

А. П. Карсавин



О ЛИЧНОСТИ

DirectMEDIA

А. П. Карсавин

О ЛИЧНОСТИ

Под редакцией А. М. Суриса



Москва
Берлин
2016

УДК 1(47)(09)

ББК 87.3(2)6

К21

Карсавин, Л. П.

К21 О личности / Л. П. Карсавин ; под ред.
Л. М. Суриса – М. ; Берлин : Директ-Медиа,
2016. – 286 с.

ISBN 978-5-4475-9031-4

Творческое наследие историка-медиевиста, одного из крупнейших русских философов XX в. Льва Платоновича Карсавина (1882–1952 гг.) – неотъемлемая часть русской духовной культуры. В религиозно-философских идеях Карсавина отражено «всеединство» его мысли, которое, начиная с программного труда «О началах», нашло продолжение в работе «О личности». В этом сочинении автор завершает свои метафизические поиски, дает все формулировки и основные понятия, определяя личность как «...конкретно-духовное или (что то же самое: недаром «личность» от «лица») телесно-духовное существо, определенное, неповторимо-своеобразное и многовидное».

Книга «О личности» была издана в Литве в 1929 г.

УДК 1(47)(09)

ББК 87.3(2)6

ISBN 978-5-4475-9031-4

© Сурис Л. М., редактор, текст, 2016

© Издательство «Директ-Медиа», оформление, 2016

Введение

1

Прежде, чем приступить к философскому учению о личности, полезно вдуматься в обычное словоупотребление. Язык наш глубокомысленнее и «метафизичнее», чем кажется.

Слово «вид» еще сохраняет свой старый смысл наружности, облика, лица. Но, говоря о «виде» (например, – «грозном», «величественном», «веселом» и т. п.) какого-нибудь человека, местности, строения, мы всегда обозначаем нечто целостное, объединенное, а вместе – преходящее и такое, в котором существенное, во всяком случае, не отличено от несущественного. Вид может быть обусловлен не только внутренним состоянием или качеством предмета, а и одними лишь внешними обстоятельствами; иногда «вид» – синоним субъективного состояния зрителя (ср. – «видеть», «я вижу»).

Если же мы хотим указать на то, что «лежит за видом» или «находится в основе его», как нечто первичное, существенное и – хотя бы относительно – постоянное мы, даже применительно к природе и предметам неодушевленным, пользуемся словом «лицо». – «Лицо» природы (из) – меняется, «виды» сменяют друг друга. Правда, и «вид» может меняться; но «лица» – то природы или человека, во всяком случае, друг друга не сменяют. Лицо предмета в известном смысле соответствует субстанции (*prosopon* – *hypostasis*), виды – акциденциям, «привходящему», «сошедшемуся», «околичностям» (*symbebekota*). Пользуюсь этими терминами здесь, не вдаваясь в их анализ и оценку, – только для пояснения; хотя и думаю, что субстанциализирование вида (*eidōs*) сыграло роковую роль в Платоновом учении об идеях.

В применении к человеку слово «лицо» означает нечто существенное и потому постоянное, своеобразное и неповторимое. Таков смысл выражений: «он человек не безличный», «у него есть лицо» и т. п. Притом лицо во всех этих случаях необходимо мыслится, как единство множества, и не только в данный миг времени (что справедливо и для вида), но и в потоке самого временного изменения. Прилагательное «личный» относится к одному и тому же «лицу» все множество его «проявлений», «осуществлений», выражений или – чтобы воспользоваться наименее обязывающим термином – «моментов».

Так мы приходим к менее всего ограниченному телесностью понятию личности. Личность – конкретно-духовное или (что то же самое: не даром «личность» от «лица») телесно-духовное существо, определенное, неповторимо-своеобразное и многовидное. Нет и не может быть личности без и вне множества ее моментов, одновременных и временно взаиморазличных. Иначе возможно определение без распределения или внутреннего определения. А такое определение никак не касалось бы как раз того, что оно должно определять, т. е. не было бы определением. Здесь начало понятий «различать», «отличать», «различение», «различие», «различный», «безразличие», «безразличность», «неразличность», «отличие», «отличный» и т. п. Уже понятие «отличный», обозначая и то, что отмечается, как принадлежащее данной личности и не принадлежащее другим, и то, что «лучше всего», содержит в себе оценку личного и не-личного бытия: за личностью признается преимущественное значение (ср. ниже). Поэтому еще вопрос, что первичнее: различение и отличие или распределение и определение, вполне уместные в применении к пространственно-вещному бытию. Конечно, понятие определения утратило уже свой вещный ха-

ракти, но кое-что вещное и потому искажающее все, что относится к личности, может в нем и скрываться, влияя незаметно на наши выводы. Так в силу остающейся в нем вещиности не сразу и не всем ясна неразрывная связь определения с распределением. Неразрывность их возносит личность над временно-пространственной ограниченностью, отнюдь не делая личности безвременною (не или вневременною) и внеили непространственной, т. е. бестелесною.

Личность познаваема и определима, т. е. отличима от всего, что не является ею, только по своим временно-пространственным проявлениям. Предполагать иное значит выходить за границы языка и опыта, т. е. сочинять гипотезу, еще нуждающуюся в обосновании, а может быть – и ложную. Но личность не простая совокупность разъединенных моментов. Она – их единство во «всем ее времени» и «всем ее пространстве» и, следовательно, единство множества или многоединство, в идеале же и совершенстве своих – всеединство. Иначе почему понятие личности объединяет все ее моменты, а они без нее не мыслимы? Пусть сомневающийся подумает, почему он включает в свою личную жизнь не только «это» свое мгновенное «состояние», но и свое прошлое и свое будущее, свои детство, юность и старость. Пока он не преодолеет своего сомнения, он не в состоянии говорить с нами за отсутствием у него нужных понятий – как бессловесный или, по крайней мере, полунемой.

Синоним единства – дух. Единство личности не что иное, как ее духовность. Напротив, множественность личности, ее делимость, определимость и определенность, не иное что, как ее телесность. Личность не тело» не дух и не дух и тело, но духовно-телесное существо. Она не – «частью духовна, а частью телесна», ибо дух не участвует и не может быть частью.

Личность всецело духовна и всецело телесна. Та же самая личность, которая есть дух, есть и тело. Личность выше различения между духом и телом, его ставя и преодолевая (см. § 22).

Как телесная, личность определена, должна обладать началом и концом. Как телесная, она – данность, необходимость. В телесности, как таковой, т. е. рассматриваемой отвлеченно или – поскольку тело не одухотворено, нет свободы. Но, как духовная, личность не знает определения и очерчения, конца и начала. Как духовная, личность не данность и не необходимость, а свобода. Дух – синоним не только единства, а и свободы; и единство должно в каком-то смысле со свободой совпадать. В самом деле, то, что необходимо, – обязательно и определено, в конечном же счете определено извне и внешнею силою. Но тогда необходимое не единственно. Будучи же не единственным, т. е. и «внутри себя» относясь к иному, оно не может быть и единством.

Однако, называя личность духом, как единством и свободой, мы уже определяем ее, т. е. отрицаем то самое, что мы о ней утверждаем, именно – ее духовность, единство и свободу. Мы, стало быть, говорим уже о личности, как о данности-необходимости, множестве и теле. Мы уже уподобляем единство множеству, свободу – необходимости, дух – телу. В лучшем случае, мы говорим о единстве-свободе-духе так, как они могут существовать для множества-необходимости-тела и во множестве-необходимости-теле. Поэтому: личность определимо и определено едина-свободна-духовна («определимо» и «определенно», т. е. – относительно своим множеству-необходимости-телесности и, следовательно, относительно) потому, что она множественна-необходима-телесна. Но ведь личность первично и преимущественно едина-свободна-духовна. Поэтому

личность множественна-необходима-телесна потому, что она безусловно едина-свободна-духовна. Так единство-свобода-духовность – ее онтические начало и конец, а множество-необходимость-телесность – ее онтическая середина. В определенности и относительности единства-свободы-духовности они предстают как источник и цель множества-необходимости-телесности и как неопределимые и безусловные. Но тогда и наименование их единством-свободой-духом условно: оно только знаменует и обозначает их, а не выражает. Есть в личности нечто высшее ее единства-свободы-необходимости, – она сама.

Сразу и духовно-единая и телесно-множественная, личность возможна только в одном единственном случае. Она должна сразу быть и покоем и движением. Личность существует как одна и единая личность потому, что она «сначала» едина, «потом» множественна и «наконец» или «снова» едина, и еще потому, что обладает этими своими (а не чужими) «сначала», «потом», «наконец» и «снова» сразу, т. е. всевременна. А это необходимо означает, что она сразу и есть и не есть или что она преодолевает различие бытия и небытия. Только так и можно до некоторой степени понять, что личность и свободна, и необходима, и безусловно или необходимо свободна. Она сразу и ставит себя самое (самовозникает) как данность-необходимость или тело, и есть эта данность-необходимость или тело, и преодолевает и преодолела эту данность-необходимость или свое тело-множество. Личность и необходима и дважды (в начале и в конце) свободна, ибо она самодвижна, как движение своего покоя и покой своего движения. Истинная же свобода личности, поскольку эту свободу все же можно назвать, существо личной свободы раскрывается как самопреодоление самодвижной.

Эти рассуждения, уясняющие самое «идею» личности не независимо от того, в какой мере идея осуществляется, выводят нас, может быть, за границы осмысления языка. Тем не менее я считаю их вполне уместными и даже необходимыми. Ибо как же иначе объяснить, почему с понятием личности связано понятие свободы, а свобода соотносительна необходимости, но в истинном существе своем оказывается самодвижностью и самопреодолением личности? А утверждать, что личность едина в своем саморазъединении и несмотря на свое саморазъединение, значит признавать, что личность обладает самосознанием или самознанием, т. е. — разъединяется и воссоединяется. В самосознании же, конечно, раскрываются природа и онтологический смысл знания. Но для уяснения этой последней проблемы необходимо преодолеть некоторые привычные установки и предварительно выяснить, что такое инобытие, как познаваемое личностью, и каково отношение к нему личности (§ 2). Одно из возможных решений, по моему же разумению — единственно правильное, приводит к постановке нового вопроса. — Является ли личность обязательно индивидуальной личностью? и не есть ли индивидуальная личность момент высшего единства, высшей личности, которую я называю симфонической?

Не так уже давно психологи стали говорить о «раздвоениях» (лучше и точнее: о «разъединениях») личности, хотя с давних пор известны явления «бесноватости», «одержимости» и «двойничества». Под «разъединением» личности надо разуметь такое ее состояние, когда она, в существе оставаясь одною, предстает как несколько разных личностей, правда не просто «соположных», а словно «включенных» одна в другую («высшее я» знает о «низшем», но не наоборот) и связанных с одним и тем же органическим телом.

Впрочем, установлено (Жане¹) и некоторое телесное разъединение (изменение в качестве и объеме ощущений). Во всяком случае, образующиеся в личности частные единства множества, если и могут быть названы «псевдоличностями» или «зачатками личностей», вполне самостоятельными личностями не делаются. Потому говорим о «разъединении», «раздвоении» личности, а не о многих личностях.

Болезненное разъединение личности рядом неуловимых переходов связано с «нормальным» ее состоянием. Не касаясь уже случаев «вдохновения», «пророческого экстаза», нравственной борьбы, укажем, что язык давно отметил это вне зависимости от всяких патологических фактов. Мы говорим: «он показал свой звериный» или: «злодейский лик», «...ангельский лик» либо: «...лицо зверя», «он двуличен», «его характеризует двуличие», «двуличность», «это – лучшая часть его я, лучшая его личность» и т. п. Таким образом личность понимается как единство своих «видов», «ликов», «образов» или «аспектов», из коих каждый есть частное единство множества, выражающее одну и ту же личность. Личность «многовидна», «многолика», «многообразна», «многоаспектна». И если ранее мы сказали, что нет личности вне ее моментов, теперь мы должны сказать: нет личности вне ее аспектов, а она – их многоединство. И понятно: раз личность есть всякий свой момент, а момент ее есть она сама, момент должен более или менее раскрываться, как многоединство, т. е. как

¹ Жане (Janet Pierre, 1859–1947) – французский психолог и психопатолог. Развил учение о сознании и его функциях, систематику форм поведения, а также детальную концепцию неврозов, базирующуюся на обширных практических исследованиях. Невроз он трактовал как своего рода разъединение личности, происходящее вследствие нарушения синтетических функций сознания, утраты им способности к собиранию и соподчинению своих моментов.

аспект личности. Иначе бы надо было говорить не о «моментах» личности, а об ее «элементах», что равнозначно отождествлению ее с мертвым телом. Отсюда, впрочем, не вытекает, что всякий момент достигает полного развития и что нет серьезных оснований для различения между моментами-аспектами и моментами просто как проявлениями личности. Ведь даже правомерность такой абстракции, как «ощущение», должна иметь свои основания.

Самое поверхностное наблюдение убеждает в чуткости нашего языка. – Один и тот же человек весьма «различен», как «политик», «литератор» и «семьянин». Все это – разные и многомоментные его аспекты. Легко даже усмотреть ограничивающее и обедняющее личное значение ее аспекта, равно как и осознать неустранимое задание личности, заключающееся в «согласовании» и объединении ею ее же аспектов. Не даром всякого нормального человека должны возмущать слова Александра II, с которых и началась Русская Революция: «Как человек, я его прощаю, но – как государь, простить не могу», т. е. – коротко и ясно: «повесить»².

Из приведенных терминов предпочтительнее «аспект», «многоаспектный», «многоаспектность». «Вид», как мы уже видели, скорее всего обозначает нечто такое, что обнаружилось, но может более и не обнаружиться, и что может быть вызвано, хотя и не всегда вызывается, только отношением личности к внешнему

² В передаче министра юстиции Д. Н. Замятина известен устный ответ Александра II на просьбу о помиловании, поданную Дм. Каракозовым, совершившим 4 апреля 1866 г. покушение на жизнь царя и приговоренным к повешению: государь «сказал, что он давно простил его как христианин, но как государь простить не считает себя вправе». Каракозовское покушение было первым террористическим актом русских революционеров (см., например: Гернет М. Н. История царской тюрьмы. Т. II. М., 1961. С. 368).

миру, а не ею самою. Напротив, в слове «аспект» кроется указание на нечто более стойкое, не раз проявляющееся, существенно личное. «Образ» склоняет к мысли не о самой личности, а об инобытии, отображаемом ею, или – к мысли о личности, поскольку она в себе воспроизводит инобытие, хотя бы и многоаспектно. Так мы говорим о человеке, как «образе Божьем». Аспект же личности – сама личность.

Особого внимания заслуживает слово «лик». Лик, конечно, ближе всего к аспекту. Но очень часто слово «лик» обозначает аспект личности, взятый в общем, родовом смысле и «сливающий» ее в единство с другими существами. Так говорится: «лик человека», «лик ангельский», «злодейский лик», «звериный лик». С другой стороны, со словом «лик» (вследствие контаминации славянского корня с готским³) сочетается смысл «хора» («надгробные там воют лики»⁴, «лики праведных», «лики ангелов»⁵). Как первое, так и второе весьма важно

³ Древнерусское слово «лик» имеет два главных значения: 1) собрание, сонм, множество; особо – собрание поющих, хор; 2) образ, облик, изображение. Первое (и более древнее) значение происходит от готского laiks (танец) (см.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. II. М., 1986. С. 495–496).

⁴ Стойкий обычай цитировать по памяти вышел тут наконец боком автору. Карсавин цитирует Державина, но сильно путает: в действительности, нужное ему слово стоит у поэта в другой строке и совершенно в другом значении:

Где пиршеств раздавались лики,
Надгробные там воют клики...

(На смерть князя Мещерского / / Державин Г. Р. Стихотворения. М.; Л., 1963. С. 62). Это – типичное державинское своеволие в языке: «лики» тут значат ликования, ликующие возгласы.

⁵ В согласии с первым значением слова «лик» (см. примеч. 3) в церковном словоупотреблении так именовались различные сонмы пребывающих во Царствии Божием: лики апостолов, лики мучеников и т. д.

для уразумения личности, как единства множества и как индивидулирующей в себе некоторое высшее единство, симфоническую личность, моментом которой она является. Но это может, конечно, породить ряд неясностей и недоразумений.

Наконец, со словом «лик» соединяется представление с личности совершенной, об истинном и «подлинном». Лик святого – его совершенная и существенная личность, лишь приблизительно и символически выражаемая изображениями, описаниями, характеристиками. Этот лик (ср. – «подлинник»⁶) «просвечивает» сквозь икону, житие и самое эмпирическую личность. Но, раз есть совершенное и подлинное, есть и несовершенное и неподлинное. И действительно, именно лику (а не личности) противостоит личина (греч. *prosopion*, лат. *persona*), как извне налегающее «обличье», как закрывающая лицо неподвижная и мертвая, безобразная «харя» или «маска». Разумеется, и чрез личину познается личность, притом не только в способности личности носить личину, но и в моментах личности, которые личину составляют, и в отношении личности к другим существам, которых она хочет личиною обмануть. Но большое несчастье для западного метафизика, что ему приходится строить учение о личности, исходя из понятия «хари» (*persona*, *personne*, *person-nalite*, *Person*, *Personlichkeit*). Не случайно, думаю, в русском языке со словом «персона» сочетался

⁶ В иконописи подлинником называют описание канонического изображения святого на иконах с перечислением непременных особенностей данного образа. «От художественного канона, который содержится в самих памятниках иконного искусства, нужно отличать так называемый подлинник, в котором указывается, с какими чертами надо писать различных святых. Последний имеет значение скорее духовной цензуры для икон». (Булгаков С. Н. Православие. Париж, б. г. С. 304.)

смысл чисто-внешнего положения человека, частью же – смысл внутренне необоснованной и надутой важности, т. е. обмана.

Итак, надо в личности различать подлинное и неподлинное, истинное и ложно-лживое, т. е. личность и личину, а еще: совершенное и несовершенное, т. е. лик и личность. Именно в связи с понятием лика мы переходим к отношению личности к Богу и к богословской терминологии, прежде же и более всего к понятию ипостаси (*hypostasis*, по лат. *persona*, т. е. маска, чему, строго говоря, соответствует; греч. *prosopion*, а не *prosopon* = лицо, личность). В отличие от «усии» (*ousia* от *enai* быть, по лат. – *essentia* от *esse*, но не в позднейшем смысле «эссенции», как существа и сути, что тоже связано с недостаточным пониманием личности, а скорее уже в смысле «*existentia*» = «существование») или – бытия, бытийности, существования, ипостась есть существо, и определенное существо (собственно – подпора, опора, основа, «ядро», «нутро», суть, по лат. – *substantia*, *subsistentia*). Ипостась суть индивидуального бытия и само индивидуальное существо, существованием или бытийностью своею связанное с другими ипостасями в одно и единое бытие, в одну и ту же усию. Ипостась – необходимый образ существования (*tropos hyparxeos*) усии, так что нет не ипостасной (*anypostatos*) усии, хотя и может быть усия в чужой ипостаси (*enypostatos*). Ибо в существующем (усии) есть суть (ипостась), а суть непременно существует.

Ипостась есть истинная личность (но не личина!). Но ипостась – Божья личность; и если мы спокойно называем Божьи Ипостаси Божьи Яш Личностями и даже Божьими Лицами, нам не по себе, когда начинают называть ипостасью человеческую или тварную личность. – Нечестиво и неправильно. А с этим, несомненно, связано, что в Богочеловеке два естества или

две усии (и потому – две энергии, две воли, две «души»), но только одна личность – Ипостась Логоса, которая, конечно, не является чем-то третьим между Богом и человеком и не отличается от Бога, но есть сам Бог.

Значит, в человечестве Своем Богочеловек личен лишь потому, что Он в Божьей Ипостаси (enypostasis), причаствует Божьей Ипостаси и Богу, обладает Божьею Ипостасью и Богом, как самим Собою. Но, так как Богочеловек есть совершенный человек, невозможно допустить, чтобы в нем не было чего-нибудь присущего человеку, а в человеке было что-нибудь сверх присущего Ему. Следовательно, строго говоря, нет и не может быть человеческой или тварной ипостаси или Личности; если мы говорим о человеческой личности, так только в смысле обладаемой и причаствуемой человеком Божьей Ипостаси или Личности. И как же иначе, раз истинная личность – Божья Ипостась, а две личности не могут сразу обе быть истинными?

Так в Боге мы находим единство, высшее, чем индивидуальная личность, ибо Он – триипостасен, и притом единство, которое должно назвать личным, ибо ипостасное, бытие не вне Его усии и ей не противостоит, будучи образом существования ее, а Он сам – личный Бог. Этим устраняется, как заблуждение, признание индивидуальной личности за единственное конкретно-личное бытие, т. е. отрицается всякий номинализм, и, напротив, утверждается реальность симфонически-личного бытия, а тем самым- и «строение» самой индивидуальной личности, как многоединства. Но, признавая Бога единственной истинной личностью, мы должны понять человеческую и вообще тварную личность, как причаствуемую человеком Божью Ипостась или обладаемое человеком имя Божие. От-

сюда проистекает необходимость по-особому понять человека, именно – понять его как тварный безличный субстрат, неопределимостью и непостижимостью своею подобный Богу и вполне самодвижный. Смысл же человеческого и тварного бытия раскроется тогда, как его «лицетворение» или «обожение» (theosis).

Естественно, что наибольшего обожения и личного бытия человек достигает в своем совершенстве. Потому именно лик его наиболее близок к Богу, а личина наиболее от Бога удалена. Лик человека и есть «образ Божий» в человеке. Но этим нисколько не исключается личность, которой лик предносится, как ее истинное существо, идеал и задание. Ибо лика нет без личности, совершенство же не необходимо мыслить, как отрицание несовершенства, а можно и как его преодоление и восполнение, как некоторым образом его в себе содержащее.

Таковы уроки слова, конечно – для учеников словесных и благочестивых. И поразительно, как мало осталось в языке следов от всяких материалистических выдумок и квазинаучных психологий. Как живой организм, Слово вечно раскрывается и являет все новые и новые смыслы своих старых, исконных слов, но не приемлет в состав свой небытные выдумки, оставляя их в их небытности. Но Слово дает нам не отдельные, разрозненные слова, а еще и связует их в стройную и глубокую систему понятий, подлинно раскрывается в них, как живой организм. В нем неисчерпаемый источник метафизических вдохновений и систем. И то, что сказано и обобщено выше, не более или менее искусная игра словами, но – наставления Слова, его напутствие метафизику.

Я существую и познаю себя существующим и познающим только в соотнесенности моей с «инобытием», т. е. с другими существами и вещами. Таким образом мое самопознание есть вместе с тем и познание мною «инобытия», а знание мною «инобытия» есть вместе с тем и мое самопознание.

Себя самого я познаю как существующего. К сожалению, повторивший эту мысль в благоприятное для упрощенного понимания ее время Декарт так увлекся излишними «*ergo*», что не задумался над тем, кто же, собственно, «мыслит» и кто «существует». Ему представлялось самоочевидным, что «*Cartesius cogitat ergo Cartesius est*»⁷ и что раз Картезий есть, так он наверно уже мыслит. Однако, даже допуская, что «я» равно в данном случае «мышлению» и «бытию», еще нельзя с несомненностью утверждать, что «бытие» равно «мышлению», а «я» равно себе самому. Бытие может оказаться «больше» и «богаче» мышления, и «я» может быть «величиною переменной». Конечно, тогда, в конце концов, предстанет, как переменная величина, и само бытие (ибо оно равно и «я», и «я мыслящему»). Но что же тут удивительного в применении к бытию тварному, т. е. *ex definitione* изменчивому и переменному?

Признав методологическим долгом сомнение во всем, не мешает усу мниться в границах своего «я» и в их неподвижности. Разумеется, никаким сомнением не удастся опорочить то, что 1) я есмь бытие, 2) познаю себя в соотнесении с «инобытием» (чем бы оно ни было) и 3) познаю себя источником и средоточием моего познающего себя бытия. Эти три момента в их един-

⁷ «Картезий мыслит, следовательно, Картезий существует» (лат.) – парадокс знаменитого тезиса Декарта «Я мыслю, следовательно, я существую».

стве и есть мое личное самосознание, мое личное бытие, моя личность⁸. Из них, особенно же из третьего следует, что 4) я сознаю себя самодвижным (§ 1). Выражаясь точнее, познание мною себя, как самоисточного и самососредоточивающегося бытия, и есть познание мною моей самодвижности, а само это бытие, запрельное своей данности, и есть моя самодвижность или «свобода», так что свобода не вытекает из моего бытия и не создает его, но есть само оно, как не данное, а самодвижное (§ 1).

Однако места для сомнения еще более, чем достаточно. — Существует ли, в самом деле, граница между тем, что я считаю «моим» и произвожу от себя, и тем, что я считаю «инобытием»? Ведь я себя и «моему» противопоставляю. Если же такая граница есть, то — где и как ее проводить и является ли она постоянною? Не оказывается ли, другими словами, «инобытие» тоже «моим», хотя и в какой-то меньшей степени, чем собственно «мое»? — Не будь инобытие х моею мыслью и моим бытием, я бы никак не мог его познавать и даже предполагать его существование. Да и что, собственно говоря, я мыслю, когда рассуждаю об инобытии? А с другой стороны — не отрицается ли, в конце концов, моя свобода, т. е. само мое личное бытие, раз я, словно узник стенами темницы, отовсюду сдавлен инобытием. И не отрицается ли моя свобода еще более от того, что даже собственно «мое» оказывается в значительной мере неустранимым, мною уже «отчужденным» и «удаленным», столь похожим на инобытие? Мы уже поставили основной вопрос: совпадает ли «я-познающее» с «я-сущим»? Есть ли «объем» этого «я» величина постоянная? Очевидно, что все выдвинутые сейчас вопросы

⁸ Здесь и далее будем говорить о личности так, как если бы существовала тварная личность (§1). Это методологически удобнее и, как увидим в конце исследования, безопасно и основательно.

либо являются иными выражениями этого основного, либо зависят от того, как он разрешается.

Я познаю себя существующим. Это значит, что я познаю себя бытием. Но такое познание – нечто неизмеримо большее и более реальное, чем логическая операция, включающая меня «в отвлеченное родовое понятие бытия. Есть ли это понятие или нет, а если оно есть, то что оно такое, – вопрос особый и, во всяком случае, вторичный (ср. § 13). Я же не один из экземпляров, попадающих в коробку с этикеткою: «бытие», но – само бытие. И я не какой-то отрезок или кусочек бытия, данный мне в удел, но – само единое и неделимое бытие, ибо бытие едино и единственна). Поэтому если я познаю себя бытием, то и бытие познает себя мною, а познание им себя мною есть познание мною себя – им.

Если же так, то и то, что я называю инобытием и в качестве инобытия соотношу со мною, должно быть и мною. Не может существовать инобытия, как иного бытия (*anderes Sein*). «Иное бытие» – *contradictio in adjecto*⁹, ибо: раз оно – бытие, так уже не иное, но – то же самое единое бытие. Оттого, в частности, и невозможно считать бытием одинаково и Бога и тварь или допускать бытие двух Богов. Инобытие может быть только «бытием по иному» (*Anderssein*), иным «образом бытия» (*tropos hyarxeos*; кстати, это понятие – святоотеческое определение ипостаси, ср. § 1), иным «внутри бытия», по отношению к другим образам бытия и, в частности, к моему, как к моей личности.

Следовательно, «инобытность», «инаковость» (многоликость и многоаспектность) – внутреннее, «домашнее» дело бытия. Бытие же сразу и едино и

⁹ Противоречие в терминах (лат.).

многовидно, ибо его инаковость есть оно само. Бытие сразу сознает себя (ибо таково оно есть) и единством и всяким его образом. Поэтому всякий его образ, осуществляя бытие как самого себя, как свою личность, сознает себя всем бытием и познает другие образы, соотнося их с собою. Правда, познание личностью инобытия весьма несовершенно. Но мы и не считаем нашей личности и нашего бытия совершенством, хотя только в силу своеобразного взаимоотношения их с их собственным совершенством можем мы познавать их несовершенство.

Итак личность не отделяет себя от бытия и не противопоставляет себя ему. Она познает себя единым и единственным бытием. Но вместе с тем она является еще и особым образом бытия и познает себя как бытие раскрывающееся и сосредоточивающееся в этом особом образе. Будучи же словно двубъемною (т. е. — и всем бытием и только одним из образов его), личность до известной степени не только разъединяется, но и воссоединяется с другими образами: познает их, отличается от себя и различает. Она не противопоставляет их бытию ни — себе как бытию, но соотносит их с собою, как особым образом бытия.

Так как личность есть самобытие и так как она, несомненно, возникает, развивается и погибает, т. е. — «изменяется по своему объему», — необходимо приписать это изменение (возникновение, раскрытие-самоосуществление и погибание) самому бытию. И многообразность бытия возможна лишь потому, что оно разъединяется, т. е. и погибает. Оно — выше разъединения, पहले его и превозмогает его. Оно и едино, и разъединяется, и воссоединяется; оно всегда — и равно себе самому, и не равно, всегда — и есть и не есть.

То, что мы привыкли называть «бытием», столь же неполно и односторонне его выражает, сколь и то, что мы называем «быванием», «становлением», «погибанием» и даже – «небытием» (§ 12).

Уже здесь мы можем предварительно определить личность как самососредоточение и самораскрытие бытия в особом его образе, из коего и с коим бытие соотносит иные свои образы.

І. Индивидуальная личность

3

К обоснованию и раскрытию данного предварительного определения личности мы еще вернемся. Теперь же методологически себя ограничим и рассмотрим прежде всего индивидуальную личность «в ней самой», т. е. так, как если бы она являлась единственной реальностью и находилась вне всякой связи с инобытием. Такое самоограничение, конечно, условно и небезопасно. Но оно удобно, вполне соответствует традиционному «индивидуалистическому» подходу к проблеме и до некоторой степени обосновано существом дела. Пускай, мы еще не знаем, можно ли проводить точную границу между «инобытным» и «моим», где проводить эту границу и правильно ли проводит ее сама личность. Она все же ее проводит; и с большой осторожностью, но и с некоторым риском мы можем временно сосредоточиться на заведомо «моем».

Как само бытие, личность должна обладать «строением» бытия и раскрывать это «строение» в «себе самой», в «своем», в том, что она противопоставляет инобытию, как «себя» и «свое». Разумеется, мысленно отвлекая «строение» бытия от самого бытия и (личности), мы их не разделяем. Право же наше пользоваться этой абстракцией будет обосновано далее: в связи с Учением о качествах и отвлеченно-символическом знании (§ 12, 15, 17).

Личность «сама в себе» разъединяется на некоторое неточное и познающее средоточие, которое мы называем «я», и на «мое» или «свое», как на раскрытое, порожденное или изведенное этим «я» и им «познаваемое». Факт общеизвестный, наиболее ярко и явственно обнаруживающийся в акте нашего теоретического самопознания или – вернее – как результат этого акта.

Теоретическим же мы называем самопознание, обусловленное специфической установкой личности на себя, как на познаваемое. Теоретическое самопознание предполагает предварительное саморазъединение личности и ее стремление воссоединиться, осуществляющееся и – более или менее – осуществившееся.

Теоретическое самопознание, «в самом начале» которого легко еще уловить непосредственно переживаемое единство личности, вскрывает разъединение ее на сознающее «я» и на «сознаваемое им». При этом обнаруживается некоторое «отчуждение» или «удаление» познаваемого от «я» и несомненное преобладание разъединенности над единством в самой личности. Вникая в создающуюся на наших глазах разъединенность и зная, что личность едина, разъединяется потому, что едина, и должна быть единою, мы сознаем отчуждение «сознаваемого» от «я» как разрушение или умирание личности. Отчуждаемое и удаляемое осознается нами, как, если и не мертвая, то полуживая данность, как необходимость (§ 1) и мертвенность личности. «Кто избавит меня от тела смерти?»¹⁰

Усмотреть все это не трудно: и мы ничего не выдумываем, а только описываем. Но не надо мешать наблюдению, искажая его разными предвзятыми предположениями. Не надо, например, думать: «я хотел опознать единство личности, а на проверку оказалось, что никакого единства нет, а есть только множество». Прежде всего, до разъединения единство было. А затем – лежит же какая-то реальность за стремлением к единству, как цели познавательного акта, и за сознанием личностью долга воссоединения и ее отрицательным отношением к своей разъединенности. Необходимо помнить, что опознаем мы не просто

¹⁰ Рим. 7, 24.

факт разъединенности, но – факт разъединенности как результат еще продолжающегося процесса разъединения. А разве возможен такой процесс иначе, как разъединение чего-то единого? Что такое это начальное единство и каково оно, – еще надо узнать; попросту же отождествлять его с получаемую в результате его разъединения множественностью, по крайней мере, легкомысленно.

Непредвзято опознавая сейчас описанное, мы сознаем его как наше падение и вместе нашу обреченность на несовершенство. Только «падение» наше не в том, что мы стали многообразнее, богаче, а в том, что, раскрываясь во множество, мы не сохранили своего единства или не «усилили» его соответственно нашей множественности. Разъединившись, мы бессильны воссоединиться и вполне «понять», понять и познать себя. Единство наше оказалось слабее нашего множества; мы сами – «преимущественно разъединенными». Несчастье наше не в разъединении, как таковом, а в разъединении нашей целостности, в распаде, развороте и дурном умирании. Мы бы хотели восстановить или наново утвердить единство нашей личности и должны и можем (иначе бы не сознавали такого долга и желания!) это сделать, однако – так, чтобы сохранить раскрывшееся наше многообразие и лишь восполнить обнаружившийся недостаток единства.

Однако разъединенность представляется нам недолимою. – Признавая себя бессильными воссоединиться, победить наше дурное умирание и воскресить умирающее, мы уже малодушно готовы совсем отказаться от умирающего и начинаем искать свое «единство», свою «подлинно единую» личность только в «сознающем я». Это – явная резиньяция и самокалечение, к тому же совершенно бесполезные. Ибо достаточно нам сосредоточиться в нашем сознающем «я», чтобы оно сейчас же снова раздвоилось на новое «я»

и новое «познаваемое». Так наши поиски «единого я» оказываются процессом вечного убегания его от нас, дурною бесконечностью, в которой мы уже не видим и не ценим нашего самораскрытия. Но прежде, чем признать бесплодность всяких поисков и строить скороспелые гипотезы, надо же задать себе самый простой и естественный вопрос: так ли мы ищем, и то ли мы ищем, что нам нужно. Ведь мы хотим познать единство без разъединения, единство безразличное, не определенное, не познаваемое; ищем же его как самих себя (т. е. — как личное), хотя, делая его объектом искания, уже его себе противопоставили и первичною нашею познавательною установкою определили себя — как двоицу, а его и — как не себя. Так нам своего единства никогда не найти, ибо вполне естественно, что двоица двоицею и остается. Единства не будет, пока мы свою цель воссоединить разъятое будем насильственно отождествлять с результатом разъединения, как с разъединенностью. Но более того: безразличного и вместе конкретного единства и нет. Его нет вовсе не потому и не в том смысле, что здесь граница нашего знания, которое ведь есть качественное бытие и само наше бытие; но — потому, что бытие отнюдь не безразличное и безличное единство, не единство без саморазъединения, или самораспределения. Всякий раз, как мы обращаемся к нашей личности и в нашу личность, она добросовестно и правдиво являет нам и свою природу, как многоединство, и свое несовершенство; а мы все не хотим ей поверить и без толку гоняемся за безразличным единством, которого вообще нет. Оттого-то мы и попадаем во власть ошибочных представлений о духе, ложного спиритуализма и аскетического изуверства. Оттого и знание наше, определяемое установкою даже не на разъединение, а на результат его, как на уже данную разъединенность, превращается в призрачную, не бытийственную сферу.

Почему же все-таки мы ищем безразличное, небытийное единство? почему ошибаемся? – Да потому, что наша личность – несовершенное многоединство, т. е. такое, в котором разъединенность-множество «сильнее» единства; потому, что личность наша умирает и бессильна целиком себя воскресить (воссоединить); потому, наконец, что мы наверно знаем: есть совершенное многоединство, которое, разъединяясь, всецело превозмогает свою разъединенность и, умирая, воскресает, есть наша совершенная личность, из коей мы только и познаем наше несовершенство.

В стремлении опознать наше «единство» мы взыскуем наше совершенство, в котором находится не только наше «начальное» единство, бывшее до разъединения, но и новое единство, преодолевающее разъединенность. Опознавая наше «единство», мы пытаемся его восстановить, воссоединиться, быть – как до разъединения, но и богаче, чем до разъединения. Однако взыскуем мы наше совершенство несовершенно. Во-первых, бытийственность воссоединения умалена: тем, что воссоединение только познавательное, т. е. совершается не во всех качественных бытия, а лишь в одном, познавательном его качественном, которое притом всем прочим, как самому бытию, противопоставляется и приобретает призрачный, небытийственный характер. Во-вторых, только-познавательное воссоединение неизбежно является непреодолимою в нем разъединенностью личного бытия, т. е. двойством личности. В-третьих, и самоограничение только познавательным качественным и признанием заключающейся в этом непреодолимою разъединенности уже содержат в себе наш отказ от предносящейся нам задачи, т. е. от совершенного нашего многоединства. Естественно, что такой отказ находит себе конкретное выражение в том, что мы, в-четвертых, стремимся уже

не к совершенному единству, которое есть многоединство, а к единству неполному, относительному. Мы отрекаемся от того, что в нас умирает, и надеемся ценою подобного самообеднения найти в себе хоть маленькую точку, которая бы не умирала. Мы ищем тихого уголка, куда бы могла забиться наша личность, где бы она не преодолевала своего несовершенства и не погибала; — ищем, не понимая, что тогда бы она и не раскрывала себя и не жила. Вместо борьбы с несовершенством мы пытаемся от него (от себя самих!) убежать и... пребываем в нем, обрекая себя на дурную бесконечность умирания. Мы сами себя ограничиваем; и одним из проявлений этого самоограничения и надо считать втискивание проблемы самопознания в тесные рамки самопознания теоретического, к тому же рассматриваемого в его стабилизированных результатах.

4

Между тем в актах своих, в активности своей личность более едина и осознает себя более единою, чем в стабильных результатах теоретического самопознания. Задним числом я без труда опознаю себя в моем прошлом акте, и во многих отношениях это «косвенное» самонаблюдение ценнее прямого. Я вижу, что «тогда» личность моя осуществляла себя, как некое гармоническое или симфоническое единство множества. Она не «была», разумеется, совершенным многоединством — своим «всеединством», но она «была» ближе к нему, объединеннее, чем в результатах теоретического самопознания. Например, излагая моим собеседникам новую теорию, я так был слит с нею, как с «объективным» самораскрытием мысли, что сознавал себя ею, а ее собою, или: — почти сознавал. Вместе с тем я «осязал» мысли моих собеседников, предвосхищая и преодоле-

вая рождавшиеся в них сомнения как мои собственные. Я испытывал удовлетворение от нашего слияния в одном «объективном» потоке мысли, но и различал их, себя и его. Я «увлекался» моею инициативною, которую в то же самое время сознавал и как объективную активность самой мысли, властно нас всех ведшей. Я не боялся погружаться в тончайшие извивы и узоры мысли, т. е. не боялся моего разъединения в ней, ибо – сохранял или восстанавливал свое единство и, во всяком случае, всегда чувствовал себя способным его восстановить. Несомненно, я сознавал себя, хотя и не замыкался в познавательном качественном и не искал отвлеченно-единого «я».

Это «активное самопознание», акт самопознания, а не результаты его, не обусловлено специфическою установкою, свойственною теоретическому самопознанию (§ 3). И если я устраню присущие теоретической установке ошибки (направленность на стабильный результат, предвзятая идея безразличного единства), я должен буду признать, что она в известном отношении превосходит активное самопознание, что последнее беднее именно в качестве самопознания. Зато активное самопознание богаче теоретического в отношении конкретного единства. Ведь даже теперь, «вспоминая» себя-прошлого, я до некоторой степени «слит», един с собою-прошлым. Я не «замечаю», не сознаю, что я разъединен с ним, что я уже и не тот. И только отождествив себя-настоящего с моим «я», как со мною самим, и отождествив себя-прошлого – с «моим» этого «я», с «сознаваемым» этим «я» как его «свое», – я разъединяю мою личность и осознаю «отчужденность», «удаленность», «мертвенность» прошлого ее аспекта. Но здесь очевидно неосмотрительное смешение «я», как единства всей моей личности, с «я», как одним из аспектов ее, и – это засвидетельствовано, в частности,

появлением понятия «я» (§ 3) – результат нового акта теоретического самопознания, акта, который отличен от теоретического самопознания, рассмотренного выше. В самом деле, этот новый акт теоретического самопознания относит к «моему», к – теперь – «сознаваемому» моим «я», не только «познаваемого» этим «я», если же и разделяет, то не непосредственно, а главным образом потому, что проецирует в прошлое и примышляет к нему выводы, полученные из размышления над результатами «прямого» теоретического самопознания. В то же самое время «новый» акт теоретического самопознания («косвенное» теоретическое самопознание) не отделяет «я прошлого» от «я настоящего» в той же степени, в какой прямое теоретическое самопознание отделяет «я» от «познаваемого» им.

Всем этим не отрицается ценность косвенного теоретического самопознания, но – только неправильное понимание его. При правильном же его понимании становится очевиднее распад или дурное умирание самой личности, но так же – и то, что личность единее, чем кажется с первого взгляда. Будучи временною, т. е. обладая, как самую собою, временным качеством, она возвышается над всяким мигом «своего времени», объемлет и содержит в себе все «свое время», хотя и несовершенно. А благодаря этому делается несравнимо более понятным и само несовершенство личности. – Задача преодоления его не может быть сведена не только к исканию безразличного и потому безличного единства, но и к преодолению несовершенства в каком-нибудь одном из моментов личности. Мы должны и хотим (хотим – если не малодушны) воскресить все, что в нас умирает, самое и всю умирающую личность. Мы должны не только насытить единством то, что сейчас распадается, но и воссоединить прошлое с настоя-

щим, «вернуть» прошлому, ни мало не умаляя временного качественного личностности (ибо и оно – сама личностность), актуальность настоящего и победить не временность, а ее несовершенство. Иными словами – совершенная личностность не вневременна, а сверхвременна или – чтобы и в определении ее не подать повода к отрицанию ее временного качественного, т. е. чтобы под предлогом ее превознесения ее не умалить – всевременна (§ 1). Как же иначе, если она в себе вседина (§3)?

И теоретическое и активное самопознание равно, хотя и по-разному несовершенны. Они дополняют друг Друга, но в одном целостном «акте не соединимы. И тщетно мы пытаемся их соединить: мы всегда наталкиваемся на непреодолимость нашего несовершенства.

Примечательно, впрочем, что сама эта непреодолимость при ближайшем рассмотрении обнаруживается не как внешняя, но как – наша собственная, «внутренняя» и вольная. Усиливаясь достигнуть полноты самопознания, объединить оба вида его и объединить или «собрать» себя самих, т. е. совершенно утвердить себя и утвердить свое совершенство, мы всякий раз кончаем наше усилие вполне добровольным отказом от него. «Довольно! не хочу большего напряжения! Не стоит! – Ну, не опознаю себя, останусь несовершенным. Не все ли равно?» – Такими словами можно примерно передать наше состояние. Только после этой свободной санкции нашего бессилия, только после этого свободного «новоутверждения» нашего несовершенства, «ниспадем» мы либо в «разъединенность» либо в «бессознательность».

Тем не менее приближение к совершенству (не само совершенство, конечно) в активном самопознании больше. – Это вполне естественно, ибо в нем больше единства, а единство онтически первое разъединения,

являясь и его началом и его концом. Теоретическое самопознание (и прямое и косвенное) определено установкою на разъединение, на небытие, в котором предел разъединения и чрез которое разъединяющееся только и может вернуться к единству, на смерть и бессмыслицу (откуда и обычные ошибки теоретического самопознания). Напротив, активное самопознание направлено на единство и не случайно связано с преодолением инобытности, не столько с самопознанием, сколько со знанием. Личность наиболее активна, когда она соотносит себя с инобытием, воздействуя на него и испытывая его воздействия. Утверждая бытие как разъединенное на ее образ и иные образы и тем уже (правда – лишь начально, неполно, ср. § 3) его воссоединяя, личность утверждает активное средоточие бытия в себе и свое единство. Наоборот, при теоретической установке она направляется в себя и уединяется в себе от инобытия, разъединяет себя и «отодвигает» от себя, как от «я», все «познаваемое» этим «я», создавая некую промежуточную между «я» и «инобытием» сферу. Теоретическое самопознание связано с «самоутверждением» личности в себе, активное – с выходом ее за границы «своего», с «самоотдачею». Но «самоутверждение» личности оказывается невозможным, ибо ведет к ее внутреннему распаду, т. е. к роковой отдаче себя небытию; а «самоотдача» приводит к истинному утверждению личности.

Мы не отрицаем значения «хода к небытию». Напротив, мы склонны выдвинуть величайшую его ценность. Только он должен быть не произвольным и нежеланным следствием самоутверждения, а сознательно и добровольно избираемым путем к единству множества. Единство же это, во-первых, – собранность и единство самой личности, во-вторых – единство ее с инобытием, в-третьих – единство с Богом. Таким образом, «ход к небытию» на самом деле должен быть «хо-

дом чрез небытие» к Богу, инобытию и своему воскресению, т. е. самоотдачею. Поэтому самопознание должно быть и знанием, т. е. познанием инобытия и Бога. И в действительной неразрывности самопознания со знанием (§ 2) залог того, что при всем нашем несовершенстве мы знаем правильный путь и по нему, хотя и плохо и несовершенно, движемся.

Единство с Богом раскрывается в религиозном акте, когда личность самоотверженно (чрез небытие свое) к Богу устремляется, как к единственному и единому источнику всего бытия и всякого образа бытия, как к Творцу всего. Даже в несовершенстве путем религиозного акта достижима высокая степень единства личности. Не даром мистики во внутреннем объединении (*haplosis*, *henosis*¹¹) человека видят предусловие его соединения с Богом или обожения (*theosis*), предусловие, которое, однако, является следствием обращения к Богу или религиозной установки. Но мистики же в предельном на земле соединении с Богом осознают единство свое со всем бесконечно многообразным потоком бытия. В полном соединении с Богом человек отождествляется с самим творческим началом всеединства.

5

Итак, «в самой себе» (§ 3) личность является несовершенным единством множества или – своим несовершенным всеединством.

¹¹ *Haplosis* (от греч. *haploos* – простой), *henosis* (от греч. *heliotes* – единство) – становление простым, становление единым. Как у неоплатоников, так и у христиан вплоть до поздневизантийского исихазма эти термины употреблялись для характеристики соответственно начальной и высшей стадий внутреннего процесса или превращения, совершающегося с духовно-душевым миром аскета-мистика в акте Богообщения (см., например: Карсавин А. П. Св. отцы и учителя Церкви. Париж, 1926. С. 208).

Множественность личности с неотвратимой убедительностью дана в самопознании, особенно теоретическом. Личность предстает как вечное саморазъединение ее единства или как ее неустанное самораспределение. При этом взаимоотношительность сознающего «я» и «сознаваемого» им обнаруживается как преодолеваемая, но не преодолимая до конца и всегда подлежащая преодолению разъединенность. Преодолимость разъединенности до конца и есть выражение ограниченности или несовершенства личности, ее «предельности». Однако было бы неправильно представлять себе какой-то неподвижный предел или отрицать относительное преодоление разъединенности, относительное воссоединение личности. До некоторой степени «я» может воссоединиться и воссоединяется с тем, что оно себе, как «свое», противопоставило, от себя отчудило и удалило. Конечно, воссоединяемое этим «я» с собою, да и само «воссоединяющее я» являются уже и новыми, но – «уж» и», т. е. все-таки не всецело другими, а немного и прежними. Однако, при (относительном) воссоединении «я» с отчужденным им, образующееся новое единство сейчас же раскрывает природу личности: оно становится источником бесконечного многообразия. Воссоединенная с «я» мысль разворачивается в целую систему, как сама осуществляющая себя личность; воссоединенное с «я» чувство разрастается в целый мир бесконечно разнообразных чувств.

Разъединенность, «распределенность» или множественность личности прежде всего опознается в противопоставленности «я» более или менее отчуждаемым им его моментам. Само «я» при этом или остается неопределенным и нераскрытым, «первичным», или является активно раскрывающимся новым многоединством, или предстает как относительное воссоединение «я»

с прежде им отчужденным. На основе этой разъединенности и производно от нее возникает взаиморазъединение отдельных моментов и аспектов личности, как бы превращая ее («я») в бездейственного зрителя того, что в ней происходит. Таковы, например, взаимоотношенность борющихся друг с другом мотивов-влечений, противоречивых мыслей, борьба «лучшего я» с «худшим», «раздвоение» личности. Не следует, впрочем, вслед за «бездушною», т. е. беспаспортною психологиею, преувеличивать взаиморазъединенность моментов и забывать о ее «производности» или «вторичности». Иногда нам, правда, кажется, будто в личности взаимоотношенно стоят совершенно разъединенные и самостоятельные моменты или аспекты, а «я» со стороны спокойно наблюдает их борьбу или вовсе отсутствует. Но в этих случаях мы либо плохо наблюдаем, либо еще хуже истолковываем наблюдаемое, пытаясь втиснуть жизнь личности в грубые, мертвые естественно-научные схемы. С принципиальной же точки зрения моменты личности могут соотноситься только в чем-то, т. е. в самой личности, и только в качестве ее могут быть активными. Чтобы стать моментами одной личности, они прежде этого должны быть единством в ней и в качестве ее. Их разъединенность не может превышать разъединенности между «я» и «сознаваемым».

