выбирать из нескольких альтернатив. Среди них самая важная такова: совершить данное действие или не совершить его. Другая альтернатива выражается в следующем: если выбрано совершение действия, то совершить *так* или *иначе*; совершить *это* действие или *другое*. Ситуация действия - это ситуация выбора, а само действие "можно понимать как выбор определенной альтернативы" [28, с. 38-39]. Итак, совершение действия - это выбор альтернативы, выбор же предполагает свободу. Истоки свободы опять-таки скрываются в потенциальности. Потому для осуществления действия необходима свобода, предвещающая его уже в начинательном усилии и сопровождающая в течение всего времени осуществления. Стало быть, действие так или иначе связано и со смысловым полем, без которого оно невозможно именно как действие.

Действие имеет внешнюю и внутреннюю стороны. Внешняя сторона заключается в исполнении (осуществлении) действия. Исполнение имеет пространственно-временные параметры: оно происходит в определенном месте пространства и протекает "от" и "до". Потому действие как исполнение бытийствует, характеризуясь вещественно-физическим осуществлением, предметностью. Оно имеет начало и конец. Последнее означает, что действие рано или поздно завершается, прекращает свое существование как таковое, в собственной форме осуществимости. Действие завершено, если то, что осуществлялось, осуществилось, то, что стало (начало) быть. Иными словами, обрело существование. То, чего не было, но то, что начало быть, внедряется в наличное положение дел, здешнее бытие и, возможно, изменяет его конфигурацию, состояние, хотя бы и локально. Так, если действие заключается в открывании двери, чтении лекции, то оно завершено, если дверь открыта, лекция прочитана, то есть достигнуто определенное положение дел в мире. Завершение действия, вызвавшее изменение положения дел, есть результат действия. Таким образом, исполнение переходит в результат и угасает в нем. Результат - это инобытие действия, это деятельность, ставшая действительностью, так что они связаны и эта связь существенна. Хотя, подчеркивает Г.Х. фон Вригт, есть действия, не дающие "результата", не вырабатывающие никакого состояния в мире [29, с. 255]. Если действие завершено, дало результат, это значит, что потенциальность актуализировалась. Если действие не выработало никакого нового состояния в мире, то оно сохранялось в форме потенциальности, было виртуальным, "бытием без сущего". В общем случае связь между действием и результатом (завершенностью) означает, что действие есть единство актуального и потенциального в каждой своей точке: осуществление свидетельствует о его потенциальности, осуществленность - о его актуализации. Без этой взаимооборачиваемости оно не смогло бы развертываться. Но это означает, что в действии и его результате имманентно содержатся и нечто и ничто.

Действие совершается индивидом как личностью. На характер действия влияют воля, мотивы, цели, намерения. Благодаря воле индивид либо начинает действовать, либо воздерживается от действия, может совершить либо это, либо иное действие. Воля придает действию направленность, а цель привносит в него смысл. Действие интенционально и в этой связи в нем выделяют внутреннюю сторону. Действие - скрытый процесс, коренящийся в глубинах личности. "В воле сосредоточена середина и сердцевина действия, и функция воли есть действие в тесном смысле слова, начало действия в уме есть мысль и сознание, конец действия - в силе. Мотивы воли - в уме и чувстве,... мотивы силы - воле и уме... Действие - это путь от внутреннего человека к внешнему, как бы выход Я из скрытых глубин к периферии" [6, с. 42-43].

После всего сказанного обратимся к Универсуму в целом. Теперь можно утверждать, что в его триадической структуре (ничто - потенциальность - нечто) заложено огромное разнообразие субструктур, развертывающихся вокруг потенциальности и нечто. Среди категорий, которые здесь необходимо "всплывают" и которые важны для анализа бытия человека в мире, обнаруживаются смысл, мысль, энергия, созерцание, действие, воля, мотив, намерение, цель, результат, положение дел и многие другие. Все они имеют своим истоком Слово, которое было в начале. Вместе с тем остается еще одна категория, которая явно почти не фигурировала, но именно на ее фоне и в ее недрах разворачивалась история всех остальных категорий. Эта категория - Ничто. С нее мы начинали анализ мысли и действия, обращением к ней мы завершаем то, что изложено выше.

Когда С.С. Хоружий описывает базовую онтологическую структуру (потенция - энергия - энтелехия) и разбирает онтологические дискурсы, вычлняя один из них, связанный со сближением потенции и энергии, то, несмотря на неординарность его выводов, все же чувствуется какая-то недоговоренность, переходящая в неудовлетворенность сказанным. Мы имеем в виду следующее.