Присмотревшись к жизни личности повнимательнее, мы замечаем, что всякий ее момент происходит из самого ее средоточия, из «я». Он отчуждается и удаляется от «я», но далеко не всецело, так что в некоторой мере может с «я» воссоединиться. В своем отчуждении-удалении он пассивен, как момент, и активен, как сама личность. Даже в процессе так называемой «борьбы» моментов (мотивов, влечений) на самом деле не они борются, но «я» (впрочем, не пребывая неизменным)

словно попеременно «переливается» из одного в другой. То оно «вливается» в первый и, преодолевая свою от него отчужденность, воскресает в качестве его, все более и более отчуждая и предавая небытию второй; то оно снова оставляет его во власть небытия и так же отождествляется со вторым. И всякий раз воссоединяемый с «я» момент уже и новый, так что: само «я» все время изменяется, развивается чрез свое же небытие. Перед нами не борьба двух моментов, представляющаяся тому, кто пытается смотреть извне, даже не задавая себе вопроса, где борьба происходит и что она такое, и кто, во власти «естественно-научных» навыков, пользуется всепространственностью и всевременностью личности лишь для того, чтобы воображать ее в виде наполненного телами-моментами («элементами») пространства. Перед нами – борьба личности с самой собою, ее самопреодоление и потому свобода (§ 1–2), – ее саморазъединение, борьба с собою за самовоссоединение и, наконец, восстановление ею своего относительного единства (§ 3–4).

Правда, новое единство личности, несомненно являясь ее самообогащением, есть и некоторое ее самообеднение. – Личность отбрасывает, решительно отчуждает, «забывает» один из моментов. Но такое дурное умирание ее свидетельствует лишь о ее несовершенстве, тем более, что осознаваемым ею заданием ее представляется полный синтез разъединенного, в котором бы несовместимое сохранялось и совмещалось. Только невозможность этого синтеза и невыносимость непреодолимой разъединенности заставляют личность решиться на частичную смерть (§ 4–3). И она «отбрасывает» в прошлое «часть» себя самой, как спасающаяся от поимки врагом ящерица отбрасывает свой хвост. Впрочем, это не окончательная, не полная смерть. – Отбрасываемое в прошлое и забываемое способно ча-

стично ожить. Оно даже придушено живет, а в нем живет сама, по существу не участвующая личность, обескровленную тенью скользя в школе своего прошлого. Так личность, хотя и очень несовершенно, в малой степени, но все же сохраняет свои взаимосключающиеся моменты и объединяет их, как самое себя, благодаря своему временному качественному.

Разъединение нашей личности несовершенно. Оно не достигает своего конца – полного небытия личности, и само не перестает быть. Саморазъединяющаяся личность никогда не разъединяется и не разъединена вполне: она всегда и едина, хотя едина тоже несовершенно, не вполне. Именно в силу неполноты своего единства личность всегда предстает в качестве одного из своих аспектов, более или менее отъединенного от других; как в силу неполноты своей разъединенности она никогда не совпадает только с одним своим аспектом или моментом. И в целом своем, содержащем все ее развитие, и в любом периоде этого развития, и в каждой относительной объединенности своей, хотя бы измеряемой несколькими мгновениями, личность – несовершенно единство несовершенно множества. Однако всякая объединенность личности есть сама она, а потому – потенциально и «стяженно» или даже в некоторой степени раскрытия – содержит в себе все целое личности. Таким образом в личности возможна не только «борьба» между ее моментами, но и «борьба» между ее аспектами, доводящая до болезненного «раздвоения» личности (§ 1). По существу своему эта борьба «аспектов» тоже не что иное, как саморазъединение личности. И, подобно «борьбе моментов», «борьба аспектов» (каждый из которых также не нечто неизменное, но – несовершенно и словно разорванное во времени единство многих своих обнаружений) связана с отношением личности к инобытию. Именно связью

аспектов и моментов с инобытием объясняется иллюзия их самодвижности. Любопытную психофизиологическую транскрипцию этого дает теория раздвоения личности, развитая Жане¹².

6

Таким образом личность предстает нам как самоединство, саморазъединение и самовоссоединение. Она – «сначала» единство, «затем» разъединение и разъединенность или множественность и «наконец» воссоединение и воссоединенность. Этот оптический порядок личности вполне понятен и необходим. В самом деле, личность не может разъединяться и быть множественною, если она «первоначально» не является единством. Даже если разъединяется множество, оно разъединяется в качестве единства множества и лишь постольку, поскольку оно единство. В процессе же разъединения личности мы обязательно – двигаясь назад – придем к ее первоединству. И нельзя сказать, что это первоединство – множество; ибо, хотя личность и многоединство, онтическое первенство единства сомнению подлежать не может. Вопрос: «откуда это единство?» показывает, что данное единство оказывается не единственным, а – частью множества и, следовательно, не единым, не настоящим единством. Напротив, вопрос: «откуда множество?» вполне уместен. Оно – из единства, так как является его разъединенностью, еще сохраняющею его, ибо существует в качестве единства множества, и – словно остановившимся разъединением. Другой вопрос – что нельзя помыслить и определить единство вне его множества и вне отношения множества к нему, – что само по себе

¹² См. Примеч. 1.

оно не может быть названо даже единством. Но оттого личность и не просто единство, а единство и разъединение-разъединенность.

Равным образом воссоединение после разъединения и разъединенности. Оно не разъединенность, как единство множества, так как тогда бы не было воссоединением. Оно – возвращение к единству, однако – обогащенное разъединением, которого в том единстве не было. Воссоединенность, как и разъединенность, – единство множества, но с обратным направлением: не к множеству, а к единству. Единство множества, взятое статически, – и разъединенность и воссоединенность одинаково; взятое динамически оно в качестве разъединенности не то же самое, что в качестве воссоединенности. Именно потому мы противопоставляем единству не разъединенность и воссоединенность, а – разъединение и воссоединение. Объединяя их в понятии «единения», мы приходим к противопоставлению покоя и движения в одной и той же личности и в качестве одной и той же личности.

Итак, воссоединение после разъединения. Но, если разъединение после единства и из единства, воссоединение не из разъединения и не из разъединенности. Ведь разъединение не может произвести то, что оно отрицает. Возвращение личности к ее единству, восстановление ею своего единства может происходить только из единства, хотя и после его разъединения и чрез его разъединенность.

Этот онтический порядок есть первое, что мы усматриваем в личности, устанавливая ее как единство, разъединение и воссоединение. Но он не может быть порядком раскрытия личности во времени. – Прежде всего: время, как вместительница личности, не имеет к ней никакого отношения и ничего не объясняет. Чтобы обладать каким-нибудь значением для личности, время

должно быть ее качеством и ею самою. Но и в этом случае установленный нами порядок не может быть производным от временности и порядком не в качестве личности, а – в личности, хотя бы и как в личной временности. Ведь тогда бы он не был порядком, т. е. единством, а личность не была одною и тою же личностью. Он выражается и осуществляется во временности, однако не исчерпывающим образом. Он полагает начало временному порядку, но сам из временности не выводим.

Поэтому в личности и в качестве самой личности ее «сначала», «затем» и «наконец» должны быть и «сразу». Но это опять-таки не позволяет поместить личность в какое-то пространство или выводить онтический порядок из другого качества личности – из ее пространственности. Напротив, пространственность личности выводима из «сразу» ее онтического порядка.

Равным образом раскрытие личности, как само-единства, саморазъединения и самовоссоединения, не является ее счислимостью и счислением. Ибо мы еще выше любого из качеств личности в отдельности: – мы еще в том, что следует рассматривать, как ее начало и существо, и что должно назвать ее триединством. Конечно, это триединство раскрывается, осуществляется и в «счислимости», и во «временности», и в «пространственности», как самой личности и только личности. Мы не дедуцируем ни первой, ни второй, ни третьей. Но все они отдельные качества разъединенной личности, мы же, называя ее триединством, говорим обо всех.

Правда, определяя, т. е. – распределяя или разъединяя личность, нельзя обойтись без слов и понятий временно-пространственного значения. Благодаря этому создается впечатление, будто все усилия подняться над временем, пространством и числом тщетны и будто пыгающаяся опознать себя личность смиренно должна

остановиться перед некоторыми последними категориями. Но, помимо невыносимости подобного рабства для всякого свободного существа, такая резиньяция ничего не объяснит, ничему не поможет и не остановит вопрошающей. Продолжая же вопрошать, личность в той либо иной форме придет к поставленным нами проблемам.

Да, мы не в силах подняться над временем и пространством и даже над их ограниченностью; да, у нас нет нужных слов и понятий. В этом наше несовершенство, и мы сознаем это как наше несовершенство. Но, сознавая свое несовершенство, я уже знаю в некоторой степени, что есть мое совершенство, и тем самым несовершенство мое превосмогаю, хотя и несовершенно, неполно, только начинательно. Этого начинательного и ограниченного, ибо — только познавательного, преодоления достаточно для того, чтобы я знал не только о существовании моего совершенства, но и о направлении к нему и — правда, еще менее — о содержании его.

Если бы я был совершенным, я бы, исходя из моего совершенства, объяснил и до конца преодолел мое несовершенство. К несчастью для меня и к удовольствию для моих малочисленных читателей, я так же несовершенен, как они, и поэтому вынужден говорить несовершенным, т. е. общедоступным языком. Но, не будучи способным сразу и всецело исходить из моего совершенства, я вполне могу, пользуясь моим знанием о нем и как бы в него упираясь, в свете его понять мое несовершенство, условность и ограниченность, однако: и происхождение и существенное значение применяемых мною слов и понятий. Эти слова и понятия приобретают таким образом для меня смысл символических и инструментальных, и я освобождаюсь от их тирании, как от тирании моего собственного несовершенства.

При такой установке понятно, что, являясь самой личностью, ее единство, разъединение и воссоединение могут для нее – поскольку она несовершенна – быть и ее внутренней «внешней» необходимостью. И то же самое приходится сказать и о любом ее качественности. Это не значит, что потом, сняв с себя наше методологическое самоограничение, мы не найдем и внешней инобытно необходимости. Но это значит, что мы сначала должны выжать из индивидуальной личности все в ней содержащееся. Мы обязаны так поступить тем более, что рассматриваем индивидуальную личность, как если бы она являлась единственным бытием, и что само бытие понимаем как личное. В ней мы изучаем само бытие как личность. А при этой установке всякая ссылка на действительно или «внешне» внешнее в корне порочна.

7

Полная разъединенность или абсолютная множественность – конец и предел разъединения, небытие того, что разъединилось и разъединилось. Раз личность всецело себя разъединила и разъединена, – ее нет. Но раз она не только разъединение, а еще и единство, она – чрез небытие своего разъединения и в небытии его – есть только единство. Вывод этот тем неизбежнее, что единство ex definitione не может разъединяться, не переставая быть единством. Если единство разъединяется, оно уже не единство. Следовательно, личность как единство не то же самое, что личность как разъединение, реально не то же самое, хотя и – та же самая личность. И все же разъединяющуюся личность нельзя назвать иначе, как «разъединяющимся» или «размножающимся» единством, несмотря на заключающееся в этом определении *contradictio in*

adjecto». Разъединяющаяся личность все еще единство, хотя и не первичное, неизменное единство, не единство в собственном и точном смысле, не «первоединство». Даже абсолютная разъединенность личности есть еще единство, поскольку такая разъединенность мыслима и есть. Абсолютная или, может быть, «почти-абсолютная» разъединенность – единство множества на пороге полного своего исчезновения.

Конечно, очень трудно себе представить, как разъединение может кончиться и разъединяющаяся личность раствориться в небытии; впрочем, – ничуть не труднее, чем представить себе собственную смерть. Вместо того чтобы с мнимым глубокомыслием повторять надоевший трюизм, будто мы не можем постичь бесконечного в силу нашей конечности, лучше уяснить себе, что мы не можем постичь конечности и представить себе наш конец в силу нашей бесконечности. Разумеется, наша бесконечность хуже всякой конечности, – ибо – бесконечность несовершенства и несовершенная бесконечность, «дурная».

Осмысляя разъединение как погибание разъединяющегося, мы обычно находимся во власти грубо-материалистических представлений. И представляем мы себе не столько разъединение, сколько отъединение, «откалывание» от целого его частей, которые продолжают существовать и даже остаются для нас его частями, хотя мы и стараемся о них забыть. Так возникает надежда, что удастся уничтожить целое путем последовательного «откалывания» от него частей. Но эта надежда не оправдывается: целое оказывается столь же неуничтожимым до конца, сколь и отъемлемые от него части. Воображая его полное уничтожение в результате бесконечного его деления, мы совершаем типичнейшую

«metabasis eis alio genos»¹³. – Чтобы утверждать гибель целого в результате бесконечного отделения от него частей, надо утверждать и погибание каждой из них, т. е. утверждать переход разъединяющегося единства от бытия к небытию не только в конце разъединения, но и во всякий момент разъединения. В этом же случае мы уже возвращаемся к пониманию гибели как самого разъединения.

Разъединение и есть – и в целом своем и в каждом своем моменте – погибание и совершенное исчезновение единства; разъединенность – полное небытие единства. Разъединенность – двойство, которое является отрицанием единства, но которое есть не как двойство, а как новое единство. Это новое единство не первое, бывшее до двойства, и отлично от первого, хотя оно порождено первым и его, как единство двойства (множества), в себе выражает и осуществляет. Оно так же погибает в своем разъединении, давая начало новому, третьему единству, которое в свою очередь погибает, порождая четвертое и т. д. Подобным же образом погибает всякое единство множества; и не может быть не погибающего единства множества, ибо все они возникают и погибают в первом разъединяющемся единстве и как само оно. Отсюда ясно, что разъединяющееся единство, порождаемое, как мы знаем, неизменным первоединством, вполне погибает. Но для нас этого полного погибания нет, и мы его – за его отсутствием – помыслить не можем, ибо наша личность – только погибающее, еще не погибшее единство. Мы разъединяемся, но не до конца; и наша разъединенность не полная разъединенность, не небытие.

¹³ Переход в иной род (греч.) – в силлогистике Аристотеля один из видов логических ошибок. В данном случае ошибка – в неучете того, что целое и часть обладают одною сущностью, принадлежат одному роду.

Итак полная разъединенность есть небытие личности как саморазъединяющегося единства и – чрез это небытие – бытие личности только в качестве первоединства. Но раз личность еще и воссоединение, должно быть в ней место и для воссоединенности.

Полная воссоединенность личности относится к ее разъединенности, ибо первоединство может быть началом воссоединения (§ 6), но само в нем не нуждается. Так как первоединство, разъединение и воссоединение – одна и та же самая личность, воссоединение и воссоединенность делают возможным то, что она пребывает неизменно единою, первоединою, несмотря на свое изменение, и что она всегда есть, несмотря на свое небытие. Пользуясь грубо-примитивными образами, можно сказать, что в ней разъединение «погашается» воссоединением, разъединенность «восполнена» воссоединенностью, умирание – воскресением и небытие – новобытием.

Этого, однако, еще мало. Воссоединяемость означает, что разъединенность, как таковая, не только небытие, не только не есть, а еще и есть. Без воссоединения и воссоединенности невозможна реальность разъединения и разъединенности, как без них невозможны сами воссоединение и воссоединенность. Не будь воссоединение реально иным, чем разъединение, они бы друг друга в самом начале «нейтрализовали» и личность была бы только первоединством. Но она не могла бы быть первоединством при отсутствии второго и третьего единства. Без них она была бы неопределимой, неопределенною, не существующею.

Таким образом воссоединенность, будучи иным, чем единство и разъединенность, есть бытие разъединенности, бытие умирания и бытие небытия. Подобное «бытие небытия» мыслимо лишь как самовоскресение

из небытия того, что погибло, как восстание погибшего единства и соединение его с первоединством. Тогда личность оказывается одним и тем же единством и в качестве единства погибшего и воскресшего, и тем не менее второе единство отлично от первого. Мало того: личность оказывается еще и третьим единством, ибо воссоединение не разъединение и, действуя в разъединении в качестве его самого, необходимо существует и утверждено вне его.

Воссоединенность — восстановленность разъединенного, совпадающая с его самовосстановленностью, но от нее и отличная. Именно в качестве воссоединенности она должна быть и соединением своим с разъединенностью, и по тому же самому основанию — еще и соединением разъединенности и себя с первоединством. А это делает понятным, почему полная воссоединенность совпадает еще и с единством. Совпадает же она с ним, впрочем, от него и отличаясь: не чрез свое небытие, как разъединенность, а отличается от него и от разъединенности лишь чрез разъединенность.

Уже из сказанного ясно, что о разъединенности и воссоединенности следует говорить не только в применении к их полноте или концу (впрочем «конец» их, как мы видели, надо понимать особо), но и применительно ко всякому моменту и мигу их становления.

Единство не может и разъединяться и воссоединяться, если оно не — «сначала» разъединяется и «потом» воссоединяется. Оно воссоединяется «чрез» разъединение. Но, если разъединение первое воссоединения (§ 6), это значит, что разъединение в той или иной степени осуществилось и словно «остановилось», т. е. перестало быть разъединением, а стало разъединенностью или стабильным единством множества. — Личность разъединяется до известного предела и затем останавливается, как некоторое единство множества,

прерывая или разъединяя само свое разъединение. Тогда и только тогда она исполняется новой силою и в качестве этой новой силы начинает воссоединять разъединенное. Воссоединив же множество свое, личность, конечно, уже не воссоединение, а воссоединенность.

Если мы созерцаем последний предел разъединения, последнюю его «остановку», мы приходим к небытию личности, как разъединяющегося единства. Тогда личность – чрез свое небытие – только единство, не знающее никакого разъединения и никакой разъединенности, или первоединство; однако тогда она еще и то единство, которое разъединилось и разъединяется, – если есть воссоединение. Но мы вполне можем созерцать и созерцаем не только последний предел, а и всякий другой. Таких пределов бесконечно много, в чем еще раз обнаруживается природа разъединяющегося единства. И следовательно, разъединение, определяемое как непрерывный процесс, определимо еще и как сумма бесконечного числа разъединенностей или единств множества. Оно даже должно быть и так определено, ибо иначе разъединение не погибание, а разъединенность не небытие. Раз в каком-то смысле разъединение действительно единство, а само существо разъединения – переход единства в небытие, это небытие не может находиться только в конце разъединения. Оно должно быть в разъединении, как таковом, т. е. и во всяком его моменте. Бели же так, то разъединяющееся единство – и абсолютная прерывность. Эта реальная «*coincidentia oppositorum*»¹⁴ оправдывает допускаемое нашим определением саморазъединения, как саморазъединяющегося единства, «*contradictio in adjecto*».

¹⁴ Совпадение противоположностей (лат.).

Очевидно, что и воссоединенность не может относиться только к концу разъединения и к последней разъединенности, но – ко всему разъединению, ко всякой разъединенности, ко всякому множеству. Во всяком единстве множества есть и воссоединенность, сливаясь в нем с разъединенностью, хотя от нее и отличаясь. Воссоединенностей столько же, сколько разъединенностей. И таким образом любое единство множества является выражением и осуществлением личного триединства и самым личным триединством. Все это не делает воссоединенности разъединенностью, ибо разъединенность воссоединенности обусловлена разъединением, из коего она, и есть в разъединенности и только для разъединенности.

8

Разъединение и воссоединение равно противостоят единству личности, как единение ее (§ 6) или движение, тогда как единство является ее покоем. Личность и покоится и движется (§ 1, 6), но первоединство ее только покоится, а ее (разъ- и воссоединение только движется. Так обнаруживается, что всякое единство множества, сливающее в себе (§ 7) разъединенность с воссоединенностью и несомненно являющееся покоем, а не движением, должно быть в каком-то смысле первоединством.

В каком же смысле единство множества может быть первоединством или единством в строгом и точном значении этого слова? – В отношении своем к единению первоединство есть его начало и конец. Это совершенно очевидное положение приводит к тому, что, даже превозмогая время, мы считаем первоединство чем-то вроде потенции, которая едино, т. е. не разъединяя и не воссоединяя, а следовательно, вполне

непонятным образом содержит в себе все разъединение и все воссоединение. И тогда, чтобы спасти первоединство, как единство, и по возможности устранить непонятность, мы начинаем полагать единение и множественность вне его. Усматривая, далее, в первоединстве существо личности, мы склоняемся к тому, чтобы в – единении ее и множественности видеть ее падение. Мы – более или менее сознательно – принимаемся их отрицать и пускаемся в безнадежные и бесплодные поиски отвлеченного единства (§ 1, 3, 4).

Вез сомнения, мы правы, усматривая в первоединстве начало и конец единения. Но далее домыслы наши двоятся. – С одной стороны, мы полагаем единение вне единства, как иное; с другой – стараемся его в единство включить. Во втором случае мы неизбежно договариваемся до того, что разъединение, воссоединение и множество находятся в единстве либо едино и неподвижно, либо непостижимым образом. Но ссыла на непостижимость никогда удовлетворить не может, если только сама непостижимость не предстает как диалектическая апория, призывающая ко все большему и возможному постижению; сказать же, что-единение и множественность находятся в единстве только в качестве самого единства, все равно, что нахождение их в нем отрицать или полагать их вне его. Однако и полагание единения и множества вне единства тоже вызывает ряд недоуменных вопросов. – Бели мы их вне его не полагаем, мы приходим в конце концов к полному отрицанию их, да и самого первоединства. Значит, полагать их вне его мы должны. Но каков смысл такого полагания? – Если они с ним совсем не связаны и, стало быть, возникают из ничего (*ex ouk onton*), они не могут быть соотносительными единству, оно же само оказывается ненужным. Но раз его нет, – нет, как мы знаем, ни разъединения ни воссоединения, ибо

разъединяющееся и воссоединяющееся единства суть единства не в собственном смысле слова, а «единства производные» и необходимо предполагают истинное единство, которое мы называем первоединством. Оба они нуждаются в упоре на первоединство; и лишь благодаря первоединству разъединение и воссоединение могут начаться и быть. Следовательно, разъединение и воссоединение находятся вне единства так, что они из него (а не из ничего) начинаются и в него возвращаются. Но и этого еще мало: находясь вне его, они должны находиться и в нем. Иначе нечего говорить о том, что единство и единение – одна и та же личность. Следовательно, первоединство, отличаясь от единения, должно быть и им.

Очевидно, само единство личности двузначно и – не в нашем созерцании только, а и в действительности. – В самом себе оно не определимо, ибо всякое определение возможно лишь чрез разъединение и в качестве разъединения, которое очень даже хорошо (§ 7) можно по отношению к единству истинному и не определенному назвать единством самоопределяющимся и самораспределяющимся. Разумеется, оно и вполне едино с первоединством: не только из него, а еще и в нем. Но, в качестве разъединяющегося с ним и в себе самом, оно необходимо и вне первоединства. В качестве разъединяющегося оно определяет первоединство, но по отношению к себе и для себя, произвольно же – по отношению к воссоединяющемуся единству и для него. Определить первоединство в нем самом и для него самого второе единство не может, так как определение уместно и возможно лишь постольку, поскольку второе единство вне первоединства, хотя по происхождению и цели и в нем. Если второе единство определяет первое, как единство, это может означать лишь одно. – Для второго, разъединяющегося единства пер-

воеди́нство есть еди́нство и столь же реально́ есть, сколь́ есть и само́ разье́динение. В первоеди́нстве нет такого, опреде́ленного разье́динения и такого опреде́ленного воссоеди́нения, такого же дви́жения, как в-еди́нении. Но отсю́да не сле́дует, что в нем вооб́ще нет-еди́нения, дви́жения, мно́жества, даже опреде́ленности. По отноше́нию к разье́динению, а че́рез разье́динение и к воссоеди́нению оно – то́лько еди́нство, то́лько поко́й. Но это «то́лько» есть (и реально́сть!) ли́шь для еди́нения: разье́динение реально́ ограничи́вает для се́бя и воссоеди́нения первоеди́нство, как «опреде́ленное первоеди́нство», и ограничи́вает по отноше́нию к нему́ се́бя и воссоеди́нение. В самом же се́бе, вне уста́навливаемого из него́, но разье́динением отноше́ния к-еди́нению, первоеди́нство во́все не долж́но бы́ть опреде́ленным, относительным первоеди́нством.

В се́бе самом первоеди́нство выше́ опреде́ления, превозмога́ет (*hebt auf*¹⁵) опреде́ление. В се́бе самом оно не поко́й и не дви́жение, а – ни поко́й, ни дви́жение или – и поко́й, и дви́жение, не еди́нство, но – ни еди́нство, ни мно́жество или – и еди́нство и мно́жество. Мы ви́дели уже́, что в личности́ разье́динение как бы́ «погаша́ется» воссоеди́нением, а разье́диненность и воссоеди́ненность оказы́ваются оди́ним еди́нством мно́жества и первоеди́нством (§ 6, 7), хотя́ первоеди́нство,

¹⁵ Отменяет-сохраняет, «снимает» (нем.). Глагол *aufheben* и его субстантивация, *das Aufheben*, – одно из центральных понятий диалектики Гегеля, «снятие», описывающее отношение возникающего в диалектическом развитии высшего момента, синтеза, к исходному моменту, тезису. В системе Карсавина этим понятием характеризуется отношение между изначальным «определённым первоеди́нством» и «первоеди́нством в се́бе самом» или же триеди́нством (которое не отождествляется, в отличие от триады Гегеля, с заключительным элементом карсавинской триады, воссоеди́нением).

Разъединение и воссоединение не одно и то же. Теперь Мы можем сказать, что первоединство в самом себе и есть личность. Но оно и разъединение и воссоединение, тем более, что ведь и каждое из них и оба они тоже сама личность. Первоединство в самом себе не что-то четвертое рядом с определенным первоединством, разъединением и воссоединением, но – их триединство, как сама личность. Его нельзя противопоставлять определенному первоединству так же, как нельзя его противопоставлять разъединению и воссоединению. Подобное противопоставление «низводит» его в разъединенность и отождествляет с определенным первоединством.

Хотя разъединение и воссоединение – само первоединство или триединство, имя единства приличествует ему по преимуществу. Оно как бы ближе к определенному первоединству, чем к разъединению и воссоединению, которые от определенного первоединства и после него (но не от триединства и не после него, ибо они тоже само триединство). И они оба могут возойти к единству и утвердить себя как единство лишь чрез свое отношение к определенному первоединству. Такое восхождение выражается в том, что разъединяющееся единство утверждает начало и цель себя и воссоединяющегося единства в определенном первоединстве и, утверждая нахождение их обоих в нем, раскрывает их полное с ним единство. Надо только отчетливо понимать, что единство это не уничтожает различия трех единств, не делает определенного первоединства ни разъединением ни воссоединением, и что второе и третье происходят не из первоединства (триединства) – как они могут происходить из него, если они суть само оно, а оно есть они сами? – а из определенного первоединства, как именно определенного.

Богословски образованному читателю поможет аналогия между триединою личностью и Пресвятой Троицею. Тому, что мы называем первоединством или триединством, соответствует «усия», определенному первоединству – Отец, саморазъединяющемуся единству – Сын, самовоссоединяющемуся – Дух Святой. Сын рождается, а Дух Святой исходит от ипостаси Отца, но не от усии Отца, ибо особой сущности (усии) нет ни у Отца, ни у Сына, ни у Св. Духа, но все три ипостаси и каждая из них – одна и та же сущность (усия). Колеблющееся словоупотребление ранних отцов и даже «*ek tes ousias tou patros*» Символа Веры, провозглашенного Никейским Собором¹⁶, легко объяснимы исторически: первоначальной неразличенностью терминов «ипостась» и «усия» (§ 1). Так становится понятным, почему онтологически-гносеологические исследования язычников подводили их к откровенной христианской догме.

Определяя по отношению к себе первоединство, второе единство так же определяет и третье. Это третье единство предстает, благодаря второму и чрез второе, – как получающее начало от первого и как возвращающее к первому или воскрешающее разъединившуюся личность (второе единство). Но что такое третье

¹⁶ Из сущности (усии) Отца (*греч.*). Часть формулы, содержащейся в вероопределении (оросе), принятом на Никейском (Первом Вселенском) Соборе (325 г.): «Веруем во... Сына Божия, рожденного от Отца, Единородного, т. е. из сущности Отца...» Данное определение не было в строгом смысле Символом веры, ибо включало в себя и анафематствование определенных позиций. С другой стороны, Вселенский символ веры, именуемый обычно Никео-Константинопольским и связываемый со Вторым Вселенским Собором (Константинополь, 381 г.), не содержит указанной формулы (см., например: *Карташев А. В.* Вселенские Соборы. П., 1963, а богословский разбор см.: *Болотов В. В.* Лекции по истории древней церкви. Т. IV. Пг., 1918. С. 36–39).

единство само по себе, отсюда еще не ясно и вполне не определимо. Можно утверждать, что отношение второго и третьего обоюдно; применить же понятие отношения к первому и третьему вне их отношения ко второму уже нельзя, ибо само отношение есть качественное второе. Поэтому говорим о третьем, что оно начинается (исходит) из первого и к первому возвращается, но не говорим, что оно от него отделяется (рождается) и, подобно второму, кончается или умирает (§ 7).

Итак, в нашем саморазъединении и чрез него мы утверждаем в себе три реально взаимопротивостоящих единства: определенное первоединство, саморазъединяющееся единство и самовоссоединяющееся единство, однако – как триединство, просто первоединство или самое нашу личность. И вполне понятно, что для саморазъединения, в нем и чрез него это тожество трех единств может быть противопоставленным каждому из них. В таком противопоставлении нет никакой опасности превратить единство трех единств (первоединство, триединство) в нечто четвертое, если только мы понимаем, что определение его является неизбежным эффектом нашего саморазъединения, к тому же несовершенного, а не реальною определенностью, как в любом из трех единств. (Наше триединство может быть определено, поскольку мы себя, как тварную усю, противопологаем Божьей усии. Но такое определение не распространим на отношение триединства к трем единствам и не является основанием для определения самой Божьей усии.).

С этою оговоркою мы различаем: 1) первоединство, определяемое чрез разъединение и утверждаемое им, как начало себя третьего единства, или определенное первоединство, и 2) первоединство само по себе или триединство, в коем различие трех единств превозмо-

гается (*wird aufgehoben*¹⁷) и которое есть не только определенное первоединство, но – после него – и второе и третье единства. Для первоединства самого по себе нет подходящего наименования: называя его первоединством, чрезмерно выдвигаем единство, называя его триединством – не отличаем его от трех единств, как и называя его личностью. Справедливо утверждать начало второго и третьего единств именно в определенном первоединстве; однако «содержание» их не в нем, как определенном, а в нем, как первоединстве самом по себе. Здесь же «содержание» их суть они сами. Потому можно сказать, что первоединство само по себе, пребывая неизменно и единством, как первоединство определенное, еще и саморазъединяется до небытия и восстает, самовозникает из небытия до своей полноты. И тогда уже непротиворечиво можно утверждать, что определенное первоединство есть единство и покой всей личности, т. е. самого ее множества и самого ее движения. Определенное первоединство не может изменяться и погибать, хотя оно – вся личность, которая вся изменяется и погибает. Ибо, насколько личность умалилась и погибла в разъединении, настолько же она воскресла в воссоединении, так что ее полнота и покой (ее определенное первоединство) пребыли неизменными (§ 7).

Если же так, то для совершенной личности всякое ее многоединство есть и ее первоединство определенное и ее первоединство само по себе.

В самом деле, любое личное единство множества – разъединенность, ибо оно – множество и потому отъединенность от всех других единств множества. Но оно не только «следствие» разъединения, ибо тогда бы оно не было единством. Ведь единству здесь предлежит

¹⁷ Оказывается отмененным-сохраненным, «снятым» (нем.) (см. примеч. 14).

иная и большая задача, чем предлежавшая единству, которое начинало разъединяться. Единство должно было возрасти, «усилиться», дабы воссоединить разъединенное. Перед нами, таким образом, и следствие воссоединения или воссоединенность. Следовательно, в совершенной личности одно и то же единство множества есть и разъединенность и воссоединенность (ср. § 7). И если оно, противостоя другим единствам множества, разъединено с ними, – оно с ними и едино и воссоединено: иначе бы им и не противостояло. В этом же смысле оно как-то и определенное первоединство.

Единство множества есть множество по отношению к тому единству (хотя бы и множества), в саморазъединении и гибели которого оно родилось. Единство множества есть единство по отношению к тому множеству, которое появится, как следствие его разъединения. Оно – несомненное движение, как момент непрерывного единения личности; ибо единство и есть покой движения, а не отвлеченный покой, как и не отвлеченное единство. Но, как движение всей личности, оно должно быть и единством всех ее движений, т. е. покоем (§ 13). Потому в единстве множества личность уже и «остановилась». В нем нет уже, с этой точки зрения, ни разъединения, ни воссоединения, а есть разъединенность и воссоединенность. В нем разъединение, достигнув своего предела, стало небытием, а воссоединение, тоже достигнув своего предела, стало единством. Итак перед нами уже не движение, а покой, не-единение, а единство. Правда, это – единство множества и – одно из многих таких же, как оно. Но здесь особенно не следует смешивать несовершенную личность с совершенною. В несовершенной мы, действительно, наблюдаем неполное единство, так как остается неодолимость множества, и – равно – неполное мно-

жество, так как оно все еще есть, а не стало небытием. В несовершенной личности единство есть неполное единство всех, тоже неполных-единений, а множество – единство всех неполных разъединенностей. И все-таки даже в несовершенной личности нет множества, поскольку есть единство, и нет единства, поскольку есть множество. В совершенной личности единство множества таково, что в нем единство не слабее множества. Поэтому в совершенной личности всякое единство множества, противостоя всем другим, с ними и едино, ибо оно и в себе самом есть и не есть. Всякое совершенное единство множества, будучи всем разъединением личности и всем ее воссоединением, есть и все ее определенное первоединство и первоединство, как она сама.

Мы утверждаем первоединство личности само по себе (триединство) как единство всех трех ее единств и как каждое из них, как усюю личности. Но мы самым решительным образом отрицаем, что это первоединство есть нечто четвертое, что в нем три единства становятся безразличным единством и что само оно тождественно с определенным первоединством: в той же мере тождественно оно и с двумя другими определенными единствами, хотя они и после первого, отличны от него и взаиморазличны. Первоединство само по себе не определенное первоединство и не противостоит (иначе, как в порядке отвлеченного рассмотрения, – § 8) ни ему, ни двум другим определенным единствам, хотя оно каждое из них и все они.

Именно потому взаиморазличие трех единств не фикция, не иллюзия, не бессильное отвлеченное понятие, но – полновесная реальность. Так же, как есть сама личность, определенное ее первоединство не есть ее разъединяющееся или воссоединяющееся ее единство, а второе не есть третье. Но личность – их единство,

ибо она – первоединство само по себе, преодолевающее в себе взаимоотрицание бытия и небытия.

То, что личность – определенное первоединство и разъединяющееся единство, и что первое и второе реально различны, по самоочевидности своей в особых подтверждениях не нуждается. Достаточно не особенно напряженного размышления для признания, что «определенное первоединство» не может ни разъединиться, ни воссоединиться, не может иметь начало и конец, не может не быть. Следовательно, разъединяющееся единство никак не может быть определенным первоединством. Но если бы определенное первоединство не было определенным, не будь единства разъединяющегося, – то последнего и совсем бы не было без его упора в определенное первоединство, как в свое начало и в реально иное.

Что касается воссоединяющегося единства, так оно, действительно, не столь ясно определяется в своей инаковости по отношению ко второму. Недаром столь пронизательный метафизик, как Плотин, слил второе и третье единства во всеединстве «Ума» (*Nous*)¹⁸. Возможны даже попытки вообще отрицать в личности воссоединение.

¹⁸ В учении Плотина впервые систематически развита концепция всеединства, которая составляет важную часть историко-философского базиса теории всеединства и триединства у Карсавина. По Плотину, строением всеединства наделен Ум или же умопостигаемый мир, платоновский мир идей. Тем самым, по системе Карсавина, Ум должен быть и триединством; однако у Плотина Ум происходит от сверхсущего Первоначала, Единого, как его первое исхождение или эманация, так что в сопоставлении двоицы Единое – Ум с триадой Карсавина Ум оказывается в соответствии сразу со Вторым и Третьим элементами триады. В этом и состоит, по Карсавину, «ошибка Плотина», коренящаяся, как он далее находит, в отличии Абсолюта у неоплатоников от христианской Троицы (ср.: «О. началах», § 24, 43, а также «Апологетический этюд» // Путь. Париж, 1926, № 3. С. 29–45.).

Воссоединение должно быть уже потому, что мы взыскуем воссоединенность и даже считаем своим долгом воссоединять и воссоединить разьединенное. Если бы воссоединения вообще не было, мы бы ничего о нем не знали и не в силах были его помыслить. Бели же оно вообще «где-нибудь» есть, несомненно, что мы воссоединяем и воссоединяемся, ибо личность наша – средоточие всего и единого бытия (§ 2).

И действительно, в самом несовершенстве своем наша личность воссоединяет разьединенное ею и воссоединяется, хотя и несовершенно. Вспоминая мое прошлое, я в некоторой мере воссоединяю его с собою и становлюсь более единым, чем когда о нем не вспоминал и когда оно, все же будучи мною, находилось как бы вне меня. Я развиваю данную мысль, прослеживая все вытекающие из нее выводы и останавливаясь на них, как на новых, отдельных мыслях, даже забывая о связи их с нею. Несомненно, я разьединяю данную мысль и сам в ней разьединяюсь. Но вот я «опомнился» и начет связывать друг с другом и с нею мои выводы, создавая систему и понимая ее как раскрытость первоначальной мысли. Конечно, я воссоединяюсь и воссоединяю, и я более един; чем в период моих рассуждений, а в моем единстве «богаче» того моего единства, которое было до них.

Пожалуй, этих двух примеров и достаточно. Не следует только в истолковании их и подобных им забывать об активности, нашей личности. – Не «вспоминается», но – «я вспоминаю»; не «мысль течет» – «я мыслю»; не а восстает в памяти» – «я вызываю самого себя из небытия». Конечно, есть основания говорить и «вспоминается», «восстает в памяти» и т. п., т. е. отмечать объективную, сверхъиндивидуальную сторону личной жизни. Но существо личности в ее активности. Не активность эта нуждается в объяснении, а видимая

пассивность личности и объективная сторона ее актов. Объяснение же последнего невозможно, пока остается неясным отношение личности к инобытию (§ 3).

Если бы в личности существовали только первоединство и саморазъединение, если бы то, что мы называем воссоединением и воссоединенностью, являлось лишь «остатком» единства в разъединении, — картина личной жизни представлялась бы совсем иной, чем наблюдаемая нами. Тогда бы единство личности все время уменьшалось. Тогда бы, например, люди, начиная с рождения, непрерывно глупели, теряли самосознание и становились все меньше и меньше. На самом же деле мы видим, что единство колеблется в известных границах, то возрастая, то слабая. Ритмически меняются и «объем» объединяемого, и степень объединенности, и степень сознания нами нашего единства. Во всем развитии личности можно установить апогей ее единства; но этот апогей никогда не совпадает с мгновением появления ее на свет, хотя иногда почти совпадает с концом ее земного существования. Значит, воссоединение есть.

Но, если оно есть, оно не может, как единение, быть первоединством определенным и не может быть направленным от единства к небытию разъединением. Если бы оно реально от разъединения не отличалось, не было бы разъединения. Ведь тогда разъединяющееся сейчас же бы, в самый миг своего разъединения и воссоединялось. Впрочем, даже этого сказать нельзя, ибо, говоря так, мы уже различаем разъединение и воссоединение. — Тогда бы совсем не было ни того ни другого. Но без них и первоединство не являлось бы определенным, Следовательно, не было бы и первоединства самого по себе, ибо оно «единство» трех определенных единств. Тогда бы ничего не было.

Однако ошибка Плотина извинительна и понятна, и вот почему. — Единство разъединяющееся не есть единство воссоединяющееся, но оба равно противостоят (правда — чрез разъединение) определенному первоединству, как от него происходящие и как-единение, т. е. движение личности. Во всяком выражающем всю личность единстве множества они оба «исчезают» в первоединстве определенном и словно сливаются друг с другом, утрачивая взаиморазличие. Воссоединяющееся единство реально отлично от разъединяющегося, но, достигши своей цели и став воссоединенностью, оно оказывается и тем самым единством, которое разъединилось и стало разъединенностью, а как двуединство с ним — еще и определенным первоединством. Можно сказать (конечно, со всеми оговорками о несовершенстве наших понятий), что воссоединение третьего единства со вторым, являясь следствием полноты третьего, является предусловием воссоединения их с первым, как начало и развитие второго единства из первого является предусловием начала и развития третьего из первого же. Мы не хотим сказать, что двуединство второго и третьего противостоит первому и их единству с ним, но: единство их обоих с первым есть как их двуединство.

Это еще не все. — Второе единство не третье единство. Третье определено, как не первое и не второе, чрез (*dia*) второе единство и вторым. Однако, раз оно самостоятельно и самодвижно, оно должно и в самом себе самого себя определять по отношению ко второму и первому. Таким образом третьему единству оказывается присущим отличительное свойство второго, хотя и в качестве его «вторичного», производного, сущего в нем чрез второе единство и отрицаемого его собственною свойственностью, преодолеваемого ею свойства. Третье единство определено и само себя определяет,

но тем своим качеством, которое не является им самим, а является его единством со вторым и самостоятельно как второе. Второе определяет третье, и чрез это, чрез второе, третье самостоятельно и самодвижно само себя определяет.

Точно так же второе единство в полноте своей, в существе своем, есть небытие. Значит, его совсем не должно быть и совсем нет. А оно есть. Оно является самопогибанием, умиранием; и тем не менее, как такое, т. е. как теряющее полноту своего единства и бытия, как «бытие небытия» вполне есть. Теряя себя, оно себя и не теряет, т. е. умирая воскресает и таинственно смертью побеждает смерть. Все это не его собственная свойственность. Оно воскресает, ибо его воскресает третье единство. Оно есть, ибо есть чрез третье единство. Оно само умирает и воскресает, как самодвижное; однако воскресает не своею собственною свойственностью, а тем своим качеством, которое есть его единство с третьим и самодвижно как третье. Следовательно, должно быть третье единство, чрез которое есть и самовоскресает второе. По содержанию своему третье единство то же самое, что и второе. И тем не менее оно отлично от второго не только, как иной субстрат того же содержания, а и как одно содержание от Другого содержания. Как возможно столь вопиющее нарушение закона противоречия? – Оно немислимо и невозможно, поскольку мы стараемся его понять, находясь во втором единстве и из него созерцая третье и всю личность, ибо во втором единстве закон противоречия непреодолим, как самосно. Если же мы не из него исходим, а его ограниченность преодолеваем (что возможно, так как оно и не есть и само себя преодолевает, если мы не считаем производной свойственности третьего собственною свойственностью третьего, указанное нарушение представляется и возможным и необходимым.

Так объясняется ошибка Плотина, последнее основание которой в том, что он, поставив себя вне христианства, пренебрег эвристическим значением христианской догмы.

10

Раскрывая или осуществляя себя, утверждая себя как сознающее себя бытие, личность саморазъединяется или самораспределяется, соотнося с собою, как своим же собственным средоточием, свои моменты и воссоединяясь. В этом процессе второе (разъединяющееся или «логическое») единство противопоставляет себя третьему и первому, определенному первоединству, которое и предстает, как начало второго и – чрез второе – третьего, утрачивая определенность и совпадая с ними в качестве средоточия личности и самой личности. Все три единства – одно, одна и та же личность; но личность реальна и реально самоопределяется лишь в том случае, если реально и их взаимоотношение. Личность или вообще не может существовать или есть триединство, образ и подобие Пресвятой Троицы.

Конечно, не может быть второго единства без первого и третьего: все три равно необходимы и равны, хотя в первом начало второго и третьего. Однако, поскольку личность раскрывает и определяет себя, поскольку есть то самораспределение ее, которое мы называем личным бытием и самосознанием, – второму единству, очевидно, принадлежит преимущественное положение. Оно, пользуясь счастливым словом А. С. Хомякова о Троице, – как бы «театр» личности, в котором и о качестве которого она преимущественно

раскрывается¹⁹. Само собой разумеется, к первоединство и третье единство – та же самая личность и столь же вся личность, сколь и второе единство, а вместе с ним – одна личность. Тем не менее оба они определены как личность только в единстве и соотносительности со вторым единством, только – чрез него и после него. Ибо оно разъединяет или определяет, а ни в первом ни в третьем разъединение, как таковое, как их собственная свойственность, не допустимо. Применительно к третьему единству это самоочевидно. Но и первоединство, хотя, как начало второго, и «ранее» его, не ранее есть его начало, чем оно, второе, началось: определено первоединство в качестве начала второго и третьего потому, что второе с ним разъединилось.

Второе единство нашей личности не противопоставляет себя первому и третьему, как другим личностям, но – как другим единствам той же самой личности. Да и само оно еще не личность, а преимущественный выразитель, носитель, живой «театр» личности. Но отсюда следует, что наша личность, взятая в самой себе, т. е. искусственно обособленная от инобытия, еще не настоящая личность, не совершенна. Ее самораспределение не полно, не равно ее иноопределению и только при наличии последнего будет самоопределением. Чтобы объяснить действительность личной определенности, необходимо выйти за грани

¹⁹ Имеется в виду латинский отрывок «О Св. Троице» из бумаг А. С. Хомякова (Собр. соч., изд. 4. Т. 2. М., 1900. С. 513). В отрывке, в частности, говорится (перевод Карсавина): «Один Бог в трех Лицах: одно Лицо, которое позволительно назвать источником, главою и началом действия (Отец); один как бы вечный театр действия (Сын): одно вечное действие (Дух Святой), которое от начала происходит и в театре воссияет; протекает же оно так, что не может ни без начала быть, ни без театра обнаружиться» (Хомяков А. С. О Церкви. Берлин, 1926. С. 71).

индивидуально-личного бытия и найти реальное противостояние личности другим личностям же, ибо лишь так возможна полная определенность личного бытия, т. е. и его полная действительность. Личность индивидуальная не определима и не действительна без отношения ее к личному же инобытию.

Конечно, рассматривая индивидуальную личность в соотношении с другими такими же, т. е. рассматривая ее как индивидуацию сверхиндивидуального личного бытия или симфонической личности (§ 1) мы объясним определенность индивидуальной личности. С весьма большою долею вероятия мы сможем даже установить тип отношений индивидуумов, из коих один по преимуществу соответствует определенному первоединству, другой – разъединяющемуся и третий воссоединяющемуся. Это и будет семья: матерью, которая соответствует определенному первоединству («Отцу» в божьем Триединстве), отцом, который соответствует Разъединяющему и разъединяющемуся единству («Сыну» в Пресвятой Троице), и дитятею, которое их воссоединяет и в котором они воссоединяются. И тогда семья уяснится, как основание человечески-личного бытия. Семья – тварный образ Божьего Триединства. (Тварностью семьи объясняется, что в ней первоединство не отец, а мать; ибо тварь, как таковая, по отношению к Богу есть образуемое, создаваемое, пассивное и безличное или – женственность. Отсюда – в ином плане – раскрывается смысл брака как союза во Христа и во Церковь, где супруг – образ Богочеловека, по Божеству мужа совершенного, а супруга – образ тварного человечества и Церкви. Таким образом в семье, как тварном образе Божьего Триединства, муж-отец по отношению к жене-матери сразу и вторичен, соответствуя Сыну, почему и рождается от жены, и является главою жены, выражая образ Божий. Являясь же

главою жены и преимущественным, первичным образом Божьим, он и отец. Наконец, в семье дитя, воссоединяющее в себе родителей, рождается от матери («*pater semper incertus*»²⁰), ибо сама тварь рождается-отделяется от Бога (вслед за Перворожденным от Бога и по человечеству Христом), дабы с ним воссоединиться).

Однако все приведенные соображения не устраняют ни того, что ни один человек не является только первым или только вторым, или только третьим единством, а всякий в себе есть триединая личность, ни того, что в триединой индивидуальной личности ни одно из единств не становится особою личностью. Иными словами, человеческая личность – образ и подобие Пресвятой Троицы, но образ и подобие несовершенные. Ибо в Божьем Триединстве все три единства суть одинаково ипостаси.

Несовершенство личности заключается, как мы знаем, в преобладании разъединенности над единством и в недостаточности самого разъединения. А это и значит, что личность полноты самоопределения и определенности не достигает. Она по преимуществу является разъединением и разъединенностью, по преимуществу вторым единством. Если бы она усовершилась до того, что стала вторым единством не по преимуществу только, а и всецело, она бы и не была им и, достигнув небытия, достигла полного разрыва между тремя единствами, т. е. полной их взаимоопределенности, как и их единства. Тогда бы она приблизилась к совершенному отображению Божьего Триединства. Говорю: «приблизилась бы» и не решаюсь сказать: «всецело отобразила бы» по следующему соображению.

²⁰ Отец всегда недостоверен (лат.).

Тварная личность, отображая в себе Бога, связана с Ним чрез Божье Саморазъединение или чрез Слово. Ее личное бытие есть прежде всего ее причастие Ипостаси Логоса; двум же другим Ипостасям она причастна чрез Него и постольку, стало быть, поскольку они существуют в Нем и в качестве Его. Она может стать по причастию и ими только чрез полное причастие Логосу и чрез полноту Логоса. Это значит, что она должна в Логосе умереть Его Божественною, абсолютною смертью. Пока она не умерла смертью Логоса, она может по причастию быть лишь Его Ипостасью и не может еще так же и столь же быть Ипостасями Отца и Духа. Вне этого она их отображает, но личным триединством еще не является.

Кроме того полнота Богопричастия есть и полнота обожения или абсолютное превозможение тварью своей тварности. И здесь важно себе до конца уяснить различие между определенным первоединством Бога (Богом Отцом) и определенным первоединством твари. В Боге определенное первоединство истинно, всегда и неизменно есть, самоосновное и самодовлеющее. В твари оно есть «в некотором смысле»: производно и силою творческого Божьего акта, хотя и вполне самодвижно. Определенное первоединство твари онтически есть ранее ее разъединения и воссоединения, но в порядке раскрытия после них. Нельзя сказать, что тварь из него начинается: она начинается из ничего, из небытия. Следовательно, упор тварного разъединения и тварного воссоединения в тварное первоединство определенное оказывается, с одной стороны, упором твари в свое совершенство и обоженность, хотя онтически и первые, но в порядке становления твари последнее, а с другой стороны – упором в небытие. Но упор в небытие не возможен и небытие ничего определить не может. Таким образом полнота тварного

самоопределения требует упора твари в такое существо, в котором определенное первоединство первоосновно и самодовлеет, т. е. в Триипостасного Бога.

Усовершенние тварной личности до истинной триипостасности вовсе не означает дурного распада ее на три личности. Триипостасная личность так же остается одною личностью, как Триипостасный Бог – одним Богом. Но благодаря такому усовершению личность, действительно, может, став ипостасною в качестве своего определенного первоединства, чрез свое ипостасное же саморазъединение совершенно и непорочно «породить» другую такую же триипостасную личность. Равным образом она может, став ипостасною в качестве своего воссоединения, воссоединить себя с породившими ее личностями. Так полное и совершенное отображение Божьего Троиединства осуществимо лишь в симфонической личности, индивидуальная же может вполне отобразить в своем усовершении только Ипостась Логоса. Ни Отец ни Дух Святой не вочеловечиваются и не воплощаются: вочеловечивается и воплощается один Логос. И тем не менее вся Пресвятая Троица раскрывается в мире тварного личного бытия (ср. § 18).

[Все это удаляет нас от прямой нашей темы. Потому мы и ограничиваемся здесь самыми сжатыми определениями и намеками, оставляя незатронутым целый мир труднейших проблем. Но мне хотелось бы заранее устранить упрек в подчинении метафизики недоказуемым догматическим положениям. Во-первых, эти положения принадлежат к достовернейшим основаниям всякого доказательства. Во-вторых, нисколько не отрицаю того исключительного эвристического значения, которым обладают христианские догмы для уразумения личного бытия. Но я утверждаю, что не занимаюсь ни внешним аналогизированием, ни исподтишным дока-

званием истин богословия. Умудряясь, по мере сил и возможности, в истинах моей веры, я просто и непредвзято описываю личное бытие. Не моя вина, что в нем отражаются истины христианства. Почему и благодаря чему нам удалось вскрыть истинное триединство личности, – вопрос второстепенный, решение которого ни в ту ни в другую сторону не отражается на обоснованности наших выводов. Надо знать, что теология нам помогла, так как это знание заставляет с особенною осторожностью относиться к ходу наших рассуждений, везде искать подсознательные мотивы и намерения. Тем прочнее выводы, если даже обостренная подозрительность им не помешала.

Конечно, кое в чем мы предвосхитили дальнейшее и кое-что обязались еще обосновать. Особенной беды в этом я не вижу. Конечно, может показаться непрагматичным столь «быстрый» переход от индивидуальной личности к самим основам тварного бытия и даже Божественности. Но как же иначе быть, раз личность есть само бытие?]

11

Из своего первоединства и в своем первоединстве личность уходит в саморазъединение. Тем самым создается взаимоотношение и взаимоопределение второго или разъединяющегося единства и первоединства, как первоединства определенного. Но и определенное первоединство и второе единство – одна и та же личность, одно «я», как средоточие личности, хотя и «раздваивающееся». Все это с особенною отчетливостью обнаруживается в теоретическом самопознании (§ 3 сл.). – Здесь раздвоение личности выражается в том, что она, как второе единство, сосредоточившись в себе и став «я», противопоставляет себя

первоединству как своему началу и себе самой. Поэтому определенное первоединство оказывается тем же «я» что и второе единство, но будучи первоединством и началом второго, оно предстает еще и в качестве начального, первичного, подлинного «я».

Противопоставляя себя определенному первоединству, второе единство уже стремится к нему назад, воссоединяется с ним. И оно в этом своем стремлении уже раскрывается не как второе, т. е. отъединяющееся от первого и разъединяющееся, но как воссоединяющееся или третье. Говоря точнее, определенному первоединству противостоят уже два единства: второе и третье. Наблюдая, как «я» в качестве третьего единства стремится к первоединству, как к тому же «я» и «подлинному» я, как к «себе самому» (из чего ясно, что и третье единство из первого), мы видим, что второе единство отдалается от первого и третьего, из «я» делается «моим», из живого полумертвым. И тем не менее содержание его (все «мое») предносится «я» как третьему единству, в качестве подлежащего восстановлению в полноту личного бытия. До известной степени это содержание и оживает, сначала в качестве нового, третьего единства, но чрез него – и в своем собственном качестве: как единство второе. И достаточно самого малого воссоединения третьего и первого единств для того, чтобы из их тождества, которое есть уже опять определенное первоединство, родилось, определяя его, воскресшее второе единство.

Такова личность в движении; такова же она и в покое, когда, как мы видели уже (§ 8), первоединство явно обнаруживается во всяком единстве множества, соединяющем разъединенность с воссоединенностью. Надо только заметить, что, созерцая единство множества извне, т. е. теоретически его опознавая, мы воспринимаем его определенное содержание как

«прошлое», «удаленное» или «полуживое». Это содержание, конечно, не первоединство, но – сущая воссоединенностью разъединенность, небытие единства, которое существует и неизменно, как само первоединство. Но можно воспринимать единство множества и по-иному: как самую личность, само ее не определенное первоединство (триединство), которое содержит и объемлет все свое разъединение и все свое воссоединение, являясь определенным первоединством в качестве их начала икона, их истинного и полного единства. Тогда мы преодолеваем различие движения и покоя, а созерцаемое нами данное единство множества приобретает, как таковое, и символическое значение (§ 13).

Итак личность неизменно пребывает, хотя и разъединяется и воссоединяется. Ее саморазъединение не что иное, как ее воскресение. Жизнь личности – ее воскресение чрез ее умирание, хотя в качестве определенного первоединства она неизменно пребывает. Мы привыкли, справедливо противопоставляя жизнь смерти, отождествлять совершенное бытие личности с «вечной жизнью» или «бессмертием». Но этим мы релятивируем и обедняем совершенство, не говоря уже о том, что внутренняя противоречивость словосочетания «вечная жизнь» должна бы нас заставить вдуматься и в смысл «бессмертия».

Совершенная личность есть и не есть. Она не определима ни как жизнь ни как смерть, ибо она – жизнь чрез смерть или, если угодно, – истинная жизнь, жизнь в строгом и полном смысле слова. Но потому она и совершенное воскресение. Она – «движение стойкое и стояние подвижное», «*motus stabilis et status mobilis*»²¹,

²¹ Эта диалектическая формула неоднократно приводится Карсавиным в различных работах, однако происхождение ее неясно. В «О началах» (§ 16) он приписывает ее Августину, в «Салигии» – Эриугене, однако наши поиски у обоих авторов пока были

и нет, не может быть ни смерти без жизни, ни жизни без смерти: есть только жизнь чрез смерть, единство и покой воскресения чрез умирание.

Про несовершенную личность нельзя сказать, что она есть, ни – что она не есть. Ее единство и покой несовершенны, неполны. Она не бытие и не небытие, а – нечто нелепое и непонятное, нечто среднее между бытием и небытием, полуживое-полумертвое. Она не знает смерти, «бессмертна», но не знает и жизни, «безжизненна». Было бы неправильно заключать отсюда, что она знает умирание и воскресение. Какое же это умирание, которое не доходит до смерти? какое же воскресение, когда не все умерло? а умершее не вполне воскресло? Умирание и воскресение несовершенной личности тоже ни «есть» ни «не есть», «ни то ни се». Это – умирание, которое никогда не кончается, и воскресение, которого хватает лишь на то, чтобы умирание не умерло. Это – дурная бесконечность умирания.

Как же, скажут нам, умирание не кончается, если всякое существо умирает и существует эмпирическая смерть? – В том-то и дело, что эмпирическая смерть, будучи актом несовершенной личности, сама не может быть совершенною, совершенным, т. е. полным прекращением личного существования. Эмпирическая смерть не перерыв личного существования, а только глубокий его надрыв, несовершенный предел, поставленный внутри дурной бесконечности умирания, между

безуспешны. С другой стороны, суть формулы – общее место всей европейской традиции спекулятивной мистики и диалектической философии. Более всего она разрабатывалась у Николая Кузанского, в чьих трактатах диалектика движения и покоя – одна из постоянных тем, и близкие формулы изобилуют (ср. «движение, сопровождающееся покоем»; «в числе развертывается единство, в движении – покой»; «в движении нет ничего, кроме покоя», и др. (см.: Кузанский Н. Соч. В 2-х т. Т. 1. М., 1979. С. 256, 398, 422). Этой диалектике Кузанца и следует Карсавин.

эмпирическим и метаэмпирическим бытием, «врата адовы», «верей адские». По-видимому, эмпирическая смерть – наибольшее приближение личности к небытию: до нее и после нее личность от небытия все более удаляется, и в этом вольное ее несовершенство. Так птица падает на водную поверхность, чтобы, едва задев ее крылом, снова подняться над ней.

Дурная бесконечность умирания не что иное, как недостижимый в вечном стремлении к нему и потому неодолимый предел разъединения и воссоединения личности. Это – ее «преимущественная разъединенность» и особого рода не извне, а изнутри утверждаемая «предельность». Несовершенная личность разъединена и разъединяется, но не может, ибо не хочет, разъединиться до конца, а бессмысленно вертится в кругу, как белка в колесе. Потому она не может преодолеть свою разъединенность и воссоединиться. Такая разъединенность, или предельность, личности и есть непонятным образом живущая смерть, смерть «вошедшая» в род человеческий и «жалящая». В совершенстве этой смерти нет, и по отношению к ней совершенство – «жизнь бессмертная». Вернее: в совершенстве эта смерть и ад, как истинное существо ее, побеждены. «Смерть, где твое жало? Ад, где твоя победа?»²²

Но чем можно победить несовершенную смерть? – Так как существо ее в том, что она каким-то образом живет, победа возможна лишь тогда, когда умирание личности – здесь ли, за гранью ли эмпирии – достигнет конца. Тогда дурная или «первая» смерть умрет сама собою, т. е. станет хорошею и «второю» – полным концом и полною определенностью личности, а тем самым и полным ее воскресением. Смерть побеждается

²² Ос. 13, 14; 1 Кор. 15, 55.

лишь смертью, дурная – истинною. Но, если дурная смерть есть что-то, истинная смерть есть небытие того, что есть. В истинной смерти нет личности; но, так как личность выше бытия и небытия, она есть чрез истинную смерть.

Дурная смерть – тяготеющая над личностью, хотя и свободно утвержденная личностью необходимостью (§ 1): невозможность для личности преодолеть свое ограниченное бытие, отказаться от него, т. е. от себя самой, невозможность – ибо не хотение. Дурная смерть – невозможность полного самопреодоления. Таким образом дурная смерть может быть определена как свободное ограничение личностью своей собственной свободы. А это – отрицание своего совершенства, отрицание в себе образа Божьего и потому – грех. Почему личность сознает свое самоограничение, т. е. начинательно его и преодолевает, сознавая в то же самое время его неодолимость, почему личность сознает его, как свой грех, – составляет предмет особого изыскания.

12

Разъединение личности заключается в том, что она, как свое активное средочие или «я», противопоставляет себе себя же, как «свое» (или «мое»), и в том, что производно, т. е. чрез воссоединение со «своим», распределяет это «свое» на моменты (§ 5). Разъединение или – лучше сказать – саморазъединение личности должно быть и в ее совершенстве. Только там оно совершенно, т. е. вполне достигает своей цели, которая может быть лишь небытием личности и, следовательно, небытием самого разъединения (§ 7). Таким образом саморазъединение личности оказывается ее погибанием, самоуничтожением и ее самопреодолением или свободою.

Личность не только саморазъединение, а и определенное первоединство. Поэтому она не только разъединение, а и разъединенность. В разъединенности же, как в остановке и покое разъединения, разъединение совпадает с воссоединением: противоположность их направлений теряет смысл, ибо нет уже их, как движения, разъединенность оказывается и воссоединенностью, т. е. каждая и обе предстают как одно многоединство или единство множества. Впрочем, связь единства множества с разъединением первее. – Воссоединение то же, что и разъединение в обратном направлении: оно после разъединения и чрез разъединение. И мы потому вправе пользоваться термином «разъединенность» как синонимом единства множества, не забывая, однако, что единство множества и воссоединенность.

Единство множества объединяет личность, является единством и бытием разъединяющейся и разъединения, как ее разъединенность. Без разъединенности не было бы единой в саморазъединении личности и самого разъединения. Мы необходимо мыслим разъединенность как свойство личности, которое осуществляется и проявляется во всем саморазъединении, и должны мыслить разъединенность как самое разъединяющуюся личность. Но мы представляем себе единство множества (разъединенность и воссоединенность) еще и как «остановку», «результат», «конец» разъединения и воссоединения (§ 5, 7); и это нуждается в толковании.

Если разъединенность – вопреки своему наименованию – единство, она не может быть просто-напросто отождествленною с единством. Тогда бы не существовало разъединения; да само по себе, без множества единство, как мы знаем, и не определимо и не осуществимо. Разъединенность личности – ее многоединство или единство множества, но не – только множество,

и не – единство и множество. Разумеется, мы отличаем личность как единство, от Личности как множества. Однако в таких случаях мы либо противопоставляем определенное первоединство, которое в себе не определимо, конкретному многоединству, которое является единством разъединяющимся (resp. воссоединяющимся), либо в личности, как в конкретном многоединстве, выдвигаем, смотря по надобности, то единство, то множество. Так, называя многоединство разъединенностью, мы обращаем особое внимание на его множество, называя его воссоединенностью, – на его единство, но в первом случае мы не отрицаем единства, во втором – множества.

Разъединенность не могла бы существовать, будь она «только множеством» или «чистым множеством». Ведь в чистом множестве нет ни малейшего единства. Следовательно, его «элементы» не могут быть его элементами и его составлять, так как в этом случае их множество являлось бы уже некоторым единством, а сами они в себе тоже обладали бы некоторым единством «внутренним». Стало быть, нет чистого множества, и нет и его элементов, ибо в них нет никакого единства. Если имя бесов – «легион», то имя чистого множества – небытие. А отсюда ясно, что разъединенность не может быть «единством и множеством», так как иначе существовали бы «чистые», отвлеченные единство и множество. Но, раз множество – небытие, можно ли называть разъединенность многоединством или единством множества? Не скрывается ли за таким наименованием неправомерное обытийствование, «ипостазирование» множества? Вейлах ли то, чего нет, что-либо определять и в чем-либо себя обнаруживать?

Саморазъединение или погибание личности несомненно, неоспоримо, самоочевидно. Оно есть, оно – бытие личности и даже – само бытие в качестве

личности. Изменчивость вовсе не чисто отрицательное понятие, не простое отрицание неизменности: если довериться языку, так выйдет, что скорее уж неизменность будет отрицанием изменения. Вообразим неизменное, всегда и во всяком отношении равное себе бытие и сопоставим его с погибающим в саморазъединении личным бытием. Может быть, и первое окажется в чем-то богаче второго, но несомненно, что второе-то богаче первого: в первом нет саморазъединения, ему не хватает погибания. Неизменное бытие *ex definitione* не может изменяться; изменчивое же личное бытие, может быть, изменяется на основе своей собственной неизменности, как живая «*coincidentia oppositorum*», если оно не – изменение и неизменность, а – неизменность изменения или изменение неизменности, если оно – покой движения и движение покоя. Не случайно же, в самом деле, мы дознаем погибание нашей личности только в связи с тем и только в силу того, что как-то опознаем ее уже погибшею и что она, стало быть, погибая и не погибает.

Личное бытие отличается изменчивостью не в том смысле, что личность появляется и исчезает в лоне неизменного, неподвижного бытия. Такое появление-исчезновение может определять личность, как бытие тварное, сущее лишь своим причастием к абсолютному бытию, но оно не имеет отношения к личному бытию, как бытию, и только затемняет вопрос мнимым на него ответом. Подменяя исследование личного бытия исследованием отношения его к бытию абсолютному, мы не только произвольно отождествляем абсолютное бытие с неизменностью, но и переносим в это абсолютное бытие неизменность самой личности, оставляем на долю личности одну изменчивость и воображаем, будто что-то уяснили. Мы уже считаем ненужным выяснение того, что такое изменчивость, самоуничтожение,

множество и единство самой личности, и перестаем считать личность бытием. А она – бытие именно как самовозникновение и самоуничтожение, она – единое бытие именно как единение.

Когда мы опознаем все разъединение личности в целом, *uno intuitu*²³, это разъединение и предстает как разъединенность. Таким образом разъединенность – единство и покой разъединения, вне его и без него, сами по себе просто не существующие. Равным образом воссоединенность – единство и покой воссоединения. Вся разъединяющаяся и воссоединяющаяся личность может быть единством и покоем именно потому, что она, как движущаяся и раз и воссоединяющаяся, есть всегда и навсегда, есть само бытие.

Будучи единою личностью, ее саморазъединение или погибание непрерывно. Но погибание личности – ее разрыв или обрыв, а потому саморазъединение личности должно быть и прерывностью. И так как разъединенность есть все разъединенное, разъединение в разъединенности предстает, как не простое единство, а как единство множества. Множество в единстве множества является выражением самого разъединения, самого погибания личности, которое кончается ее небытием, и даже ее небытия, как единство выражает ее бытие. Поэтому в личности, как единстве множества, множество никогда не опознается ни как абсолютное множество (ибо в этом случае уже не существовало бы единства множества и личности), ни как некоторая раз навсегда данная и определенная величина. В каждый данный момент множество личности – определенная и принципиально определяемая величина. Но эта величина может увеличиться в разъединении личности и уменьшиться в ее воссоединении, может быть больше

²³ (Охватывая) одним взглядом (лат.).

и меньше любой своей определенности. Иначе говоря, множество личности – имманентные ее размножению (разъединению) и объединению (воссоединению) их единство и покой.

Как единство множества, личность – всякий свой момент и все они вместе, и их всяческая взаимоотношенность, а стало быть – и бытие и небытие их всех и каждого из них. Следовательно, и сама личность не только есть, а и не есть. Но, раз бытие личности может стать ее небытием, это бытие раскрывает себя как могущее и не быть, т. е. не как неподвижное бытие, а как бывание или становление-погибание. Равным образом и небытие оказывается тут не абсолютным небытием, а небытием, про которое можно сказать, что оно есть, «сущим небытием». И мы говорим о личности, что она «есть и не есть», не в том смысле, что ее и абсолютно нет, но в том смысле, что она выше оптически соотносительных и относительных бытия и небытия, определенных и потому познаваемых. Так мы не усматриваем никакого противоречия в словосочетаниях: «бывание есть», и даже «бывание есть бытие». Но, определяя в указываемом смысле бытие и небытие личности, мы никоим образом не согласны на замену этих двух понятий одним – понятием бывания. Ибо у нас остается еще таинственное «есть» или, вернее, «есмь» личности, в частности – «есмь» ее бывания и небытия.

«Есмь» личности (личность, как само бытие) уже ставит вопрос об отношении личности к абсолютному бытию. Его «строение», конечно, выражается в «относительном бытии личности». Но «есмь» («Аз есмь Сый») ²⁴ абсолютного бытия не «за ним» или «над ним», как у относительного бытия личности, но – в нем самом и само оно. По отношению к нему или совсем нет

²⁴ Исх. 3, 14. В Ветхом Завете Сущий (Сый, церк. – слав., Иегова, др. – евр.) – Имя Божие.

тварной личности или эта личность всецело либо не всецело есть оно само. Таким образом абсолютное «Есмь», Сущее или Бог, и является в соотношении между тварью и Богом тем, чем является «есмь» тварной личности в соотношении ее бытия и небытия. Однако при абсолютном небытии твари Сущее не только полнота своего собственного бытия, небытия и бывания, но и не запредельная Ему полнота Его «Есмь». Иными словами, в «есмь» тварной личности ей раскрывается Сущее – Бог и Богочеловек, в коем обожается и обожена тварь.

Трудно что-нибудь возразить против того, что мы не ищем третьего «есмь» за пределом абсолютно Сущего, ибо иначе мы до абсолютного никогда не доберемся. Но, по-видимому, можно возражать против удвоения «есмь». – Во-первых, получающееся «удвоение» (к тому же не удвоение «есмь» или «я»!) не что иное, как двойство твари и Бога, и попытка отвергнуть его неизбежно приведет к атеистическому или пантеистическому искажению данных опыта. Во-вторых, строго говоря удвоения и нет. Ибо тварь «есмь» над своим бытием и небытием: как личность; а личность божественна (§ 1, 26–27), и в личном бытии твари превозмогается тварность и обожается тварь, как создаваемая-самовозникающая из ничего и в ничто возвращающаяся – то и другое ради полного ее обожения (что пред-полагает «предвечное» бытие Богочеловека) – , перед Богом не существует и никак не может Его определять: ни бытием своим, ни небытием.

Таким образом делается понятным, почему одно и то же слово бытие означает и существование или факт существования (например, – «это есть», «это есть бытие», «бытие личности») и само существующее или даже суть, существо существующего (например, – «личное бытие», «бытие как личность»). Оба значения

выражают то же самое бытие и все же различаются, как «усия» и «ипостась» (ср. § 1). Но нет усии (бытия) вне ипостаси (существа), и сама по себе, вне ипостаси усия не определима. Так же и различение нами двух значений бытия приводит к противопоставлению личности, как существа, безличному существованию и к ипостазированию этих противоположностей именно потому, что оно является различием – различием абсолютного существования-существа, ипостасной усии Бога, и относительного, тварного существования-существа. Второе мы опознаем преимущественно как существо; первое невольно сводим на чистое существование: обоим делаем абстракциями, не замечая, что Бог – личное бытие или существо, а тварь существует и в существовании и существе своих выражает Бога.

По несовершенству нашему мы не в силах опознать покой и движение личности, ее единство и множество сразу, т. е. их уже не разъединяя и не умаляя. Покой-единство и движение-множество представляются нам не совместимыми (хотя – как может двигаться не единое и покоиться не многое²⁵): сосредоточиваясь на единстве и покое, мы забываем о том, что едино (множество) и что покоится (движение). Движение и множество мы невольно опознаем, как темный «фон» покоя и единства. Мы «спрессуем», «сжимаем» или «стягиваем» множество и движение и, сводя их таким образом к единству и покою, в то же время «отвлекаем» от них единство и покой. При отвлеченном же рассмотрении оказывается, что не может быть и нет ни единства и покоя ни множества и движения.

Наше несовершенное знание стяженно и отвлеченно, «*scientia contracta et abstracta*»²⁵ Однако его

²⁵ Имеется в виду во многом ассимилируемая Карсавиным теория познания Николая Кузанского, где, в частности, ступени и виды знания (*scientia*) выделяются по степени их отвлеченности,

отвлеченность и стяженность не какая-то ложная и ненужная «прибавка»: откуда возьмет лишнее и что прибавит несовершенная личность к своему совершенству? Отвлеченность и стяженность знания, т. е. самого качественного в нем «познаваемого», – только умаление или обнищание покоя и единства в несовершенстве (к тому же – в неодолимом, т. е. сущем, а не иллюзорном!). Именно путем стяжения и отвлечения несовершенная личность пробивается чрез множество и движение к единству этого самого множества и покою этого самого движения. (Проницательному читателю и без комментариев очевидна связь указываемого с нашею «преимущественною разъединенностью», § 8.) И поскольку мы не возводим «отвлеченностей» в ранг особого, самодовлеющего бытия, поскольку не «шпозастируем» их, наше стяженно-отвлеченное знание, будучи несовершенным, еще не ошибочно и не ложно: оно не должно даже быть понято как самопреодоление и освобождение несовершенства.

Личность – все ее движение и как множество раздельных неподвижных, «покойных» или «стойких» моментов. А так как это ее множество и есть ее единство, – каждый момент, являясь единственно-неповторимым и соотнесенным со всеми прочими такими же моментами «выражением» личности, должен быть и ею самою, всею личностью, а следовательно – и всеми другими ее моментами. Во всяком моменте осуществляется целиком вся личность (хотя, как несовершенная, – только отвлеченно и стяженно). Значит, во всяком моменте осуществляются и «даны» все прочие моменты (иначе ведь и знание невозможно!), хотя он от них и отличен. Таким образом момент личности

отделенности от чувственного. См. напр., трактаты «О предположениях» и «Об уме» (Николай Кузанский Указ. соч. Т. 1. С. 272–273, 428–432).

должен быть и самим собою и особого рода выражением всех прочих моментов и всякого другого момента, т. е. их символом. Потому-то мы всегда познаем личность чрез какой-нибудь конкретный ее аспект, чрез один из ее моментов, получающий благодаря этому символическое значение. Попытка познать личность иначе оказывается бесплодными поисками отвлеченного или пустого «я» (§ 3). Стяженно-отвлеченное наше знание еще и символично. Но очевидно, что несовершенное знание несовершенно и в самой своей символичности, притом — не одинаково во всех своих моментах. Потенциально символизуя все прочие моменты, любой данный момент актуально символичен только по отношению к некоторым из них, и, конечно, не в равной степени. Поэтому знание по содержанию своему всегда ограничено и всегда может расширяться. [Уже не гносеологический, а онтологический смысл символичности и уже не в индивидуальной личности, а во всем бытии раскрывается как «симпатическая связь» вещей, актов, явлений, в частности — как действительность заговоров, заклинаний, примет и т. п. Обычно все подобные факты предвзято и голословно отрицаются во имя суеверно чтимых «естественно-научных» теорий и категории причинности. Но причинная связь — лишь практически удобное и достаточное выражение символической связи, а упрямое отрицание так называемых «сверхъестественных» явлений превращает естественно-научные теории в противоестественные. Разумеется, загадочным представляется, что символическая связь обнаруживается так «неожиданно», «случайно» и по таким, по-видимому, ничтожным, нелепым и смешным поводам. — Кто скажет, что мы правильно расцениваем явления мира и знаем истинные наши цели и намерения? И не столь же ли «неожиданно» и «случайно», а часто не по столь же ли

«ничтожным» и смешным поводам совершаются величайшие научные открытия, лишь потом включаемые в систему?»

Мы рассматривали (§ 6, 7) единство множества как «остановку», «результат» и «цель» разъединения-воссоединения. — Единство множества вполне можно назвать концом движения, ибо оно в качестве покоя личности осуществлено и действительно (а не является мертвой абстракцией) только как все движение личности. Это движение мы привыкли представлять в виде совершающегося по прямой (горизонтальной) линии, в конце которой будто бы находится покой. Подобное представление недостаточно, даже если мы поместим покой еще и в начале линии, т. е. справедливо признаем покоящееся многоединство и началом движения. Линия заставит нас признать покой началом только первого момента движения и концом только последнего его момента, а все движение в схеме просто пропадет. Лучше представлять себе движение личности совершающимся по окружности, причем круг будет и покоем, совпадая со своим невещественным центром, который и символизирует покой. Личность будет двигаться от центра к данной точке периферии, осуществившись в ней возвращаться в центр, чтобы из него двинуться в следующую, соседнюю точку периферии и т. д. Ее движение будет попеременным превращением центра в периферию и периферии в центр (*exglomeratio et conglomeratio centri*)²⁶, осуществляя-

²⁶ Разматывание и сматывание центра (лат.), от *glomerare* – сматывать клубок, свертывать. Пара понятий *exglomeratio* – *conglomeratio* близко родственна важнейшей паре понятий Кузанского *explicatio* – *complicatio* и наряду с нею может рассматриваться как развитие или вариант неоплатонического понятия исхождения, эманации. В онтологии Карсавин понятия *exglomeratio* – *conglomeratio* описывают отношение между двумя моментами всякого всеединства: связь между ними осуществляется через их

щимся как движение по периферии круга с бесконечным радиусом, т. е. если угодно, и по прямой.

Так единство множества – начало и конец движения. А так как движение личности есть ее саморазъединение и воссоединение чрез разъединение, движение личности и прерывно, «состоит» из множества движущихся моментов. Как единый момент и как сама личность, каждый-момент есть свое многоединство и свой покой, Но он – покой своего движения, а его покой – начало и конец его движения. С точки зрения всей личности, как единства множества, момент – один из «стойких» ее моментов. Но если мы сочетаем это воззрение с утверждением движения, как такового, конец движения момента предстанет как «остановка», начало – как стояние.

Отсюда ясно и то, что можно называть единство множества целью и результатом единения, и то, в каком смысле его можно так называть.

13

Разъединенность личности, как взаимоисключаемость «я» и «моего» и производная взаимоисключаемость моментов этого «моего», является пространственностью или пространственным качеством личности, качеством, а не качеством потому, что покой личности есть покой ее движения (§ 12). Если же отвлеченно определять личность как единство множества, то можно говорить и о пространственном качестве и о пространстве. Но и в этом случае

общее отношение к всеединству как центру некой окружности, на периферии которой располагаются моменты. Такая концепция всецело в духе геометрического мышления Кузанца, хотя, насколько нам известно, в таком буквальном виде она и не встречается в его сочинениях.

не следует толковать подобную терминологию превратно. Искусственно ограничив себя пока изучением индивидуальной личности (§ 3), мы говорим о «ее» пространстве именно как об ее качестве и как о ней самой, но отнюдь не о пространстве, в котором находится личность или которое находится внутри личности. Есть ли объемлющее либо объемлемое личностью пространство, – вопрос особый, разрешимый лишь в дальнейшем. И не оно, а сама личность вынуждает нас утверждать, вопреки распространенным предрассудкам личную пространственность, причем, само собой разумеется, термин «пространственность» предписывается тем, что в «личности как пространстве» мы непосредственно усматриваем отличительные черты хорошо нам известного, хотя и плохо нами познаваемого физического пространства. Предвосхищая для ясности дальнейшее, заметим. – Пространственность есть качественное всего бытия и всякого его образа. Но в соответствии степеням бытия (индивидуально-личной и симфонически-личной, актуально и потенциально-личной) пространственное качественное достигает разных степеней выраженности, непреодолимости и преодоления. Этим обосновало наше право на абстрактное рассмотрена индивидуально-личной пространственности.

Итак индивидуально-личная пространственность не создаваемое личностью внутри себя пространство, что бессознательно предполагается в довольно распространенном, но еще более беспомощном утверждении, будто непространственная личность активна и пространственно. Равным образом индивидуально-личная пространственность и не определение личности извне, что, действительно, помещало бы личность в какое-томестилище или даже делало бы ее функцией физического пространства. Эта пространственность прежде

всего – внутреннее самораспределение, само-устроение личности, рассматриваемые как ее покой.

«Удаляя» от себя «свое», «я» все же признает удаляемое своим «проявлением», «истечением», «порождением» и даже собою: удаляемое «должно» быть воссоединено с «я», а до известной степени и воссоединяется. Распределяя «свое» на взаимоисключающиеся моменты, «я» делает это из себя и чрез свое единство или воссоединение по крайней мере с одним из моментов (§ 5). Таким образом личность и средоточие себя самой, как пространства, и всякий свой момент, как точка этого пространства, и своя периферия, которая не от внешнего ее отделяет и границей для личности не является, ибо действительна «во внутрь», а не «во вне». Пространственно качеству, личность удаляет свои моменты от себя, как своего средоточия или «я», чтобы их в это же «я» вернуть, а не чтобы бросить их по радиусу в бесконечность (ср. § 12). И если мы не забываем о движении личности и о смысле ее покоя (ib.), само появление мысли о внешней границе личного пространства представляется невозможным. Такая мысль возникает лишь в связи с отношением личности к инобытию и даже к инобытию вещному, заключая в себе в то же самое время определенную, но еще не проверенную теорию пространства.

Один из своих моментов сосредоточивающаяся в «я» личность отодвигает от него дальше (например – свое прошлое), другие – менее далеко. В любом многоединстве личности, в любое мгновение ее существования «слагающие» это многоединство моменты не одинаково отстоят от «я», хотя разница их расстояний и не определима точно: – иными словами, чем «дальше» и «ближе». Следовательно, существует и взаимоотношение моментов. Только оно производно. Моменты не разделены внешним по отношению к ним пространством, что и вообще невозможно, так как тогда бы не

было их разделения. Они взаиморазделены, ибо взаиморазделяются. Но и взаиморазделяются и взаимоудаляются они не во внешнем им пространстве и не каждый сам по себе, а – в личности и в качестве самой личности, даже – самого «я». Ни один из них не является средоточием личного пространства как момент, но всякий из них – это средоточие как само «я». Оно же, как личность, может быть сразу всеми своими моментами, а в каждом из них и во всех – единственным средоточием потому, что разъединяется, воссоединяется и есть единство, пространственно и непространственно. Если мы упустим из виду производность взаимоудаления моментов (т. е. станем отрицать «я», а моменты сделаем элементами), мы неизбежно должны будем допустить, что в личном (?) пространстве существуют лишь относительные, условные центры и что оно является покоем лишь относительного, условного движения. Внутренняя противоречивость последнего очевидна.

Итак пространствующая личность предстает перед нами как одномерное (хотя и не измеримое) личное пространство. Но всякий момент личности, будучи самою личностью, обнаруживает способность к саморазъединению, саморазъединяется и в себе является многоединством: личность – многоединство многомоментных моментов или аспектов (§ 1, 5). Поэтому самораспределение личности должно осложнить ее пространственность, как определение всех ее моментов, еще и определением многомоментностей, т. е. протяженностью. Личное пространство предстает, во всяком случае, как двухмерное. (Я же думаю, что оно и трехмерно, объемно, но не хочу здесь на этом настаивать: – не к чему) Так в суждении «А не есть В» дано лишь пространственное их взаимоотношение (одно измерение). Но если «А» является системой геометрических, а «В» – алгебраических теорем и аксиом, оба

они объемны или, по крайней мере, протяженны и в качестве таковых нами и опознаются. Мы говорим о «наростающем» гневе, «большом» горе, «ничтожной» мысли и т. п. Какое основание объяснять все то несовершенством нашего языка или нашею склонность? к поэтическим метафорам? Не точное ли это описание протяженности и объемности личности, о которых забыли существа, говорящие на языке философском? И не дано ли начало протяженности и объемности уже в том, что личность содержит и объемлет свои моменты?

Утверждаемая нами пространственность личности нисколько не противоречит ее единству, хотя единство несовершенной личности, конечно, несовершенно. Напротив, на единство личности посягают как раз те, кто упорно отрицает ее пространственность. И это справедливо не только с точки зрения развиваемого нами понимания единства, а и безотносительно. – Физический мир, разумеется, не только мое представление: он мне инобытен. Но все же он (§ 15) и мое представление и моя личность. Почему же я могу познать физический мир в подлиннике, а не в копии и в этом познании, которое – моя деятельность и я сам (хотя и не только я), быть пространственным, в самопознании же моем быть пространственным не могу? Твердо ли сие убеждение? Согласуется ли с единством личности? Не является ли оно, напротив, довольно примитивным материализмом, применяемым к личности? И хорошо ли пускаться на всякие хитрости и придумывать заведомо недоказуемые и туманные гипотезы? Я не говорю, что индивидуально-личная (все же абстрактная!) пространственность такова же, как пространственность конкретного мира. Даже перейдя к рассмотрению конкретной личности, в этом мире себя осуществляющей, я не скажу, что она взвешивает

число «5», нюхает Гегеля и аршином измеряет феноменологию Гуссерля (тут не аршин нужен), но она трогает вещи, обоняет цветы, а ее ощущения и восприятия – она сама.

Индивидуально-личное пространство не ограничено; и о каком бы то ни было пространственном ограничении личности можно говорить лишь тогда, когда мы ставим вопрос о взаимоотношении личности с другими личностями и вообще инобытием. Совершенно нелепо предполагать пространственную же границу личного пространства, ибо она – качественное личное и возникает и погибает вместе с нею, конечно или бесконечно в меру конечности или бесконечности личности, которая возникает не потому, что попадает в какое-то внешнее ей вместилище, и погибает не потому, что разбивается об его стенки. Пространство личности соразмерно и довлеет ее моментам. Не может случиться, чтобы моменту некуда было двигаться или чтобы не хватило места вновь возникающему моменту либо осталось пустое место после исчезнувшего. Конечно принципиально можно счесть моменты, на которые в любой данный миг саморазъединена личность, и определить границы этого ее пространства. Но такое определение не будет пространственным ограничением личности. Во-первых, смысл и существо личной пространственности в саморазъединении личности и производном взаиморазъединении ее моментов, а не в отношении личности к инобытию. Во-вторых, воссоединяясь личность уменьшает число своих моментов, а продолжая само-разъединяться его увеличивает; поэтому пространство личности, будучи в каждый данный миг принципиально определяемым по отношению к пространству личности в другие миги, может быть больше и меньше любой своей определенности и любой мыслимой личностью определенности (ср. § 15), т. е. бесконечно.

Таким образом, рассматривая (и не без основания – § 12) пространствующую личность как множество ее стойких аспектов, расположенных во временной ряд, и понимая эти аспекты как конкретные пространства, мы можем говорить о их взаиморазграниченности и о границах каждого из них. Однако при ближайшем наблюдении оказывается, что здесь перед нами временность личности, перешедшая в ее пространственность, и что ограниченность частных пространств по природе своей совпадает с ограниченностью моментов. Вопрос же о границах личного пространства возобновляется в форме вопроса о границах его как единства всех частных пространств или всей личности в качестве ее пространства.

Анализ пространственной личности с необходимостью приводит к утверждению, что у ее пространства внешних границ, внешнего определения быть не может. Но существует серьезное соображение, которое требует, чтобы такое внешнее определение личности и ее пространства было. Самораспределение личности или ее внутреннее определение невозможно без ее внешнего определения. Не знающие границ личные время и пространство должны как-то и знать границы; безграничное и бесконечное должно обладать каким-то ограничением, очерчением и окончанием; бесконечное множество должно быть и сосчитанным. Эта проблема Уже выводит нас за пределы поставленные нашим сосредоточением на индивидуальной личности; с другой стороны, решение ее затруднено несовершенством личности, очевидным и в личности индивидуальной.

Несовершенная личность не саморазъединяется до конца (почему с трудом опознает саморазъединение как погибание – § 7). Она не перестает быть и, следовательно, недостаточно разъединена. Она недостаточно

пространственна и в пространственности своей не достигает даже той (относительной!) четкости, которая свойственна физическому миру, его резко исключаящим друг друга, явственно протяженным и объемным вещам. Правда, с этим несомненным преимуществом физического мира перед личностью связано не менее несомненное преимущество ее перед ним. — Личность обладает большим, хотя все же несовершенным, не преодолевающим вполне ее неполной разъединенности единством и некоторым образом знает о своем совершенстве, о своем истинном всеединстве. Она не может не быть пространственной, ибо не саморазъединяется до небытия и преимущественно разъединяется и разъединена. Но она знает, что в совершенстве своем она не только множественна, а и едина, не только разъединена, а и воссоединена, не только пространственна, а и непространственна, т. е. всеедина и потому всепространственна. Ведь даже в несовершенстве личности до некоторой степени несовершенно и умаленно сказываются ее всеединство и всепространственность, так что мы можем даже говорить об «относительном всеединстве» и «относительной всепространственности» несовершенной личности. Но как же личность, которая может быть только пространственной или преимущественно пространственной, а не может вместе с тем быть и непространственной, в состоянии мыслить конец своей пространственности, т. е. свой собственный конец, и не являющийся концом? — Конечно, — только уподобляя этот конец хорошо известному ей взаиморазграничению ее моментов, т. е. в виде пространственного конца ее пространства, хотя подобного конца, как она тоже очень хорошо знает, и не может быть. Здесь с полной ясностью обнаруживается зловещая роль ипостазированной абстракции — простран-

ства, оторванного от конкретного бытия и понятого, как пустая форма созерцания (§ 12).

В идеале и существе личность всепространственна, т. е. будучи одною и тою же единою личностью, является всяким своим моментом и всеми своими моментами, их отношением к «я» и взаимоотношением. Эта всепространственность, как покой личности, возможна лишь в том случае, если покой личности не отвлеченный ипостазированный, а покой ее движения, и если бытие личности-есть и ее бывание (§12). Разве может личность быть и единою и многою и вообще быть и не быть, если вся она целиком не есть «сначала» становление и полнота первого своего момента, «потом» – его погибание и возникновение второго, «потом» – полнота второго, «потом» – погибание второго и возникновение третьего и т. д.? А это значит, что пространственная личность обладает и временным качеством. Временность личности делает возможною ее пространственность; как пространственность, в свою очередь, делает возможным то, что временная личность истинно или всегда «есть» в качестве всякого своего временного мига, что временность не простое прехожение личности (временной, а не временной), а – в идеале и существе – ее всевременность. Временность – движение пространственной личности, пространственность – покой временной.

Рассматриваемая сама по себе, отвлеченно от пространственности, временность не множество и не прерывность личности, а – живое, непрерывно движущееся единство множества, не распределенное и не определенное, а потому – непосредственно не познаваемое, ибо познание предполагает разъединенность и является разъединением-воссоединением (§15). Недавно «мудрейший из зверей полевых», т. е. змий или

разум²⁷, питается прахом: сначала убьет (т. е. разъединит), а потом уже начинает познавать. Поэтому трудно опознать временность, не искажая ее существа, не «транспонируя» ее в пространство, особенно же в виду искусственности и условности абстрактного ее рассмотрения.

Однако мы непосредственно переживаем нашу временность как наше непрерывное движение. Но движение это — наше возникновение из ничего, наше саморазъединение и самовоссоединение. Бели же так, то в непрерывном движении нашем возникает то, чего не было, исчезает то, что было, и само наше движение, как диалектика бытия-небытия, должно быть прерывным. Как мы уже отметили, движение предполагает множество (§ 12); умирание воскресение предполагают прерывность. — Личность возникает из ничего, достигает в саморазвитии своем апогея и погибает, возвращаясь в небытие, чтобы из него воскреснуть. Уже в самом этом процессе дана прерывность, а так как личность едина, — он должен осуществляться во всех ее моментах, временность же личности должна быть ее прерывностью. Но если временность только прерывность, то нет и движения личности, которое мы наблюдаем как непрерывное. Если временность только прерывность, всевременность окажется тем же, что и все-пространственность. А тогда временность потеряет свою специфичность, в частности же — исчезнет всякое различие между настоящим, прошлым и будущим. — Конечно, в совершенной, истинно всевременной личности все ее моменты и миги равно актуальны. Тем не менее каждый из них является не только «настоящим», а еще и «прошлым» и «будущим»: они и временно разли-

²⁷ Парафраз библейского стиха: «Змей был хитрее всех зверей полевых, которых создал Господь Бог» (Быт. 3, 1).

чаются, т. е. все они еще и возникают и погибают, и не есть, и порядок их сохраняется.

Отрицание временности, как непрерывности, сводится на отрицание временности, как таковой, и ставит нас перед временностью, перешедшею в пространственность. Отрицание же временности делает невозможною и пространственность. С другой стороны: если временность личности – непрерывность, не может быть и взаиморазъединения моментов и саморазъединения личности. Тогда личность только единство и мы вынуждены отрицать пространственность личности, что с необходимостью приводит и к отрицанию самой временности. Выход из всех этих апорий лишь один. – Прерывность соотносительна непрерывности, как множество – единству, покой движению. Все это – одна и та же личность. Нет временности личности без ее пространственности, и обратно. И связь их не связь отвлеченных понятий, ибо они – качественная одна и той же пространственно-временной личности, в которой нет ничего только-пространственного или только-временного. Разрывая пространство и время, мы забываем о стяженности и отвлеченности нашего знания. В отвлеченном же анализе временности мы – в силу преимущественной связи нашего знания с нашею пространственностью – невольно склоняемся к опространствлению времени.

Во всей личности и во всяком ее моменте ее временность и пространственность как бы пронизывают друг друга и сливаются, т. е.: – во всяком моменте мы отвлеченно-стяженно познаем самое пространственно-временную личность и абстрактно различаем пространство и время, невольно склоняясь к их ипостазированию. Поэтому со всею настойчивостью надо утверждать и повторять, что пространственность личности осуществлена и реальна только во временности,

а временность – только в пространственности. Непрерывно-временная личность есть и прерывно-временная личность – «временная пространственность» и «пространственная временность».

Итак личность всевременна и всепространственна. Несовершенная же личность ограниченно всевременна и всепространственна. Однако она не начинается и не кончается, ибо не достигает и не знает ни полноты бытия ни полного небытия, поскольку она своего несовершенства не преодолела. Ее временность – дурная бесконечность: она вечно умирает, но никак умереть не может. Главное заблуждение метафизиков – в «обратной», извращенной постановке вопроса о «бессмертии» и смерти. Они все пытаются доказать «бессмертие» личности, тогда как надо доказать возможность ее смерти. Трагедия несовершенной личности заключается как раз в ее бессмертии (ср. выше о «есте» личности). Ибо это бессмертие хуже всякой смерти: в нем нет смерти совершенной, а потому нет и совершенной жизни, но – одно только умирание. Оно – «живущая смерть», «смерть грех» или «смерть зло». Уставший жить, самоубийца надеется, что эмпирическая смерть принесет ему покой небытия. И кому из нас не ведома та же надежда, «искушение самоубийства»? – Пустая надежда! Разве в несовершенном существе что-либо может быть совершенным? Разве оно может опознать совершенный конец и обладать совершенным хотением конца? Оно мыслит конец как единственно известный ему эмпирический конец, обусловленный в неполноте своей его же, несовершенного существа, несовершенством. Стремясь к такому концу, оно не отрекается от своего несовершенства, но – как бы наново утверждает его и отрекается от стремления его преодолеть, в чем – единственный смысл жизни. Если, мечтая о смерти, человек говорит, будто он стремится к небытию, – он или лжет или сам себя обманывает. Он стре-

мится не к небытию, которого, как отрекающийся от совершенствования, и представить себе не может, а к «покою», которого не в силах помыслить безотносительно к себе самому; т. е. он стремится к самоуспокоению в неподвижности. Это то самое идиотское: «Мгновенье, остановись!», которого Мефистофель дождался от одряхлевшего, ослепшего и впавшего в социалистическое слабоумие Фауста. Если хорошенько подумать, так окажется, что идеал самоубийцы (покой) вполне совпадает с идеалом бессмертия в его обычном, вульгарном истолковании. Тут тоже неизменность, отсутствие расцвета и развития, неподвижность, даже каменным истуканам на земле не свойственная. Такого покоя, «покоя отвлеченного», быть не должно и не может. Подобный идеал не что иное, как отвлеченное понимание смерти, и как раз – смерти несовершенной или греховной, или – дурное бессмертие. Это – смертопоклонничество и смертобожничество. Эмпирическая же или несовершенная смерть – не доведенная до конца граница между эмпирическим и метаэмпирическим существованием несовершенной личности. Она не разрыв и не обрыв бытия, но – только глубокий надрыв его. Несовершенная «земная» жизнь погружена, словно капля в безбрежный океан, в дурную бесконечность несовершенного метаэмпирического и воистину «адского» бытия. Оставаясь несовершенным, пребывая в неодолимом несовершенстве нашего бытия, мы не в силах найти его начало, ибо потеряли его конец. И если можно преодолеть это несовершенство, так только одним единственным способом. Надо найти потерянный нами его конец; надо, чтобы не было несовершенной смерти, т. е. чтобы она, «живущая смерть», умерла, и уме; зла окончательно, истинно, совершенно. Тогда раскроется и осуществится совершенное «бессмертие» (отсутствие греховной смерти), как истинная жизнь чрез истинную смерть.

В начале самоосуществления личности, каковое начало есть ее «определенное первоединство», и в конце этого самоосуществления, каковой конец есть ее «воссоединенность» (§ 1), в личности нет («еще» и «уже» нет) противостояния между «я» и его «содержанием», которое оно «отдаляет» от себя» опространствливает и отчуждает. Тем не менее во всеединой личности ее самоосуществление не является чем-то вне ее происходящим, несущественным, акцидентальным. Значит, в ней противостояние между «я» и его «содержанием» есть и «всегда». При всей своей связанности с «я», при всей своей текучести и разъединенности это «содержание» противостоит «я», как некоторое порождаемое и объемлемое им целое (откуда пронстекает объемность или протяженность содержания, § 13). «Я» его произвело и может воссоединить его с собою силою нового своего акта (впрочем, не вполне). Но пока «я» этого не сделало и пока оно это только делает, – «содержание», противостоя ему, ограничивает и стесняет его свободу, как нечто данное и непреоборимое, подлежащее преодолению. «Содержание» – словно полумертшее и мертвенное «я» или «я» еще не жившее. Но оно все же не мертвое «я», ибо тогда бы его совсем не было. Оно – «я» умирающее и оживающее, в качестве же такового себе, как «я» существу, противостоящее. Оно все еще живет, и – в меру своего противостояния «я» существу – живет как бы и собственно своею жизнью. Оно – «я» в своей телесности, телесное бытие «я», живое тело «я».

В совершенной личности тело ее действительно есть и действительно не есть. В ней оно действительно возникает (а не предстает нелепым и возмутительным образом как «уже данное», ср. § 13) и действительно преодолевается, т. е. вполне «воссоединяется» с «я», бла-

годаря чему «я» и раскрывает свою свободу как свое «самопреодоление» (§ 1). Как же иначе? – Совершенная личность всеедина, и ее единство не немогшее ее разъединенности. Она и духовна (§ 1). И тело ее лучше всего назвать «телом духовным».