При всей несомненной важной роли энергии и открывающихся через нее онтологических измерений мира остается открытым вопрос об источниках самой энергии. Если базовая структура ограничивается лишь указанными элементами, то она вынуждена будет замкнуться на саму себя, поскольку кроме потенции, энергии и энтелехии уже нет никаких иных опорных пунктов. Даже если энергия уходит в потенцию и за счет последней пополняется, то остается неразрешенной проблема об истоках и генезисе самой потенциальности. В силу наличия лишь трех означенных элементов приходится признать, что источником потенции - при участии той же энергии - становится энтелехия (сущность, действительность). А потому все три онтологических дискурса оказываются не только взаимосвязанными, но и трансформируемыми друг в друга. Иных вариаций схема С.С. Хоружего не допускает. Но действительность (энтелехия) есть сущее, ограниченное в своей бытийности, "зажатое" небытием. Потому она не может быть бесконечным источником потенциальности и энергии. Действительность упакована в необходимость, что значительно суживает возможности выбора вариантов, а стало быть, она обладает лишь относительной свободой. И если же мы хотим признать вечное существование мира, то соответственно должны допустить наличие неисчерпаемого источника потенциальности, энергии, бесчисленных альтернатив, абсолютной свободы. Одним словом, для сохранения вечности мира нужна реабилитация Ничто и восстановление его полного права на существование. Потенциальность генерируется трансцендентным ничто. Трансцендентное - источник возможностей и энергии. И пока и поскольку бытие, обналиченная действительность предполагает инобытийные формы ее осуществления, то именно трансцендентное играет ведущую роль во всей динамике универсума, а значит, в конструировании (творении) действительного мира. "Ничто, - пишет М. Хайдеггер, - есть условие возможности раскрытия сущего как такового для человеческого бытия... Ничто науке хотелось бы с жестом превосходства отбросить. Теперь, однако, в вопросе о Ничто обнаруживается, что это наше научное бытие возможно только в том случае, если оно заранее уже выдвинуто в Ничто" [30, с. 23, 26]. И если в начале было Слово, содержащее Мысль, Силу и Дело, то началом самого Слова, его создателем было Ничто. И Слово было о Ничто, которое в изначальной своей открытости противоположило себя себе же. И все начало быть.

## Литература

1. См.: Гегель. Наука логики. - Т. 1. - М., 1970.
2. Ареопагит Дионисий. О божественных именах. О мистическом богословии. - СПб., 1995. См. также: св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. - М.-Ростов-на-Дону, 1992; Карсавин Л.П. О началах. - СПб., 1994.
3. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. - М., 1994.

4. Лосев А.Ф. *Философия имени*. - М.: Изд. Моск. ун-та, 1990.
5. Прохоров М.М. *Современность и мировоззрение: изменение в основаниях // Мир человека: теория и история мировоззрения*. - Вып. 2. - Нижний Новгород, 1997.
6. См.: Позов А. *Основы древнецерковной антропологии. Сын человеческий*. - Мадрид, 1965.
7. Несмелов В.И. *Наука о человеке*. - Т.1. - Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. - Казань, 1994.
8. Козловски П. *Культура постмодерна: Общественно-культурные последствия технического развития*. - М., 1997.
9. См.: Носов Н.А. *Духовная лестница св. Исаака Сирина // Человек*. - 1992. - № 5; аввы Исаака Сирина *Слова подвижнические*. - М., 1993.
10. См.: Франк С.Л. *Реальность и человек*. - СПб., 1997.
11. Налимов В.В., Дрогалина Ж.А. *Реальность нереального. Вероятностная модель бессознательно-го*. - М., 1995.
12. Бердяев Н.А. *Проблема человека. К построению христианской антропологии // Бердяев Н.А. Самопознание*. - Л., 1991.
13. См.: Уилбер К. *Вечная психология: спектр сознания // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности*. - М., 1990; Налимов В.В. *Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектоника личности*. - М., 1989; Сатпрем. *Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания*. - СПб., 1992; Горелов А.А. *Концепции современного естествознания*. - М., 1997.
14. Гроф С. *За пределами мозга*. - М., 1993.
15. Лосский В.Н. *Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие*. - М., 1991.
16. Хоружий С.С. *Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении*. - М., 1991.
17. Бубер М. *Диалог // Бубер М. Два образа веры*. - М., 1995.
18. Пиаже Ж. *Психология интеллекта // Пиаже Ж. Избранные психологические труды*. - М., 1994.
19. См.: *Философия для детей*. - М., 1996.
20. *Добротолюбие*. - Т.1. - Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992.
21. Волгин О.С. *Об актуальности русской философии // Россия XXI*. - 1996. - № 7-8.
22. Палама Григорий. *Триады в защиту священнобезмолствующих*. - М., 1995.
23. Бибихин В.В. *Язык философии*. - М., 1993.
24. Лосев А.Ф. *История античной эстетики. Ранний эллинизм*. - М., 1979.
25. См.: Хоружий С.С. *Исихазм как пространство философии // Вопросы философии*. -1995. - №9; он же: *Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Вопросы философии*. - 1997. - №6.
26. См.: Давыдов В.В. *Теория деятельности и социальная практика // Вопросы философии*. -1996. - № 5; *Деятельность: теории, методология, проблемы*. - М., 1990.
27. Вригт Г.Х. фон. *Объяснение и понимание // Вригт Г.Х. фон. Логико-философские исследования: Избранные труды*. - М., 1986.
28. Блинов А.Л., Петров В.В. *Элементы логики действий*. - М., 1991.
29. Вригт Г.Х. фон. *О логике норм и действий // Вригт Г.Х. фон. Логико-философские исследования: Избранные труды*. - М., 1986.
30. Хайдеггер М. *Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие*. - М., 1993.