Такое наименование приобретает особую выразительность, когда мы обращаемся к телу личности несовершенной. Это тело не возникает, а – уже дано. Оно – частично умирает и частично воскресает. Личность словно обречена вечно влачить его за собою, как волочит свое ядро каторжник (Рим. VII, 24)²⁸. Оно – дурное разложение личности, не знающее ни начала ни конца умирание ее. Оно – «тело смерти» или «тело душевное»²⁹, ибо в соотношении личности с инобытием оно именно и раскрывается, как несовершенная телесная жизнь личности.

Впрочем, пока мы рассматриваем тело личности не по связи ее с инобытием, не «извне», и не в порядке знания, а – в порядке самопознания, «изнутри», из самой личности и в ней самой (§ 15). Конечно, такое рассмотрение абстрактно; но с абстрактностью наших понятий до поры до времени примириться мы должны (§ 3, 12). Во всяком случае, об отношении тела душевного к телу духовному мы уже и теперь вправе сказать, что второе – совершенство первого. Если же мы опознаем душевное тело как умаленность духовного, – эта умаленность уже, хотя бы и начинательно (только в знании) и преодолевается. Душевное тело может найти свой конец, а тем самым и свое начало, может умереть, как «тело тления». – «Сеется тело душевное, восстает тело духовное»³⁰.

²⁸ В оригинале ошибочная ссылка на Рим. 6, 24.

²⁹ Ап. Павел о телесности в падшем тварном бытии: «тело смерти» (Рим. 7, 24), «тело душевное» (1 Кор. 15, 44).

³⁰ 1 Кор. 15, 44.

II. Симфоническая личность

15

Познавая инобытие» личность познает его в подлиннике, а не в копии. Но это защищаемое интуитивизмом положение еще не решает вопроса³¹. В лучшем случае оно лишь определяет то, что нуждается в объяснении; в худшем – замазывает проблему. Понимаемый как последнее решение, интуитивизм подменяет метафизический анализ простым описанием фактов, которых не станет отрицать и феноменалист, но которые нужно еще объяснить. В этом отношении интуитивизм ниже феноменализма³²; феноменализм все же метафизическая гипотеза, хотя и ошибочная, интуитивизм же лишь выдает себя за таковую^{33 34}.

³¹ Интуитивизм, как он понимается здесь Карсавиным, – философская или, точнее, гносеологическая позиция, признающая противостояние познающего сознания и инобытия, внешней вещной реальности, и утверждающая (центральный тезис всякого интуитивизма), что в познании становится содержанием сознания сам познаваемый предмет в подлиннике, а не какой-либо его образ или представление о нем. Карсавин целиком принимал этот тезис, однако подвергал критике «упор на инобытие», предполагаемый описанной установкой.

³² Термин «феноменализм» использовался для обозначения нескольких разных типов гносеологических учений. Карсавин понимает под ним учения, принимающие, что познанию доступны лишь исключительно содержания сознания, представления; к такой позиции тяготеет, в частности, кантианство. По Карсавину, однако, вышеуказанный тезис еще не вынуждает к субъективистской гносеологии: можно принимать, что в сознании присутствует и само подлинное «средоточие бытия». Этот «объективный феноменализм» и отвечает собственной позиции Карсавина.

³³ Проблема знания может ставиться двояко. – Или мы исходим из самого средоточия бытия, данного нам в нашем «сознании», и стремимся из этого средоточия разрешить проблему знания и бытия; или же мы исходим из противостояния познающего инобы-

Феноменализм утверждает единство познающего с познаваемым, личности с инобытием, отрицая их разъединенность, почитаемую им за иллюзию, и ошибочно отождествляя это единство с познающим. Этим он стремится к оправданию знания как абсолютно значимого в сфере субъекта и к оправданию творческой деятельности субъекта как создающей познаваемое инобытие. Он может устремиться и к оправданию свободы личности в самом акте знания. За общеизвестную недостаточность феноменализма не следует забывать о ценности этих мотивов.

Интуитивизм утверждает разъединенность познающего с познаваемым инобытием как некоторый первичный онтический факт и видит в акте знания только «координацию» субъекта с объектом. Но при всем желании интуитивизм не в силах устранить вполне единство субъекта с объектом, которое предполагается уже в самом понятии «координация». Интуитивист вынужден допустить, что координация есть или совершается «где-то» или «в чем-то». Пусть он назовет это «что-то» «сознанием» или «предсознанием». Оно все равно оказывается не личностью, а плохой копией «пространства». Как метафизическая гипотеза, интуитивизм является опространствлением проблемы знания

тию, себя же помещаем – неизвестно где. Во втором случае получается установка интуитивизма, последовательно развитая Н. О. Лосским. В первом же случае может проявиться склонность отождествить наше сознание с нашим индивидуальным сознанием, или, вернее, самознанием (§ 15а), что и приводит к феноменалистической установке, как она, например, выразилась в некоторых тенденциях кантианства. Нам здесь существенны не исторические формы интуитивизма, а – существо и диалектика их основных идей.

³⁴ Лосский Николай Онуфриевич (1870–1965) – русский философ, создатель системы интуитивистской философии («Обоснование интуитивизма», 1908), названной им «идеал-реализмом».

и – шире – проблемы взаимоотношений личности с инобытием, т. е. – скрытым материализмом. А с этим связана и в этом уже заключена необходимость ипостазировать отвлеченности (§ 13). Недаром в интуитивистических построениях такую большую роль играют понятия «идеального бытия», «причины», разлагаемой на «причину» и «повод», «связей», которые не меняют своей механистической природы от наименования их «идеальными», «сверхпространственными», «сверхвременными», «субстанциального деятеля», спиритуалистической транскрипции атома, и даже – чудовищная «*contradictio in adjecto*» – «частичного» или «отвлеченного единосущия». В «идеал-реализме» Н. О. Лосского надо видеть очень последовательное развитие его интуитивизма и одну из форм спиритуалистического материализма, но вовсе не «реализм»³⁵.

Таким образом знание получает в интуитивизме – и это большая заслуга – объективную значимость, отрицаемую феноменализмом. Содержание знания всецело приписывается объекту (инобытию). Но зато знание утрачивает возможность быть абсолютно обоснованным для субъекта, ибо субъект знания и от самого объекта, и от содержания его отделен непреодолимо, а правильность «координации» никакой проверке не поддается. С другой стороны, в акте своего знания субъект теряет почти всю свою активность и почти всю свою свободу. «Познавание есть наименее активная деятельность», прибавим (не настаивая уже на

³⁵ В системе Н. О. Лосского важную роль играет концепция идеального бытия, которое аналогично платоновскому миру идей и имеет своими содержаниями некие суверенные, сверхвременные и сверхпространственные духовные центры, напоминающие лейбницевы монады и называемые «субстанциальными деятелями». Ясное и сжатое изложение системы Лосского дано им в книге «Мир как органическое целое» (М., 1917); в частности, о понятии «отвлеченного единосущия» см. там же в § 2, гл. 7.

«contra-dictio in adjecto»): и наименее свободная. Ибо субъект интуитивиста свободен только в актах «внимания, различения и т. п.», причем на самом-то деле остается лишь внимание или направленность на инобытие, так как «различение и т. п.» всегда обоснованы объектом³⁶. Наконец, интуитивизм до крайности обедняет содержание личности и склоняет к небрежению тем фактом, что во всех ее качествах присутствует познание ею инобытия, упор на инобытие, совместный с ее единством. В связи с этим интуитивисту совсем нелегко объяснить, как одно и то же знание может быть и познанием инобытия, и самопознанием личности (§ 1).

Нисколько не отрицая больших заслуг интуитивизма, не следует забывать о не меньших заслугах феноменализма. Его слишком долго опровергали, и пора наконец выдвинуть его положительные стороны. Пора напомнить, что невозможность объяснить разъединенность инобытия и личности как иллюзию неизбежно приводит феноменалиста к системам Фихте, Шеллинга, Гегеля, вобравшим в себя здоровое ядро интуитивизма, но не ограничивших себя интуитивизмом. Напротив, интуитивист не в силах справиться с разъединенностью бытия и вынужден остановиться на констатировании системы мира, которая остается для него необъяснимой. В Фихте, Шеллинге, Гегеле он видит только интуитивистов, в результате чего пропадает,

³⁶ Интуитивист обязан утверждать несвободу знания как такового. Мы же утверждаем, что истинное, совершенное знание свободно как преодолевающее собственную свою необходимость. Совершенное, или греховное, знание свободно лишь относительно либо – по преимуществу несвободно. Впрочем, в меру своей несвободы оно и не знание.

например, диалектика Гегеля, а новый Фихте оказывается старым Смайльсом³⁷.

Личность познает инобытный ей мир в подлиннике. Это значит, что она чувствует его качеством и что ею т они, во всяком случае, являются. Ведь личность едина, и ее качества не быть и ею не могут. Но она активна и самодвижна. Активно и самодвижно она раскрывает в своих качествах себя самое. Нельзя сделать исключение и для тех качестваний ее, которые она приписывает (и) инобытию: и в них она себя раскрывает, и их из себя производит. Если я воспринимаю удаленное от меня зеленое шумящее дерево, его зелень, шум, пространственная форма, его пространственная удаленность от меня, т. е. само пространство, в котором мое тело соотносится с деревом, суть и мои качества, и мое порождение, и моя личность. Это и я (конечно, – не мое физическое тело) зеленею и колеблюсь в листе дерева, пространственно качествую. Дело не в том, что я сперва воспринимаю инобытие со всеми его качествами, а потом «субъективно» в него «перевоплощаюсь» и начинаю считать его качества (и) моими, – не в том, даже если бы такое «перевоплощение» не нуждалось для своего объяснения в целом ряде сомнительных и сложных гипотез. Наоборот, единство мое с инобытием есть первичный исходный факт, не усматриваемый с достаточной ясностью интуитивистом, ошибочно толкуе-

³⁷ Смайльс (Smiles Samuel, 1812–1904) – английский философ-эмпирик и моралист, в конце прошлого века широко популярный. В учении Фихте силен этический пафос, и Карсавин, иронически заостряя, замечает: если ограничить теоретическую позицию Фихте интуитивизмом (добавим: несправедливо понятым как зачеркивание роли самосознания и внутренней жизни личности), от его учения останется один плоский морализм.

мый феноменалистом. Только после того, как я опознаю этот факт, я начинаю противопоставлять себе мои качества и, опознавая вместе с тем качество в них инобытие, оказываюсь склонным и способным отказаться от них в его пользу. Отказавшись же от них и уединившись в себе от инобытия (т. е. воображая, что я от него уединился), я и само мое единство с ним вынужден истолковывать с помощью противостественных гипотез.

Из того, что познаваемый мною инобытный мир – мои качества и, стало быть, моя личность, вовсе не вытекает, что он только мои качества и только моя личность. Если я пространственно-качествую в безграничном воспринимаемом мною мире, зеленею в древесной листве, прозябаю в семенах, страдаю и радуюсь в других людях, – это листва, эти семена, эти люди, весь этот мир все же не я, не моя личность, не мой образ бытия, а иные образы бытия, противостоящие моему. За моими качествами, в них самих даже я наталкиваюсь на иной их исток и упор, кроме моего: на инобытие.

Раз я познаю инобытие – я в некоторой степени с ним един, хотя, конечно, и разъединен, притом разъединен более чем с собственно «моими» моментами. Процесс познания мною инобытия есть процесс моего соединения с ним. И если мое стремление к совершенному знанию – залог его достижения мною в моем совершенстве (а иначе – какой в нем смысл и откуда оно?), это совершенство предполагает полное единство мое с инобытием. Соединение мое с инобытием осуществляется как сфера наших «общих качестваний», которая упирается, с одной стороны, в мою личность, поскольку она еще не перешла в эту сферу или уже вышла из нее, а с другой стороны – в инобытие, как для

меня – уже или еще некачественное и неопределимое. Очевидно, что общая сфера может и сужаться до крайней разделенности моей личности с инобытием, и расширяться в направлении к нашему единству. В ней инобытие отдает себя мне, а я отдаю себя инобытию. И само собой понятно, что мое участие в ней (мое познание инобытия) не является актом, ценным только для меня, но – актом оптического смысла и значения, бытийственным и самым бытием. Потому и безразлично, познаю ли инобытие я один или, кроме меня, его познают еще и другие личности и знаю ли я об этом. В последнем случае сфера общих качественностей для меня обогащается. Надо, однако, помнить, что, хотя личность моя и едина, а ее качественности – она сама, она в силу своего несовершенства (разъединенности!) не вовлекает в общую сферу всех своих качественностей и может, с другой стороны, смешивать общее ей и инобытию со «своим» собственно, познание инобытия – с самопознанием. Отсюда – неизбежность для несовершенной личности ошибок, т. е. приписывания в акте знания инобытию того, что принадлежит (в пределах данного акта) только ей, или незаконного присвоения только себе того, что свойственно также инобытию^{38 39}.

³⁸ Знание объективно и в меру этой объективности безошибочно, когда в моем акте знания я отвлекаюсь от только моих качественностей, общие же качественности устанавливаю постольку, поскольку они свойственны инобытию. Необходимо поставить вопрос: как возможна ошибочность знания; но нелепо спрашивать: как возможно безошибочное знание, ибо в такой постановке вопроса *optima forma dana petitio principii*. До сих пор мы говорили преимущественно о знании инобытия. Но инобытием является не только то, что относится к внешнему, пространственно-вещному миру, а и то, что относится к сфере так называемого «сознания» (понятие, кстати, весьма неясное). С другой стороны, поскольку в

Акту знания предшествует первичное единство или первичная слиянность инобытия и личности. Таким образом, знание начинается с разъединенности инобытия и личности и заключается в их воссоединении. Нельзя предполагать, будто при этом разъединяется наша индивидуальная личность: это равнялось бы феноменалистическому отрицанию инобытия. Ошибочно также допускать, будто наша индивидуальная личность как таковая разъединяет свое первичное единство с инобытием. Подобное допущение явилось бы лишь смягченным и неясным повторением первого; особенно же очевидна его ложность в применении к взаимопознанию двух личностей, когда в обеих мы обязаны допускать то же самое. Нельзя, конечно, отнести разъединяющую деятельность только на долю инобытия. В себе, в личности, отвергать разъединяющую деятельность мы не можем (ее, ценою противоречия с собою самим, вынужден признать даже интуитивист); в наличии же таковой у неодушевленных тел мы вправе серьезно усомниться.

Первоединство познающей личности с познаваемым ею инобытием (все равно: познает ли она мир в целом или какой-нибудь «отрезок» его, какую-нибудь «отдельность») — не личность и не инобытие, а их единство, в котором, поскольку оно определяется нами,

себе самой разъединившаяся личность воссоединяется, она познает себя: определяется самознанием. Таким образом, полнота знания заключается в самознании и знании инобытия вместе или — в полном самознании высшей личности (см. далее).

³⁹ *Petitio principii* — заключение на недоказанном основании (лат.), *optima forma* — букв. наилучшая форма, вид (лат.). Смысл утверждения: в обсуждаемой формулировке налицо в чистом виде названная логическая ошибка (вопрос построен на недоказанном основании: в общем случае, знание ошибочно).

их взаимобытности еще нет. Это единство и саморазъединяется («потом» или: — уже не в качестве определенного) на инобытие и личность, дабы восстать или воскреснуть через самовоссоединение. Саморазъединение и самовоссоединение единства предстают каждое как акт инобытия и акт личности. Содержание обоих актов будет общим — сферой общих качественностей; начало и конец или цель их будут совпадать. И все же, являясь одним актом самовоссоединяющегося через саморазъединение единства, они внутри его будут взаимоотнопротивостоят — как акт личности и акт инобытия. Следовательно, одна и та же сфера общих качественностей является в одно и то же время еще и сферой инобытия, самим инобытием, и сферой личности, самую личностью. Создавая весь описанный процесс, единство действует и действительно только в качестве личности и в качестве инобытия. Оно не вмешивается в процесс как нечто третье, не связывает его какими бы то ни было внешними, «идеальными» либо «реальными», формами. Оно не ограничивает свободы личности и свободы инобытия, ибо оно — и сам процесс, и инобытие, и личность. Однако, поскольку инобытие и личность взаимно противостоят, «производное» может противостоят им как ими определяемое, их «определенное первоединство». Мы называем это единство инобытия с личностью, которое столь же их единство, сколь их «определенное первоединство» и соотносительное ему их двойство, двуединством инобытия с личностью.

Очевидно, что двуединство личности с инобытием само должно быть личностью, даже в том случае, если инобытие не личность, а мертвое тело. Иначе как может быть личностью один из моментов этого двуединства? Откуда в моменте то, чего нет в первоединстве

его с инобытием? От индивидуальной личности двуединство личности с инобытием отлично лишь тем, что его моменты (личности – или: личность и животное, или: личность и вещь) взаимно инобытны, взаимопротивостоят больше, менее преодолимо, чем взаимопротивостоят моменты индивидуальной личности. Поэтому вполне правильно назвать двуединство личности с инобытием симфонической личностью, различая в ней ее определенное первоединство и ее двойство, второе – как саморазъединяющееся и самовоссоединяющееся единство и полагая все это не вне ее индивидуаций или моментов.

Нет необходимости, чтобы (обе) индивидуации симфонической личности достигали равного самораскрытия, находились на одном и том же уровне развития и (относительного) совершенства. Метафизически подобное предположение даже невозможно. Если же так, то вполне мыслимо и даже необходимо, чтобы в иных случаях один из моментов симфонической личности не достигал личного бытия, личного самосознания и самодвижности. От этого он не перестает быть субъектом «общих качественаний», но, конечно, качественно в них «бессознательно», «безотчетно», «косно», «не свободно». Он – потенциальная или зачаточная личность; как личность действительная он «еще» или «уже» не существует. И все же что-то от личного бытия в нем есть, тем более что «бессознательность», «несвободу» и т. п. его качественания никак нельзя понимать в абсолютном и положительном смысле: они – его недостаточность. Но эта недостаточность может быть лишь недостаточностью самой индивидулирующейся в нем симфонической личности и должна, следовательно, как-то выражаться и в другой индивидуации этой личности, т. е. в личности индивидуальной. Последняя будет стеснена или ограничена «данностью»,

непреодолимостью и «упрямством» инобытия как специфической особенностью не только общих, а и «только-своих» качественностей. Самодвижность ее окажется связанною ее «первородным грехом», и знание ее окрасится пассивностью.

Ради простоты и удобства мы говорили о симфонической личности так, как если бы она всегда осуществляла себя только в двух моментах, кое-где лишь намекая на условность подобного предположения скобочками. На деле «двумоментность» симфонической личности – явление довольно редкое, и, как правило, она не двуедина, а многоедина. Мы оставляем, далее, пока без ответа вопрос: возможно ли, чтобы ни один из моментов симфонической личности не был личностью? Возможен ли мир без личного своего бытия? Вопрос, конечно, важный, но – обладающий только теоретическим значением. – Единый в своем времени и пространстве мир осуществляет свое личное бытие, по крайней мере в человечестве. Он, несомненно, – симфоническая всеединая личность или иерархическое единство множества симфонических личностей разных порядков, а в них и личностей индивидуальных. Он похож на пасхальное яйцо, состоящее из многих включенных друг в друга яиц, которым еще так недавно играли наши дети. Наш мир уже не может быть без личного бытия, ибо оно в нем уже есть. Но, само собой разумеется, симфоническая личность ближе к своему совершенству и лучше раскрывает свою природу, если она осуществляется только в личностях. Строго говоря, такой личности в нашем несовершенном и все же едином мире нет. Однако с помощью некоторого отвлечения от вещного бытия мы с тем же правом, с каким изучаем индивидуальную личность, можем изучать и симфоническую, поскольку она осу-

ществляется только в личностях. Назовем такую симфоническую личность социальной личностью⁴⁰.

15а

[Все термины, производные от слова «знание» («сознание», «самопознание», «сознательный», «бессознательный», «несознательный», «сверхсознательный»), да и сам термин «знание», чрезвычайно многозначны и расплывчаты. К несчастью, анализ языка здесь не только не поможет, а, скорее, даже собьет с дороги, так как именно здесь язык отразил вековечную путаницу метафизических понятий и в своем развитии искажен отвлеченными теоретиками. В частности, корневое значение слова «знание» свидетельствует об эпохе языческого метафизического имперсонализма⁴¹, а не преодоленная донныне тирания термина «сознание» — о породившем его противоестественном конкубинате этого имперсонализма с индивидуализмом. Таким образом, нам не обойтись без метафизики и даже богословия: необходимо исходить из достовернейшего].

Божественная Триипостасная Сущность, или Божье Триединство, — единственное личное бытие. По отношению к Нему тварь не личность и даже вообще не что-то; ибо тварь — неопределимый и непостижимый субстрат того же Божественного «содержания», т. е. самой Божественности, — субстрат, который свободно из

⁴⁰ См. мои «Основы политики» («Евразийский временник», кн. V. Париж, 1927) § 2–fr, 11; «Церковь, личность и государство». Париж, 1927, § 4, 6, 9, 13–14; «О началах», т. 1, Берлин, 1925, § 24–36; «Философия истории», ib., 1923, § 5–9, 11–13, 15–27, 31, 35, 37, 38, 48, 50, 61–62.

⁴¹ Рус. «знать» этимологически связывается со словами многих языков, которые, однако, все означают то же (напр., греч. *gignosco*, др. — инд. *janati*, и др.; см.: Фасмер М. Указ. соч. Т. II. С. 100). Основания для утверждения автора неясны.

ничего возникает и, освоив полноту Божественности, свободно перестает быть, которого Бог создает из небытия и обожает, делая его Собою и всегда содержа его в единстве с Собою как Богочеловека. Весь мир – всеединая личность в том смысле, что он – теофания, т. е. Триипостасное Божество, чрез Ипостась Логоса причастуемое тварным субстратом⁴². Мир совершенный, как всеединая симфоническая и социальная личность, отображает в себе и в каждом своем моменте личности Триипостасную Сущность.

Бог триипостасен, но это не нарушает Его единства (*perihoresis*⁴³); и всякая Ипостась есть все Божество. Та-

⁴² Теофания – богоявление (греч.), явление Бога в ином Себе, в «тварном субстрате». Идея о том, что весь тварный мир, а равно и любое его отдельное явление – теофания, принадлежит к разряду концепций христианского платонизма. Она развивалась у Псевдо-Дионисия Ареопагита и вместе с другими его концепциями была в известной мере скорректирована преп. Максимом Исповедником в духе и направлении ортодоксального церковно-патристического миропонимания. Из довольно немногих учений, позднее использованных ее, следует назвать философию Эриугены (изредка понятие встречаем и у Кузанского – см. напр.: «О Богосыновстве». Соч. В 2-х т. Т. 1. М., 1979. С. 309). По-видимому, от него и воспринял ее Карсавин, двигавшийся в своем освоении христианского умозрения с Запада на Восток, как мы отмечаем в вступительной статье. Он опирается на эту концепцию в большинстве своих философских работ, но всего сильнее и решительнее – в самой ранней («*Saligia*»), а потом – меньше и осторожнее. Ее патристическую трактовку он разбирает в книге «Св. отцы и учителя Церкви», гл. XII.

⁴³ Лерихорезис (от греч. *perihoreo* – обходить, обступать вокруг); одно из богатого набора понятий позднеантичной и патристической мысли, выражающих различные виды и степени соприкосновения и соединения разных природ. Обычно переводится как «взаимообщение» или «взаимопроникновение». Известно уже в натурфилософии стоиков. Хотя Карсавин применяет его здесь к отношению Ипостасей Св. Троицы, но в патристике оно обыкновенно встречается в христологии для передачи отношения Божественной и человеческой природ во Христе. Ср. напр.: «Оба

ким образом, всякая Ипостась – совершенное личное бытие и совершенная личность. И в Ипостаси Логоса миру тварному открыто все Троишпостасное Божество как Божественная Личность.

Логос, в рождении Своем от Отца, разъединяется с Отцом и Духом; в исхождении Духа от Отца – воссоединяется с Духом и Отцом. И, как единый Бог и Божественное Единство, Логос вечно разъединен с Отцом и Духом (ипостасно от Них отличен) и вечно же с Ними един. Он как полнота Божественности и как самодвижный – столь же рождающийся, сколь рождаемый. Поэтому Его разъединение-воссоединение с Отцом и Духом есть и Его саморазъединение самовоссоединение. Первое есть в Нем и Он как второе. Можно сказать, что второе из первого, но первое и есть второе, хотя они и различны.

Саморазъединение-самовоссоединение Логоса называем Его самознанием; разъединение-воссоединение Его с Отцом и Духом – Его знанием. Самознание Логоса есть, таким образом, Его знание, и обратно; но все же они и различны. Если же надо как-нибудь обозначить их непостижимое двуединство – называем его сознанием Логоса. Так Его сознание есть и знание Его, и самознание Его, и их единство. Но в Логосе самознание, знание и сознание совершенны, истинны, т. е. есть само Его бытие и Он сам. Поэтому, говоря о них, мы лишь иными словами повторили, что Логос – самодвижная Ипостась, что Он ипостасно отличен от Отца и Духа и – вместе с Ними – есть Единое Божество.

В том же смысле должны мы говорить о самознании, знании и сознании совершенной и обоженной

естества Господа нашего проникают (*perihorein*) одно в другое» (Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., 1855. С. 15). См. также: Флоровский Г. В. Византийские отцы V–VIII вв. 2-е изд. Gregg Int. Publ. Ltd, 1972. С. 213, 243.

твари, а так как она всеедина, то – и о ней в целом и о всяком моменте-личности ее. Однако тварь не Бог, и в причастии ею Божественные самознание, знание, сознание получают особое качество. В самознании своем тварь познает как свою и себя раскрывающуюся в ней Божественность и еще – себя самое как противостоящий Богу, этой самой Божественности, тварный субстрат ее, которого вне Богопричастия нет, который и в Богопричастии из ничто возникает и в ничто возвращается, или – не есть, есть и не есть. В знании своем тварь познает Бога как инобытного ей и как ее Творца и, с другой стороны, ипостасно соединяется с Логосом как единый уже субъект Божественного знания. Сознание же твари не только причастуемое ею Божье сознание, а еще и двуединство ее с Богом.

Выходит, будто тварь богаче Бога и обладает чем-то, чего даже у Бога нет. Это бы так не было, если бы Бог не сделался человеком и не обожил человека. Но Богочеловечество нарушило бы совершенство Бога, если бы и как Богочеловек Логос не был в Боге всегда: искони и во веки веков, если бы Богочеловек не был предвечным, а Бог не превозмогал различие Божества и тварности, что и выражается идеею творения из ничего.

Но тварь еще и несовершенна, что искажает ее самознание, знание и сознание. Поэтому они прежде всего неистинны, т. е. не вполне есть, не полнота бытия, а – умаленность или «подобие» бытия. Они – качества бытия, его не исчерпывающие. Так, знать Бога для твари несовершенной не то же самое, что быть Богом, но – только начинать обожаться и противостоять Богу без полного единения с Ним. Даже самознание твари еще не означает, что она есть она сама, ибо: какое же «есть» в несовершенстве? Это значит, что, преимущественно разъединенная (а недвуединая) с Богом,

тварь и в себе самой преимущественно разъединена, а не совершенно всеедина. Если же так, то и сознание несовершенной твари не двуединство ее сознания и знания, а лишь некоторое их соотношение и соположение, хотя и без четкой взаиморазличенности. В несовершенном тварном сознании наиболее «объективным», обоснованным моментом естественно является знание. Ведь оно содержанием своим в конце концов имеет несомненное истинное бытие, т. е. Божественность, тогда как самознание упирается в несовершенную тварь, которая шевелится где-то у границы небытия, в строгом смысле слова не есть, и не есть она сама. Отсюда проистекает тенденция к отождествлению сознания с знанием, что сказывается в определяющей роли, которая принадлежит слову «знание» и заставляет говорить о «самознании», «самопознании», «самосознании», «сознании». При невозможности отыскать себя тварь несовершенная от понимания сознания в смысле соотношения себя как «пустого» субъекта с познаваемым неизбежно переходит к обезличению сознания, превращающегося в бессубъективное знание, т. е. перестающего быть знанием и сознанием и получающего призрачный характер.

Таким образом, знание несовершенной твари тоже оказывается необоснованным, ибо оно не может быть обоснованным, поскольку разъединенность твари с Богом точно не восполнена их единством. Путь к этому восполнению и единству открыт твари не в развитии ее знания, даже не в развитии ее Богознания, но только – в развитии ее самознания как самознания Богочеловеческого (иначе – в ее «лицетворении»). Однако несовершенная тварь, стерев уже различие самознания и знания в сознании, т. е. обезличив сознание и превратив его в нечто безразличное и неразличимое, от

его отождествления с знанием обращается к отождествлению его со своим тварным самознанием.

Следовательно, в конце описанного нами процесса, очень похожего на бессмысленное кружение белки в колесе, тварь как бы возвращается к началу своего несовершенства – к отъединению от Бога. Она уединяется, замыкается в себе и своем, не замечая, что все принадлежащее ей и она сама – краденое: уворовано ею у Бога. Высшею категориею для нее становится ее, тварное самознание, знание же и сознание делаются загадочными, необъяснимыми фактами. Перед этою загадкою в недоумении останавливается интуитивизм; на попытке ее разрешить ломает себе шею феноменализм (§ 15). А между тем для феноменализма как утверждения тварной уединенности некоторые лучшие (хотя только лучшие, а не совсем хорошие) возможности существуют, если только он преодолет свою тенденцию к солипсизму.

Конечно, всецело тварная личность с Богом не разъединена; но все же некоторая от Него отъединенность и самоуединенность – факт несомненный. И он обязывает нас, отвлекшись от сохраняющегося единства твари с Богом, рассмотреть категории знания, самознания и сознания так, как если бы Бога не существовало, а всеединая тварная личность являлась единственным бытием.

У всецело уединенной тварной личности как у личности всеединой не может быть ни знания, ни сознания, ибо для нее нет иного: ничего нет, кроме ее самой. У нее может быть только самознание, разъединение-воссоединение внутри себя самой. Но она всеединая, т. е. осуществляет себя как многоединство своих моментов, что и является существом ее самознания и было бы этим самознанием всецело, если бы оно и личность были совершенными. Поскольку момент-личность все-

единой личности – она сама, у него тоже ничего нет, кроме ее самознания. Поскольку он – специфическое ее выражение, это самознание – уже его индивидуальное самознание. Но постольку момент соотносится в лоне всеединой личности, в ее самознании, с прочими ее моментами, ему инобытными. Сама всеединая личность разъединяется на свои моменты и воссоединяется. Момент, будучи ею (а она не может быть вне своих моментов), в этом ее саморазъединении-самовоссоединении соучаствует, однако не в качестве себя как момента, соотносенного с другими, но в качестве самой всеединой личности. Как моменту, ему уже даны его разъединенность с другими моментами и – на основе этой первичной разъединенности – его дальнейшее разъединение и неполное (вос)соединение с ними. Ему как моменту даны соотношение его с другими моментами, они сами в качестве инобытных ему и стяженное единство их с ним (§ 17), которое он ошибочно соотносит с собою как самое высшую личность, и ей приписывая присущую другим моментам инобытность. [Разумеется, высшая личность есть как отдельность и не есть ее личность-момент. Однако она не единство своих моментов, а многоединство их и содержит в себе их отдельности, как себя самое. Она противопоставляется им не статически, а динамически и иерархически: в порядке времени. И лишь так и она, и они могут быть обоснованы как отдельности: иначе получается обезличивающий дележ.

Так самознание высшей личности становится в ее моменте, с одной стороны, его индивидуальным самознанием, с другой – его знанием. Двудеинство их является его сознанием. Но у этого сознания два субъекта: один – личность-момент, другой – сама индивидулируемая им высшая личность, которая и связует его с другими своими моментами, создавая сознание как

двуединство самосознания и знания. Вполне естественно, что момент может рассматривать сознание и как свое, даже: как только свое, и как нечто безличное и безразличное, как некую среду, похожую на пространство (§ 15). Так объясняется, что момент-личность односторонне-ошибочно то отождествляет познаваемое им с собою, как свое индивидуальное «сознание», то полагает познаваемое не только вне себя и своего самознания, но и вне сознания. А этому способствуют особенности процесса разъединения.

Момент не в одинаковой степени разъединен в себе самом на свои моменты (в его самознании) и разъединен с другими моментами. Но и с другими моментами он разъединяется-воссоединяется не в равной степени. Иногда его соучастие в саморазъединении-самовоссоединении высшей личности не сопровождается его резким противостоянием ей, так что момент не полагает эту личность как субъект знания в отдельности от себя и его знание словно заключается всецело «внутри» его, по характеру приближаясь к самознанию. Правда, знание к самознанию лишь приближается, но не становится им, ибо познается моменту инобытное; но все же такое знание явственно отличается от обычного, в котором не только инобытно моменту его познаваемое, а и сам момент не сливается с высшею личностью как субъектом знания, в иных же случаях себя ей, хотя бы и ошибочно, в горделивом самоуединении противопоставляет. В первом случае момент познает из высшей личности и вместе с тем, в меру частичного с нею отождествления, еще и из себя, т. е. как бы из себя, «изнутри», во втором случае он познает из высшей личности, которой с собою не отождествляет, т. е. как бы не из себя, а «извне». Второе, «внешнее» знание связано с телесностью высшей личности, первое, «внутреннее» — с ее единством или духовностью. По инобытности познаваемого моменту мы

различаем его самознание и знание. Но мы можем сблизить внутреннее знание с самознанием и, объединив их в понятии самосознания, противопоставлять самосознание внешнему знанию. Тогда состав сознания будет определяться, с одной стороны, как самознание-знание, с другой – как самосознание – внешнее знание.

Очевидно, что вся схема держится на утверждении личного самодвижного бытия и что без него не может быть ни достоверного знания, ни знания вообще. Это вскрывает ее условность, обращая мысль к Богочеловеческому сознанию, в коем и тварь истинно познает Бога, т. е., разъединенная, с Ним соединяется.

16

Знание личности-момента покоится на самознании социальной личности (вполне – только на самознании всеединой тварной личности и ее Богознании). Но в самознании своем социальная личность становится собственным, своим средоточием не вне своих моментов, а – в них. Осуществителем и носителем социального «я» всегда является «я» индивидуальное (§ 3, 5).

Индивидуальная личность может быть собою: этою определенной личностью, только потому, что в соотношении с нею есть другие личности, которые ее определяют и ею определяются (§ 2, 10). Не будь их, не было бы ее определенности и, значит, ее самой. У нее не было бы самознания, ибо не было бы знания. Невозможно оказалась бы ее внутренняя определенность (распределенность), т. е. саморазъединение, ибо оно возможно только в том случае, если есть полное разъединение, которое должно быть и «внешним», и «внутренним». [Тварь саморазъединяется и обладает самознанием только потому, что она разъединяется с

Богом и, воссоединяясь с Ним как Богочеловеком, обладает знанием о Нем. Это значит, что и Бог саморазъединяется-воссоединяется как Логос].

Но личность не может даже знать об иных личностях, если она с ними и не едина. Поэтому первоединство ее должно быть не только единством всех ее моментов, а еще и единством, ее с инобытными ей личностями. Такое единство мы уже и наблюдали, рассматривая сферу общих, многоиндивидуальных, многосубъективных качествований (§ 15). Индивидуальная личность, будучи свободно самоиндивидуацией социальной, осуществляет ее как бы по двум направлениям. Или, исходя из социального и своего первоединства, она отрывается от других же личностей и устремляется по прямой линии вниз, в себя как индивидуальную, в себе разъединяется на свои моменты и воссоединяется; или она, исходя оттуда же, движется по горизонтали к другим таким же личностям и в них переходит, их вбирает и воссоединяется с ними, подымаясь вверх, в социальную личность. Первое раскрывается в индивидуальном самознании, второе – в знании, которое является самознанием высшей личности. Но так как самознание высшей личности осуществляется лишь в самознании индивидуальном, ясно, что индивидуальное самознание не всегда собственно или в строгом смысле индивидуальное. Оно не «постоянная величина», а все время меняется. То оно расширяется до социально-личного самознания, до самознания человечества и всего тварного бытия, то сжимается до собственно-индивидуального и даже падает ниже себя – в свои моменты. Однако индивидуальная личность – реальность; и центр колебаний лежит в собственно-индивидуальном. Есть моя индивидуальная личность, но я-то – не только она, хотя и – преимущественно она. Если же кто скажет, что этим все же подрубается индивидуально-личное бытие, так пусть

винит самого себя. Ибо и он виноват в несовершенстве мира; и он больше мечтает о том, чтобы считать себя индивидуальной личностью, чем является ею на самом деле. И к стыду его, он, как и все мы, не достигает полноты индивидуальности не потому, что хочет быть высшею личностью, но именно потому, что не хочет (ср. § 4, 11, 12).

В индивидуальной личности мы установили два процесса: 1) разъединение, погибание, или умирание и 2) воссоединение, (вос)становление, или воскресение. Мы установили далее онтическое первенство разъединения, или умирания, являющегося условием воскресения, и даже усмотрели в вольной недостаточности умирания (нежелания умереть) основание роковой необходимости вечно умирать, не достигая смерти. Мы знаем, наконец, что возможность полноты и совершенного единства личности зависит от полноты ее смерти, всякого ее момента и всех ее моментов. Все это прослеживается в социальной личности, получая новый и более глубокий смысл.

Умирание момента-личности, являясь условием становления и бытия других моментов-личностей, предстает как его самоотдача им, как его жертвенное умирание, но умирание – необходимое условие воскресения. Поэтому самоотдача момента-личности – необходимое условие его утверждения. Если он не отдает себя другим – ни они не могут быть, ни он сам. Конечно, он сам возникает и сам себя утверждает, однако – лишь потому, что они себя ему отдают и что они есть чрез его самоотдачу.

Так онтическое первенство саморазъединения, или умирания, получает в социальной личности смысл первенства жертвенного умирания для других или самоотдачи, т. е. смысл любви. Напротив, определяющая несовершенство личности вольная недостаточность ее

саморазъединения является неполнотою ее жертвы и потому неполнотою ее утверждения. Эта недостаточность – утверждение ее только в себе и для себя, т. е. – ее самоутверждение, или гордыня, по отношению же к другим моментам-личностям – ненависть. Впрочем, даже такое дурное и ложное утверждение или «самоутверждение» невозможно как изначальное: оно возникает лишь тогда, когда личность уже есть. Иными словами, оно возникает только на основе самоотдачи, так как личность есть чрез самоотдачу. Самоутверждение или ненависть есть сама вольная недостаточность самоотдачи.

Отсюда ясно, что такое в социальной личности подмеченная нами в индивидуальной «полумертвость» моментов, ее «дурная смерть». Это и есть самоутверждение личностей-моментов, а как самоутвержденность их – их непреодолимая взаиморазъединенность, их роковая, обличающая ложь самоутверждения и все же не полная самоотдача. Это – вольная, но нежеланная недостижимость единства.

Благодаря первостепенному онтическому значению акта знания в нем особенно ясны – и вольная, радостная самоотдача познаваемому, живой истине или истинной личности, и свободное, активное утверждение себя (не самоутверждение!) в освоении истины и обладании ею, и соединение с познаваемым, с другой же стороны – и необоримая данность истины, унижительная для познающего, делающая его рабом тирании истины (т. е. нежеланная и роковая самоотдача познающего), и горделивая, но бесславная попытка самоутверждения. Наконец, в акте знания прозревается и путь к его совершенству и свободе.

[Нашими утверждениями уже затрагивается проблема зла. Она даже предрешается ими в том смысле, что зло следует понимать как недостаток и недостаточ-

ность добра. – Ненависть является недостаточностью любви. В самом деле, любовь сказывается в симфонической личности как взаимоотдача ее моментов. Но момент отдает себя не пустоте, а другим моментам, и не попусту, а ради них: для того чтобы их утвердить. Поэтому, если мое утверждение встречает препону, она сводится на то, что другие моменты мира недостаточно хотят себя мне отдавать и недостаточно отдают. Мое утверждение упирается в их косность, как их утверждение – в мою. Таким образом, существует косность мира как внешняя всякому его моменту необходимость и как – для этого момента – объективное и непреодолимое зло.

Но зло преподносится не только как неодолимая косность, а и как активная, насилующая и увлекающая стихия. И ненависть не просто малость самоотдачи, а отрицающее других утверждение себя на их месте. Это вполне объяснимо на почве несовершенства как смешения «я» индивидуального с «я» симфоническим. – Утверждение меня всеми моментами мира в их самоотдаче мне – самостановление мира именно мною. И я сам участвую в нем и утверждаю себя, поскольку я не утверждаемый миром его момент, а сам утверждающий его (меня) мир. Значит: – я утверждаю себя чрез самоотдачу себя высшей личности (миру), т. е. конкретно – прочим ее моментам. Если же я ошибочно признаю высшее «я», высшую личность моим собственно-индивидуальным «я», мою ограниченную личностью-моментом, мое утверждение превращается в мое самоутверждение. Зло же самоутверждения не в том, что я утверждаю себя, и даже не в том, что утверждаю мою самость, как этот именно момент развития мира, но в том, что я уединяюсь в моей самости и не хочу признать ее моментом развития, т. е. придаю ей абсолютное значение. Это – гордыня и отрицание

инобытия и Бога, акосмизм и атеизм, люциферианство. Это – закоснелость моя в данном моменте моего развития, моя косность. Объективно она невозможна: разъединение мира во мне и мое саморазъединение все же продолжают, однако – уже как для меня, уединяющегося в себе, нежеланные, роковые.

Равным образом погибание других моментов ради меня является для меня, монополизировавшего самость, уже не их самопогибанием, а – просто погибанием их для меня. Соучастие мое в их самопогибании (самоотдаче мне) чрез мою самоотдачу высшей личности предстает как уничтожение их мною. Я хочу их уничтожить, чтобы самому стать на их место, вопреки тому, что они в силу недостаточности нашей взаимоотдачи этого не хотят. Но потому я и не могу их уничтожить, ненависть же моя обращается во внутреннее мое кипение, в уничтожение мною меня самого вместе с моею самостью, т. е. опять-таки в мое роковое саморазъединение.

Если ограничить анализ только эмпирическим бытием, то покажется, что мы можем совсем уничтожить иную личность и, во всяком случае, уничтожить ее больше, чем она ради нас согласна уничтожиться. Но ведь нам уже известно (§ 4, 11, 14), что эмпирическим существованием бытие личностей не исчерпывается. Убивая человека, мы его еще не уничтожаем – его «душа» лишь возносится над землею, «морщась и негодуя», не давая согласия на свою эмпирическую гибель. Поэтому, например, этически существенно различаются казнь, убийство и убийство на войне, где некоторым образом уже есть согласие убиваемого быть убитым. Но и эмпирическое несогласие быть убитым, на первый взгляд несколько подрывающее нашу теорию, вовсе еще не является полным несогласием личности. Оно – эмпирическое выражение несовершенного согласия,

которое метаэмпирически усовершенствуется. Говоря грубо и мифологически, в метаэмпирическом своем существовании личность насильственно убиваемого рано или поздно доходит до того, что «прощает» своего убийцу, т. е. преобразует насильственную свою смерть в вольную свою самоотдачу. Она отпускает своего убийцу на волю после долгого онтического процесса, который в убийце эмпирически яснее всего выражается как «утрызения совести», Эриннии⁴⁴.

Только восходя от эмпирического бытия к метаэмпирическому, мы и понимаем зло как недостаточность, и получаем право о нем, как о недостаточности говорить. В границах эмпирии злообъективная стихия, которую необходимо противопоставлять добру и с которой (именно со стихией, с безличной силою, а не с личными существами, не с людьми) надо бороться. Но если не выходить за грани эмпирии, неясно, как надо бороться, почему даже злодея грешно убивать, почему единственное верное и успешное средство борьбы со злом заключается в прощении врагов и обид, в самоотдаче, в жертве собою. Если же выискивать какое-то среднее решение, т. е. хромать на обе ноги, что всегда пользуется в обществе большим успехом, – неизбежно придешь к богохульному олицетворению зла, т. е. к предположению злых личностей, или, вернее (потому что злы – мы все), личного зла или зла как личности. Подобное предположение богохульно и нелепо, Церковью же осуждено под именем манихейства⁴⁵. – Личность-зло либо существует искони,

⁴⁴ Эриннии (Эринии) – в греческой мифологии богини мщения, но в трагедии и в натурфилософии – также покровительницы законности, благодетельницы правды и установленного порядка бытия.

⁴⁵ Манихейство – еретическое движение в эпоху раннего христианства, повлиявшее и на позднейшие ереси, ибо являло собою яркий и четкий образец последовательно дуалистического учения.

либо создана Богом. В первом случае она – Бог и, стало быть, совсем нет Бога, ибо двоебожие (многобожие) есть безбожие. Во втором случае она либо создана Богом как зло, что является отрицанием Божьей Благости, т. е. и отрицанием абсолютного значения добра, отрицанием совершенства и, в конце концов, натуралистическим безбожием, либо сама сделалась злом как неким не-Божественным бытием. Если же она сама сделалась злом, то что-нибудь из двух. – Или было зло-бытие вне Бога, и, следовательно, опять-таки есть два Бога и нет Бога; или личность обладает способностью творить из ничего и в сотворенное ею из ничего превращаться. Но раз она обладает такую способностью, она уже не тварь, а Бог, Бог единственный и безнравственный (*versipellis* – меняющий шкуру) или второй Бог. И то и другое одинаково приводит к безбожию.

17

Момент, будет ли он моментом индивидуальной личности или моментом личности симфонической и, в частности, самую индивидуальную личность, отличается от всех прочих моментов своей личности, противостоя им всем и всякому из них. Но он есть и сама личность, хотя и в специфической ее индивидуации, и, следовательно, единство всех прочих моментов и свое единство с ними. В силу несовершенства личности и потому несовершенства всех ее моментов это единство не осуществляется в моменте совершенно, т. е. – как единство множества или как всеединство самой лично-

Движение названо по имени основателя, полулегендарного перса Мани (216–277?), учившего, что мироздание и история определяются вечной борьбой двух полярных начал, добра (или света) и зла (или тьмы, материи). См.: Мифы народов мира. М., 1982. С. 103.

сти, хотя и в одном из специфических своих выражений, но – как стяженное и отвлеченное единство множества или стяженное и отвлеченное всеединство (§ 13, 3 сл.). Если бы момент осуществлял себя совершенно, он бы специфически осуществлял в себе всю личность, т. е. и все прочие моменты, а тем самым переставал быть, погибал как «это» специфическое выражение личности и всецело «переводил» ее в другие моменты. Но в этом случае он бы несравнимо больше, совершенно был и самим собою, данным индивидуальным моментом-личностью.

Момент – сама его личность; но в качестве именно «этого» момента он не она. Однако он не противопоставляет себя своей личности, а противопоставляет себя всем прочим моментам, единство которых может ошибочно принимать за свою личность, хотя за исключением его самого личности нет. Правда, момент может попытаться включить в это единство и себя, но в таком случае перед нами уже не самопротивопоставление момента своей личности, а его самопогибание и превращение в самую личность.

Мы знаем уже, что в единой личности единство ее не есть ее множество, ее саморазъединение не ее самовоссоединение. Единство же момента, будучи не только его, а самой личности единством, является и единством всякого противостоящего данному моменту момента и всех противостоящих ему моментов (ср. § 16). Таким образом, разъединение момента с другими моментами должно выразиться в своеобразном разъединении его единства, которое, оставаясь его единством, вместе с тем получает характер объективного по отношению к моменту единства. Конечно, оно – само конкретное единство моментов, т. е. сами они как единство. Но в несовершенстве оно – стяженное их единство, в котором для познающего момента все

моменты как бы исчезают и которое поэтому похоже на самостоятельное отвлеченное бытие. Поскольку единство момента, будучи им самим, все же не его множество и не его разъединение или воссоединение, оно — качественное момента. Поскольку оно еще и «объективно», оно — общее качественное. Но то же самое следует сказать и о множественности, и о разъединении, и о воссоединении.

Так выясняется понятие качественного или — ввиду того, что оно есть сам момент, — момента-качественного, а кроме того — понятие общего качественного. Не все моменты личности являются только ее качествами, даже не все моменты личности индивидуальной. И если социальная и симфоническая личности осуществляются в своих моментах-качествах и моментах-личностях, причем во второй многие моменты-личности обладают лишь зачаточным (животные) или потенциальным (неодушевленные вещи) личным бытием, то и среди моментов индивидуальной личности наряду с качествами мы наблюдаем и аспекты. Такие аспекты, как «я-юноша», «я-старик» и т. п., представляются «внутри» моей личности почти что самостоятельными малыми личностями. Еще самостоятельнее аспекты, связанные с «перерождением» личности, с ее нравственным или религиозным «возрождением», с ее религиозным «обращением» (*conversio*), с «рождением» в ней «нового человека». Сюда же относятся и болезненные разъединения личности. Впрочем, аспекты индивидуальной личности никогда не становятся вполне самостоятельными личностями. Это, конечно, связано с тем, что мы, люди, познающие мир, — именно индивидуальные личности (§ 16), а не аспекты индивидуальных личностей. Но тому, что в нас индивидуальная сила личного бытия как бы изнемогает, могут быть еще и другие основания.

Осуществляя индивидуальную личность, ее момент-качествование в себе самом обладает способностью к бесконечной дифференциации и представляется многоединством. Если я испытываю гнев, этот гнев в своем изменении, росте и замирании остается тем же самым гневом. Всякий его момент отличается от других его моментов не так, как любой из них отличается от радости или печали; и никакой Бергсон в противоположном меня не убедит⁴⁶. С другой стороны, этот мой гнев сам – лишь один из моментов моего «гневного качествования», которое неоднократно, хотя и по-иному, проявлялось на протяжении моей жизни и не раз еще, вероятно и к сожалению, проявится. Я могу, далее, понять мое «гневное качествование» как один из моментов моего «аффективного качествования», содержащего еще «радование», «горевание» и т. д., и этим путем дойти до моего «индивидуального качествования» вообще.

Различая индивидуальную и симфоническую, в частности же – социальную, личность, мы уже различаем индивидуальные и симфонические качествования, которые осуществляются не иначе, как в индивидуумах. Если более или менее значительная группа людей «охвачена» «одним» чувством, познает один и тот же предмет, утверждает «одну» этическую или правовую норму, перед нами – симфоническое и социальное качествование. В каждом данном случае качествование одно, как одна качествовающая им высшая личность; но оно всегда многообразно, всегда является многоединством, и всякий индивидуум осуществляет его по-своему, специфически. Например, один познает одни

⁴⁶ Бергсон (Bergson Henri, 1859–1941) – французский философ, создатель системы, родственной философии жизни и интуитивизму, а в ряде тем – и философии Карсавина, которую П. М. Бицилли назвал даже «вариантом бергсонизма» (см. вступительную статью). Анализируя деятельность сознания и психики человека, Бергсон подчеркивал непрерывность этой стихии, текучесть и взаимопревращаемость любых ее состояний.

стороны предмета, другой – другие; один в познании своем активнее, другой пассивнее и т. д. И нет качественностей высшей личности, как и ее самой, вне индивидуумов.

Уже из сказанного ясно, что качественность – момент личности и сама личность в определении ее инобытием. Индивидуальная личность качественна, поскольку она в лоне социальной личности противостоит другим индивидуальным личностям и вместе с ними осуществляет многоединство социальной личности.

Так же качественна, осуществляя себя в индивидуумах, и социальная личность, когда она во взаимоотноении с другими такими же осуществляет многоединство высшей социальной личности. Все это составляет как бы особую сферу «личных качественностей», не в том смысле личных, что качественности личности, но в том, что их качественности определены отношением их к личностям же. Сюда относятся качественности моральные, правовые, политические, бытовые.

Но личности (индивидуальные и социальные) качественности еще и в связи с определением их зачаточно-личным (животным) и потенциально-личным (вещным) инобытием. Это создает сферу «неличных качественностей», к которым в значительной мере относится знание. Конечно, неличные качественности предполагают существование симфонических личностей и в конце концов – симфонической личности всего мира. Нет неличных качественностей без вещного бытия.

Определение личности в ее качественности инобытием объясняет, почему момент-качественность никогда не достигает того же многообразия, что и момент-личность. В самом деле, момент-личность потенциально обладает всеми качественностями индивидулируемой

им высшей личности. «Homo sum, – nihil humanum alienum puto»⁴⁷. Я могу «вообразить» себя любым человеком, пользуясь банальным выражением – в него как бы «перевоплотиться», качественно любым его качеством; но данное мое качество может бесконечно дифференцироваться внутри себя, а другим качеством никогда не станет. В «переходе» моем от одного качества к другому я остаюсь самим собою, но качества мои друг друга исключают (ср. § 12 сл. о пространственности и «есть»). Единство личностей усматривается как их конкретное многоединство; единство качеств – только как ими качествующая личность. Попытки утверждать безличные единства качеств или, что еще хуже, эти единства персонифицировать создают величайшие метафизические затруднения, о чем свидетельствуют древние гностические системы с их бесчисленными и ненужными «зонами».

В качествах личности инобытие, особенно же упорное вещное инобытие, словно разрывает ее на части. В связи с этим и находится «объективность» качеств. Когда мы говорим про личность, что она «впадает» в гнев, что ее «охватывает» ярость, «волнует» радость, «озаряет» истина и т. п., мы не метафорами пользуемся, а даем точное описание фактов. Ведь это же бездоказательная гипотеза, важно преподносимая под именем науки, что язык наш вырос применительно к вещному бытию и не в силах над ним подняться. И не слабостью нашего ума, а самую природою проблемы объясняется, что при обсуждении вопроса о качествах нельзя обойтись без пространственных представлений.

⁴⁷ Я – человек, ничто человеческое мне не чуждо (лат.). В точном виде этот афоризм из комедии Теренция (I в. до н. э.) «Самостоятель» таков: homo sum, humani nihil a me alienum puto.

Так как личность – существо духовно-телесное, моменты-личности и моменты-аспекты проявляются и телесно. Еще более это справедливо для моментов-качествований. Упомянутые уже возрастные аспекты индивидуальной личности сопровождаются существенными изменениями организма. «Обращениям» и «возрождениям» сопутствует перемена диеты, режима, обстановки. С весьма своеобразными расстройствами тела связаны и болезненные «разъединения» личности. И они болезненны именно потому, что при них тело не перерождается, не изменяется целиком или по крайней мере «пропорционально», а как бы «распадается» и «учащается». В них личность индивидуируется словно не по собственной инициативе, не свободно, но – вынужденно, в силу определения ее же телесностью и внешним инобытием. Они поэтому занимают как бы среднее место между аспектами и качествами.

Итак, существование качествами сводится на саморазъединение тварного бытия как единой симфонической личности. Этим же саморазъединением оправдано и обосновано отвлеченно-симфоническое знание, отнюдь не принуждающее считать стяженность бытия особым отвлеченным бытием. Однако такого оправдания и обоснования еще недостаточно. Ведь тогда остается еще возможность приписывать качествами, и в частности, времени, пространству и даже знанию, только субъективное (хотя уже и не индивидуально, а всетварно-субъективное) значение. Необходимо найти абсолютное основание качествами, и, стало быть, еще раньше того – саморазъединения.

Саморазъединение тварной симфонической личности обусловлено, во-первых, Саморазъединением Божества в Логосе и в качестве Логоса, каковое Саморазъединение тварь осуществляет в себе, как во втором субстрате Божественности, и, во-вторых, отъединением твари от Бога и ее Ему противостоянием.

Разъединение твари с Богом создает ее отношение к Нему и тем самым ее качественности как нечто иное, чем ее моменты-личности. Поскольку разъединения-разъединенности твари с Богом нет, т. е. «когда» твари «еще» или «уже» нет либо «когда» «уже» или «еще» нет Бога, – тварь не качественна. Но, если Бога нет, Он все же всегда и есть, ибо Он превышает бытие и небытие, в Себе «небытие образуя» (ср. Зохар)⁴⁸, и Его «есть» Ему самому не за пределами (§ 12); тварь же, для Бога всегда являясь не сущее, всегда для Него и есть и как Он сам, и как иное. Следовательно, в каком-то смысле и в Боге есть качественности, без чего невозможна предвечность Богочеловека. Однако в Боге нет ничего производного, привходящего от твари. Потому необходимо искать начало качественностей еще дальше и выше, чем во взаимоотношении твари с Богом. Это начало – в Логосе и в отношении Логоса к двум другим Ипостасям, т. е. – в тайне Троицы. В Троице качественности действительно есть (рождение, рождаемость, исхождение), но не противоречат Ее единству, ибо Она «благочестиво счисляется». Для того же, чтобы причастие твари тайне Троицы стало взаимоотношением твари с Богом, необходимо – со стороны Бога творение, а со стороны твари – Богорождение, единые в Богочеловечестве.

Таким образом, отъединение твари от Бога, восполняемое (в несовершенстве – относительным) воссоединением с Ним, вместе с причастием твари Саморазъединению Логоса на иерархическое множество личностей, из коих в твари ни одна не достигает совершенства, а большинство остается на ступени

⁴⁸ Зохар (Зогар), «Книга сияния» (др. – евр.) – священная книга средневекового иудаизма (XIII в., предположительный автор – Моисей де Леон) с изложением мистического учения каббалы. Там развита радикально апофатическая концепция Абсолюта (Эн-Соф) как Божественного Ничто, превышающего бытие и небытие.

зачаточного и потенциального личного бытия, и есть основное качественное твари, то качественное, которое осуществляется как многообразие ее качественностей. Оно – логическая структура мира и конкретизируется как его онтологически-логические законы и как его пространственная форма. Но, определяя первокачествование как логическое и стабильно пространственное, мы обязаны определить его и само качественное им бытие и динамически, т. е. – как диалектическое, ставящее и преодолевающее логические законы и пространственность.

«Ставляющее» значит: свободное, самодвижное; «преодолевающее» значит: определенно свободное, т. е. преобладающее себя как свободно возникающую необходимость. Отсюда – дифференциация первокачествования на необходимость разъединения и разъединенности и свободу, как их преодоление. Необходимость разъединенности или необходимую разъединенность, которая, раз она уже есть, является, конечно, и некоторой воссоединенностью, и некоторым единством, но есть все же именно разъединенность, ибо не движется далее этой «некоторости» и оказывается подлежащею преодолению данностью, мы и называем вещьностью бытия, или его мертвостью. Напротив, разъединение-воссоединение мы называем жизнью, вернее – жизнью чрез умирание. Разумеется, находящееся у предела вещьности («вещь») не саморазъединяется: его разъединение – саморазъединение симфонической личности, в нем (в «вещи») осуществляющееся только как распад, соотносительный актам других моментов этой личности и словно ими вызываемый. Но потому мы и называем вещь вещью, а не животным. Жизнь там, где обнаруживается самососредоточение симфонической личности в своем моменте и качестве своего момента, который активно из себя

разъединяет и воссоединяет бытие. Тем не менее жизнь остается еще необходимостью разъединения (хотя уже и не разъединенности) и воссоединения. И так раскрывается высшее качественное – свободная жизнь, т. е. жизнь, которая преодолевает внешнюю ей данность (разъединенность) и свою собственную данность (необходимость своего разъединения-воссоединения). Эта свободная жизнь есть сознание (самознание и знание) в его онтической полноте. То же, что познает иное и себя, – личное бытие и личность.

18

Вполне естественно, что несовершенный мир не социальная, а симфоническая личность, т. е. что не все его моменты – актуальное личное бытие. Отсюда, разумеется, следует, что во всякий несовершенной личности, и в частности во всякой несовершенной индивидуальной личности есть ее неличное бытие, в которое она упирается и которого личным сделать не может. Есть, иначе говоря, некоторый предел «лицеприятия» или «лицеприятия», обусловленный несовершенством мира и действительный для несовершенного мира. Тем не менее удивительно, что столь несовершенна актуализация именно индивидуальной личности. В самом деле, всякая личность, кроме индивидуальной, осуществляет себя как многоединство моментов-личностей, моменты же личности индивидуальной, т. е. ее аспекты (§ 17, 1), подобны личностям, но самостоятельными личностями все же не являются. В индивидууме саморазъединяющаяся сила личного бытия словно истощается или изнемогает. Этот факт тем загадочнее, что личность *ex definitione* – всеединство моментов-личностей. Как же индивидуальная

личность может быть личностью, да еще столь несомненно, что многие только ее реальной личностью и считают, если ее моменты не личности?

Конечно, надо считаться с ограниченностью нашей познавательной установки. Наше «я» как субъект познания – «величина переменная», то сужающаяся до самознания данного аспекта личности, то расширяющаяся до самознания социальной личности, человечества и даже Богочеловека («не я живу, живет во мне Христос»⁴⁹). Тем не менее существует некоторое средоточие этих колебаний, или «пульсаций», некоторый обычный «объем» самознания, который мы называем нашим индивидуальным самознанием, нашим индивидуальным «я» (§ 16). Наше индивидуальное «я» не выдумка, а полновесная действительность, без которой нет самой индивидуальной личности, но наше «я» не всегда с ним совпадает, оно то уже его, то шире. Из индивидуального нашего «я» мы преимущественно и порнаем, к нему – и относим как познаваемое и ему противостоящее и то, что «вверху», и то, что «внизу». Таким образом, ясно, что индивидуум по-разному относится к своим аспектам, с одной стороны, к индивидуируемой им высшей личности – с другой. В первом случае он познает из себя как целое, в котором содержатся все его аспекты; во втором случае – из себя как момента, более разъединенного с другими моментами-личностями, чем взаиморазъединены собственные его моменты. В первом случае ему трудно отвлечься от себя или сжаться и целиком уйти в свой аспект; во втором – ему еще труднее «подняться» над собою и «расшириться» или «раствориться» в социальную личность. Этим, в частности, объясняется, что индивидуу-

⁴⁹ Гал. 2, 20.

му конкретное много единство личности кажется изнемогающим по мере восхождения от низших симфонических личностей к высшим. Так, социальная личность семьи «обладает» большим конкретным единством, чем личность народа, личность народа – большим, чем личность человечества. Этим же объясняется, что для индивидуальной личности опознание ее аспектов как «самостоятельных» личностей представляет исключительные трудности.

Но дело не может сводиться к простой ошибке. Непознаваемости личного бытия аспектов должна соответствовать объективная реальность – недостаточность самого их личного бытия. После приведенных замечаний становится лишь ясным, что «изнеможение» личного бытия в индивидуальной личности стоит в связи с несовершенством всего мира. Несомненно, и социальное, осуществляющееся в индивидууме, сознание, т. е. сознание социальной личности, в чистом его виде недооценивает самостоятельности своих моментов, индивидуальных личностей и что индивидуум себе самому кажется самостоятельнее, чем он есть на самом деле. Его сознание, расширяясь в социальное, как бы утрачивает свою индивидуальную определенность. Об этом по крайней мере свидетельствуют борьба отвлеченного универсализма с индивидуализмом и их непримиримость⁵⁰. Однако и несовершенство выражает какой-то момент в самораскрытии мира. Изнеможение личного бытия в нас, индивидуальных личностях, должно быть какою-то стадией мирового развития, хотя бы и очень несовершенно осуществляющегося, тем более что оно, данное нам более всего в нас самих, свойственно и всякой несовершенной личности вообще, т. е. и социальной, и симфонической. С другой стороны, усматривая в «изнеможении» индивидуума

⁵⁰ Ср. мои «Основы политики».

индивидуацию мирового изнеможения, мы не должны забывать, что «конец» личной дифференциации именно в индивидуумах все еще остается для нас загадкой. Эта загадка вполне не устраняется тем, что социальная и симфоническая личности реальны лишь как многоединства индивидуальных и вне индивидуальных не осуществляются.

Из понятия личности следует, что не может быть в нисходящем ряду личностей «последней» личности, ибо последняя личность, не разъединяясь на личности-моменты, не была бы уже личностью. По тому же самому основанию не может быть и «первой» личности, ибо она не была бы личностью как не индивидуирующая в себе высшей, не являющаяся ее моментом. Это соображение одинаково относится и к тварному миру, и к Ипостаси Логоса как Всеединой Личности, причастием к которой личен тварный мир. Но если нет ни первой, ни последней личности, то получится, скажут нам, «дурная» или «потенциальная» бесконечность; с другой же стороны, исходя во всех наших рассуждениях из саморазъединения симфонической личности (resp. – из саморазъединения Ипостаси Логоса), т. е. как бы допуская первую личность, мы, по-видимому, обязаны допустить и последнюю.

Угроза потенциальной или дурной бесконечностью нас не пугает, так как мы отрицаем здесь «или» и не согласны всякую потенциальную бесконечность считать дурной. Потенциальная бесконечность соотносительна актуальной, так что ни одна из них без другой существовать не может и, взятая сама по себе, явно дефективна. О дефективности потенциальной говорить не стоит: недаром ее легко и скоро отождествляют с дурной. Но, если мы берем актуальную бесконечность самое по себе, т. е. без отношения к потенциальной и без упора в потенциальную, тогда обнаруживается, что в ней исчезает присущая потенциальной творческая динамика и что она сама вовсе даже

и не бесконечность, называется же бесконечностью неизвестно почему. Это все значит, что актуальная и потенциальная бесконечности – два «модуса» или «аспекта» высшей и настоящей бесконечности, вовсе еще не совпадающей с абсолютным. В нашем знании и в нашем бытии они разъединены, а двуединство их лишь смутно прозревается как «высшая бесконечность» или даже как «бесконечность-конечность». И несовершенство нашего бытия и знания, являясь умалением этого высшего или разрывом актуальности и потенциальности, как раз и делает актуальную бесконечность мертвою конечностью, одним из видов «отвлеченно-идеального бытия», отменяющего конкретную реальность, а бесконечность потенциальную – дурною.

Серьезнее второе возражение; но в связи со сказанным сейчас об актуальной и потенциальной бесконечностях и оно теряет свою силу. Ибо мы получили право утверждать, что первая и последняя личности и есть, и не есть. Впрочем, это обязывает нас выяснить, в каком смысле можно говорить о первой и последней личностях. И чтобы не затемнять вопроса несовершенством мира, здесь удобнее всего присмотреться к Всеединой Личности Логоса.

Ипостась Логоса имеет начало, а потому – и конец: рождается и потому умирает (*panti genomeno phthora*⁵¹). Она определена своим отношением к ипостасям Отца и Духа и, все содержа в себе, внутренне определена или распределена. Поэтому всякая личность Логоса как Всеединой Личности имеет начало и конец, рождается-умирает, определена-распределена, – в отношении к Отцу и Духу – и так как Отец и Дух вполне в Логосе обитают, а Его определенность есть Его распределенность, то и взаимно. Таким образом, в силу самой конечности Логоса не может быть конца Его личностям, и Он должен быть бесконечным. Если же Он

⁵¹ Все рожденное смертно (греч.).

бесконечен, то и безначален, следовательно, не может быть начала Его личностям. Он – счисляемая и актуальная потенциальная бесконечность, бесконечная и потенциальная актуальность, истинная бесконечность-конечность.

Пытаясь представить себе Всеединую Личность Логоса, мы счисляем Его личности, начиная с «первой», которая и есть сама Ипостась Его как всеединство и даже единство Его личностей, и не находим конца счисляемым. Как же тогда возможно, чтобы существовала первая? Переходя от самораскрытия или становления Логоса к Его установленности или раскрытости, сменяя динамическое рассмотрение статическим, мы тщимся понять Всеединую Личность как некое количественное число; но всегда перед нами лишь одна из фаз самораскрытия Логоса, до и после которой множество других. Если бы Логос был только конечным, тогда бы мы Его счислить могли. Но Он и бесконечен. Поэтому нет числа, которое бы Его выражало, хотя всякое Его выражает, как сама единица.

Св. Василий Великий советовал счислять Троицу «благочестиво» (eusebos). Благочестиво надо счислять и Логос, который выражает в Себе всю Троицу и есть сам «Счет», само «Счисление».

Счислять можно лишь величины равнородные. Можно счислять моменты-личности данной личности, но нельзя в этот счет включать и ее самое. Ибо личность не что-то стоящее в одном ряду со своими моментами. Она – всякий из них и все они; включая же ее в счисляемое, мы делаем ее одним из них, т. е. продолжаем счислять только их, а воображаем, будто и ее учитываем. Она входит в счет, но – как то, к чему относятся и от чего получают смысл и бытие «первый», «второй», «третий» – как то, что всякий момент и все их делает единицею. Конечно, личность тоже счислима, но по отношению к другим личностям, таким же, как

она, моментам высшей личности, а не по отношению к своим моментам и не по отношению к этой самой высшей личности.

Таким образом, можно считать личности Логоса в «горизонтальном» порядке, во всяком счете получая некоторую конечную величину, но не следует помещать в один горизонтальный ряд личности разных порядков симфоничности. Но, и считая горизонтально, мы всегда будем стоять в недоумении перед вопросом: почему «этот» момент «первый» и перед ним нет другого? – пока не поймем индивидулируемую моментами личность, как ноль счета или не счисляемое и численно не выразимое средоточие всего численного ряда. Это связано и со всевременностью личности, и с определяющим ее развитие понятием «апогея»⁵². И не может быть иначе, раз личность – самосредоточие бытия (§ 2), а всякий момент – сама личность. Тайнственная мощь нуля раскрывается как абсолютное начало числового ряда и количества, определяемых не началом и концом, всегда непонятными и условными, а смыкающим и рождающим их апогеем. Числа излучаются из нуля направо и налево, в будущее и в прошлое, так что в онтическом начале ряда прошлое и предшествующее уже даны в качестве прошлого и предшествующего, а будущее и последующее – в качестве будущего и последующего. Временное последование онтически начинается в нуле – и сразу время онтически бежит из него в прошлое, и будущее становится прошлым, которое раньше, и будущим, которое после. И есть числовой ряд и количество как раскрывший себя ноль, и нет их, ибо положительное уравновешено и погашено отрицательным, а числовой ряд и количество в ноль возвратились.

⁵² Идея об апогее как непрременном высшем моменте всякого развития подробнее обсуждается Карсавиным в «Философии истории» (§ 37).

Не может, однако, быть, чтобы мы в счислении «вертикальном» только ошибались. Необходимо и здесь найти благочестивый способ счисления. Если же признать вертикальное счисление совсем невозможным, так, пожалуй, получится, что все личности Логоса являются лишь неразличимым единством, а не – еще и множеством, т. е. не являются всеединством, и что ни одна из них не может быть всеединством своих моментов, т. е. не существует и моментов. Сам нуль требует благочестивого понимания.

Всякая личность Логоса – единство, а в качестве единства – то же самое, что все другие личности Его и сама Его Ипостась. Но всякая личность еще и множество, будучи единством множества. Именно в качестве единства множества она сопоставима и сосчислима с другими, высшими и низшими личностями, тождественная им по своему единству, отличная по своему множеству, подобная (а потому и сосчисляемая) по множественности. Она отлична от низших личностей, от своих моментов как порождающая их, от высшей личности, которой она момент, – как порождаемая ею. Таким образом, различие высшей личности от низшей есть само ипостасное различие Отца от Сына; и всякая личность Логоса определена тем, что она непосредственно рождается от Отца. Поэтому среди них нет ни первой, ни последней в порядке рождения. Но рождение Ипостаси Логоса и всякой личности Его от Отца и есть их саморазъединение или порождение Ипостасью всех личностей и всякой личностью всех ее моментов. Не то чтобы сначала родилась Ипостась, потом ее моменты, потом их моменты и т. д.; но все рождаются «сразу», и даже не может быть рождения высшей, если не порождены ею низшие, ибо она – их конкретное всеединство. Однако в их взаимоотношении есть порядок и есть первая и последняя. Только это порядок не по отношению к Отцу, а по отношению к средоточию

Логоса, что с необходимостью вытекает и из Его самодвижности. Мы должны считать из средоточия Логоса. И таким образом мы переходим к тому же, к чему пришли в «горизонтальном» счислении, хотя направление остается иным – «вертикальным». Лучше всего единство и различие обоих направлений в Логосе выразимо и символизуемо фигурой равноконечного креста.

Итак, Логос и бесконечен, и конечен. В нем все положительное потенциальной бесконечности – ее движение, творчество все нового и неисчерпаемость – соединено с положительным актуальной так называемой бесконечности, а на деле – конечности: с полной определенностью исчислимостью. В нем есть первая личность, последняя личность, иерархический порядок личностей, но ни первая, ни последняя не являются границами Его самораскрытия, а иерархия в силу совершенного единства Логоса совместима с полным их равенством, так что в нем и нет ни первой, ни последней личности, ни их иерархии. Когда же говорим о первой личности Логоса, разумеем средоточие и самоначало Его, которое есть и конец Его, так что последняя и первая личности совпадают, как альфа и омега.

Всеединая личность Логоса – идеал и существо тварного личного бытия. Но в твари мы должны учитывать ее несовершенство. Несовершенство же твари – недостаточность единства ее с Богом Логосом и ее собственного единства, как и недостаточность разъединенности ее с Богом Логосом, как и ее собственной, «внутренней» разъединенности. В силу недостаточности тварного единства личность ограничена или замкнута в себе, т. е., узревая то, что «вверху», и то, что «внизу», ни с тем, ни с другим вполне не отождествляется. И по тому же самому основанию в себе самой личность обладает некоторою данностью ей высших и низших личностей. В силу же недостаточности

тварной разьединенности личность не осуществляет себя до конца в своих моментах-аспектах, которые и остаются лишь начальными личностями. Это справедливо для всякой личности, но каждому из нас как индивидуальной личности дано преимущественно в его индивидуальном несовершенстве.

Разумеется, такова тварная всеединая личность лишь в своем несовершенстве, на своем пути от небытия к полноте бытия, где она задержалась и начала бессмысленно кружиться и топтаться на одном и том же месте. Совершенная тварь не такова: нет границ ее «лицетворению» и «лицеприятию». Даже в нашем несовершенстве до некоторой степени мы усматриваем возможность и пути дальнейшего олицетворения бытия. Только здесь требуется особливая осторожность.

Так очень легко совершить роковую и навряд ли в дальнейшем поправимую ошибку, увлекшись соображениями многих метафизиков, которые пытались и пытаются сочетать известную риторическую фразу Паскаля с современными биологическими учениями⁵³ —

⁵³ В «Мыслях» Паскаля развивается идея о том, что мельчайшие частицы, «атомы» живых организмов могут представлять собой бесконечные миры со своими светилами, планетами и такими же организмами. В рассуждениях Паскаля на эту тему не одна риторическая фраза; Карсавин мог бы иметь в виду, скажем, следующую: «Кто не будет восхищен тем, что наше тело, едва различноразличимое в мире, который, в свою очередь, вовсе не различим в лоне Вселенной (*un tout*), само оказывается колоссом, миром или, скорей, Вселенной по отношению к предельной крохотности, куда невозможно достигнуть?» (*Pensees de Pascale*. P., 1866. P. 46). Идея нисходящей бесконечной иерархии индивидуальностей, «атомов» близка построениям интуитивизма и метафизики всеединства, и в начале века мы порой встречаем ее у философов этих направлений, напр., у Бергсона, Лосского. У Бергсона же — и сопоставление идеи с «современными биологическими учениями» (см. особенно его «Творческую эволюцию» (М., 1914, гл. 3)); причем стоит сказать, что методологические аспекты идеи разобраны

На первый взгляд подобные соображения кажутся очень соблазнительными. Не состоит ли человеческое тело, т. е. телесность индивидуальной личности, из бесчисленного множества клеток? Не является ли каждая клетка самостоятельным организмом? И не представляется ли вероятным, что каждая клетка не что иное, как тело особой личности, хотя бы и очень несовершенной: начальной, зачаточной или потенциальной? Если же так, то не естественно ли видеть в этой личности момент нашей индивидуальной личности?

Во всех подобных рассуждениях прежде всего смешиваются порядок самосознания и порядок знания, что необходимо порождает целый ряд недоразумений и ошибок. Так, рассматривая индивидуальное тело как систему клеток, невольно начинают понимать самое индивидуальную личность как систему и часто даже как простую сумму малых, начальных личностей. Вместо естественного пути сверху вниз избирают противоположенный и «материалистический» путь снизу вверх; и становится непонятным: откуда в индивидуальной личности то, чего нет в ее «элементах»? Наконец, тело вообще и тело индивидуума в частности предполагаются чем-то вполне понятным, не нуждающимся ни в каком исследовании. А между тем, очевидно не выяснив предварительно, что такое тело, безрассудно строить гипотезы о духовно-телесном существе человека в его отношении к клеткам его организма.

Несомненно, что жизнь нашей личности связана с жизнью составляющих ее тело клеток. Достаточно указать на возрастные аспекты личности, особенно же – на

у Бергсона едва ли не тщательнее, чем у Карсавина. Бергсон вовсе не избирает «противоестественного пути снизу вверх», но не становится и на карсавинскую позицию жесткого примата высших индивидуальностей, а стремится удержать равновесие обоих подходов.

болезненные ее разъединения. Но указанная гипотеза представляется мне совершенно бесполезною, пока познаваемое «извне» остается не связанным с познаваемым «изнутри», да, впрочем, № вообще метафизически малоплодотворною. К тому же я здесь разыскиваю факты, а – «*hypotheses non fingo*»⁵⁴. Не могу, однако, совсем обойти молчанием еще одну, лишь косвенно связанную с занимающею нас сейчас проблемою, но зато богатую своими метафизическими возможностями.

В конечном счете человеческое тело состоит из атомов, а каждый атом представляет собою некоторое подобие нашей Солнечной системы. Возможно, что один из его электронов является населенною планетою, вполне подобною нашей Земле. Допустимо далее, что среди людей этой Земли живет индивидуация моей личности, не иной человек, чем я, а тот же самый. И, раз допустив это, я должен допустить бесконечное множество индивидуации моей личности, тем более что ради последовательности мне приходится допустить подобные же индивидуации моей личности и по направлению вверх, т. е. признать себя индивидуациею какой-то высшей личности на какой-то высшей Земле.

Такое предположение, сводящееся к пониманию нашего конкретного мира как индивидуации высшего, в свою очередь индивидуирующейся в ряде высших миров, метафизически плодотворно, так как позволяет наметить решение целого ряда весьма существенных проблем. – Несвершенство нашего эмпирического бытия сказывается еще и в том, что мы упускаем возможности, вынуждены из многих выбирать одну, ошибаемся и бессильны исправить свои ошибки. Но в совершенстве все мои ошибки, неотменимо сущие,

⁵⁴ «Гипотез не измышляю» (лат.), знаменитый девиз и принцип научной мысли Ньютона.

должны быть исправлены и все мои хотения – пускай даже ценою новых ошибок – осуществлены. Все это вполне осуществимо при допущении бесконечного множества моих индивидуаций. С другой стороны, уясняется смысл недостаточного хотения как реального греха: оно может быть «отражением» во мне того, что я действительно осуществляю в иной моей индивидуации. Равным образом с помощью намечаемой гипотезы можно многое уяснить и в загадочной проблеме воображения.

Как бы то ни было, и эту гипотезу мы оставляем в стороне. В данной связи несравнимо существеннее обратить внимание на совсем иной и вполне конкретный факт. Определяя отношение личности к ее моменту, мы не нашли и не найдем лучшего слова, чем «порождения». Высшая личность рождает как свой момент низшую. А так как только индивидуумы обладают отчетливо очерченным телом (социальные и симфонические личности конкретно-телесны лишь в индивидуумах), только в индивидуумах это порождение является явно телесным процессом; и в них оно обязательно должно быть телесным. Правда, рождающееся не низшая личность, чем рождающие. Но рождающееся, несомненно, иерархически (а не этически) низшая личность, чем духовно-телесное двуединство рождающих, являющееся первою снизу социальной личностью.

Мы уже наблюдали «производность» моментов (аспектов и качественностей) в лоне индивидуальной личности (§ 5). То же самое справедливо и для личности социальной. Всякий ее момент есть сама она; и если индивидуум А противопоставляет себе индивидуума В, а индивидуум В – индивидуума А, то это и один и тот же акт социальной личности, которая себя самое

раздвояет, оставаясь всею собою и в А, и в В. Правда, производность моментов в социальной личности менее очевидна, чем в индивидуальной. – Противопоставляя себя как индивидуума другим индивидуумам, я всегда исхожу из нашего единства и в нем себя противопоставляю. И обычно для меня неважно, что я – социальная личность, ибо я занят собою как индивидуумом. Социального самосознания во мне и для меня как бы и нет. Но я могу отстаивать, например, какую-нибудь этическую или правовую норму. Тогда я мысленно подчиняю ей как чему-то высшему и себя, и других индивидуумов. Мое индивидуальное самосознание «сливается» с чем-то «высшим», а это «высшее» становится моим. И вот в таких случаях «производность» индивидуумов может сделаться ясною.

Социальное самосознание осуществляется только в индивидуумах. Но индивидуумы выражают в себе социальную личность с разной степенью полноты, многообразия и активности, хотя каждый в своем качестве. Не найти двух индивидуумов, которые бы выражали ее в равной мере. В данном отношении и в данное время непременно должен быть среди них и только один, который выражает ее наилучшим образом и является ее апогеем. [Это положение, обосновываемое христологическою догмою, делает возможною историю].

19

Моменты-личности взаиморазъединенны больше, резче, отчетливее, чем моменты индивидуальной личности. Поэтому и «социальное пространство» (тем более – «симфоническое» или «физическое» пространство) являет большую степень разъединенности, чем пространство индивидуально-личное. Но простран-

ственное качественное социальное личное, как и всякое ее качественное, осуществляется только через качественное индивидуальное и в нем. Следовательно, индивидуальное личное, будучи моментом социальной, в соотношении своем с другими личностями обязательно качественно социальное пространственное. И, как мы уже указывали, индивидуальное пространственное (§ 12) – индивидуальное социальное, рассматриваемое же в себе самой, – абстракция. Впрочем, абстрактно еще и социальное пространственное. Очевидно, что взаимнообитательность личностей должна обнаружиться в их пространственном качественном, которое обладает характером объективности и сугубой непреодолимости.

В индивидуальном нет резкой, неподвижной и постоянной границы между им как индивидуальным личным, им как моментом социальной личности и им как самой социальной личностью (§ 17 сл.). Но очевидно, что социально-пространственное разграничение обладает значением лишь для многих личностей-моментов сразу и является границей внутри социальной личности. Эта граница никак не касается индивидуального личного вне ее отношения к другим таким же, но превращает всякий момент ее индивидуального пространства в момент пространственности социальной.

Субъектом социальной пространственности, ее источником и ею самой является социальное личное. Поскольку же социальное пространственное осуществляется индивидуальными личностями, они суть моменты социальной и она сама. В этом случае она и себя как индивидуальное личное утверждает как момент социального пространства и качественно социально-пространственно. Опризнание социального пространства определяется установкой на социальное личное. Теоретически эта установка исключает установку на индивидуальное личное, в случае же

смешения с нею ведет к ипостазированию отвлеченного понятия пространства в нечто самостоятельное, в содержащее индивидуумов вместилище и к целому ряду других недоразумений (§ 13). Практически такое смешение неизбежно, ибо обусловлено самим несовершенством личности.

Пространственность личности как ее саморазъединенность и самораспределенность есть однозначная удаленность всякого ее момента от «я», воплощающегося в любом из них, и потому – производная взаимудаленность всех моментов. Таким образом, нет и не может быть ни одного момента, который бы не был удаленным от всех других или – пространственно определенным по отношению ко всем другим. Пространственность становится, возникает и погибает, но – только в качестве самих пространственных моментов: так, что возникновение момента есть уже и пространственное его определение по отношению ко всем прочим, и новое их всех пространственное качественное. Движение моментов за пределы «я» невозможно «ex definitione», и у «я» нет пространственного самоограничения. Из сказанного ясно, как возможно представление (конечно, ошибочное) о таком движении.

В социальной личности всякая индивидуальная личность целиком пространственно определяется по отношению ко всем другим, так что любой ее момент противостоит им в качестве ее самой. Следовательно, всякому моменту индивидуальной личности оказывается присущею социально-пространственная удаленность, однако – не от моментов своей личности и не как моменту, а от чужих индивидуальных личностей и как данной индивидуальной личности. Личности движутся в социальном пространстве, ибо движется в них, его созидая, разъединяясь и воссоединяясь, сама соци-

альная личность, которая и покоится. Социальная пространственность возникает и исчезает в возникновении и исчезновении индивидуумов. Но, как бы много и как бы мало ни было индивидуумов (впрочем, меньше трех их быть не может), они вполне пространственно взаимоотноены, определены относительно друг друга и всякого, хотя бы только возможного индивидуума. Они удалены друг от друга и движутся относительно друг друга (ср. § 18 в конце, об апогее), а не за пределы социального пространства. Таких пределов нет, мысль же о них возникает в связи с превращением абстрактного социального пространства в нечто самостоятельное и противостоящее пространству физическому. Здесь надо остерегаться своеволия абстракций и лучше избегать разных геометрических схем. Нельзя, например, уподоблять социальное пространство (впрочем, — и физическое) сфере, ибо в нем всякая личность есть центр как индивидуация и момент социальной [личности]. Но нельзя также сказать, что в нем много центров или совсем нет центра, ибо как индивидуации социальной личности все индивидуумы суть и она сама, порождающая их социально-пространственные взаимоотноения и движение как самое себя.

Более отчетливая взаиморазъединенность моментов-личностей вместе с многомоментностью каждой из них должна содействовать тому, что в социальном пространстве отчетливее проявляется и протяженность или объемность (§ 12). Без объемности и количественного числа (§ 18) специфичность социальной личности как всеединства многомоментных индивидуальных личностей непостижима и невыразима. Может быть, признание нами не только социальной, но даже индивидуальной личности и их пространств абстрактными позволяет, конечно с оговорками, сравнивать

индивидуальную пространственность – с одномерным, социальную – с двумерным, симфоническую – с трехмерным пространством. Тогда бы следовало говорить о протяженности и объемности симфонической пространственности, о зачатках протяженности и объемности в пространственности личной.

20

Время и пространство не вмещали бытия, а – его качественности, т. е. – временности и пространственности. Поэтому никак не может случиться, чтобы для бытия не «хватило» времени и пространства, т. е. чтобы обнаружили их границы или пределы; равным образом невозможен «излишек» пространства и времени, т. е. невозможны пустое пространство и пустое время. Пространство и время ровно в той же самой мере конечны или бесконечны, в какой конечно или бесконечно само бытие: их конечность или бесконечность есть конечность или бесконечность самого бытия. Но бытие едино и лично, хотя и в разной степени (актуально, зачаточно и потенциально) лично. Следовательно, пространство и время столь же формы бытия, сколь и формы созерцания.

Конечно или бесконечно само бытие? – В постановке и решении этого вопроса необходимо считаться со своеобразными трудностями, со своеволием абстракций. Так как бытие временно-пространственно, речь может идти лишь о конце временно-пространственного бытия, и сам конец его, по-видимому, должен отличаться пространственно-временным характером. Отсюда вечное искушение понимать конец бытия как его конец во времени и в пространстве, искушение тем большее, что мы не в состоянии представить себе абсолютный конец бытия, ибо мы несовершенны и, говоря о его конце, контрабандно утверждаем его бесконечность, хотя и рер

*infinitum diminute*⁵⁵, т. е. – под видом пустого пространства, пустого времени, трансцендентальных форм и т. п. Хуже всего для нас, что абстрактное рассмотрение качественностей эмпирически неизбежно и даже онтологически оправдано.

Но достаточно занять по отношению к пространству и времени абстрактную установку, т. е., оторвав их от бытия, признать их пустыми и небытными пространством и временем, чтобы конец самого бытия предстал как его конец во времени и пространстве. И тут сразу же обнаружится следующее. – Во-первых, мы будем утверждать конечность бытия ценою признания бесконечными пустого пространства и пустого времени, ибо они объемлют бытие извне, а в себе самих своего конца не имеют. Ведь этот конец должен быть тогда чем-то, т. е. бытием, которое «кончилось», а не пустотою или небытием. Во-вторых, нам никак не удастся – даже помимо приведенного сейчас соображения – убедить себя и других в их небытности. Как, в самом деле, небытие, ничто в силах что бы то ни было определить, очертить, окончить? И если мы требовательно отнесемся к нашей мысли, мы без труда обнаружим, что все наши усилия вышвырнуть время и пространство из бытия тщетны: оба остаются чем-то, т. е. бытием. Значит, мы вовсе не утвердили конца бытия во времени и пространстве, но попросту провели в бытии совершенно произвольную границу между временно-пространственно сущим и сущую временно-пространственностью. В-третьих, признавая время и пространство внешне (хотя бы не только путем объятия, а еще и путем пронизания и рассечения) определяющими бытие, мы лишаем само это бытие пространственности и временности, а следовательно – определенности и познаваемости. Так обличаются

⁵⁵ Бесконечно умаленное (лат.).

внутренняя противоречивость, немыслимость и невозможность выставленного утверждения.

Много разумнее допускающие, что конец бытия есть вместе с тем и конец его пространства (и времени). Но это уже преодоление отвлеченной установки, возвращающее к пониманию времени и пространства как самого бытия и его качественностей. Тут уже нельзя говорить о геометрическом пространстве, но необходимо говорить о пространстве физическом, делая самое геометрию отделом физики. Однако не слишком ли геометрична здесь физика и не опорочена ли сверх меры абстракция? Впрочем, не будем слишком требовательны и даже сдержим свое изумление перед тем, что в новой теории пространство низводится в физику, а время – путем отрицания его необратимости – из физики переводится в геометрию. При самой большой благожелательности мы не удовлетворены аргументами от воображаемых человечков второго измерения, которые для удовольствия теоретика прогуливаются на поверхности шара и настолько глупы, что не делают никаких отметок⁵⁶. Слишком много философов пострадало от выдуманных немцем границ знания⁵⁷, чтобы можно было всерьез относиться к наблюдениям каких-то воображаемых человечков, особенно глупых, хотя бы они и фланировали взад и вперед не только по шаровой поверхности, а и по самому времени. Никуда также в данной связи не годится и различие между бесконечностью и безграничностью. Тут оно сводится на грубейший психологизм, подменяя метафизический

⁵⁶ Имеются в виду рассуждения и иллюстрации, которыми в эпоху появления общей теории относительности пытались популярно пояснить возможность искривленной геометрии мира. Возражения Карсавина против этих рассуждений неосновательны.

⁵⁷ Имеются в виду Кант и его учение о вещи в себе.

анализ проблемы гипотезой о сверхъестественной глупости двумерных человечков, да и трехмерных тоже.

Правильно отрицая пустое пространство и признавая пространство качеством бытия, вторая теория не совсем освободилась от того, что она отрицает. Втискивая пустое (I) пространство в бытие, она все же их разделяет. Говоря о конце пространственного бытия, она мыслит этот конец присущего бытию пространства и тем самым безотчетно предполагает самостоятельность последнего. Она неизбежно приводит к тем же внутренним противоречиям.

Итак, конечность или бесконечность мира не конец (либо не-конец) его в пространстве и(ли) времени, ибо и то и другое – только качества бытия, т. е. пространственность и временность, которые начинаются и кончаются вместе с бытием. Все, что существует, пространственно и временно, как утверждал уже св. Максим Исповедник⁵⁸. Это значит, что всякий момент мира однозначно определен по отношению ко всем и что во всех мыслимых направлениях он ограничен другими и ограничивает их. Но, утверждая ограниченность всякого момента в мире, по существу всеедином, мы утверждаем и ограниченность мира в целом, т. е. его конечность. И, не отрицая фактов, мы уже не можем признать мир бесконечным, но должны его признать либо конечным, либо конечным и бесконечным. Во всяком случае, в каком-то смысле мир конечен. Если же так, то конечность эта необходимо должна сказываться и в пространственно-временном качестве, хотя и не как конец пространства и времени.

⁵⁸ Максим Исповедник (580–662) – византийский богослов, идеи которого оказали сильное влияние на Карсавина (см. вступительную статью). Согласно его учению, «все, что существует, кроме Бога... объемлется местом и временем» («Вопросоответы к Фаласиону». Цит. по: Карсавин А. П. Св. отцы... С. 237).

Утверждая полную реальность пространственно-временных границ внутри мира, т. е., говоря условно, оначаливающее и оконечивающее значение пространства и времени, следует помнить, что время и пространство не только разъединяют, а и объединяют, не только оначаливают, а и обезначаливают и обесконечивают. Точнее: в пространственно-временном качественном сказывается не только конечность, но и бесконечность мира. Эта бесконечность прекрасно обнаруживается в невозможности помыслить начало и конец времени и пространства, а следовательно – самого мира, ибо ведь они не более как его качественности и он сам.

Нам могут возразить, что бесконечность пространственного мира невозможна даже с точки зрения современной, впрочем – уже и Ньютонской физики. – Но почему же физика противоречит такому, например, построению? – В каждый миг своего развития мир является вполне определенной пространственно величиной, но во времени он всегда меняется, то уменьшаясь, то увеличиваясь, так что он может стать больше или меньше любой пространственной величины. Если у мира нет конца во времени, тем самым он и пространственно бесконечен. [Выставляя такую гипотезу, мы, пожалуй, сможем с большим спокойствием отнестись к спорам о том, является ли наше пространство пространством Эвклида, Лобачевского или Римана. Оно ведь может быть и вторым, и третьим, т. е. – пространством с той основной аксиомой, что сумма углов в треугольнике не является величиной постоянной, а колеблется около $2d$. Собственно, только так и можно понять признание Эвклидовой положения аксиомой, хотя бы сам Эвклид этого и не подозревал, а метаметрия являлась неожиданным результатом попыток доказать его «аксиому»].

Мир конечен, т. е. имеет начало и конец, ибо он – творение Божье. И не то чтобы мир был когда-то сотворен, а ныне просто есть. Нет, мир находится в процессе создания его Богом, т. е. (как свободное творение) – в процессе своего возникновения из ничего. Существо мирового процесса в том, что мир в качестве непостижимого и не существующего в себе, независимого субстрата становится отдающим ему Себя Богом, который перестает быть ради него. Мир – Богопричастие или Бог как причастуемое чем-то иным, которое мы называем тварью. Но причастие Богу Творцу является и причастием Божьей самоотдаче: иначе Богопричастовать нельзя. Так возникновение и утверждение твари как иного, чем Бог, совпадает с ее самоотдачею Ему и погибанием, причем самоотдача обладает перед утверждением онтическим приоритетом. Христос рождается, чтобы умереть. Поэтому тварь и иное, чем Бог, и не иное, и совсем не существует. Поскольку же она не есть, она начальна и конечна.

Мир онтически «после» Бога и «до» своего обожения, хотя он и «всегда» в Боге как Его тварь и как иное, чем Бог. Можно даже сказать, что мир «в середине Бога», подобно тому как Логос в середине Пресвятой Троицы. Во всяком случае, в твари и есть порядок по отношению к Богу, а следовательно, и внутренний распорядок. Последний обнаруживается в необратимом ряду возникновения, апогея и погибания, что не противоречит их «сразу» и онтическому первенству самоотдачи, определяющему телеологичность мира. Таким образом, конституируется временное качественное состояние мира. Оно – отношение твари к Богу как ее всевременность, а внутри твари – конец и начало ее моментов, как и временные их соотношения. Но соотношения предполагают множественность единой твари, а множественность по существу своему не что иное, как

определенность или конечность твари внутри твари, ее самораспределенность. Тварь объята, определена Богом, в Боге же – своею обоженностью и потому распределена в себе отношением каждого момента ко всем другим и к Богу. Это самораспределение, или внутреннее самоокончание, твари – ее пространственное качественное, которое делает границы каждого момента и пространственными границами, но по отношению к Богу ни мира, ни его моментов пространственно не определяет.

Попытка усмотреть в первичном определении твари Богом пространственно-временное определение, создавал величайшие метафизические затруднения, в то же время ничего не объясняет. А такая попытка и сводилась бы к усмотрению конца мира в пространстве и времени. Но, с другой стороны, нельзя допустить, чтобы в твари существовало нечто, чего нет в Боге. Ведь преодолевается даже самобытность тварного субъекта, а тварный мир – теофания, хотя и умягчаемая тварным несовершенством. Отсюда следует, что источник определенности, т. е. конечности и временного и пространственного качественностей, мы должны искать в самом Боге. Так уясняется «логичность» Бога в качестве Второй Ипостаси, которая и независимо от творения рождается и, стало быть, умирает. Потому апостол и говорит: «Преклоняю колена мои перед Отцом Господа нашего Иисуса Христа, от коего именуется всякое отечество на небесах и на земле» (Еф. III, 14 сл.). Но Логос, разумеется, конечен в ином смысле, чем тварь, не тварно. Он конечен так, что не перестает быть бесконечным, и так, что сначала бесконечен, а потом конечен в восстановлении Своей бесконечности.

Так как Бог, будучи бесконечным, сам Себя окончивает и восстанавливает в бесконечность, а в Самоокончении Своем как жертвенной смерти Своей

благостно творит из ничего мир, Он вполне может обожить этот мир, т. е. его и обесконечить. Он даже должен обесконечить Свою тварь, ибо иначе Он обнаружит Свое бессилие сотворить ее соответственно Своей бесконечной благодати. Следовательно, мир не только конечная тварь, а еще и тварь, преодолевающая свою конечность и обесконеченная, из конечной становящаяся и ставшая бесконечною.

Мир бесконечен. Конечность его – установленность и покой его. Но в совершенстве твари и по существу становление и установленность – одна и та же тварь и друг друга не исключают. Установленность – единство, полнота и покой становления; становление – движение покоя и множество единства и полноты (§ 12). И ясно, что движение должно быть бесконечностью, чтобы существовала конечность покоя (§ 18). Никак нельзя поместить установленность и полноту в пространственно-временной конец движения, даже если бы такой конец сам был возможен. Они – установленность и полнота всех моментов и всякого момента. Они, если воспользоваться пространственным образом, вертикальны по отношению к прямой движения и сводят все его точки в центр, окружность которого и есть эта прямая; если же воспользоваться временными представлениями, они во всевременности или вечности.

Но тварь несовершенна, притом – неодолимо, «предельно» несовершенна, хотя свое несовершенство и преодолевает. И вот в этом смысле нельзя назвать мир ни конечным, ни бесконечным. Действительно, если бы он мог бесконечно становиться, он бы достиг установленности и полноты, т. е. совершенства. Идея всегда предносящегося и никогда не достигаемого предела (разрыв актуальности и потенциальности, § 18) вскрывает непреодолимую неадекватность мира его собственному совершенству и обличает мир как

дурную бесконечность. Ибо, не будучи истинно бесконечным, несовершенный мир и не истинно конечен. Если бы он был конечным, он бы достигал своего конца, т. е. истинно умирал. А он не достигает своего конца и потому даже потерял свое начало.

Симфоническая личность в пространственности своей является основанием ее определенности во времени, т. е. ее внутренней конечности. Вполне понятно, что при всякой временной датировке само время приобретает характер пространства или переходит в пространство (§ 13). Время перестает быть временем и становится «четвертым измерением пространства». Оно утрачивает свою непрерывность, свое единство и превращает свою множественность в прерывность. И это окончание времени является вместе с тем приближением к концу самой симфонической личности. Ибо как возможно сознание там, где многоединство разлагается на устремленное к ничтожеству множество и на утратившее свою бытийность абстрактное единство? Это – конец личности и конец бытия.

Однако это не совершенный конец. Не следует обманываться видимой, но мнимой точностью наших датировок, счислений, инструментов. Ненаходимы временные начала и концы. Приблизительно и условно мы намечаем их с помощью пространства. Но и пространственная граница двух тел вовсе не является чем-то безусловно и точно (кто измерит точку?) установившим. Она кажется самоочевидной, пока не возникает вопроса о взаимодействии и даже только сосуществовании тел. Мы «проводим» ее (всегда, впрочем, условно), поскольку отвлекаемся от связи тел с познающим и соучаствующим в их саморазграничении субъектом, равно – и от акта знания. Это – вполне законная, необходимая для «объективности» и «точности» знания установка (§ 15). Но очевидно, что она условна. Чтобы

вполне понять мир, мы не должны элиминировать из него познающего и акта знания, т. е. мы должны понять мир как симфоническую личность.

Разграничение двух моментов бытия мыслимо лишь на основе их единства и в их единстве. В существе своем оно – активное саморазъединение единства и его стремление себя восстановить. Поэтому объяснять пространственное разъединение надо не с конца, т. е. не со взаимоопределения тел, а с начала, т. е. с пространственно-телесного взаимопротивостояния личностей, по крайней же мере – со взаимопротивостояния личности и тела. Рыбу начинают есть с головы.

Анализируя такое взаимопротивостояние личности и тела (§ 15), мы прежде всего обнаруживаем их единство как сферу общих их качественностей. В этой сфере, в этом единстве, и не «где-то» в нем, а в нем и во всяком моменте его, мы усматриваем взаимопротивостояние и раздельность двух бескачественных, дальнейшим образом не определенных субстратов, конкретных как «тело» (вещь) и духовно-телесная личность. Поскольку они конкретны и осуществлены, они – одна сфера общих качественностей; и тем не менее они два. Их граница несомненна, но не определима, непространственна, ибо пространственность – уже общее их качественное. Их граница – сама первичное их единство и начало их разграничения. Стремясь их разъединить, чтобы потом воссоединить, т. е. познавая их, мы, естественно, по возможности отвлекаемся от их единства, пытаемся свести его к точке, в которой оно исчезает, а с ним исчезает и само бытие: Таким образом, наша симфоническая личность намеренно, хотя бы и безотчетно, нами обезличивается: как бы исчезает знание (§ 15а) и остается лишь взаимопротивостояние двух вещей. В такой обезличенной или овеществленной личности вещи определяют друг друга. Но где же искомая их граница?

Эта граница, когда она нам понадобится конкретно, всегда будет приблизительной и условной, хотя потому, что она соответствует данным нашим надобностям, мы и верим в ее незыблемость. В самом деле, ведь она не может быть чем-то третьим, ибо тогда она бы не могла быть границей двух вещей, но сама была третьей вещью, требуя двух новых границ, и т. д. Она вообще не может быть чем-то, но является концом и началом обеих вещей, т. е. и самими этими вещами в их единстве. Как же тогда можно точно ее определить?

Итак, начало и конец внутри мира неустановимы. Их нет, а есть только приближения к ним как приближение самого мира к своему совершенству. И внутри себя мир – дурная бесконечность. Но он стремится к своему совершенству, т. е. к своей внутренней и внешней конечности. Это намечает совсем новые категории, о которых говорить еще не время.

21

Симфоническая личность разъединяет свои моменты как тела, саморазъединяется в них как в телах и в каждом своем моменте противопоставляет себя как тело, себе же как духу (§ 14). Потому я, ошибочно почитая единство мира моим индивидуальным духом, и могу противопоставлять моему духу весь телесный мир.

Индивидуальное тело в его отношении к другим индивидуальным телам, очевидно, не совпадает с тем индивидуальным телом, которое предстает мне, поскольку я путем отвлечения изучаю индивидуума в нем самом (§ 3), и которое познаю в порядке самознания (§ 15а) как мое индивидуальное «душевное» тело (§ 14). Индивидуальное тело существует не само по себе, но – как момент социального и симфонического тела. Само по себе оно – абстракция, хотя и хорошо

обоснованная, ибо индивидуальная личность – вполне реальная личность. Индивидуальное тело, как и сама индивидуальная личность, – некоторый предел, достигаемый и преодолеваемый лишь в совершенстве бытия. Другим подобным же пределом является совершенное единство всех индивидуальных тел, которые осуществляют симфоническое тело мира.

Социальная личность познает свое тело в порядке своего социального самознания как свое социальное душевное тело. Но ее самознание осуществляется лишь в сознании ее моментов, индивидуальных личностей (§ 15а сл.). В самознании момента социальное душевное тело становится индивидуальным душевным телом. Но в противостоянии своем другим индивидуальным личностям момент познает их и тела их в порядке знания; с другой же стороны, его индивидуальное тело является моментом социального тела и самим социальным телом. Поэтому и свое индивидуальное тело он познает не только в порядке самознания и самосознания, не только как душевное, а еще и в порядке знания. Так, когда я осматриваю и ощупываю мое тело, когда я каким бы то ни было (пускай – опосредствованным) образом познаю, что у меня есть такие-то органы и органические процессы, такие-то мозг, нервная система и вообще внутренности, – я познаю мое тело «извне», из социальной личности и в нерасторжимом переплетении с другими, чужими телами, в порядке знания и даже внешнего знания. Впрочем, здесь социальная личность уже конкретизируется как симфоническая, и социальное тело является симфоническим телом.

Сама по себе социальная личность такая же абстракция, как и личность индивидуальная (§ 15). Тварное бытие в целом – симфоническая личность, причем одни моменты ее являются актуальными личностями, другие же не поднимаются над зачаточными

(животные) или даже только потенциальноличным (вещи) бытием. Следовательно, в теле всякой социальной личности должны быть и животность, и вещьность; равным образом – и в теле всякой индивидуальной личности. Быть же вещным, значит качественно не только пространственностью индивидуальной и социальной, а и пространственностью физической, т. е. актуально обладать протяжением и объемом (§ 19 сл.). Душевное индивидуальное тело становится конкретным индивидуальным телом, животным и вещным. Вместе с тем обнаруживается некоторое несовпадение между индивидуальным душевным телом и тем же индивидуальным телом в его конкретности. Ведь, строго говоря, то, что мы считаем своим индивидуальным конкретным телом, является телом социально-индивидуальным и даже симфонически-индивидуальным. Вопреки распространенному предрассудку мы с большим трудом и лишь ценою постоянных ошибок отличаем наше индивидуальное тело от чужих индивидуальных тел. Мое тело нерасторжимо связано с другими, заведомо чужими, как думаю я, телами; оно окутано, отягчено, пронизано инобытием. Соотнесенность моего тела с инобытными ему телами не внешнее их соположение или соприкосновение (*synapheia*), но их взаимопроникновение и взаимослияние (*sygkrasis, sygchysis*). В моем теле есть инобытная ему телесность, в инобытной телесности – моя.

Из теории общих качественностей (§ 15) следует, что мое пространственно-телесное бытие выходит за границы моего биологического организма. Все, что я познаю, вспоминаю и даже только воображаю, является моею телесностью, хотя и не только моею, а и еще мне инобытной. Правда, мой биологический организм мне как-то ближе: я «чувствую» его несравнимо больше моим, легче и свободнее им распоряжаюсь. Но этого раз-

личия не следует преувеличивать. – Я не могу переделывать черты моего лица и остановить их изменение, не могу переставить руку или ногу на место головы, увидеть свой затылок, совсем не спать и т. п.; многое я могу в моем теле изменять и даже познавать лишь чрез посредство инобытия: пользуясь ядами, лекарствами и услугами костоправа, прибегая к помощи зеркала, фотографии, инструментов. С другой стороны, я до некоторой степени видоизменяю само инобытие, не говоря уже о том, что и познание его мною уже является его видоизменением. В сфере общих качественностей, куда бы должны были войти все мои качественности, весь мир, оставаясь инобытною мне телесностью, становится и моею.

Разумеется, заключающаяся в сфере общих качественностей моя телесность не только моя и, поскольку моя, не совсем моя. Но и применительно к последней у меня нет никакого права утверждать: «Все мое тело – в этом пространственном очерчении, и в этом пространственном очерчении только мое тело». – Мое ли тело засевшая в нем пуля, еще не освоенная или уже «переваренная» мною пища? Мое ли тело блуждающие в нем фагоциты, микробы, острицы и прочие глисты? Оно ли остригаемые мною волосы, ногти, его выделения...? Конечно, то, что сейчас является моим телом, не было им раньше и перестанет им быть через некоторое время. Ученые говорят, что в течение семи лет мое тело целиком обновляется. Ученейшие скажут, что остается некоторая нематериальная форма, через которую, словно через трубу, все время протекает материальное инобытие. Этим самым они включают «содержание» гипотетического «тела-формы» во «внешний» мир, но проблемы еще не разрешат. Во-первых, и «форма» сама ежемгновенно меняется, так что всплывают в новом и, пожалуй, еще более

загадочном виде все старые вопросы. Во-вторых, предлагаемая «форма» телесна, как все телесно в личности. В-третьих, какая это такая форма без материи?

Я «вспоминаю» прежний мой телесный аспект, самое мое «прежнее» тело; например, я вспоминаю себя мальчиком, юношею. Вспоминаемое мною – мое теперешнее качественное, мое теперешнее духовно-телесное существо, моя теперешняя личность. В то же самое время вспоминаемое мною не копия с моего прошлого тела, с меня-прежнего, а само мое прошлое тело в подлиннике (§ 15) и сам я-прежний. Мое прошлое тело не мое теперешнее тело, но оно все-таки – одно и то же мое тело. [Этот вывод для интуитивиста обязателен. Вероятно, я и пришел к нему под влиянием интуитивизма, о чем с искреннею радостью сообщаю, чтобы доставить Н. О. Лосскому удовольствие в возмещение маленьких неприятностей § 15–20]. Но могут ли тогда перестать быть моим телом и те частицы, которые его покинули и ежесекундно покидают? да и необходимо ли, чтобы они совсем переставали им быть? То, что они – мои в прошлом, еще не создает для них привилегии быть мне совсем чужими в настоящем. Я могу – хотя бы и с помощью сложных наблюдений и выводов (существо дела от этого несколько не меняется) – установить, что они существуют, и до некоторой степени даже проследить их путь. Они входили и входят в состав иных организмов и тел, но не перестают в каком-то смысле быть и моим телом. Тут нет ничего невозможного, раз возможна вообще многосубстратная телесность. Однако покинувшие мое тело его частицы не так же мое тело, как познаваемая мною, осуществляющаяся в общих качествах инобытная телесность. Они – больше мое тело, хотя и не в той же степени, в какой они были им, когда входили в состав моего биологического организма.

Современные ученые не требуют чудес: они требуют экспериментов. Положение для меня очень выгодное, так как чудес я, при самом горячем желании, не сотворю, на эксперименты же указать могу без труда. – Вполне доказаны (недавно в Инстербурге даже путем судебного разбирательства) явления так называемой «психометрии», прекрасно подтверждающие нашу теорию, иначе навряд ли удовлетворительно объяснимые⁵⁹. Сюда же относятся «экстериоризация чувствительности» и «involutio» (envoutement)⁶⁰. Есть серьезные основания предполагать, что человек, у которого отрезана конечность, может при известных условиях переживать происходящие в ней процессы как свои ощущения (любопытный случай сообщается Дю-Прелем⁶¹); и вполне допустимо, что именно так лучше всего объясняются ощущения, локализуемые в ампутированных членах. (Обычное объяснение мне, конечно, известно, но представляется неудовлетворительным.)

Для теологов и верующих. – Так как личность не перестает существовать после своей эмпирической смерти (§ 13), а личности без тела не бывает,

⁵⁹ Психометрия – разновидность ясновидения: феномен, когда медиум узнает местопребывание людей и происшедшие с ними события через связанные с ними предметы. Инстербург – город в Восточной Пруссии (ныне Чернаховск). Сведений об упоминаемом Карсавиным процессе нами не найдено, однако он не был единственным в своем роде: о подобном ему сообщается, напр., в кн.: Дю-Прель К. Философия мистики. СПб, 1895. С. 583.

⁶⁰ Экстериоризация чувствительности – один из видов паранормальных явлений, когда человек получает чувственные восприятия, доступные лишь при условии, что органы восприятия – за пределами его тела (напр., зрение собственного тела со стороны). Involutio, envoutement – порча, сглаз; букв, окутывание (лат., франц.).

⁶¹ В сочинениях К. Дю-Преля на соответствующие темы: «Философия мистики» (СПб., 1895) и «Спиритизм» (М., б. г.) – подобно-го случая не сообщается.

необходимо допустить телесное существование личности «за гробом». Но, если все, что было личностью, не перестает быть ею, для нее существует «путь» ее телесных частиц. Она может гореть в сжигающей себя на огне мошке, вариться в приготовляемом для плотоядного гастронома омаре и переживать все это как собственную свою телесную муку. Небезразличен тогда и способ погребения. – Одно тело естественно и более или менее длительно тлеет, другое является еще при этом пищею гнусных жирных червей. Материалист с проклятием убеждается в ошибочности своих взглядов, когда его тело по последнему слову техники испепеляют в нечестивом крематории. Другие пребывают в мучительной оцепенелости мумии, натуральной или богохульно-искусственной. Иные – святые – свободно из любви к людям и миру возлагают на себя тяжелый посмертный крест и пребывают в мире как нетленные мощи. Во всевременной личности все это должно быть «вечным», в несовершенной – дурною бесконечностью адских мук, «червем неумирающим и огнем неугасающим»⁶². Нет никакой надобности делать уступки просвещенным и «тем не менее» верующим дамам: толковать адские муки как только «угрызения совести». И очень важно понять, что адские муки можно победить не путем бегства от них, но только путем преодоления их. Надо стать выше их, принять их как необходимость и искупительную жертву за себя и за мир: так, как святые принимают на себя великую муку нетления.

То, что необходимо признать в применении к «прошлому» и «вспоминаемому» телу личности, относится и к ее «будущему» (эмпирическому) и «вообража-

⁶² Описание адских мук в Новом Завете: «геенна огненная, где червь их не умирает и огонь не угасает» (Мк. 9, 47–48); в Ветхом Завете удел трупов Богоотступников (Ис. 66, 24).

емому» ею телу. Математически доказуемо ясновидение как вполне точное видение будущего⁶³. Будущее можно (хотя для несовершенного человека – опасно и вредно) знать. Воображение же частью является видом познания будущего, правда, познания очень «приблизительного» и неточного. Но, если в каком-то смысле есть будущая личность, есть и ее тело.

Таким образом, намечается несколько сфер индивидуально-личной телесности. – Поскольку личность познавала, познает и будет познавать инобытный ей пространственно-телесный мир, качества общими с ним качествами, этот мир является и ее телом, «внешним телом личности» (I). Но, раз личность даже в эмпирическом своем существовании потенциально познает весь мир, а к тому же продолжает существовать после смерти, необходимо определить внешнее тело личности как особый личный аспект всего мира. Таково внешнее тело личности в его идеале; эмпирически же и вообще в порядке несовершенства внешнее тело личности только становится особым аспектом всего телесного бытия, а все телесное бытие только становится внешним телом личности. В несовершенстве не весь мир – внешнее тело индивидуальной личности, а внешнее ее тело – не вполне ее тело. Иначе в совершенстве. – Весь мир – единая симфоническая личность мира как целое, – тело этой личности. Но симфоническое тело существует лишь как всеединство своих аспектов, или индивидуаций. Последними в нисходящем порядке аспектами и будут внешние тела индивидуальных личностей, и не только «внешние».

Внешнее тело индивидуальной личности – тело симфонической личности мира, поскольку оно

⁶³ См. мою ст. «О свободе» («Мысль», Пг., 1923, § 1), где «данность» будущего уясняется как «экспериментальное» доказательство свободы.

специфически осуществляется индивидуальной личностью, и – тела других индивидуаций мира, поскольку они индивидуальной личностью осуществляются, осваиваются и в ее тело переходят. Тело мира – все множество своих аспектов; внешнее тело индивидуальной личности – лишь один из них. Во внешнем своем теле личность противостоит другим личностям не как одно обособленное тело – другим обособленным телам, но как один субъект-субстрат мировой телесности – другим ее субстратам. Однако всякий субстрат конкретно существует только в своем осуществлении или содержании, и само взаимоотношение субстратов уже является их пространственно-телесной разьединенностью и телесностью. Если мы не хотим заниматься пустым извитием словес и считать решением вопроса какую-нибудь новую дистинкцию или новый термин, мы обязаны признать, что тело индивидуальной личности должно быть всем телесным миром, как она сама, и как только она. Но тогда множество личностей и множество телесных аспектов мира возможно лишь при одном единственном условии. – Всякое индивидуальное тело должно и быть, и не быть, а следовательно – и возникать, и погибать путем перехода в него других тел и его перехода в них. Этот взаимопереход тел предполагает и неполное существование каждого, и сосуществование многих неполных. Во внешнем теле личности мы и видим самое начало ее взаиморазьединения с другими личностями, начало ее как самоиндивидуации мира и начало ее симфонически-индивидуального тела. Понимая динамически само тело личности, мы видим во внешнем ее теле стадию ее тела как процесса. Но этим мы не лишаем себя права рассматривать внешнее тело и статически, тем более что оно сосуществует с другими стадиями индивидуально-телесного процесса, с «другими телами» той же индивидуальной личности.

Внешнее тело личности как ее противостояние другим личностям в лоне общей им и свойственной каждой из них телесности мира было бы невозможным, если бы индивидуальная личность не противостояла другим индивидуальным личностям, как одно вполне определенное и обособленное тело другим вполне определенным и обособленным телам. Иначе не было бы определенности; иначе знание оказалось бы возможным без самознания. Да и для того, чтобы личность была этим определенным субстратом общей телесности, необходимо, как уже указано, чтобы она обладала своим, и только своим, «односубстратным» телом. Без этого невозможен и немислим взаимопереход духовно-телесных существ.

Рассеянная и многосубстратная внешняя телесность как бы спущается, выделяется и обособляется и образует собственно-индивидуальное тело личности (II), вторую извне сферу ее телесности, «второе тело» личности. Это собственно-индивидуальное тело не менее определено, чем физические тела, с которыми оно соотносится и вместе с которыми доводит до своего эмпирического предела пространственность или саморазъединенность симфонической личности. Определяя другие тела и определяемое ими, оно и в себе самом распределяется, т. е. бесконечно делимо и делится. Его можно еще назвать «вещным», или «физическим», телом личности, и к нему относится многое из того, что приписывают своему «астральному» телу оккультисты⁶⁴, подрывающие, впрочем, свои собственные

⁶⁴ Астральное тело – понятие, присутствующее во многих направлениях оккультизма (в частности, уже у Парацельса, XVI в.): принадлежащее каждому человеку особое «тело», отличное от физического, нематериальное и невидимое. Иногда его считают пространственным, иногда – нет, но всегда предполагают подверженным изменениям, которые связаны с судьбой человека: оно

утверждения чудовищною своею необразованностью и наивно-грубым материализмом. Но ошибочно представлять себе собственно-индивидуальное тело как некое замкнутое в Себе пространственное очертание. У него есть границы, но оно внутри своей внешней границы сосуществует и граничит с другими собственно-индивидуальными телами, а вне своей внешней границы находится в других собственно-индивидуальных телах. Оно не что-то неизменное и лишь переносящееся с места на место, но пронизывает другие тела и пронизываемо ими. Оно все время изменяется: частицы других тел становятся им, а его частицы – другими телами. Оно изменяется и по форме: то сжимается, то расширяется. Но оно несводимо к данному своему очертанию, ибо является всевременно-всепространственным телом личности: ее телесным процессом и единством, целым этого процесса, что не препятствует ему в каждый миг времени быть вполне определенной пространственной величиною, в определенном умалении содержащую свое прошлое и свое будущее^{65 66}.

может перемещаться, делаться зримым; может совмещаться в пространстве с физическим телом либо отделяться от него и т. п.

⁶⁵ Наше собственно-индивидуальное тело мы знаем весьма несовершенно, как, впрочем, и вообще внешний мир. вполне естественно, что расширение знаний о нашем теле связано с расширением наших знаний о физическом мире. Тем удивительнее, что уже упомянутые явления психометрии, экстерниоризации чувствительности, инволюции, а еще более явления телекинезиса, левитации, вообще эктоплазмы, материализации и т. п. до сих пор изучаются как курьезы: вне связи с общими метафизическими темами. Ведь именно эти явления чрезвычайно много дают для понимания нашего тела и уже не позволяют просто-напросто отождествлять его с тем, что воспринимается нашими органами чувств непосредственно, без помощи инобытия (ср. выше) и в обычных условиях.

⁶⁶ Эктоплазма – в спиритизме и родственных ветвях оккультизма предполагаемое особое вещество, из которого образуются зримые

Собственно-индивидуальное тело личности можно рассматривать как освоенное ею внешнее ее тело. Но собственно-индивидуальное тело и возвращается во внешнее тело, переходя в многосубстратную телесность мира. Однако то, что было или будет собственно-индивидуальным телом, все же выделяется во внешнем теле личности как особо связанная с нею сфера. Конечно, существование этой сферы обусловлено несовершенством мира: в совершенстве все внешнее тело должно становиться собственно-индивидуальным. Непониманием онтического характера внешнего и собственноиндивидуального тел, равно как и взаимоотношения их, в значительной мере объясняется мнимая проблема объективности (resp. – субъективности) чувственных качеств (§ 15). Появлению же этой проблемы способствует еще и то, что, ставя ее, не задают себе вопроса, в каком порядке познается тело: в порядке ли знания, самознания или самосознания. Впрочем, это смешение порядков познания (§ 15а) порождает и ряд других, весьма существенных затруднений.

Собственно-индивидуальное наше тело мы познаем в порядке самосознания и еще более в порядке внешнего знания. С этим и с нашим несовершенством, которое не позволяет нам до конца преодолеть разъединенность самознания и знания, связана «объективность» нашего тела: оно представляется нам не столько нашим, сколько чужим, особенно при сопоставлении его с ним же как телом душевным, т. е. воспринимаемым только в порядке самосознания. Знание начинается с разъединенности как с первичной для него данности и воссоединяет не вполне, ибо оно

формы духов при их явлениях. Предполагают, что оно выделяется меднумами; согласно сообщениям спиритов, теософов и т. п. имеет определенные чувственные свойства: холодное, студенистое, со специфическим запахом.

в несовершенной личности несовершенно. Для знания тело есть нечто уже данное, уже порожденное, не могущее из себя ни увеличиваться ни уменьшаться, но до бесконечности делимое. Сколько бы тело в процессе знания ни делилось, оно не исчезает; и в знании оно не может быть для нас единством, а всегда останется разъединенностью и необходимостью разъединенности (§ 17), точнее – несовершенным многоединством. Без помощи самосознания мы, пожалуй, придем к парадоксальному и тем не менее ошибочному отрицанию нашего тела. В самом деле, что делают эти бесчисленные и бесконечно делимые частицы, которые не были и не будут только моими, моим телом? Ставлю ли я на них клеймо? Но тогда они, хотя и клейменные, не только мои. Достаточно ли мне назвать их моим собственноиндивидуальным телом, чтобы они им сделались? – Сомнительно.

Всматриваюсь во «взаимодействие» моего тела с другими телами и не нахожу ничего, кроме их соотносительных перемещений, соприкосновений, разложения и смешения. В лучшем случае мне удастся признать их соотношения системой. Но лишь только я поставлю вопрос: что такое система? – как принужден буду под видом объяснения удовольствоваться простыми перефразировками того же самого. Подобными перефразировками являются и окказионализм, и предустановленная гармония⁶⁷, и ссылки на формы созерцания,

⁶⁷ Окказионализм – направление в западной философии XVII в., учившее, что все видимые причины явлений – лишь случайные «поводы» (лат. *occasio*), тогда как истинной или «действующей» причиной является всегда Бог. Предустановленная гармония – установленный Богом тип отношений между монадами. Монады же суть бестелесные «простые субстанции», из которых предполагается состоящим интеллигибельный мир; учение о свойствах монад и их совокупностей, образующее ядро философской системы Лейбница, названо им монадологией.

категорию причинности вместе с различением причин и поводов и т. д. В порядке знания единство моего тела и единство как единство моего тела с моим духом или как мое духовно-телесное существо предстают в виде единства отвлеченного и бессильного, в виде некоторого необъяснимого факта; равно – и единство меня, моего тела с другими личностями, а моего тела – с другими телами. Понятно, что знанию не дано ни оплотнение духа или порождение духом тела, ни одухотворение тела; т. е. в знании не обнаруживается погибание и возникновение тела, которое оказывается подчиненным закону сохранения (вещества и энергии), хотя бы этот закон и выражался в более тонкой форме, чем потрясенная последними успехами физики его формулировка.

Разумеется, в знании качествует само бытие; и знание не искажает и не ограничивает его, но дает его таким, каково оно есть на самом деле: ограниченным, преимущественно разъединенным, дурною бесконечностью. К счастью для нас, ограниченность знания, как ограниченность самого бытия, до некоторой степени восполняется самознанием, другим качеством того же бытия; правда – лишь до некоторой степени, ибо мы несовершенны и вполне преодолеть нашу разъединенность, в частности же разъединенность самознания и знания, не в силах. И преодолеваем мы ее по преимуществу путем отвлечения от внешнего знания – в порядке самосознания (ср. § 15а). Таким образом, не отвергая знания, не отвергая даже онтического смысла и онтической ценности, присущих самой ограниченности знания-бытия, мы в некоторой мере преодолеваем эту ограниченность. В самознании мы находим свое единство, которое есть и наше единство, и единство наше со всем бытием, и единство самого бытия как триединство (§ 6–8) и как конкретное многоединство.

Этим путем мы в состоянии если и не уловить, то по крайности установить возникновение и погибание тела, а следовательно, и взаимопереход духовно-телесных существ, в котором раскрывается онтический смысл собственно-индивидуального тела. Конечно, мы не станем отречься от знания и пренебрегать его данными. Напротив, мы постараемся связать его данные с данными самосознания, хотя мы не в состоянии будем до конца преодолеть возникающие противоречия, в недоумении останавливаясь перед фактами: перед существованием того, чего не было. Впрочем, вследствие нашего несовершенства устанавливаемые нами возникновение и погибание не являются совершенными и полными. Погибающее тело остается в моей «памяти» как само оно, хотя и в умалении; возникающее некоторым образом «предсуществует». И не случайно мы не можем точно «датировать» возникновение и погибание, но всегда имеем дело с уже возникшим и уже погибшим. Перед нами несовершенные возникновение и погибание, лишь приближающие нас к диалектике бытия-небытия.

Мое тело не сумма частей, но конкретное их многоединство, т. е. все они и каждая из них. Оно не вне своих частей; и части существуют как части, по отношению друг к другу, а не по отношению к целому. Ограничивая себя знанием, я никогда не пойму, как этот кусок пищи, бесконечно делимый, состоящий из бесчисленного множества частей, может стать моим телом, которое является не меньшим, а даже большим множеством частей. Но, если я усматриваю, что этот кусок пищи – такое же целое (не отвлеченное единство, а конкретное многоединство), как мое тело, мне делается ясным, что он погиб и превратился в мое тело (он сам, а не его отвлеченное единство, которого как особого бытия и быть не может). То же самое я должен сказать о всяком теле и о сколь угодно малой частице,

если только буду смотреть на них как на целое, а не на их части и делимость. Вот если мы наблюдаем (отвлеченно) только разъединение, считаем то, что разъединяется, несуществующим и, наоборот, не замечая бесконечности разъединения, признаем существующими «элементы», тогда, действительно, нам не удастся установить возникновения, погибания и взаимоперехода. То же самое произойдет и в том случае, когда мы будем понимать целое как отвлеченное и особо существующее единство. – Или, отвлекая единство и называя его чем-нибудь вроде «субстанциального деятеля»⁶⁸, мы делаем его множественность (телесность) излишней и доходим до внутренне противоречивого учения о множестве нематериальных духов; или, называя отвлеченное единство «энтелехией» (Дриш)⁶⁹, начинаем устанавливать его взаимодействие с телом и, прибавив новое тело к уже известным, существенно повреждать естествознание.

Моя зародышевая клетка – мое тело, именно мое тело, а не часть его, и я бы сказал даже: все мое тело, – если бы словечко «все» не заставляло в данном случае

⁶⁸ См. выше, прим. 33.

⁶⁹ Энтелехия (от греч. *enteles* – законченный и *eche* – имею) – введенное Аристотелем понятие, близкое у него к энергии и обозначающее осуществленность, актуализованность предмета. В новой философии оно трактовалось натуралистически, как особая «сила», или «фактор», обеспечивающая актуализацию предмета, развитие организма и т. п. Наиболее известная из попыток такой трактовки – учение немецкого биолога и философа Х. Дриша (*Driesch Hans*, 1867–1941). Это учение, называемое витализмом, развивает философскую проблематику, отпаваясь от законов и свойств живой природы и полагая в основу энтелехию, которая понимается как жизненный принцип и оформляющее начало, не предполагаемое, однако, материальной силой или субстанцией. Одна из главных книг Дриша с изложением витализма – «Философия органического» (*Philosophie des Organischen*, 1909); по-русски см.: «Витализм, его история и система», М., 1915.

мыслить тело как сумму частей. Эта клетка слилась, срастворилась с другою, с женскою зародышевою клеткою, и обе исчезли, погибли, уступив место совсем новой клетке, в которую чрез свое небытие превратились. Мое духовно-телесное существо (моя личность) и духовно-телесное существо (личность) жены умерли, а родилось новое духовно-телесное существо, новая личность. Конечно, мы и не умерли, а даже предстали более богатыми жизнью – как личности-моменты высшей социальной личности. Но внутри нее мы различны, и тело каждого из нас не то же, что тело рожденного нами. Дитя наше и мы различны и телесно раздельны (§ 7). Конечно, мы и не умерли, почему не без некоторого основания и говорим, будто мы умерли частично или будто умерла часть нас. Но ведь мы по-настоящему и не жили и не живем, рожденное же нами тоже несовершенно. То, что рождение – смерть, что Христос родился, дабы умереть, – старая, хорошо известная древним истина. Мы же недостаточно понимаем ее потому, что во всем несовершенны.

Так установим взаимопереход собственно-индивидуальных тел, оправдывающий их существование. Взаимопереход этот является возникновением и погибанием всякого тела, а вовсе не простым взаимоперемещением их частей, которое дано в знании, но еще ровно ничего не объясняет. Мы склонны не замечать возникновения и погибания в силу многих, частью уже указанных оснований. Так, мы недостаточно уразумеваем, что собственно-индивидуальное тело – момент симфонического мирового тела и само оно и что мирового тела вне его моментов нет. Далее, несмотря на то что мы по преимуществу индивидуальная личность, мы все время смешиваем индивидуальное с симфоническим и считаем второе первым. Поэтому, наблюдает погибание или возникновение индивидуального тела, соответственные возникновению или погибанию дру-

гих индивидуальных тел, мы сразу меняем индивидуальную установку на симфоническую и рассуждаем так, точно не было никакого погибания или возникновения, а было только перемещение. Но «перемещение» было внутри симфонического тела, которое вне индивидуальных не существует, а в индивидуальных возникает и погибает.

Собственно-индивидуальное тело личности – ее отъединенность от инобытия и уединенность. Оно – разъединенность и необходимость разъединенности, овеществленность и вещьность личности (§ 17). Чтобы эта необходимость-разъединенность была и преодолелась, нужно саморазъединение-воссоединение личности. Сама разъединенность – результат разъединения и объект воссоединения. Собственно-индивидуальное тело должно стать преодолевающим свою данность, нарушающим закон сохранения вещества как закон его данности. Определяя другие тела и определяемое ими, оно в себе распределено: будучи же и единством, должно быть иерархически организованным микрокосмосом. Так, оно подобно внешнему телу, должно еще «сгуститься», «выделиться из себя» и предстать в виде «биологического организма» или «биологического тела личности» (III). Как биологическое или животное тело, человек – одно из животных. Через животность свою (через биологическое тело) он становится вещьностью (собственно-индивидуальным и внешним телом) и ее преодолевает, но в животности же своей подлежит необходимости разъединения-воссоединения, «рабству тления». Эта животная необходимость преодолима лишь в духовности, т. е. в полном воссоединении через полное разъединение, и последней определяемой свободе, в одухотворенности и духовности тела.

Собственно-индивидуальное тело – средоточие внешнего, биологическое – средоточие собственно-индивидуального. В себе самом биологическое тело, непосредственно соотносящееся с другими биологическими телами, является многоединством индивидуирующих его и осваиваемых им низших биологических тел. Это многоединство, индивидуируя космос, является микрокосмосом, но и независимо от того оно может быть единством лишь в силу иерархичности его множества. Таким образом, биологическое тело не система включенных друг в друга и друг другу подобных тел, но низшие его тела относятся к высшим как их органы, функционально соотнесены и ограничены. Среди них должен быть и преимущественный носитель телесного единства, который легко усматривается в центральной нервной системе. Конечно, эта система как тело является еще разъединенностью; она разъединена (более разъединена, чем едина) с другими органами, ограничена ими и чрез посредство их соотносится с инобытием. Но именно в ней осуществляется телесное единство и тело достигает своего апогея. Только благодаря ей тело становится индивидуумом: в меру своего существования «неделимым». И в ней же личность как субъект, который становится инобытием, совпадает с собою же как субъектом, которым ставится инобытие. Там, где нет центральной нервной системы, нет еще в строгом смысле слова индивидуального тела и личное бытие не актуально, а лишь зачаточно или потенциально. Но, если в образовании центральной системы достигает своего завершения биологическое тело, с этою системою связано и личное сознание (§ 15а, 17), т. е. одухотворение тела или преодоление личностью необходимости разъединения-воссоединения, очеловечение и подлинное лицетворение, обожение мира.

Можно лишь гадать о том, каково совершенное тело совершенной личности. (Впрочем, мне не вполне понятно подобное нетерпение в частности, как и легкомысленная надежда только познавательно достичь того, что достигается лишь в полноте жизненного процесса.) Одно, и самое важное, несомненно. – Совершенное мое тело не какое-то иное тело, но – это самое несовершенное и ограниченное, это внешнее, собственно-индивидуальное и биологическое в его несовершенстве, а сверх того – в преодолении и преодолении его несовершенства. Таким образом, мой мозг, мои глаза, уши, руки, желудок и другие органы нужны мне не только для моего эмпирического существования, но для моего бытия вообще, абсолютно. Они не заменятся другими и не исчезнут в совершенной личности, а останутся во всевременной, хотя сверх того и усовершенствуется. В некотором смысле эмпирическое мое существование – средоточие моего бытия, и не попусту сказано, что я как духовно-телесное существо создан «по образу и подобию» Божию и что во Христе полнота Божества обитает телесно.

22

Взаимообщение личностей не что иное, как индивидуация в них одной и той же высшей личности и объединение их в нее и в ней. Этот процесс и духовен, и телесен. Он не может быть только телесным, ибо нет тела личности без ее духа. В индивидуумах, в которых только и осуществляется социальная личность, телесное объединение их совершеннейшим образом дано как любовно-половой акт (§ 21). Не будь его, в мире существовало бы только соположение, склеивание или смешение тел, но не было бы их взаимоперехода, взаимослияния (*sygchysis*) и единства. Тогда бы личность не

была духовно-телесным существом (§ 1, 14) и мир распался бы. Отрицание полового акта, не случайно связанное с материалистическим спиритуализмом, включает в себе отрицание мира и являет одиночество и самоутверждающуюся ненависть тех, кто его отрицает. Всякие ограничения полового акта (в частности – меры против деторождения), заменяя слияние склеиванием, ведут к дурному разложению личности или о нем свидетельствуют: утверждают плотски-материальную разъединенность в отрицание духовного единства. Ибо по существу своему и в идеале половой акт – наиболее духовный из актов человека, потому именно и подверженный опасности наибольшего оплотнения. Как же иначе, если он во Христа и во Церковь, если он символизирует духовнейшее единение человека с Богом? Здесь человек наиболее причастен Божьему творческому акту, погружаясь в бездну небытия, из коей подымается новый человек; здесь возникает новое пространство и новое время рождающегося, преобразуя весь пространственно-временной мир; здесь даже животное приближается к духовности, становясь способным на любовь и жертву.

Не может объединение личностей быть и только духовным. О самом объединении и соединении личностей можно говорить только потому, что они телесны. Ведь, строго говоря, «дух» даже не отделен от других «духов», а есть вместе с ними один и единый дух: разъединение духа является и оплотнением его. И если я попытаюсь из моего «духовного» единства с другою личностью удалить все телесное, на долю этого единства ровно ничего не останется: его просто не будет.

Пока мы говорили о «духе» и «теле» личности без достаточного уяснения этих терминов, вернее – не сосредоточивались специально на их уяснении (ср., впрочем, § 1, 14, 17, 21). Пора подвести итог отдельным

замечаниям и наблюдениям, тем более, что как раз здесь мы несколько отступили от нашего словоупотребления. Люди очень горды своею «духовностью». Но именно понятие о духе представляется наиболее неясным, собственно говоря – даже не понятием, а догматически утверждаемым спиритуалистическим предрассудком, за которым скрыто наивное отождествление духа с материальным телом. Право, современный материалист несравнимо «духовнее» представляет себе само тело.

Обычно дух мыслится (впрочем – мыслится ли?) как абсолютно единое и самодовлеющее существо, в силу своего единства неизменное, невременное, непространственное. Но подобное представление о духе не согласуется со многими высказываниями о нем и на поверку оказывается внутренне противоречивым, немыслимым и бессмысленным. Его невозможно помыслить, потому что такой дух чужд всякому определению и самоопределению, являясь полною бессознательностью, безразличностью и безличностью. Ведь всякое его определение и опознание было бы его отношением к иному и, следовательно, непременно его разъединением, т. е. раскрывало бы его как не единство и не духовность. Непонятно, как можно верить в такой дух и в то же самое время допускать его тварность. – Тварность «духа» обозначает его определение Богом и его отношение к Богу, т. е. его начальность и конечность или изменчивость, иначе говоря – телесность. Правда, Бог привык, чтобы Его утруждали разрешением всяких невозможностей. Но и для Бога невозможно, чтобы дух был абсолютным единством и чтобы вместе с тем существовало множество духов. Если духов много, всякий из них соотносится со всеми прочими, и притом необходимо соотносится с ними и внутри себя самого. А тогда он уже не един, но и в себе множествен, т. е.

уже не дух. Если духов много и все они справедливо называются этим именем, то все они – моменты эдного высшего, который не только един, а и множествен все-таки, т. е. и телесен.

Дух – синоним единства. Духовность обозначает ту либо иную степень единства. Но немислимо и невозможно единство само по себе; невозможен отвлеченный дух: его нет и быть не может. Единство – источник и начало множества. Оно – единство множества и преодоленность его. И, хотя единство Не множество, в отдельности от множества оно перестает мыслиться и быть. Это не значит, что, будучи определяемым и постижимым лишь чрез множество, само единство не есть единство. Ибо оно есть как единство чрез множество, как свое небытие и есть во множестве как его бытие. Высшее – не множество и не единство, но их всецело в себе содержит, так, что оно не является чем-то выходящим за них и внешним им, и так, что в нем единство – начало и конец множества. Мы и говорим о единстве и множестве личности, которая не может быть ни только-единой или «отвлеченно-единой», ни только-множественной или «отвлеченно-множественной». Иными словами, личность ни духовна, ни телесна, но духовно-телесна. И как дух личность не единство, противостоящее ее телесности (в этом смысле она – абстрактный дух, дух без содержания), но – единство самой этой телесности и воссоединение разъединяющегося или «дух животворящий». Дух не тело, но у него нет своего, «духовного» содержания (что делало бы его телом), ибо он – духовность телесности. Дух на тело «нисходит», телесное «берет», воссоединяет и воссоединяет с собою.

Под телом, или плотью, можно разуметь либо «тварное», либо «пространственно-множественное». В крайнем отвлечении и отрыве от своего единства или

духовности пространственно-множественное предстает как «материальное», или «вещное», тело. Если под телом разумеется даже только пространственно-множественное – нет и не может быть «духов бесплотных». И если Символ Веры говорит не о «духах бестелесных», или «бесплотных», а просто о «невидимом» (*aorata*), в учении св. отцов, даже у Дамаскина, ангелы являются природою «бестелесною и нематериальною» (*asomatos kai aylos*) только «по отношению к нам» (*hoson pros hemas*), а не по отношению к Богу, т. е. неабсолютно (*De fide orthod.* 2, 3). Более того: «...вид и предел ангельской сущности ведомы лишь Богу» (*tes ousias to eidos kai ton horon monos ho ktistes epistatai*⁷⁰). (Вопрос об ангельском естестве и его отношении к человеческому нуждается еще в особом исследовании⁷¹, но и здесь небесполезны некоторые предварительные соображения. – Созерцая мир в целом, мы видим, что пространственно-вещное бытие частью существует как таковое, частью же включено в бытие животно-органическое и что нет животного бытия, которое бы вместе с тем не было и пространственно-вещным (хотя и не наоборот). Точно так же человечески-личное бытие является вместе с тем и животно-органическим, включает в себя часть животного мира, и даже (через это самое включение) пространственно-вещным. Необходимы поэтому особенно веские доводы для допущения того, что существует еще

⁷⁰ «Один только Творец знает род и предел сего существа. Бестелесным же и невещественным называется ангел по сравнению с нами. Ибо все в сравнении с Богом, единым и несравнимым, называется грубым и вещественным» (Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. С. 53).

⁷¹ Такое исследование проделано Карсавиным в написанной тогда же нем. статье «Проблема учения об ангелах» (*Das Problem der Lehre von den Engeln (Angelologie) // Der russische Gedanke. 1929. Heft 2*).

духовно-ангельское бытие, не включающее в себя частью человечески-животно-вещного. Иначе: или существует два мира: «наш» и «духовный», никак друг с другом не связанные и друг другу абсолютно неизвестные, или существует мир как одно творение одного и единого Бога и нет «духов», которые бы в каком-то отношении не были людьми, животными и вещами. И нет ничего удивительного в том, что, поскольку мы пытаемся мыслить «ангельский мир» в категории чистой духовности и вне всякой связи с телесно-вещным бытием, он утрачивает определенность и представляется сначала непостижимым, а потом и невозможным. Не случайно Фома Аквинский допускал в нем лишь родовое бытие и отрицал индивидуальное).

Бог не единство, а Троиединство. Как Первоединоство, или Отец, Бог не может быть без Сына и соотносителен Сыну, или Логосу, чрез коего и после коего Третья Ипостась, или Дух. Бог не был бы Духом, если бы Он не был Логосом как Всеединством, т. е. саморазъединяющимся, жертвенно умирающим Сыном. Так и в домостроительстве Божьем. – Если не умрет, не «отойдет» от людей Логос, не «придет» к ним и Дух Святой. Когда же «придет» Дух, то Он «не от Себя говорить будет». «Он, говорит Слово Божие, прославит Меня, ибо от Моего возьмет и возвестит лам» (Ио. XVI, 7, 13–15).

Разумея под телом не тварность, но – определенность, разъединенность, пространственно-множественность, притом – достигшую своей полноты, т. е. небытия, и чрез свое небытие себя преодолевшую, мы смеем назвать Логос духовным и Божественным Телом Пресвятой Троицы. Во Христе истинно «обитает вся полнота Божества телесно»⁷² не только поэтому, что

⁷² Кол. 2, 9.

Христос и Сын Человеческий, но еще и потому, что Он Сын Божий, Логос. В этом необычном и дерзком наименовании Логоса Телом Божиим раскрывается глубочайший смысл того, что духовно-телесная природа сотворена Богом чрез Слово, и тело как пространственно-множественность связуется с телом как тварностью, которую ипостасно соединило с Собою Слово. Тварь – иное, чем Бог. Как тварь, она разъединена с Богом. И ее тварность-телесность необходимо предполагает Божье Саморазъединение (иначе есть в твари нечто, чего нет в Боге, и, следовательно, сама она – второй Бог искони!) и является вторым, не исконным, а изнесущим и сотворенным субстратом Божьей Разъединенности, теофаниею. Понятно также, что тварь может усовершенствовать свое тело и преодолеть его и как тело-тварность, и как тело-множественность только чрез совершенную смерть. Эта смерть – осуществление в твари смерти Логоса или Богопричастие твари чрез причастие ее Логосу (§ 13). В совершенной же смерти, которая есть смирение, самоуничтожение, самоистощение (*kenosis*), тварь перестает быть, и быть иным субъектом Божественности, коим и не была, пока ее не было. Так, нет в твари ничего, чего бы не было в Боге, но – умершая тварь воскресает и не сущая есть, ибо Сын Божий – Богочеловек и Бог есть «Бог живых, а не мертвых»⁷³.

«Дух», «духовный», «духовность» и «тело», «телесный», «телесность» в обычном словоупотреблении обладают еще одним значением, которого мы не отвергаем, но которое нуждается в сознательном и осторожном обращении с ним. – Словом «дух» и производными от него мы обозначаем духовно-телесное существо, т. е. личность, поскольку мы опознаем его

⁷³ Мф. 22, 32; Лк. 20, 38.

«изнутри», в порядке самознания и самосознания (§ 15а). Телом, телесною, телесностью мы называем ту же самую духовно-телесную личность в порядке знания, т. е. — поскольку мы противопоставляем ее себе как предмет знания и познаем ее извне, из внешнего мира (т. е. из симфонической личности) и в качестве внешнего мира или его «части». Так, мы говорим о своей духовности, когда опознаем себя, отвлекаясь от внешних восприятий, но включая в нашу «духовность» и наше духовное и душевное тело (§ 14). И мы говорим о нашей телесности, поскольку в нашем самопознании наличествуем инобытие и участвуют те самые акты, в которых мы воспринимаем внешний мир (ср. § 21). В этом смысле, конечно, можно говорить и мы говорим (например — в начале данного параграфа), не впадая в противоречие с собою или тавтологию, о «духовном единстве», «телесном множестве» и, если угодно, даже о «свободном духе».

Нет нужды всегда оговаривать такое словоупотребление, но всегда надо отдавать себе отчет, в каком смысле говоришь, и разных словоупотреблений не путать. Впрочем, несомненно удобнее и безопаснее было бы в рассмотренных случаях говорить не о «духе и теле», а о «душе и теле». Ведь мы говорим о нашей душе, а не о нашем духе, поскольку единство наше несовершенно и духовность неполна. Мы противопоставляем дух душе, как идеал — действительности, как совершенство — несовершенству и даже (в связи с синонимичностью тела тварности) как Божественное — тварному (в этом смысле говорили о духе некоторые отцы Церкви).

В традиционном представлении душа не что иное, как духовно-телесное существо, по телесности своей противопоставляемое духу, а по духовности своей — телу. И лишь при этом представлении бессмысленна

вера в «загробные» судьбы и существование души, в ее так называемое бессмертие, т. е. по настоящему-то – в ее смерть и воскресение. Душа умирает и воскресает, т. е. душа (psyche) есть жизнь, ибо нет иной жизни, как жизнь через смерть. Душа умирает, как сам «воплощающийся» или саморазъединяющийся дух; она воскресает, как дух воссоединяющийся; она живет, как духовно-телесное существо.

Противопоставляя душевного человека человеку плотскому, или телесному, мы чаще всего под первым разумеем совершенного, под вторым – несовершенного. В этом смысле говорится, например, о душах праведных. Но мы противопоставляем еще душевного человека и духовному и тогда отождествляем с совершенным второго, а с несовершенным – первого. Отсюда ясна ходячая терминология. – Определяя дух как единство множества, мы уже допускаем разные степени духовности. Всякое множество, поскольку оно существует, уже есть некоторое единство и некоторая духовность. Но, разумеется, весьма различны духовность человека, духовность животного или растения и духовность вещи. И если высокую степень духовности, присущую человеку, мы называем его душою и даже его духом, в применении к животным и растениям мы говорим только о душе, духовности же вещей не называем и душою.

23

Мы привыкли противопоставлять наш дух (и душу) нашему телу и обычно даже не задумываемся над тем, в каком смысле при таком противопоставлении говорим о духе (душе) и теле. Дух как единство телесности ей, конечно, не противостоит: единство же, которое противостоит телу-множеству, есть то, что мы называем

определенным единством (§ 8), или же – сливающееся с ним и потому противостоящее данному моменту стяженное наше многоединство. Противопоставление нами нашего духа нашему телу, с одной стороны – наше саморазъединение на наше отъединяющееся от определенного первоединства и тем самым уже телесное единство и на наше стяженное многоединство, с другой стороны – утверждение нами единства или духовности нашей личности. Это противопоставление, столь обычное, неизбежное, создающее целый ряд мнимых проблем и не менее мнимых решений, – опознание нами себя как несовершенного многоединства. Но личность наша – индивидуация и момент высшей, тоже духовно-телесной [личности]. И указанное противопоставление – индивидуация мною акта высшей личности. Кроме же того, оно необходимо связано с противопоставлением мною себя другим личностям как иным «телам» и «духам» (причем понятие духа незаметно получает иной смысл – § 22) и вещам как иным телам. (Любопытно, что духовность вещи (§ 22) при этом сплошь да рядом понимается как сидящий внутри вещи и подобный человеку «дух», который сопротивляется, притягивает и отталкивает, думает и, может быть, даже «вырабатывает мирозерцание».)

Во взаимоотношении индивидуальных личностей дано их конкретное многоединство как социальная личность, которая духовно-телесна и осуществляется во взаимно-инобытных личностях. Если мы только противопоставляем индивидуумов друг другу, перед нами лишь их сосуществование и их друг от друга независимые, но «соответственные», «параллельные» изменения. Допускать при такой установке, будто один индивидуум причинно или как-нибудь иначе воздействует на другого, – значит отрицать самое эту установку и погибать в противоречиях никуда не годной метафизики.

Каждый индивидуум возрастает и умалется в лоне неизменной по отношению к нему и прочим индивидуумам социальной личности; но он не воздействует на других, ибо такое воздействие просто невозможно.

Так мы приходим к теории окказионализма или к несущественно видоизменяющей ее теории предустановленной гармонии. Та или другая неизбежна в системе картезианского индивидуализма. Но мы должны и можем опознать не только взаимоотношение индивидуумов, а и единство их. Первое – телесность социальной личности, второе – ее духовность. Оставаясь, как дух, неизменной и не различаясь, эта личность изменяется в качестве своих моментов, в своих моментах и в самом акте порождения их. Таким образом, можно уже сказать, что чрез социальную личность один индивидуум «воздействует» на другого. Только при этом он уже не индивидуум, а сама социальная личность, которая перестает быть им и становится другим индивидуумом, или в лучшем случае – момент социальной личности. Он «воздействует», «восходя» из себя в социальную личность и «действуя» в качестве другого индивидуума.

Я познаю другого человека, его мысли, чувства, стремления, его состояние, весь его образ или облик, который, конечно, и телесен. Это значит, что социальная личность индивидуируется в нем и во мне, поскольку я есмь она, а он становится мною и делает меня собою. Здесь нет «воспроизведения» во мне того, что совершается в другом индивидууме. Здесь один акт социальной личности, разъединяющейся в нем на два субъекта, которые воссоединяют ее, переходя друг в друга. Но переход этот – акт самой социальной личности и она сама. А поскольку я противопоставляю себя познаваемому мною индивидууму и отвлекаюсь от нашего единства, я не он и мое знание о нем тоже не он.

Взаимопротивопоставленность индивидуумов и есть тело социальной личности, извне представляющее как система видимо разъединенных тел. Однако оно более чем система и обнаруживается как реальное многоединство в телесном взаимообщении и соединении индивидуумов (§ 22), в таких фактах, как общий семейный или этнический тип, и во множестве фактов, мимо которых мы проходим с пренебрежительным невниманием. Так как социальное тело конкретно только в индивидуальных телах и чрез посредство индивидуумов же и в индивидуумах совершается взаимообщение социальных личностей, сам собою отпадает целый ряд нелепых вопросов, например: что такое руки, ноги, голова, мозг социальной личности? почему социальные личности не женятся, не рождаются и не умирают столь заметным образом, что и личности индивидуальные? и т. п.

Описанная актуализация социальной личности во взаимопротивостоящих индивидуумах является и противопоставлением ею себя как духа себе как телу. Но и это противопоставление совершается не где-то вне индивидуумов, а только в индивидуумах и только ими, хотя и как моментами социальной личности. Каждый из нас индивидуирует и делает своим ее тело, которое все же остается ее телом, или нашим «общим», социальным телом.

В противопоставлении духа социальной личности ее телу не может быть и речи об их причинном взаимодействии, так как тогда бы мы говорили уже не о духе и теле, из которых одно неправильно называлось бы духом. Если нужен какой-то термин (кроме саморазъединения-самовоссоединения личности) для того, чтобы обозначить взаимоотношение духа и тела, то наилучшим будет термин «порождение» или «рождение-умирание».

После всего сказанного в § 23, 21 (о теле) и 15, вопрос о взаимоотношении духа и тела в симфонической личности особенно тщательного рассмотрения не требует. Мы уже отмечали, что и личность индивидуальная, и социальная личность сами по себе абстракции и что по-настоящему надо говорить о симфонически-социальном теле. Таким образом, весь мир в социальной личности становится ее телом и в индивидуальной личности, этом, по выражению св. Максима Исповедника, «горниле мира»⁷⁴, восходит на степень телесно-личного бытия. С другой стороны, именно в силу наличия в нем вещиности, вещно-пространственного бытия (§ 20) конкретное тело получает определенность. Это ясно уже в социальном теле, сказываясь в «связях» социальной личности со «средою», в ее «определении» средою. Так, немислим народ не только вне социального взаимообщения его индивидуумов, но и в отрыве от его страны, его климата и т. д. Даже такая позитивно настроенная и философски непритязательная наука, как география, вынуждена была кружным путем выработать понятие «ландшафт», которое по-русски стараются ныне выразить в неологизме «место-развитие»⁷⁵. Еще показательнее, что географы все более склоняются к замене причинного объяснения указанием на «конвергентность», строго говоря, вытекающую из понятия «ландшафт». Но социальное тело еще не конкретно: оно конкретизируется лишь в индивидуальных телах.

⁷⁴ См. Карсавин А. П. Св. отцы... С. 238.

⁷⁵ Имеется в виду, прежде всего, евразийская теория П. Н. Савицкого, в которой месторазвитие — одно из главных понятий. Однако «месторазвитие» далеко не совсем эквивалентно «ландшафту», ибо в первом, в отличие от второго, усиленно подчеркивается исторический, динамический аспект.

Осуществляясь в индивидуальной личности, симфоническая личность осуществляется и в ее знании, которое вследствие несовершенства мира не совпадает с бытием, но является лишь одним из его качественных (хотя и царственным) и даже приобретает характер полупризрачного, «небытийственного» бытия (§ 15а, 3). И если определенность бытия связана с его вещностью, с вещьностью же связана определенность знания, «логичность», или «логическая структура», мира. Эту «вещность», или «определенность» знания, обнаруживающуюся даже в сфере самосознания, необходимо учитывать, исследуя вопрос о взаимоотношении духа и тела в симфонической личности.

Познание мною вещьного инобытия (§ 15) является и моим самопознанием и самораскрытием. Будучи, по существу, воссоединением моментов симфонической личности (меня и вещей), восстановлением ее единства и возвращением ее к ее началу, т. е. к ее причастию Божьему творческому акту (§ 4, конец), несовершенное знание раскрывается как дурная бесконечность и раскрывает непреодолимую разъединенность бытия (§ 16). Поэтому нельзя сказать, что мы знаем инобытие. Но неверно также, что мы его не знаем. Было бы ошибочным и утверждение, что мы частью его знаем, а частью не знаем. Ибо даже вещь представляет собою некоторое целое, некоторое многоединство: в противном случае она бы не могла существовать и не существовала. Целое же, или многоединство, в себе «размножаясь» и конституируя свои моменты, которые лишь в отвлеченных их взаимоотношениях делаются «элементами», или «частями», само никак частью не делается, но в каждом своем моменте все, целиком, как целое содержится (ср. § 21). Мы можем бесконечно мало познавать инобытие, но мы всегда в состоянии познать и даже познаем его как целое; и, познавая его, словно в пропорциональном умалении, мы познаем его, целое, а не

части. Часть – нечто производное, обусловленное особою гносеологическою и онтологическою установкою. Часть – момент целого, взятый как новое целое и потому воспроизводящий структуру целого как себя самое. Но, сосредоточиваясь на моменте как на части, мы забываем о целом и низводим целое на степень внешней системы элементов. Несомненно, во многих отношениях подобное рассмотрение удобно. Но оно ограничено и возможно лишь на основе целостного познания вещи.

Так как в основе своей знание инобытия является знанием о нем как о целом, это инобытие не таит от нас в дальнейшем никаких принципиальных неожиданностей. Бели бы вещь была, например, актуальною, сознающею себя и самодвижною личностью, мы бы о том, наверное, знали; а раз мы этого не усматриваем, вещь, без сомнения, не личность, но – только вещь. Не нужно расслабленного умиления перед тайнами, которое всегда оборачивается грубейшим материализмом. Знание мужественно, твердо и ясно. Оно не отрицает тайны, но трезво и безбоязненно видит в ней не что-то трансцендентное или абсолютно запредельное, вопреки этой запредельности время от времени почему-то прорывающееся в мир. Оно видит в тайне то, что зовет к постижению и постоянно постигается как недоступное до конца несовершенному бытию его совершенство и Богобытие. Страшная тайна обволакивала языческий мир, но Христос «разрушил преграду» (*methorion*), и мы живем в Божьем мире чудес, как в своем родном доме⁷⁶. Только язычник боится

⁷⁶ Имеется в виду преграда между язычниками и народом Божиим. О ее разрушении говорится в Послании к ефесянам: «Ибо Он (Христос) есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду» (Еф 2, 14). Однако у Павла здесь слово *fragma*, а не *methorion*; последнее вообще не употребляется в Новом Завете.

«потустороннего» и влечется к нему, чтобы, познавая его, превращать его в опостылое и пошлое «здешнее».

Именно опредмеченность знания и навык рассматривать мир как систему элементов, хотя бы и под именем «органического целого», мешают правильному пониманию симфонической личности. Наиболее естественный и в качестве рабочей гипотезы очень удобный окказионализм (§ 23) осложняется смутным восприятием конкретного единства мира, взрывающего жалкую оболочку системы. А это смутное восприятие порождает мистическое в дурном смысле понятие причинности, оборачивающееся материализмом. Не приходится удивляться тому, что само единство или «дух» мира начинают понимать как особое тело, взаимодействующее с «телом» мира. В силу же многозначности термина «дух» (§ 22) дух симфонической личности мира ставится в ряд с индивидуальным духом. И таким образом над конкретным миром воздвигается полное подобие его, только бесконечно обескровленное и обесцвеченное, – духовно-телесный же мир, ошибочно почитаемый духовным. Его представляют себе как иерархическое царство духов, причинно взаимодействующих друг с другом и конкретным миром. Но для него этот конкретный мир, собственно говоря, не нужен: можно конкретный мир и совсем отрицать, как можно воображать совершенную самостоятельность «духовного», называя его царством «духов бесплотных» или ангелов (§ 22). Только ни к чему хорошему такое изображение не приведет.

25

Обычно проблема взаимоотношения духа и тела ставится и решается (?) применительно к индивидуальной личности. Но именно обычная ее постановка лег-

комысленна и делает ее проблемною мнимую. В самом деле, предварительно не отдают себе отчета в смысле употребляемых терминов: «дух», «душа» и «тело», – так что остается в конце концов неясным, взаимоотношения чего разыскивают. Если же и задумываются мимоходом над смыслом терминов, так под «духом» и «душою» разумеют в лучшем случае духовно-телесное существо, в худшем же – просто другое тело. К тому же самым беспечным образом смешивают внутреннее опознание тела или порядок самознания с внешним или порядком знания. В связи с отсутствием этого различения, естественно, не различают тела собственно-индивидуального от симфонически-индивидуального и симфонического. Телесное смешивается с духовным, инобытное – с моим.

Само взаимоотношение рассматривается в категориях, выработанных на условно-абстрактном изучении вещного мира, категориях, очень удобных и полезных в своей узкой сфере, но неприменимых за ее границами: в конкретно-целостном познании бытия. Это делает всякую теорию взаимодействия между духом и телом более или менее скрытым материализмом. Материалистичны уже понятия взаимодействия и взаимоотношения, и – не только потому, что с ними неволью ассоциируются представления о «внешнем» мире, а и потому, что в них понятие духа утрачивает признаки неучастности, неделимости, единства и единственности. Этот материализм становится очевидным, когда взаимодействие начинают понимать как причинное, считая притом излишним метафизический анализ причинности или вместо фигового листа украшая ее прилагательным «психическая». Сюда же относятся психофизический параллелизм, который в конце концов низводит человека на степень обезьяноподобного существа, и наиболее лукавая форма его, скрывающаяся

за различением «причин» и «поводов». Различение само по себе очень наивное. Если для данного духовного или психического акта данный органический или физический факт, называемый его «поводом», не необходим, этот «повод» существенно не связан с актом и, являясь чистою случайностью, не заслуживает даже упоминания. Если же он необходим, то он не что иное, как «часть» причины, другая «часть» которой заключается в самом действующем «духе», и перед нами психофизический параллелизм, тщетно взывающий о его метафизическом истолковании. Если же сверх того мы допустим, что нет психического акта без повода, мы обязаны будем признать, что нет в психическом субъекте ни свободы, ни инициативы. Он тогда действует столь же свободно, сколь свободно стреляет солдат по команде «или» или даже – ружье солдата, когда солдат нажимает собачку. Завидная свобода!

Как единство самого моего тела, дух ему не противостоит, но он и оно – одна и единая моя личность, – единая в качестве духа, множественная и разъединенная в качестве тела. Правда, сама моя личность в качестве своего «определенного первоединства» противостоит себе как своему множеству и телу (§ 8–10). Но определенное первоединство, являясь источником и началом множества-тела, порождает его и в нем, как сама личность, рождается или саморазъединяется, погибает и воссоединяется или воскресает. Однако оно вне акта порождения в саморазъединение-самовоссоединение личности никак не вмешивается, хотя, будучи самою личностью, с ним едино и в нем наличествует. Оно не взаимодействует с телом: не воздействует на него и не испытывает его воздействий. И тем не менее оно противостоит множеству-телу как единство-дух. Противостоит же оно не только как пребывающее вне, но и вполне конкретно: как противостояние отождествляю-

щегося с ним момента — прочим, отчуждаемым моментам, в чем и смысл того, что мы назвали «производностью» взаимоотношения моментов. Здесь определенное первоединство едино с порожденным им моментом, а в нем является как стяженное и символизируемое им единство прочих за вычетом противопоставленных. Вот если мы обезличим нашу личность да еще станем отрицать и определенное первоединство, тогда мы действительно окажемся лицом к лицу с множеством взаиморазъединенных моментов и, не усматривая его производности, сможем установить соотносительные изменения моментов, но не сумеем пойти далее констатирования факта. И удовольствуемся ли мы минимумом метафизического объяснения — окказионализмом — или предпочтем мистическую туманность причин и поводов, мы неизбежно будем низводить на плоскость множества моментов и считать одним из них смутно воспринимаемое нами их единство.

Я представляю себе, т. е. в конце концов познаю, мое тело. Это представление не копия моего тела во мне познающем, а само мое тело и в то же самое время я сам. В этом представлении я уже воссоединяюсь с моим телом и составляю единство с ним. Но я с ним и разъединен и до конца разъединения не преодолеваю, в чем сказывается бессилие или призрачность моего знания, к тому же опредмеченного (§ 24). Определено же оно не потому, что ложно, а потому, что мое тело не только мое (§ 22). Таким образом, познание мною моего тела — мой саморазъединенность и относительное само-воссоединение, а не воздействие на меня моего тела или — меня — на мое тело. И я как познающий здесь вовсе не дух, а духовно-телесное существо. Удивляют меня философы, которые толкуют о самопознании вкривь и вкось, а в различении духа и тела

пытаются уничтожить всякую возможность самопознания. Действительно, какое же самопознание там, где вместо личности внешнее соотношение духа и тела и отождествляемый с личностью дух познает не себя, но внешнее ему тело? Впрочем, правильное понимание очень затруднено тем, что наше тело в силу нашего несовершенства всегда дано нам уже возникшим и порождающая тело деятельность духа легко истолковывается как только его преобразующая.

Я хочу двинуть мою руку, и моя рука двигается. В моем хотении содержится моя целевая, т. е. предвосхищающая будущее, активность и более или менее ясное представление о процессе ее конкретизации и о ее результате или цели. Следовательно, «хотение» мое некоторым образом содержит уже в себе свою осуществленность и все свое свершение, не образы их, но их самих. (Скорее уж, само оно их образ.) В хотении моем я раскрываю себя как всевременного, хотя оно – лишь момент многомоментного процесса и содержит в себе последующие моменты не так, как обладает самим собою, не в актуальности настоящего, а – в качестве будущего. Таким образом, хотение не причина движения руки, а один из моментов (пускай даже – начальный) сопровождающего единый духовно-телесный процесс взаимоотношения между «духом» и «телом». Поскольку я опознаю мое хотение, оно – мое познавательное качественное. И подобное истолкование вовсе не делает меня пассивным созерцателем происходящего во мне. Не во мне происходит духовно-телесный процесс, но он и есть я сам. А кроме того, я активен и в опознании совершаемого мною как само мое разъединение-воссоединение. Выло бы также неправильным определять описываемый процесс как «натуральный» и «необходимый». Все опознанное тем самым приобретает характер прошлого, неотменимого

и неизменного. Описываемый же процесс не вне личности, а сама из всевременности во временность развертывающаяся личность, которая становится иною, т. е. возникает и создает себя. Именно наш анализ и вскрывает конкретную и настоящую самодвижность или свободу личности, усиленно уничтожаемую философами с помощью причин и поводов (см. мою статью «О свободе»⁷⁷).

Данному объяснению нимало не противоречит существование неосуществившихся актов. Ибо в каждом моменте стяженно содержатся вся личность и, следовательно, все аналогичные акты, а знание несовершенной личности не может быть совершенным и безошибочным. С несовершенством же познавательного качества, да и с онтическим значением его, связано и то, что это качественное не предстает как непрерывное. Так, возможно, что тот либо иной духовно-телесный процесс протекает «бессознательно». И если органический процесс сопровождается так называемой «потерей сознания», здесь перед нами не воздействие тела на дух, а просто – перерыв в самосознании, естественный уже потому, что оно – знание, а знание – прерывность. Видимость причинно-следственной связи получается от того, что существует некоторое соответствие не между духом и телом, а между определенными духовно-телесными процессами и перерывами самосознания. Предполагаем, что тут обнаруживается бессилие несовершенной личности актуализовать высшую как себя самое, по крайней мере – актуализовать вполне. В этом случае индивидуальная личность ниспадает до уровня зачаточно-личной, как бы растительной жизни. Надо понимать, что бытие личности не исчерпывается высшими своими планами – сферой

⁷⁷ «Мысль». СПб., 1923, № I.

самосознания, что оно в значительной мере животно и растительно, даже вещно и что перерывы самосознания вовсе не представляют собою какого-то редкого явления.

А из этого явствует, что перерывы самосознания по преимуществу относятся к области соотношения индивидуальной личности с вещным инобытием, с животным же и человеческим – постольку, поскольку и они вещны. Так мы приходим к мнимому взаимодействию индивидуального духа с внешним миром. Пытаясь это взаимодействие объяснить, обычно совершают логическую ошибку, известную под именем «*quaternio terminorum*»⁷⁸. – Противопоставляя духовно-телесную личность внешнему миру, в то же самое время отождествляют эту личность с душою, духовно же телесную душу отождествляют с духом. Удар палкою по голове рассматривают так, словно он приходится прямо по душе. Взаимообщение людей, их беседы склонны сводить на колебания воздуха и барабанных перепонок, не замечая, что в словах есть смысл и, во всяком случае, не вещное содержание. Грань между индивидуумом и внешним миром проводят там, где предположительно начинается предполагаемая его душа, словно отрицая индивидуально-личное качество его тела, душу же его тем не менее за границы этого тела не выпуская. При подобной установке нельзя прийти к сколько-нибудь ценным выводам. Правильная же установка является установкою на симфоническую личность; и мне кажется, что после всего сказанного в § 23 и 24 нет надобности в дальнейших разъяснениях.

Признавая личное сознание и самосознание (§ 15а) высшею ступенью индивидуально-личного бытия и, с другой стороны, связывая перерывы самосознания с

⁷⁸ Букв, «учетверение терминов» (лат.) – построение неправильно-по силлогизма с числом терминов, не равным трем.

отношением личности к вещному инобытию, мы отнюдь не склонны «развеществлять» знание. Напротив, определенность знания связана именно с вещностью, с физически-пространственной распределенностью мира (§ 24). Если бы мир не был личным бытием, симфонической личностью, т. е. если бы не было и личностей индивидуальных, вещи оставались бы абсолютно разъединенными: недаром же физика не может существовать без, правда – жалких, остатков симфонической личности, называемых физическим пространством. Но тогда бы единство вещей, не соединяя их, не было и внутренним их единством. А без единства не было бы ни вещей, ни частей, хотя рыжебородый дурень до сих пор понять этого не может⁷⁹. С другой стороны, если бы мы каким-нибудь чудесным образом изъяли из мира вещное бытие, мы бы тем самым исключили всякую вещность и из личного тела, т. е. из самого личного бытия. А тогда бы личное бытие расплылось в неопределенности и алогичности, т. е. стали [бы] невозможными сознание, знание и оно само.

Итак, знание – необходимое антически условие вещного бытия, а вещное бытие – необходимое следствие самостановления и самоопределения личности. Мир не может существовать без вещности, вещности же не может быть без самознания, сознания и знания, без личного бытия (§ 15). Конечно, вещность – предельная умаленность личного бытия. Но она – необходимый момент в развитии мира как личности и во всеединстве мира. Она есть и должна быть, хотя и превозмогается и должна быть всецело преодолена. И несовершенство мира в том, что вещность его не только преодолевается, а еще и не преодолена. Не преодолена же она потому, что не доведена до конца; и в том, что

⁷⁹ Личность «дурня», увы, нами не установлена; читатели приглашаются к собственным изысканиям.

мир недостаточно определен. И вследствие закоснелости мира в этой его недостаточности физическая пространственность и вещьность и предстоят нам как проклятие нашего бытия, как страшные, дьявольские чары.

Другая сторона несовершенства личности – в том, что существуют потенциальные личности, которые только вещьны, и что вещьность как бы слагается еще и в особую, словно замкнутую в себе и противостоящую актуальному личному бытию, несмотря на то что и в нем она есть, сферу.

26

Всякая личность развивается, т. е. самовозникает, достигает апогея и погибает. Но, как несовершенная, она не знает настоящих начала, апогея и конца: всегда уже возникла, еще не погибла, отстоит от своего апогея. Этим мы нисколько не отрицаем фактов: эмпирических рождения, смерти и относительного расцвета (§ 13).

Неудивительно, что человек не знает ни своего начала, ни своего конца. Для этого он должен стать выше их, т. е. прежде всего и не быть. Не быть же индивидуум может лишь постольку, поскольку он из этого момента социальной личности превращается в другой момент, т. е. поскольку он уже не собственно индивидуум, а социальная личность. Начало и конец индивидуума установимы лишь по отношению к другим индивидуумам, т. с. только в лоне социальной личности. Но то же самое следует сказать и о социальной личности, как и об индивидулируемых ею высших личностях и о самом мире в целом. Могут ли тогда быть вообще какие-нибудь, хотя бы и несовершенные, начало, апогей и конец?

Мир, как все тварное бытие и одна симфоническая личность, несомненно, должен иметь начало, апогей и конец. Иначе бы нигде в нем не было и несовершенных начала, апогея и конца. А без конца и начала чего было бы определенности. В рождении индивидуума рождается мир, в смерти его весь мир умирает. Пользуясь довольно грубою метафорой, можно сказать, что в миг своей смерти все люди, которые жили, живут, могут и будут еще жить, – современники. Только так и можно понять правду раннехристианского упования на близость конца мира и признать неложность слов Христа об этом конце.

Начало, апогей и конец мира взаимоотношаются и во временном их качественности; но они не временем определяются и в существе своем не временные миры. Иначе пришлось бы рядом с миром, т. е. рядом со всем тварным бытием, предполагать еще какое-то бытие, за ним – третье и так далее до бесконечности. Очевидно, что объяснения надо искать в отношении мира к Богу. А это отношение не является временным, ибо тогда бы время оказалось Богом, Бог же – каким-то вторым относительным, тварным бытием.

Мир относится к Богу, как самодвижное («свободное») творение к своему свободному Творцу. – Вечно сущий Бог перестает быть, дабы возникла и стала Богом, т. е. Им самим, тварь. Он отдает Себя твари, которая тем самым самовозникает (без «само» – тварь не была бы свободною). Тварь самовозникает и, осваивая Бога, обожается, становится самим Богом на место самого Бога. Став же Богом, она уже не может (ибо свободно хочет быть Богом, а не философом-еретиком) не отдавать себя Богу. Она свободно отдает себя Богу, которого уже нет, жертвенно умирает, дабы Он снова был, а ее снова не было. Но Бог всегда есть, а тварь не есть, есть и не есть. Божье «не есть» включено в Божье

«есть» и его не отрицает. Существует глубочайшее онтическое различие между «не есть, которое из есть и после есть», и «есть, которое после не есть и из не есть», различие между Богом и тварью (§ 13, 17).

Здесь налицо некоторый порядок и некоторое онтическое последование. – Сначала – только один Бог, потом – Бог умирающий и тварь возникающая, потом – только одна тварь вместо Бога, потом – тварь умирающая и Бог воскресающий, потом – опять один только Бог. Но все «сначала» и «потом» и сразу: Бог есть и Богочеловек. Так нет бесконечного кружения. Возникновение твари есть и умирание ее, и ее воскресение из небытия, так что жертвенное умирание Бога, причастуемое тварью, которая в этом Богопричастии возникает и есть, – начало и конец всего. Это онтическое последование всевременное. Временное же последование – модус всевременности. Равным образом (§ 13) и пространственность – модус и качественное всепространственности, соотносительное другому ее качественному (модусу) – единству.

В разъединении твари с Богом – начало всяческого начала и конца твари, т. е. и внутреннего ее разъединения. Здесь последнее основание процесса развития, движения от начала чрез апогей к концу, как и возможности различать и познавать эти три момента развития. Здесь же начало временного последования, соотносительного сразу-данности всех временных миггов. Но сразу-данность является в нас более ограниченной, чем последование. И эта обусловленная несовершенством твари ущербность ее «натурально» (не только эмпирически, а и метаэмпирически) для твари непреодолима.

Несовершенство твари мы уже определяли как недостаточность ее единства с Богом и внутреннего ее единства, т. е. – как ее «преимущественную разъединенность». Но эта недостаточность единства вместе с

тем является и недостаточностью разъединенности или определенности (§ 25). А отсюда опять-таки следует, что в несовершенном тварном бытии невозможно точно установить начало, апогей и конец чего бы то ни было и что в нем точно определимых начала, апогея и конца нет и на самом деле.

Несовершенное личное бытие не обнаруживает точного разъединения и точному определению не поддается. Если мы и устанавливаем в нем периоды и моменты развития, – ни один момент, ни одно событие не являются резко и точно выделимыми и определенными. Везде и всегда мы усматриваем непрерывное вырастание их из прошлого, так что не найти их начала, и непрерывный переход их в будущее, так что не найти их конца. Все это предрасполагает нас к тому, чтобы легко и быстро, слишком поспешно соглашаться с описаниями душевной жизни только как непрерывного процесса.

Однако, если бы личное бытие являлось чистою непрерывностью, оно бы представлялось безличным, неразличимым и непознаваемым, чего на самом деле нет. Его, пожалуй, можно изобразить в виде непрерывной линии, но линии с довольно резкими утолщениями или даже – в виде ряда узлов, связь между которыми несомненна потому, что мы ее усматриваем косвенным путем.

Развитие индивидуальной личности прерывается благодаря взаимообщению ее с другими личностями и вещами; но взаимообщение это всегда предполагает развитие высшей личности, которое в данном случае мыслится уже как непрерывное. Развитие наивысшей социальной личности – человечества – получает, однако, характер прерывности в меру взаимоотношения между человеком и природою. Практически

трудно поэтому представить себе развитие личности (как индивидуальной, так и социальной) «в чистом виде», абстрактно.

Я очень хорошо знаю, что мое индивидуальное развитие непрерывно. Иначе оно бы не было моим, не «составляло» моей единой личности. Поэтому я встречаюсь как с чем-то само собой разумеющимся с тем фактом, что нигде и никогда не наблюдаю в моем личном развитии полного начала или полного конца чего бы то ни было. Замечаю, что, «это» мое состояние уже началось, что «то» мое состояние уже кончилось; но никогда не усматриваю самого начала и самого конца, никогда не могу локализовать их во времени и даже недоумеваю перед неизбежно всплывающею и неустранимою мыслью о том, что у них есть начало и конец. Всякий момент моего развития характеризуется расплывчатостью своих контуров, неуловимо вытекает из предшествующего и неуловимо же переливается в последующий.

Даже допустив, что мое личное бытие является абсолютною множественностью (допущение, как мы знаем, неверное), я вынужден буду представлять себе мое развитие в виде причинного ряда. В этом ряду не будет ни одного непричиненного и непричиняющего момента, сколько бы я ни разъединял моменты на новые и сколько бы ни увеличивал их число. Правда, соответственно росту разъединения будет уменьшаться разрыв между соседними моментами, и образ моего развития будет стремиться, как к своему пределу, никогда не достижимому, к образу развития непрерывного. Но, очевидно, я не стану, подобно какому-нибудь физику, пользоваться категорией причинности, не вникал в ее смысл; равным образом не унижусь я до успокоения вместе с кантианцем на слепой вере в трансцендентальность этой категории. Если же я стану исследовать

ее природу, я необходимо приду к убеждению в тождестве причиняющего с причиняемым, вернее – к убеждению в их единстве. И тогда – поскольку двуединство есть и единство – непрерывность моего развития сделается самоочевидною. И таким образом выяснится, что причинное объяснение покоится на единстве личности, которая остается собою во всех своих моментах и непрерывно превращается из одного в другой вопреки их разрыву.

Убежденный в непрерывности личного моего развития, а может быть, еще и не в меру увлеченный Бергсоновою метафизикою, я обращаюсь к этому развитию и пытаюсь опознать его во всей его конкретности. Я начинаю «вспоминать» свою жизнь. И вот где-то, близко к началу ее, я вижу себя еще ребенком: как я вечером лежу на кровати отца, за его спиною. Рядом с кроватью ночной столик, на нем керосиновая лампа с ее желтовато-красноватым светом. Отец читает мне «Сон Татьяны». Вижу в общем его фигуру и лицо, жест его правой руки, когда он произносит: «Вот череп на гусиной шее вертится в красном колпаке»; слышу интонацию, рассчитанную на вразумление младенца, немного, стало быть, нарочитую; вижу умышленно расширяемые глаза, пенсне. Ощущаю себя ребенком, хотя и хорошо знаю, как в этой «преувеличенности» или! «аффектированности», поскольку я ее воспринимаю и оцениваю, сказываются позднейшие периоды моего развития.

Вновь переживаемый мною сейчас момент моей жизни не ограничен началом и концом. Но все же он явственно выделяется в прошлом: словно светлый кружок на темном фоне. Знаю, что он связан неразрывно и с предшествующими ему, и с последующими; и все-таки непосредственно никакой его связи ни с теми, ни с другими не усматриваю. Он выделен, вырван: до него и после него – «забытое». И если я перехожу к обозрению всего процесса моей жизни, мне предносится

лишь ряд таких же обособленных картин. Сначала мне казалось, что это – дефект моей индивидуальной психики и что правы авторы разных «историй душ». Мало-помалу я убедился, что правота на моей стороне, а они – выдумщики. В самом деле, устанавливаемые мною связи между «картинами» всегда – мои «предположения» и «построения», а не «переживания» в том же смысле, что и сами «картины». Да ведь то же я наблюдаю и непосредственно, вовсе не «вспоминая», а находясь в самом процессе развития. Я замечаю, например, как неумовимо сходит на нет целый период моей жизни, замкнутый в себе, несмотря на то что у него нет ни конца, ни начала, и как одновременно нарастает другой, уже начавшийся, хотя и неведомо для меня – когда. Как же иначе, раз я познаю мое развитие, условием же знания является разъединенность? Но знание – качество бытия, и прерывность должна быть объективным фактом.

Периодизация личного бытия обладает онтическим основанием. Вопреки несомненной непрерывности развития, «события» – не менее несомненная реальность. Это справедливо для всякой личности: социальной столько же, сколько индивидуальной. Развитие определяется началом, апогеем и концом. Будучи же качеством всего бытия, оно «повторяется» и во всяком его моменте. Но в силу единства бытия существо не в том, что всеединым бытием «повторяется», вернее же – осуществляется всеедино. Личное бытие – диалектический процесс, в конкретности же своей – процесс исторический.

Относя на долю несовершенства недостаток непрерывности, необходимо на долю того же несовершенства отнести и недостаток прерывности (ср. § 13). Совершенное личное бытие не множественно, но и не едино: оно всеедино, что и отражено его несовершенством.

В совершенстве своем все сущее лично. Поэтому особенного внимания заслуживает именно социальная личность. Социальных личностей много, и бывают они личностями разного иерархического порядка (что не исключает их этической равноценности), или разной степени «общности»: от первичной социальной группы до человечества как высшего олицетворения мира. Они различаются по специфическому личному своему качеству, по своей «идее» и еще – по степени своего относительного совершенства (ибо несовершенство личностей тоже не может быть одинаковым). Самоочевидно, что более совершенный индивидуум – момент в «вертикальном» ряду более совершенных социальных личностей, которые, иерархически соотносясь между собою, все в нем индивидуируются и живут. Так, совершеннейший человек должен принадлежать к совершеннейшим семье, социальной группе, народу, культуре. Но, разумеется, критерием совершенства здесь может быть только критерий абсолютный, т. е. Богочеловечество.

Всякое взаимодействие двух или более индивидуумов – беседа или даже просто мимолетная встреча – уже предполагает некоторую социальную личность, их двуединство, триединство, многоединство, без которого невозможно ни взаимопознание, ни какое бы то ни было взаимодействие. Эта социальная личность могла до данной «встречи» индивидуумов совсем не существовать, возникнуть или родиться только в самом факте их «встречи». Она может не «пережить» их «встречи»: умереть в их разлуке. Она может быть «социальной эфемеридой», неожиданно появляющейся, чтобы сейчас же исчезнуть, лишь легкою зыбью взволновав индивидуальное существование. Но она была и потому

всегда есть. Не индивидуумы ее «составили», «сложили» или «склеили», ибо она – условие и существо их недолгого единства. Она в них индивидуализовалась и на миг сделала их своими моментами, однако – не как извне налетевшая стихия, а как они сами, на миг переставшие быть моментами других социальных личностей и ставшие ее моментами. Индивидуум, как, скажем, момент семьи, а в нем и чрез него – сама его семья начали становиться моментом новой социальной личности, умирать в качестве семьи, чтобы родиться чем-то другим, начали становиться, но так и не стали.

«Случайное» и недолгое общение «незнакомых» людей, митинг, «собрание», одушевляемая «одним» чувством или импульсом толпа: все это – социальные эфемериды, в разной степени себя осуществляющие. Рядом с ними можно наблюдать множество социальных личностей, которые обладают более длительным и развитым существованием, хотя и проявляют себя лишь время от времени. Назовем их «периодическими» социальными личностями. Посредством неуловимых переходов они связаны, с одной стороны, с социальными эфемеридами, с другой – с относительно развитыми и стойкими, «постоянными» социальными личностями, хотя в известной степени всякая личность периодична, то явственно себя актуализуя, то приближаясь к потенциальному состоянию. Так, периодическими социальными личностями будут ученое или спортивное общество, партийный съезд, съезд советов и т. д., «постоянными» – разбойничья шайка, семья, правительство, народ и т. п. Но и постоянная личность может быть очень ограниченной и «безжизненной», а периодическая достигать многообразного самораскрытия.

У всякой социальной личности есть основное ее задание или – по отношению к высшей, индивидуирова-

мой ею личности – основная ее функция. От многообразия и полноты этой функции зависит и полнота самой социально-личной жизни. Так народ и семья определяются очень обширными, почти всеобъемлющими заданиями. Они должны индивидуализировать в себе все бытие, а не качественать лишь немногими его качественаниями. Благодаря этому они могут достигать высокой степени личного бытия и явственно выражаются в своих индивидуумах. Внутри себя они функционально-органически членятся и функционально определяют взаимоотношения своих индивидуумов. Естественно, что в таких развитых личностях легко обнаружима и их телесность: известное биологическое единство, общий этнический уклад, взаимообщение с одною и тою же «средою». И трудно, действительно, преувеличить значение того, что люди живут в одной и той же обстановке, едят одну пищу, дышат одним воздухом. Ведь это все и есть их общее тело, телесная сторона их взаимообщения. (Отсюда понятно, почему эмигранты должны либо перерождаться, либо вырождаться, и тем скорее, чем они рассеяннее.) Напротив, сословие, не переставая быть социальной личностью, Обладая «общим» мирозерцанием, «общим» социально-психическим укладом, уже функционально ограничено и отрицает многие качественания других сословий. Еще ограниченнее, функциональнее и как личность потенциальнее современный класс. Он – элементарное, зачаточное образование, довольно точно выражаемое тем примитивным понятием, которое выдвигает исторический материализм, более определяемый бытием, чем он сам подозревает. Говоря вообще, чем ограниченнее функция, тем менее актуализуется личное бытие в социальной группе, ею определяемой, и тем менее индивидуум эту социальную группу выражает.

Таким образом, по степени раскрытия можно подразделить социальные личности на (I) самодовлеющие и (II) функциональные, причем необходимо мыслить ряд неуловимых переходов и бесконечное число степеней самодовления и функциональности. В пределе функциональность приводит к исчезновению социально-личного бытия; а рост функциональности вообще связан с тем, что социальная личность постепенно все более и более приобретает характер аспекта, не только аналогичного аспекту индивидуальной личности, но часто именно в нем и осуществляющегося (§ 17).

Конечно, поскольку социальная группа есть личность, она уже в некоторой степени самодовлеет, а поскольку она является индивидуацией целого – она функциональна. Различая социальные личности на самодовлеющие и функциональные, мы имеем в виду лишь преобладание самодовления или функциональности. Функциональность же следует понимать в двух смыслах: статически и динамически.

Статически функциональна социальная личность, поскольку она является более или менее постоянным органом для выражения сознания и воли высшей социальной личности, поскольку деятельность ее не связана с ее исчезновением. Такие социальные личности (например, семья, род, сословие, правящий слой, народ) можно назвать еще органическими. Они не просто сосуществуют, но являют некоторую иерархию, так что, если низшая из них непосредственно актуализуется в индивидуумах, высшие осуществляют себя в них же лишь через посредство низших. Таким образом можно говорить о социальных личностях первого, второго, третьего и т. д. порядков. Однако всякая социаль-

ная личность, даже такая, как человечество, конкретна только в индивидуумах; и любой индивидуум иногда актуализует в себе свою семью, иногда свой народ, иногда (например – в акте знания) человечество. Пониманию этого препятствует все тот же глубоко вкоренившийся предрассудок – убеждение, что существует одна лишь реальность, именно: индивидуум – и что индивидуум есть определенная, всегда себе равная и замкнутая в себе величина. Подобный взгляд, помимо всего прочего и уже сказанного, несовместим с признанием развития и динамики личного бытия.

Всякая социальная личность рождается, достигает апогея и погибает (§ 21), притом – лишь в своих индивидуумах, так что, например, погибание ее в данном индивидууме еще не означает погибания его как индивидуума: он может, умирая в качестве момента данной социальной личности, жить или рождаться в качестве момента другой. Во всяком случае, погибание социальной личности является условием того, что высшая личность индивидуируется в других, подобных погибающей, т. е. и условием их возникновения, и условием реального единства всего социально-личного бытия. Несовершенство возникновения-апогея-погибания делает необходимым сосуществование многих социальных личностей одного и того же порядка. Впрочем, такое сосуществование вытекает еще из того, что в основе своей развитие не создается временем, но, скорее, создает время.

Итак, социальная личность функциональна и в самом факте своего возникновения-погибания, что мы и называем динамической функциональностью. Такая динамическая функциональность особенно явственна в социальных эфемеридах. Ведь именно благодаря им

осуществляется взаимообщение индивидуумов и социальных групп и тем самым конкретное единство всего социального бытия⁸⁰.

Социальное бытие предстает перед нами как вечное движение, как беспокойно волнующийся хаос, в котором ежемгновенно возникают и погибают мириады социальных личностей. Иные из них появляются лишь на мгновение, другие – то проявят себя, то скроются назад в небытие, чтобы снова через некоторое время проявиться, третьи – рождаются, достигают апогея и умирают в течение долгого времени: годов, десятилетий, веков. Одни остаются словно на пороге личного бытия, иногда довольно долго ведя свое полупризрачное существование; другие достигают высокого расцвета и многообразия. Иные оживают после состояния длительного анабиоза. Социальное бытие такой же безумно щедрый мир, как и бытие органическое. Неудивительно: оно – полный расцвет и увенчание органического бытия, его смысл и энтелехия. Вполне правильно и необходимо понять индивидуальную личность как индивидуацию и момент социальной личности. Но не менее необходимо понять ее еще и иначе – как, грубо говоря, «место» перехода одних социальных личностей в другие и как «скрещение» многих социальных личностей.

Но мало назвать социальное бытие хаосом. Оно – хаос, который становится космосом, и космос, разлагающийся в хаос. – Среди социальных личностей выделяются и утверждаются наиболее развитые и устойчивые, органические. Они индивидуируют хаос и

⁸⁰ См. ряд тонких наблюдений и обобщений в прекрасном труде Сигфрида: А. Siegfried. Les Etats-Unis d'aujourd'hui. Paris, 1927, особенно с. 143 и сл.

слагаются в данный иерархически расчлененный организм, в данный аспект великой социальной личности – человечества. Конечно, и данная индивидуация, данный аспект человечества умрет, и другая индивидуация человечества родится и заменит данную. Конечно, всякая индивидуация несовершенна и взыскует потустороннего усовершенствования. Но и в том, что она осуществляет, она абсолютно ценна как момент самораскрытия человечества и в человечестве – всего мира.

III. Совершенство и несовершенство личности

28

Так как тварь несовершенна, но по существу своему всеедина, личное бытие ее моментов выраженное не с одинаковою степенью полноты. Потому-то рядом с актуальными личностями и должны быть и есть зачаточные и потенциальные – животный и вещный мир (§ 15, 17, 24 сл.).

Саморазъединение, или умирание, твари (т. е. причастие ее жертвенному и за нее умиранию Логоса) выражается в том, что тварь отрицает себя и противопоставляет себе как еще сущей и самодвижной, себя же, как утратившую полноту своего бытия и самодвижности. Это противопоставление входит в противопоставление тварью своего духа своему телу. Плотняеющий дух можно назвать душою (§ 22): предельную для несовершенства телесность, необходимость и мертвость – вещностью. Единство мира являет себя и в том, что, если некоторые индивидуации твари только вещны, «только-душевные» или органические индивидуации обязательно и вещны, а духовно-человеческие и душевны, и вещны (там же). Поэтому человек – полная (принципиально и потенциально) индивидуация всего бытия, т. е. – микрокосмос и даже сам космос (ср. § 21).

Саморазъединение твари восполняется ее самовоссоединением, что то же – причастием самовоссоединению Логоса и чрез Логоса Св. «Духу. Это самовоссоединение – самовосстание твари из небытия, или ее воскресение. В силу единства твари ее воскресение столь же всеедино, сколь ее погибание и возникновение. Вся тварь и всякий ее момент «ежемгновенно» возникают, творимые Богом из ничего, погибают и

воскресают. Разумеется, в несовершенстве все несовершенно: как не достигает в нем смерти умирание, так неполно в нем и воскресение, начинаясь не с небытия, а с вещности, не доводя до полноты бытия. Даже творение-самовозникновение мира несовершенно, ибо — где же его начало? Тварь уже дана себе ранее своего бытия и потому еще не сотворена. Бог еще не создал мира. Он еще не почил от трудов Своих. Не наступила еще Великая Суббота, ибо нет еще Великого Воскресения. Но именно в связи с несовершенством твари есть в ее развитии наибольшая относительно полнота ее творения-самовозникновения, умирания и воскресения, средоточие ее истории, связующее ее неполноту с ее полнотой, исполнение времен и сроков. С другой стороны, все множество самовозникновений, а также и умираний, также и воскресений есть и единство. Эти единства и в конце концов это единство или даже триединство могут быть нами поняты и уяснены лишь путем религиозной мифологемы, переносящей всеединое во время и в нем его разделяющей. Потому и говорим как бы о временных начале и конце мира, временно различаем падение и восстание, смерть и воскресение, первое и второе пришествие.

Воссоединение личности в том, что ее вещьность становится ее собственно-индивидуальным и душевно-органическим телом и что ее тело душевное становится ее телом духовным (§ 21, 14). Это происходит во всяком существе, с наибольшею же полнотою — в человеке. Конечно, и вещи подвержены описываемому процессу. Но вещи воссоединяются с вещами и становятся душевно-органическим телом симфонической личности не сами по себе и не из себя. Они становятся душевно-телесными, входя в органические тела, т. е. чрез посредство животных и человека. Но, если животное так же, как человек, делает вещи своим телом, — только

человек может усовершенствовать их до вхождения в духовное тело симфонической личности и спасти самую вещь мира как необходимый момент бытия. Это спасение, которое обуславливает для вещи возможность из потенциальной личности стать актуальной, совершается в знании. Равным образом и животные достигают духовности и могут спастись только чрез человека, благодаря знанию.

Разумеется, знание последним субъектом своим имеет не индивидуума, индивидуум же в знании своем осуществляет симфоническую личность. Поэтому вещи и животные спасаются и достигают духовности чрез человека, который «ранее» и более осуществляет симфоническую личность и в ней свое с ними соединение, но они должны одухотвориться и спастись не только в человеке, а и в себе самих. Человек как данная индивидуальная личность должен и может сделать собою вещь и животное, «исполнить» свое индивидуальное знание. Но он как индивидуальный человек бессилён достичь того, чтобы они сами из себя и в себе стали актуальными личностями. Это дело их самих, а в них – дело симфонической личности. Со стороны человека оно предполагает не только освоение им неличных моментов симфонической личности, а и его самоотдачу им, что до некоторой степени и совершается в умирании всякой личности, в ее оплотнении, в телесном взаимообмене с миром, в разложении и овеществлении ее тела.

Выдвигая онтический смысл знания, мы усмотрели в нем саморазъединение и самовоссоединение личного бытия; знание же связано с самознанием (§ 15, 15а, 2, 4). Как выводящие за грани несовершенства и тварности, как обладающие абсолютным значением, самознание и знание не могут исчезнуть. И мы уже показали (§ 15а), что последнее основание и существо всякого знания – в

Богочеловеке и в Боге. Возникающие при этом трудности устраняются тем, что Бог выше бытия и небытия, что Он обожает человека и что в истинном совершенстве не может не быть совершенствования.

Тварь – саморазъединение и самовоссоединение, но и покой этого движения (§ 13). Покой же во всей твари и во всяком ее моменте. Поэтому есть разъединенность, и воссоединенность (§ 7), и определенность. И то, что в несовершенной твари небытие ее оказывается недостижимым и недостижимым, еще не вынуждает любую разъединенность, любое многоединство просто-напросто отождествлять с несовершенством. На долю несовершенства надо относить лишь непреодолимость, необходимость всякого многоединства как данности. Данность же как подлежащее преодолению и преодолеваемое является, напротив, условием свободы – ибо свобода личности есть ее самопреодоление (§ 1) – и совершенства. Осознание непреодолимой необходимости – уже начало ее преодоления, признак и залог того, что наше бытие не только непреодолимо несовершенно.

Разъединение-воссоединение бытия – диалектический его процесс, его временное качественное, развитие, история. Разъединенность-воссоединенность – логическое и пространственное его качественное, телесность и вещьность. В разъединенности, логичности, пространственности и вещьности мы усматриваем необходимость и мертвость; в разъединении – умирание, как в воссоединении – воскресение, а в двуединстве их – жизнь через смерть. Жизнь через смерть, в онтическом корне своем являющаяся отношением твари к Богу чрез Логос или Богопричастием твари и содержанием Богопричастия, т. е. самим Богом, раскрывается в самознании-знании как личное бытие твари. Именно

здесь тварь самодвижна, или свободна, т. е. самовозникает чрез самопогибание, как жертву Логосу и причастие Его жертве, здесь она обожается. Знание освобождает. — «Познайте Истину, и она сделает вас свободными»⁸¹ (ср. § 17).

Наше знание настолько несовершенно, что мы не видим его бытийственного смысла, его свободы (активности) и его освобождающей силы (§ 15); если же видим, то так, что лучше бы и не видели, ибо — в порядке жалкого просветительства. Но несовершенство нашего знания не исчерпывает несовершенства нашего бытия, а его только индивидуирует и показывает. С этим несовершенством мы считались на всем протяжении нашего исследования. Теперь мы подошли к нему вплотную. — Что такое несовершенство твари и каково его отношение к совершенству? Как и почему пала тварь и пала ли она вообще?

29

До сих пор мы рассуждали так, как если бы тварь «рез отъединение от Бога и саморазъединение ниспала от первоизданной своей полноты к границе небытия, но, не достигнув ее, чрез самовоссоединение и воссоединение с Богом возвращалась назад. Но, если тварь возникает из ничего, начало ее никак не может быть ее полнотою: сначала тварь должна пройти путь от небытия к полноте. И если бы Бог создал тварь совершенною, это было бы таким отрицанием ее свободы, таким рабством, что уважающая Бога тварь должна бы была от своего совершенства отказаться. Тем не ме-

⁸¹ Более точно: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8, 32).

нее какое-то первенство полноты и совершенства перед неполнотою и несовершенством несомненно.

Прежде всего надо различать первенство хронологическое и первенство онтологическое. Вторым совершенство неоспоримо обладает. Но этого различения еще нам недостаточно.

Тварь, создаваемая Богом из ничего как свободная, т. е. свободно самовозникающая, не есть что-то самобытное, определенное, постижимое, вообще не есть нечто. Иначе бы существовало нечто вне Бога, который – все. Иначе бы тварь была Богом и было два Бога, что невозможно. Иначе бы, наконец, тварь была определена своею первозданностью, своим естеством и никак не могла стать и быть свободною. Тварь – ничто; она не есть в самом строгом и точном смысле. Но она противостоит Богу и, значит, каким-то образом и есть.

Так как если есть Бог, то нет твари, а если есть тварь – то нет Бога, – мыслим лишь один выход из апории. – Бог выше бытия и небытия. Он есть и не есть (§ 13). Он и погибает и воскресает, хотя Он – вечный покой. Возражать ссылкой на противоречивость наших слов здесь бесполезно, тому же, кто не предполагает, будто знает Бога лучше, чем самого себя, а, напротив, утверждает непостижимость Бога, даже стыдно. Надо внутренне понять это или... совсем не рассуждать. *Obmutesce, bestia!*⁸²

В погибании Бога возникает тварь, в Его воскресении – погибает: она есть в Его небытии. Таким образом, существует и такое раздвоение (не сумею уже сказать: чего), когда есть и Бог и тварь, частью – Бог, а частью – тварь. Но не словесна, а существенна разница между «есть» твари, которая после «не есть» и Бога, и «есть» Бога, которое первее всякого «не есть» (§ 13). Бог

⁸² Смолкни, животное! (лат.).

не есть по отношению к Нему твари, ради нее уничтожает, истощает Себя, дабы она могла возникнуть и обожиться. В этом Его Всеблагость.

Отнюдь не являясь Богом, но – иным, чем Бог, тварь еще и обожена, т. е. является Богом. В обоженности же твари ее возникновение, становление и бытие суть воскресение и бытие самого погибающего и погибшего ради нее Бога. Если она есть потому, что Бог ради нее погибает и ей Себя отдает, ясно, что обожаться для твари – значит отдавать себя Богу и погибать ради Его воскресения. Но тогда воскресение Бога есть и воскресение твари.

Основа творения во всеблагости Божьей, т. е. в самоотдаче Бога твари. Существо твари – в самоотдаче себя Богу, в жертвенном погибании или саморазъедении, в самопреодолении или свободе.

Вполне возможно и вероятно, что какая-нибудь читающая эти слова тварь скажет: «Не хочу я отдавать себя Богу, а просто хочу быть в себе и для себя». Ответить ей нетрудно. – Она сама не знает, чего хочет. Ведь раз она существует, так уже отдает себя Богу и, стало быть, хочет себя Ему отдать. Да Бог и не принял бы от нее вынужденного дара, ибо Сам свободен. Правда, то, чего хочет тварь, кажется ей должным, а не желанным. Но в этом и заключается парадоксия ее несовершенства. Все, чего она может захотеть, Божественно, ибо нет ничего, кроме Бога, а тварь воображает, будто может стремиться к не-Божьему, ибо хочет себя как уединенную в себе, ограниченную в себе Божество и ограниченную. Самоограничение же ее есть и ограничение ею своей свободы: утверждая себя как ограниченную, она полагает, кроме Бога, мнимое бытие, которым мотивирует свою деятельность, т. е. отрицает свою свободу, как и Бога. В мнимом утверждении своей свободы она оказывается рабом, но как

раба мнимого бытия, которое – ничто, она – раба себя самой, своей двойственности, ею не преодолеваемой, в самой же этой двойственности все-таки свободнее, чем воображает.

Погибание и небытие Бога, т. е., в частности, создание им твари, нисколько не противоречат вечной Его неизменности и полноте. Творение и обожение человека не забава Божья и не Божественная Комедия, а действительное самоопределение совершенной Всеблагости чрез утверждение и самопреодоление или свободу твари. Но, разумеется, твари невозможно все это понять, поскольку она только несовершенна и даже познавательно своего совершенства не преодолевает и если она не восходит над противоречием покоя и движения (§ 13). Стать же выше противоречия между покоем и движением – значит увидеть в Божьей Вечности Богочеловеческий процесс, т. е. исповедать Бога как Богочеловека.

Вне Бога и вне своего обожения будучи ничем, в обожении вплоть до полноты его будучи иным, чем Бог, тварь не что-то определенное и постижимое, но нечто непостижимостью своей Богу подобное. Она – неопределимый второй субстрат Божественности, истинный субстрат и субъект которого Бог и которая и есть Бог, ибо не станем же мы в Боге отличать Бога от Божественности. Это вытекает из всех наших рассуждений, обосновывает учение о познании и связывается с неуловимостью «я» (§ 13, 3). Это – последнее Богочеловеческое основание единства многих в общем качественности (§ 15). И таков именно смысл святоотеческого понятия «теофания».

Тварь становится из небытия как нечто иное, чем Бог, в том и тем, что она становится вторым субстратом Божественности, осваивает Божественность, обожается. Поэтому противопоставлять Богу должно именно

тварный субстрат, но отнюдь не тварь как некое определенное содержание, не тварь как личность, хотя освоенная тварью Божественность и принадлежит твари как сама тварь, позволяя нам злоупотребительно, но не без основания говорить о тварной личности. В самом деле, обоженная всецело тварь, т. е. тварь, ставшая субстратом всей Божественности, или «вторым Богом», конечно, «совпадает» с Богом единым и истинным, который воскрес из жертвенной и создавшей свободную тварь Своей небытностью. Но «совпадает» она с Ним потому, что, сделав собою Бога, освоила и абсолютную Божественную самоотдачу, потому, что свободно и радостно возвращается в небытие, дабы воскрес Бог, и возвращает себя отдавшемуся ей Богу. А это возможно лишь в том случае, если Бог выше бытия и небытия и всех вообще противоречий и если обоженная тварь действительно есть в качестве твари.

Обоженная тварь – тварный по происхождению, изнесущный, но превозмогший изнесущность свою Бог, и потому в качестве твари уже – ничто или – не тварь, а Бог истинный и единый. Очевидно, в этой «*coincidentia oppositorum*» дано не только противостояние между тварным субстратом Божественности и Божественным субъектом Божественности. В ней дано еще и противостояние одной и той же Божественности Себе самой как противостояние конкретного Бога конкретной твари. (Иными словами: здесь дано творение и обожение, вместе являющие преизбыточествующую полноту и неизменность Божества.) Но совершенная тварь истинно всеедина: содержит в себе всю свою полноту и все свое становление-погибание. Поэтому указываемое конкретное противостояние существует и во всяком моменте теофании, во всяком миге тварного становления-погибания. Обожающаяся тварь противо-

стоит Богу не только как осваивающее Бога иное, а еще и как ставшая тварью Божественность, устремленная к Своей полноте.

Пытаясь помыслить «чистую тварность» или тварь как таковую, мы представляем себе (*logismo notho*⁸³) некий непостижимый субстрат. Признав его чем-то сущим, приходится сейчас же отрицать его бытие, чтобы потом отрицать и отрицание. Так понимаемая тварь начинается, конечно, не с полноты своего бытия и Богобытия: между нею и полнотою находится творческий акт Бога, осуществляющийся как самовозникновение твари. Эта тварь возникает из ничего, из небытия. Она начинается с множества и движется к единству. Она развивается и возрастает в Богобытие путем Богопричастия, но не ниспадает из своей полноты. Таким образом мы приходим к отрицанию падения твари. Вместе с тем делается непонятным, каким образом самоотдача и саморазъединение твари могут предшествовать ее утверждению и единству, без чего нет и полного Богоуподобления. И как ни согласуется рассматриваемое понимание твари со всем, что мы знаем о развитии мира, оно не дает перехода от неизменного в своей неопределимости тварного субъекта к тварному изменению, к твари в ее конкретном развитии. Возникает необходимость восполнить отвлеченное понимание твари конкретным, которое само по себе тоже недостаточно.

При конкретном понимании твари очевидно, что полнота ее содержания первее ее возникновения, становления, погибания и что погибание ее может быть основанием ее становления. Полнота же тварного

⁸³ Посредством незаконнорожденного суждения (греч.) Это выражение Платона в «Гимее» (52b) о способе восприятия и познания пространства; Платон, в свою очередь, заимствовал понятие у Демокрита.

содержания или конкретной твари онтически первична уже потому, что она – Божественность, которая вся и целиком тождественна Своему творческому акту, т. е. началу твари. Говоря условным языком теологии, Божий «замысел» первое его тварного самоосуществления. Богобытие и Божественность как условия тварного бытия, как его и начало, а не тварь как таковая определяют Божий замысел. Это не значит, что тварь ограничена замыслом Бога, ибо она могла бы его и не осуществлять, т. е. совсем не быть, и сама свободно избрала бытие, т. е. согласилась сделать Божий замысел своею целью. Она ухитрилась даже захотеть невозможное: она устремилась к полубытию, избрала часть бытия, которое неучастие, а Бог сделал ее нелепое хотение действительностью, т. е. – бытием, превосходящим свое самоучастие.

Падение всеединой твари и есть ее хотение не то быть – не то не быть, ее недостаточное, но свободное, т. е. и в недостаточности своей ничем, кроме свободы (самой твари), не мотивированное или, если угодно, «иррациональное», стремление к Богу. Падение – акт всеединой, а потому и всяческой твари. Оно не грех одного какого-нибудь существа, но грех всеединого Адама, Человека⁸⁴, в коем все согрешают, «первородный грех» его и каждого из нас.

⁸⁴ Всеединый Адам – весь человеческий род, совокупное человечество, понимаемое как единый человек. Эта концепция, существующая во многих религиозных традициях, а в христианстве развитая св. Григорием Нисским и преп. Максимом Исповедником, прочно входит в антропологию Карсавина. Весьма близким понятием там служит Адам Кадмон – «человек первоначальный» (др. – евр.) – понятие или символ гностической и иудаистической мистики, близкий к первочеловеку или «антропосу» герметизма и вместе с ним воспринятый затем в ряде европейских мистико-философских учений. Обозначает первообраз человека, предвечный замысел Бога о человеке, несовершенным (ибо падшим) во-

Так отвлеченное и конкретное понимания равно необходимы и дополняют друг друга. Первое без второго приводит к отрицанию тварного развития, к невозможности даже помыслить тварь или к дуализму. Второе без первого неизбежно вырождается в пантеизм и связанное с ним нелепое утверждение Божьего несовершенства. Синтез обоих пониманий дан в идее Богочеловечества. Только восполняя второе понимание первым, мы и получаем право утверждать, что тварь – образ и подобие Троичного Бога, но не сам Троичный Бог. Утверждая же это, мы различаем в твари определенное первоединство, разъединяющееся единство и воссоединяющееся единство, хотя в ней как в твари, возникающей из ничего, никакого первоединства нет (§ 10).

[С грустью (впрочем, не за себя) предвижу суждения моих читателей, даже терпеливых и внимательных. – Пренебрежительно отбросят они проводимое нами резкое (более резкое и четкое, чем в традиционных учениях, в которых тварь незаконно отождествляется с Богом путем приписывания ей чего-то только ей присущего) разграничение между тварью и Богом. Затем, совершив эту ампутацию, они станут искать в ряде выхваченных из контекста фраз якобы «пантеистические» положения, более или менее добросовестно не обращая внимания на оговорки и подбор слов. И уже без особенного умственного труда развиваемое нами понимание христианства будет зачислено в разряд «пантеистических», да еще, может быть, под звуки торжественного, но мало осмысленного повторения слов о Богочеловечестве, Богосыновстве, обожении, творении из ничего и свободе. Любопытнее всего, что

площением которого является земное человечество или Адам Перстный (1 Кор. 15, 47). См.: Мифы народов мира, т. I. М., 1980. С. 43–44.

многие из таких читателей любят поговорить об апофатическом, или отрицательном, богословии. По моему мнению, надо не говорить об апофатическом богословии и не впадать при мысли о нем в бесплодное умиление и бездейственное смиренничанье, а держать на него, т. е. самому богословствовать, притом не только апофатически, а и катафатически, ибо оба метода богословия в раздельности не существуют⁸⁵. Тогда станет ясным, что традиционная классификация религий на монотеизм, политеизм (в частности, дуализм) и пантеизм с отнесением христианства как вида к первому в корне ошибочна и должна быть заменена истинною классификациею. Истинная же классификация такова. – Есть христианство, и есть его умаления и виды, объемлемые общим именем религии. Умаление высшей идеи христианства – идеи Богочеловечества, или двуединства Бога с человеком, – как умаление единства приводит к вырождению христианства в дуалистическую (в частности – политеистическую) религию, а как умаление двойства – к вырождению его в религию пантеистическую, растворяющую либо человека в Боге (индийский пантеизм), либо Бога в челове-

⁸⁵ Апофатическое и катафатическое, т. е. отрицательное и утвердительное (греч.) богословие – два взаимно дополнительных метода или пути образования концептуальных представлений об Абсолютном, Боге. Апофатический подход, оформленный в особый теоретический метод Псевдо-Дионисием Ареопагитом и преобладающий в философии и мистике, говорит о Боге как Абсолютно Непостижимом путем отрицания у Него любых атрибутов, приложимости к Нему любых понятий; катафатический же, более свойственный церковному учению и литургике, говорит о Боге как Абсолютном Совершенстве путем утверждения у Него предельной степени любых совершенств. Ср.: «Одни из Божественных имен – отрицательные, которые показывают Божественную пресущественность... Другие же имена – утвердительные, которыми Бог изображается как Виновник всего» (Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М. 1855. С. 39).

ке (германский пантеизм). Этому двоякому вырождению соответствуют и внутренние болезни, или «ереси», исторического христианства].

30

Личное бытие – бытие внутренне определенное или «распределенное», в основе чего лежит, как мы видели, определение его «извне», его «иноопределение», равно значимое и для твари в целом, и для всякого ее момента. В существе своем это иноопределение не что иное, как отношение твари к Богу (непосредственное для всякого ее момента, ср. § 18). Однако если Бог определяет тварь, то тварь определять Бога не может: тогда бы Бог не был уже абсолютным, т. е. Богом. Следовательно, иноопределение твари, без которого нет и ее распределения, ни в коем случае не является взаимопределением твари и Бога. Оно – другого решения нет – причастие (*methexis*) твари Богу, определяющему Себя в Логосе и чрез Логос, причастие твари Божьему Определению, которое столь же самоопределение, сколь иноопределение (§ 10 и «О началах»). Учение же о Божьем Определении есть учение о Божьем Триединстве. В твари самой такого определения быть не может, ибо ее первоединоство – освояемая ею Божественность. Тварь начинается из ничего и упирается не в себя, не в ничто, а в Бога.

Таким образом, строго говоря, нет тварной личности. То же, что мы для простоты и злоупотребительно называли и продолжаем называть тварною личностью, – Ипостась Логоса в причастии ее тварным субстратом. В самом деле, может ли быть личностью тварь, раз она в тварности своей лишь неопределимый и неопределенный субстрат Божественности, сущий только в силу и меру своего Богопричастия? Может ли

тварь быть личностью, т. е. определенностью, и в то же время быть свободною? Бог и личен, и свободен, ибо Он сам Себя определяет и сам преодолевает необходимость своей определенности. Но, если Он сотворил тварь как некоторую определенность, т. е. как личность, Он тем самым определил, сделал необходимым бытие и развитие твари, т. е. уничтожил ее свободу, да и Свою тоже. Напротив, в приятии Божьего определения, в Богоотдаче тварь остается вполне свободною.

В терминах богословия это выражается так. – В Богочеловеке неслиянно и нераздельно соединены два «естества»: превысшее всякого изменения Божье и изменчиво-тварное, две «энергии», две «воли», но в Богочеловеке – одна Личность, Ипостась Логоса.

Тварь не личное бытие; но в Лоем Богопричастии, которое и есть ее бытие, в обожении своем лицетворится; в личном же бытии своем, т. е. в самом Логосе, тварь противостоит Богу. Противостоит она Богу как иное: как естество, воля, энергия, как нечто еще не актуализованное. Актуализуется же она лишь в соединении с Божеством, в Богочеловеческой личной деятельности, ибо все совершается силою Божьею, и Бог – единый творец всего. Но тварь противостоит Богу еще и в качестве Бога по благодати, «второго» Бога, который становится на место Бога единого и истинного, ему Себя отдающего. В этом смысле также можно говорить о тварной личности, ибо здесь как бы и нет Бога, который отдал Себя твари.

Смысл и цель тварного бытия – в его лицетворении, которое и есть его обожение, возможное чрез благодатную самоотдачу или жертвенную смерть Бога и свободное чрез самоотдачу или жертвенную смерть твари. И лицетворение, или обожение, твари надо понимать не как метафору, не в смысле создания какого-то «почти-совершенного» бытия рядом с Богом, бытия,

лишь называемого Божественным, ибо это-то как раз и является гордынею, желанием «быть, как Бог» и быть «хищением»⁸⁶. Но должно понимать лицетворение или обожение в самом строгом и точном смысле, ответственно и серьезно: – так, как понимали его св. отцы. Ничтожество наше, т. е. происхождение твари из ничего и ее нищета, достаточно утверждает наше смирение и освобождает нас от лицемерного смиренничай мя, на деле унижающего Бога и кощунственного.

Божественное Троиединство – т. е. Отец или вечно себе равное и неизменное определенное первоединство Божьей сущности, Сын или ее саморазъединение и определение и от Отца чрез Сына исходящий Дух Святой или ее воссоединение и воскресение – раскрывает Божью сущность как совершенное единство трех Личностей, или Триипостасное Божество. В силу же этого Вторая Ипостась, Логос, не просто Личность, а – Всеединая Личность.

В самом деле, чрез Слово, в Слове и в качестве Слова определяет, выражает, осуществляет Себя для Себя, актом же творения – и для твари весь Троиединый Бог. Бели же так, то Слово уже не простое единство, рождаемое определенным первоединством, и не просто единство, в силу своего рождения распределяющееся. Оно – совершенное единство трех совершенных своих моментов, которые не могут не быть личностями и самим Словом. Иначе ведь Слово не могло бы и самодовлеть, быть самодвижным и – во всем саморазъединении – единством. Иначе бы Оно было несовершенным материальным телом, а не совершенным духовным Телом Божьим (§ 22) и не совершенным

⁸⁶ Имеются в виду искушение Евы змием: «Будете как боги» (Быт. 3, 5) и слова ап. Павла от том, что Христос не стремился «хищением» – т. е. путем самоволия и самоутверждения – «быть равным Богу» (Фил. 2, 6).

образом Бога Отца. Но если моменты Слова – совершенные личности и Оно само, то и каждый из них в себе должен быть триединством и т. д. до бесконечности, до полного самоисчерпания «словесной» или «логической» бесконечности. Следовательно, Логос, будучи единою Ипостасью, – бесконечное иерархическое множество личностей, из коих всякая – Он сам и потому все прочие. Таким образом, нет никакого противоречия в том, что Ипостась Логоса – и Всединый Христос, и Христос Иисус. Более того: Ипостась Логоса есть и личность всякой симфонической личности и всякого индивидуума (ср. § 18).

Личность всякого индивидуума – свободно причастуемая тварью особая Божья мысль о ней, – Логос как идея и энтелехия твари – наименование твари Богом, имя ее. Личное бытие – определенная конкретность, обожение и обоженность твари. Но, конечно, личности, равные и равноценные этически, не равны по своему иерархическому положению. И в каждом иерархическом ряду, определяемом степенью симфоничности, есть своя иерархия, так что только одна личность является средоточием и апогеем данного ряда. А эта высшая личность данного ряда обязательно является индивидуацией высшей личности ближайшего сверху ряда и сама индивидуируется в высшей личности ряда, ближайшего снизу. Поэтому среди индивидуальных личностей есть одна, и только одна, являющаяся апогеем и средоточием индивидуально-личного бытия. Она же – высшее осуществление Логоса во всех Его рядах и как бы средоточие символизирующего Его полноту равноконечного креста. Именно в ней, в личности Иисуса, Божество соединяется с человечеством и человек, рождаясь от Бога, обожается. Чрез нее становится возможным причастие твари Божественной полноте Логоса, т. е. лицетворение всей твари и тварью произносимое Имя Божие.

В ипостаси или личности, которая – Бог, Бог и тварь чрез полную взаимоотдачу становятся точным единством. Ипостась не «среда». Она неотделима от Бога и само Божество, а не что-то третье, кроме Бога человека, и не тварь. Говорить, будто ипостась тварна, будто есть в собственном смысле тварная личность, или предполагать, будто в Боге, кроме трех ипостасей, существует еще нечто четвертое (например – «ипостасность»), которое в соединении с тварью создаст, чего доброго, четвертую ипостась, – значит отрицать и Бога Троицкого, и тварь, метафизически же – обнаруживать безграмотность. После этого остается лишь заняться грамматикой, хотя бы и с опасностью в пылу первых успехов изобрести грамматическое доказательство Троицтва⁸⁷. «Единение по ипостаси» (*henosis kat'hypostasin, unio hypostatica*) – синоним обожения (*theosis*). Обожение же – освоение тварью чрез ее самоотдачу самого Божества, так что Бог становится тварью, дабы тварь стала Богом. В меру обожения твари и можно говорить о тварной личности, впрочем всегда памятуя не только об условности такого словоупотребления, а и том, что в несовершенной твари ее личное бытие неполно.

* * *

Так как ипостасное единство не уничтожает свойственного обоим естеств (*oudamou tes ton physeon diaphoras aneremenes dia ten henosin, sodzomenes de*

⁸⁷ Последние фразы – критика богословия о. Сергия Булгакова. Как раз в те годы он выдвинул тезис о различии в Боге между ипостасью и ипостасностью или ипостазированностью, а также развивал идеи об отражении Божественной троичности в грамматике, в структуре суждения. См., напр.: «Ипостась и ипостасность» // Сборник, посвященный П. Б. Струве. Прага, 1925; «Главы о троичности» // Православная мысль. Париж, 1928, № 1; 1930, № 2.

mallon tes idiotetos hekateras physeos. Cone. Chalс⁸⁸), необходимо признать, что человеческое естество Христа остается тварным. Но свойственность тварного в том, что оно имеет начало (созидается – самовозникает из ничего) и конец (умирает). Оно и есть, и не есть, изменяется. Поскольку оно (еще или уже) не есть, Ипостась Христа – только Божество, а ипостасное единство – синоним единственности Божества. В небытии Своего человечества Христос един, как единый и единственный Бог. На это рано еще возражать, что человечество Христа воскресло, и нельзя возражать, что нет Христа без Его человечества, ибо мы говорим о «не есть» тварного, вовсе не отрицая его «есть» (ср. § 13).

Правда, оба естества соединены, хотя и нераздельно (*adiaretos, achoristos*), но неслиянно, непревратно, непреложно (*asygchytos, atreptos, ametabletos*)⁸⁹. Однако отсюда никак не следует, что человеческое естество перестает быть начально-конечным, или изменчивым, т. е. тварным: отсюда следует как раз обратное, и приведенные слова определяют не каждое естество само по себе, а их взаимоотношение. Если бы человеческое естество утрачивало в ипостасном единстве свою начальность-конечность, свое «не есть», оно бы теряло свою свойственность, переставало быть тварным и ничем уже не отличалось от Божьего. Подобное предположение не что иное, как грех Денницы⁹⁰ но или люциферрианство. В ипостасном единстве человеческое

⁸⁸ «Соединением нисколько не нарушается различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества» (греч.). (Определение Халкидонского (IV Вселенского) Собора // Деяния Вселенских Соборов. 2-е изд. Т. 4. Казань, 1878. С. 52).

⁸⁹ Греческие термины из Определения Халкидонского Собора (см. примеч. 78), передающие характер соединения природ во Христе; в цит. рус. переводе: «не слитно, неизменно, неразлучно».

⁹⁰ Денница – одно из именовании Сатаны (Люцифера) в Св. Писании (Ис. 14, 12).

естество может получить нечто новое, но не может перестать быть тварным, т. е. не быть.

Человеческое естество не «превращается» в Божье (atreptos). – Если тварный субстрат осваивает Божественное содержание, если он даже вполне его освоил и стал вторым Богом на месте единого, этим единым Богом он все же не становится и никак стать не может. Никак и ни при каких условиях, даже во всей полноте своей не делается он «Божественным по происхождению», или «искони Божественным».

Понятие «превращения» не подходит здесь потому, что выражает либо слишком много, либо слишком мало. – Утверждая, что человеческое естество «превращается» в Божье, мы невольно предполагаем, что от него остается нечто уже не превращающееся, а являющееся субстратом превращения. Безотчетно мы воображаем исчезновение акциденций человеческого естества при полной сохранности его субстанции, т. е. мы бессознательно отрицаем небытность твари и равняем тварь с Богом. С этой точки зрения несториане и антиохийцы⁹¹ должны бы были настаивать на превратности; принимая же «непревратно», они сами осудили несторианство. Впрочем, несторианствующие себя осуждали бессознательно, ибо боролись с иным, более поверхностным толкованием понятия «превращение». Действительно, можно и не заметить, что там, где совсем исчезает «превращающееся», нет никакого «превращения», а есть лишь «замена» одного другим, скажем: замена человечества Божеством. При таком истолковании термина «превращение» им утверждается полное

⁹¹ Несториане – приверженцы учения, выдвинутого константинопольским архиепископом Несторием (ум. в 451 г.), осужденного как ересь Эфесским (III Вселенским) Собором 431 г. и утверждавшего существование во Христе двух отдельных ипостасей и природ. Антиохийцы, здесь – епископы антиохийской церкви, примкнувшие к несторианам в период Эфесского Собора.

исчезновение, т. е. в конце концов, — только небытность твари, но исчезает ее бытие. И уже вторичный вопрос: будем ли мы допускать замену твари Богом или чем-нибудь третьим, предполагая во втором случае «слияние» Божеского с человеческим? Допуская замену твари Богом или полное исчезновение твари, мы вынуждены признавать Христа только Богом, а не Бого-человеком; предполагая «слияние» — подменяем Богочеловека каким-то кентавром.

Итак ипостасное единство не превращенность человека в Бога в смысле их сосуществования (не дуализм) и в смысле только небытности человека, но и не «слиянность» Бога и человека как нечто третье, некое третье единство. Нет места и термину «преложение» (*metabole*), даже если понимать его не как синоним «превращения», а так, как понимается он применительно к таинству евхаристии. В евхаристии хлеб и вино «предлагаются» в тело и кровь Христовы. Будучи до таинства односубстратною телесностью и для неверующего оставаясь таковою или делаясь лишь двусубстратною, поскольку он их вкушает, хлеб и вино после благословения опознаются верующим как двусубстратная телесность: как хлеб и вино и как тело и кровь Христовы, и таинственно становятся только телом и кровью Христа, хотя и не отменяется, что они были и, следовательно, неким образом всегда есть и хлеб и вино, а в приобщении — и тело и кровь приобщающегося (ср. § 21). Таким образом, в таинстве причащения хлеб предстает и как тело вкушающего его человека, и как тварное тело Иисуса Христа, причем Иисус Христос, причащающийся человек и — потенциально — хлеб являются различными индивидуумами. В ипостасном же единении проблема не во взаимоотношении многих субъектов одной телесности, ибо субъект здесь один, единая личность, а во взаимоотношении разных «тел»,

естеств, природ одной личности. Евхаристическое преложение ограничено тварным естеством, и понятие преложения уместно лишь в пределах одного и того же естества. Говорить же о преложении применительно к Богу и человечеству никак нельзя. Ведь здесь нет одного и того же предлагающегося, ибо Ипостась всегда остается тою же Ипостасью, а два естества всегда различны. Допуская преложение человеческого естества в Божье, мы должны допустить существование наряду с Ипостасью еще и тварной личности, кроме же того, отрицать небытность твари. А тогда мы, помимо всего прочего, неизбежно придем к отрицанию евхаристического преложения. Евхаристическое преложение, осуществляя единство твари, обосновано Богочеловеческим ипостасным единством, но именно потому это единство не преложение. Правда, мы позволяем себе говорить о едином Божественном «содержании» и о двух субстратах-субъектах его: Боге и человеке, – но мы при этом всегда (по крайней мере мысленно) оговариваем, что это «содержание» и есть сам Бог и от Бога неотличимо. Мы не сопоставляем человека Иисуса с другими людьми.

Человеческое естество Христа не «превращается» в Его Божественное естество, не «предлагается» в него, как хлеб и вино предлагаются в Христовы тело и кровь, не «сливается» с ним. По своему Богопричастию, по «освоению» им Божества, которое и есть Ипостась, человеческое естество Христа ипостасно или лично. Но в силу тварности своей оно в Богопричастии, как в процессе освоения им Бога, иное, чем Бог, а в полноте Богопричастия, в освоенности им Бога, коему себя отдает, совсем не существует. Таким образом, небытность и небытие его – единство и единственность Ипостаси как единственность Божества. Но это отнюдь не означает, что твари вообще нет. Сказав, что она не есть, мы не

отвергли того, что она есть и погибает-возникает. И с нами должен согласиться всякий, кто признает человеческое (т. е. наше) естество Христа тварным и, следовательно, изнесущным. А мы удовольствуемся и более распространенными выражениями этой мысли. Пусть только скажут (а ведь не сказать не могут), что человеческого естества Христова не было, «пока» оно не сотворено Богом и не рождено (для самого Христа «вторым рождением») от Девы Марии, что оно умерло и воскресло.

К сожалению, препятствием являются закоренелые предрассудки и привычки мысли. – Богословы привыкли рассуждать об ипостасном единстве так, будто бы человеческое естество Христа совсем не то самое, которое сотворено, родилось от Бога и Девы, страдало, умерло и воскресло. Они словно воображают, что, если все это «было» и «прошло» для нас, несовершенных людей, это «было» и «прошло» и для Бога, и для Богочеловека. Для них Бог действительно не Бог живых, а Бог мертвых, не Бог Авраама, Исаака и Иакова, а Бог философов⁹². Они сосредоточивают свое внимание на «результате», вернее же, н» конце жизни Христовой, думают о совершенстве так, как если бы не было несовершенства, о единстве – так, как если бы не было соединения. Единство же понимают не по-настоящему, не в смысле единства множества и покоя движения (§ 13), а в смысле отвлеченного и мертвого единства и покоя. И полезно задуматься над способом выражения, к которому прибегали св. отцы и которым утверждается «динамичность» Богочеловечества (Cone. Chalced. – «...sodzomenes de tes idiotetos hekateras physeos, kai eis hen prosopon kai mian

⁹² Парафраз евангельского стиха (Мф. 22, 32) и начальной фразы «Амулета Паскаля»: «Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова, но не Бог философов и ученых» (см.: Тарасов Б. Паскаль. М., 1979. С. 207–209).

hypostasin syntrehouses»; по-латыни: «...in unam personam atque subsistentiam concurrente»⁹³ Constantin. II, Anath. de tribus capit., can. 4: «...ten henosin tou theoli logou pros anthropon gegenesthai», «ton tou theou logou sarki kath' hypostasin henothernai», по-латыни: «...unitum esse», can. 7: «...ton (=physeon) asygchytos he aphrastos henosis gegonen», can. 8: «hoti en tes theias physeos kai tes anthropines, tes henoseos kath' hypostasin genomenes, heis Christos apetelesthe» и т. п.⁹⁴).

Если же какой-нибудь глупец от рождения или от усердия не *тiо* разуму станет говорить, что св. отцы говорили о движении лишь в силу недостаточности человеческих слов и применительно, пусть сначала попробует доказать, что неприменительны те выражения, на которые он хочет сослаться. В конце концов все сказано применительно. Так в начальные времена богословия необходимо было особенно настаивать на совершенстве и завершенности единства ипостасного и можно было не напоминать постоянно об усовершеннии, развитии, страданиях и смерти Христа, ибо все это являлось для верующих не памятью, а живою действительностью. Теперь же, когда в маловерии потускнела действительность и место ее стали занимать аллегорические толкования и отвлеченные размышления, особенно необходимо говорить о движении и конкретной жизни.

⁹³ «Сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно лицо и одну ипостась» (Определение Халкидонского Собора // Деяния Вселенских Соборов. С. 52).

⁹⁴ «...соединение Бога Слова с человеком совершилось», «соединение Бога Слова с плотию совершилось по ипостаси» (пункт 4); «...из которых (=естеств) неслиянно совершилось неизреченное соединение» (п. 7); «что из божественного и человеческого естества, чрез ипостасное соединение, совершился единый Христос» (п. 8) (*греч.*) (Деяния II Константинопольского (V Вселенского) Собора 553 г. Приговор о трех главах // Деяния Вселенских Соборов. 4-е изд. Т. 5. Казань, 1913. С. 212 (п. 4), 213 (п. 7, 8).

Если в полноте своего единения с Богом, в ипостасном единстве человеческое естество не есть, а Божья Ипостась – единственность Бога, человеческое естество все же «было», и этого его бытия, этого его «есть» ничто и никто уничтожить не может. Но тогда человеческое естество и в самой полноте ипостасного единства не только «не есть»: оно в ней и «есть», тем более что полнота ипостасного единства не конец или результат единения, а полнота единения. Говоря иными словами: «когда» человеческое естество погибает, оно «тотчас же» и воскресает, ибо всегда есть для Бога и в Боге не мертвых, а живых. Оно есть в себе потому, что есть только в Ипостаси (*enypostatis*). Нельзя, следовательно, сказать, что ипостасное единство – только единство и единственность Божества: в этом случае человеческого естества «никогда» бы не было. Не только разность естеств не исчезает вследствие их единения («...ten diaphoran... ouk anairoumenen dia ten henosin: heis gar ex amphoin, kai di'henos amphotera...» – Tr. Cap. can. 7)⁹⁵ но и Божество и человечество оба остаются в единстве, совершающемся по ипостаси («menei gar hekateron, hoper esti te physei, kai genomenes tes henoseos kath' hypostasin» *ib.*)⁹⁶).

Это возможно лишь в одном случае, именно: – если и человеческое естество становится Ипостасью, которая, однако, не делается оттого тварною. Иначе – как «один из обоих и чрез одного каждое» (*ib.* cap. 7)?⁹⁷ Но тогда становление человечества ипостасью и есть ис-

⁹⁵ «Различие не уничтожившееся чрез соединение (ибо из обоих един, и чрез единого оба)» (греч.) (Там же. С. 213 (п. 7)).

⁹⁶ «Ибо то и другое остается тем, что есть по естеству, и после того, как совершилось соединение по ипостаси» (греч.) (Там же).

⁹⁷ Собственный карсавинский перевод приводимого им выше текста из п. 7 (в оригинале ошибочная ссылка на п. 8). Перевод этого текста в рус. издании «Деяний» – прим. 85, в скобках.

тинное его обожение. Тогда тварь так осваивает Божество, что всего Бога в себя приемлет и Им, как собою, превозмогает свое начало и свой конец. (Это и значит, что, когда она еще и уже не есть для себя, она все же есть для Бога и потому и для себя.) Тогда тварь становится единственным Богом на место Бога единственно и отличается от Бога истинного и единственного лишь тем, что она Бог изнесущный (ex ouk onton) по происхождению и второй или средний по числу.

Если же так, то Бог истинный, Бог истинно сущий есть и не сущий Бог (ouk on theos), Бог, в самой сущности Своей рождающийся (§ 13). Необходимо преодолеть привычные установки и не отказываться от Богопознания под предлогом Богочитания. Надо понять мнимую самоочевидность утверждения: «Бог умереть не может», — утверждения, вполне, впрочем, справедливого, когда под смертью разумеется только несовершенная смерть. Раз Бог может родиться, может Он и умереть, да в самом Своем рождении даже уже и умирает. Пределов Его всемогуществу нет, и не богословствующий умишко предпишет Богу вечно жить не умирая. Целительнее без оговорок и уловок исповедать вселенскую догму, выраженную двенадцатым анафематствованием св. Кирилла Александрийского и Эфесского Собора: «Если кто не исповедует, что Слово Бога пострадало плотию, и распято плотию, и смерти вкусило плотию, соделавшись «первороденным из мертвых», ибо жизнь есть и живодавец как Бог, да будет анафема»⁹⁸. Также и Дева Мария родила не плоть

⁹⁸ Эфесский (III Вселенский) Собор // Деяния Вселенских Соборов. Т. 2. Казань, 1861. С. 191.

Божию, но самого Бога; и у Бога Слова два рождения (tou theou logou einai dyo genneseis)⁹⁹.

Скажут: Бог страдал, распят и умер «плотию» (sarki), т. е. тварностью, человечеством, по человечеству. – Во-первых, «по человечеству» не совсем то же самое, что «человечеством»: вопреки прецедентам Соборной Церкви (ср. 4-е анафематствование Эфесского Собора¹⁰⁰) «по человечеству» разделяет единого Христа и является часто потаенным несторианством. Во-вторых, «плотию» еще не то же самое, что «тварностью», во всяком случае – не только «тварностью». Мы уже установили (§ 22) возможность понимать Логос как Тело Божие. Конечно, «Бог есть Дух», но Бог не отвлеченный Дух, или: Он не только Дух, а и Логос и непостижимый Отец. Потому мы, духовно-телесные существа, в совершенстве нашем братья Иисусу и Христу, а тело наше – «храм Духа Святого». Потому Дух Святой на Иисуса Христа нисходит и чрез Него нам ниспосылается.

В рождении Логоса, в Его множественности, в Его Божественной телесности раскрывается Его истинное умирание. Его истинная смерть. Правда, это еще не страсти и смерть на Голгофе, но это уже возможность и подлинное, ипостасное (§ 1) существо их. Разумеется, из того, что Христос умер, никак не следует, что Он не воскрес; и небытие исконно сущего (ex onton), присносущного (aei ontos) Логоса не исключает Его бытия, но

⁹⁹ В Деяниях Эфесского Собора этой формулы нами не найдено, хотя в патристике подобные утверждения известны. Ср., напр., у Дамаскина: «И чтим два Его рождения» (Цит. соч. С. 156).

¹⁰⁰ «Кто изречения евангельских и апостольских книг, употребленные святыми ли о Христе или Им самим о Себе, относит раздельно к двум лицам или ипостасям и одни из них прилагает к человеку, которого представляет отличным от Слова Божия, а другие, как богоприличные, к одному только слову Бога Отца: да будет анафема» (Деяния Эфесского Собора (см. прим. 88) С. 147).

вместе с Его бытием есть Его «не бытие» (§ 13) или – в отличие от постижимого нами бытия – приснобытие. Не следует только понимать это приснобытие благодушно-оптимистически, уничтожая – да простят мне неподходящее слово – весь «трагизм» Божественности, – так, как бытие представляется нам, ленивым и безвольно вздыхающим о безмятежном покое (§ 3–6). Бог Логос выше бытия и небытия. Он не возникает, как мы, не изнессушен, но погибает и воскресает из Своего небытия, тем делая возможным и наше воскресение.

Но ограничим себя пониманием слова «плотино» (sarki) в смысле «человечеством», «тварностью» и посмотрим, к чему такое понимание приводит. Зададим себе вопрос: кто страдал, распят и умер «человечеством»? кто «субъект» страстей и смерти? Само собой ясно, что не «человечество» или «тварность», так как тогда бы стоял именительный падеж, а не творительный (по-гречески – дательный). Если бы человечество страдало, человек во Христе отличался бы и отделялся от Его Божества и Его Ипостаси, которая и есть Божество. Тогда бы человек во Христе был особою личностью, ибо субъектом страдания и смерти может быть только личность, тем более что речь идет о «сознательных» страданиях и смерти. Несомненно, субъектом страданий и смерти была Личность Христа, страдала и умерла Ипостась. Но Ипостась Божественна и Бог. Значит, страдало и умерло Божество. Но в Божестве все Божественное всегда есть. Следовательно, Логос всегда страдает и умирает. Это для нас Бог воплотился, пострадал и умер, для нас Его страдания и смерть «были» и «прошли»; для Него же самого они и были, и прошли, и всегда есть в той же полноте и действительности, в какой были.

Поэтому нельзя говорить: «человечество Христа страдало и умирало, а Его Божество пребывало

бесстрастным». Ибо человечество Христа не вне Его Ипостаси: не тварно-ипостасно и не безыпостасно (и то и другое невозможно), но «выипостасно» (enypostatos) и Божественно-ипостасно. Бог страдает и умирает, что в той же мере может быть признано патрипассианством¹⁰¹, в какой рождение Слова делает рождающимся Отца. И в осуждении Церковью патрипассианства как раз и дано косвенное утверждение страданий и смерти Бога Сына. Однако можно сказать: «человечеством Своим Христос страдает, Божеством же Своим пребывает еще и бесстрастным». И в этом раскрывается особый, таинственный смысл страдания и смерти Бога «плотию» как человечеством или тварностью.

Если Бог не страдал и не умирал, нам незачем благодарить и славить Бога за наше спасение. Нет ни благодати, ни любви в том, чтобы с бесстрастным равнодушием предоставить страданиям и смерти человека, с которым соединяешься. И в таком соединении не усмотреть ни жертвы Бога Отца Богом Сыном, ни самопожертвования Сына, ни искупления, ибо жертвует собою и себя искупает только сам человек. Это действительно образ бесчеловечного Бога, с необходимостью возникающий на почве арианства¹⁰² и несторианства. Отрицая трагедию Божества, мы приходим к Божественной комедии.

Логос страдает и умирает в недрах Пресвятой Троицы, раскрывая и определяя Ее Божественную Жизнь

¹⁰¹ Патрипассианство (от лат. pater – отец и passio – страдание) – одна из ересей III в., утверждавшая, что крестные страдания следует приписывать не только Богу-Сыну, но также и Богу-Отцу.

¹⁰² Арианство (по имени главы течения, александрийского пресвитера Ария (ок. 250 – ок. 336)) – христианская ересь, утверждавшая, что Христос, Бог-Сын, не единосущен Богу-Отцу, но сотворен Им.

и Полноту. Эти Его страдания и смерть вместе с тем – условие творческого Божьего акта, т. е. самовозникновения свободной твари. Он и ей отдает все Свое Божество, и ради нее умирает. Но она несовершенна, не совершенно телесная или плотская. И отдавая Себя ей, дабы она все же могла усовершиться и обожиться, Логос воплощается, страдает и умирает «плотию», т. е. несовершенным человечеством. Таким образом, смерть Бога плотию не значит, что Бог не умирает Божеством, но значит, что, умирая Божеством, Он в соединении с человеком умирает и как искупающий и спасающий человека Богочеловек. Он «смертию смерть разрушает»¹⁰³ потому, что как Бог выше жизни и смерти, «ибо жизнь есть и живодавец как Бог».

Богочеловечество – истинное и совершенное двуединство Бога и человека. Единая Божья Ипостась есть 1) Божество, все Божество, и только Божество, 2) все человечество, и только человечество, 3) Божество и человечество в их взаимоотдаче, согласовании и сосуществовании, 4) умирание, небытие и воскресение Бога, 5) возникновение, умирание, небытие и воскресение человечества, 6) полнота и непостижимое единство всего этого как неизменность и покой своего движения. Божья Ипостась – Богочеловек, ибо сотворенное Богом из ничего и обоженное человеческое естество ничего не убавляют в полноте Божьей и ничего к ней не прибавляют, а лишь раскрывают Бога Его твари как преизбыточествующую, превышающую бытия полноту. Есть в Божьей Ипостаси и несовершенство человека,

¹⁰³ Афористическая формула, выражающая смысл крестной смерти Христа и часто употребляемая в богослужебных текстах; напр., в «Воскресной песни по Евангелию»: «Поем воскресение Его, распятие бо претерпев, смертию смерть разруши»; в пасхальном тропаре: «смертию смерть поправ».

но не как грех, а как подлежащий преодолению, преодолеваемый и преодоленный в наивысшее явление совершенства факт. Есть в ней, стало быть, и ограниченность, но – преодолеваемая. И поэтому мог Богочеловек молиться о чаше и на кресте вопиять: «Боже, Боже, почто Ты Меня оставил?»¹⁰⁴

Искаженным пониманием ипостасного единства будет признание ипостасным человека как непреодолимой и словно сущей в себе и по себе ограниченности. Но это равнозначно признанию Иисуса Христа грешным человеком и совпадает с люциферианским обожением человека. Потому-то так и трудно, почти невозможно понять ипостасное единство при неправильном понимании взаимоотношений между покоем и движением (§ 13) и при небрежении динамикой Богочеловечества и Божества. Так, пренебрегая динамикой, несторианство знает только Бога и человека, а не Богочеловека, сосуществование Бога и человека, а не единство их, становящееся пустым словом. Разделяя же Бога и человека, несторианство должно прийти к непостижимости Бога и обрекает себя на атеизм. Монофизитство¹⁰⁵ низводит динамику Богочеловечества на степень динамики человечества как чего-то служебного, подготовительного к ипостасному единству. В существе монофизитство не знает ни двойства, ни двуединства, а знает только единство, неизбежно отвлеченное и безразличное.

¹⁰⁴ Мф. 27, 46.

¹⁰⁵ Монофизитство – ересь, противоположная несторианству: здесь утверждалось существование во Христе только божественной природы. Получила главное развитие в эпоху после Халкидонского Собора (451); в VI в. стала официальным учением церквей коптской, яковитской и армянской.

Вся тварь, т. е. всеединая личность, несовершенна; не в том смысле, однако, что тварь, как изнесущная, начально-конечна и, стало быть, не Боговместительна. – Бог, создающий тварь, дабы она стала Богом, чрез жертвенную смерть Свою выше Своей безначальности-бесконечности. Этим Он и твари открывает путь к полному ее обожению, как к преодолению ее начальности-конечности. Несовершенна тварь в том, что она – грешная, т. е. избирает и получает несовершенство.

Тварь могла по зову Божьему самовозникнуть из небытия, чрез самоотдачу ей Бога стать на Его место, чтобы чрез ее самоотдачу Ему и ее пакинебытие Он снова был и она сопричастовала Его самовоскресению. Но она могла и не ответить на Божий призыв, т. е. не возникнуть и совсем не быть, ибо Бог к бытию ее не принуждал, не творил ее без ее согласия, но создавал свободную.

«Хороша, скажут нам, свобода: совсем не быть или быть чрез самоотдачу, т. е. быть, чтобы не быть! Разве не отрицается уже свобода твари тем, что она не может быть в себе и для себя?» Вот так именно тварь и рассуждала, тем самым делая себя несовершенною. Это и есть первородный грех. – Нет бытия, кроме Божьего, и Божьему бытию присуще полное утверждение себя. Но нет утверждения иначе, чем чрез самоотдачу, самоутверждение же – мнимость и ложь (§ 16). Хотеть, чтобы в бытии было самоутверждение, все равно что хотеть, чтобы бытие было небытием. Самоутверждение не утверждает бытия, а отрицает его. Тварь хочет быть в себе и для себя, самоутверждаться без самоотдачи: она так хочет быть Богом, чтобы Богом не быть. Это внутренне противоречиво, невозможно, даже немислимо.

Это равно нехотению бытия и небытию, полному отказу ответить на зов Божий.

Так как описанная нелепость стала действительно-стью, а в силе и мудрости Божьих превозмогается, ее пояснить все-таки возможно, хотя и с помощью мифологических образов. – Еще не сущая тварь услышала зов Божий и захотела отдать себя Богу, или быть. И она стала отдавать себя Богу, существовать и возрастать в Богопричастии, делаясь личностью и вторым Богом. Однако, только начав свое Богобытие и бытие, тварь сейчас же стала стремиться в себя и, словно очертив себя магическим кругом, вертеться в нем, как белка в колесе. Она вдруг захотела быть в себе и для себя так, как если бы Бога совсем не было, видеть же, что все в ней и она сама – Божье, не хотела. Полученное от Бога она попыталась похитить себе, т. е. сделать исконно своим, хотя у Бога начала не было, а у нее начало было. Она стала считать полученное как бы и неполученным: «хищением» хотела сравняться с Богом. Вместо истинного утверждения чрез самоотдачу она захотела самоудовлететь и самоутвердиться, т. е. смирение подменила гордынею. Божья жизнь чрез смерть стала в ней дурною бесконечностью умирания, роковой необходимостью тления.

Все это не следует понимать как временный ряд актов. Потому скажем еще иначе. – В ответ на зов Божий тварь восхотела не бытие, не даруемую ей полноту бытия, а какую-то часть бытия. Она словно поставила себе в мыслимом движении своем от небытия к полноте бытия некую грань, далее которой двигаться ей было лень. Она хотела не «быть» и не «не быть», а – «немножечко быть». Но бытие не делимо и не участвуемо; и хотеть часть бытия все равно что хотеть небытия, т. е. совсем не хотеть быть. Существование подобного хотения невозможно, если только оно не становится хотением всего бытия.

Невозможное для человека возможно для Бога. — Бог исполнил нелепое хотение твари. Он сделал «участненное бытие», «полубытие» действительным, а потому и возможным, почему мы и в состоянии его как-то мыслить и о нем говорить. Бог словно включил полубытие в бытие. Он не приневолил твари быть вполне, ибо сама тварь этого не хотела. Но Он и не предоставил тварь вожделенному ею небытию. Как ранее Он создал возможность тварного бытия, казалось бы, с Его бытием несовместимого, так «теперь» Он создал новую возможность, благодаря которой оказалось, что у отвергающей Его твари есть все же некое стремление к Нему, некое жалкое подобие бытия. Он точно выполнил хотение твари: дал ей ровно столько бытия, сколько она вожделела, хотя это и было невозможным. Бог даровал твари часть Себя самого, хотя Он и не учаняем, дав ей возможность и силу в ней, в твари, Его учащать и делить. Полубытие твари Он сделал бытием, Собою.

Так возник величайший и основной парадокс, называемый нашим несовершенным миром, нашею несовершенною личностью. Мы настолько несовершенны, что считаем все действительное разумным. Мы признаем наше бытие и наш мир непротиворечивыми, а пытаемся обличить противоречивость всего совершенного и Божественного. Но ясны и прозрачны Божественные тайны, которые насыщают более всякой достижимости и, всегда оставаясь тайнами, всегда все более и более постигаются. А вот несовершенное бытие так действительно загадочно, противоречиво и нелепо. Впрочем, в свете Богознания и оно уясняется. Ведь его нелепость как раз в том и заключается, что, основываясь на совершенном и Божественном, оно их отвергает и пытается их разрушить своею, оправдываемою лишь ими, критикою. Конечно, мифы наши всего

не объясняют. Но к тем же выводам приводит и внимательный анализ греха и зла (ср. § 32, 33 и мои работы «Saligia». Петроград, 1919 и «О добре и зле» в журн. «Мысль», Петроград, 1922, № 3).

Недостаточное хотение тварью Богобытия, бытия и совершенства мы называем грехомвиною твари; осуществленность этого хотения, т. е. непреодолимое несовершенство и непреодолимость несовершенства, — (грехом) — карою. Онтически вина существует лишь потому, что силою Божьею существует кара; но лишь только кара начала существовать, как оказалось, что ей в качестве ее основания предшествует словно получившая бытие чрез нее вина. Вина и кара соотносятся, как хотение и его осуществленность, но в качестве действительности вина и кара — одно и то же: греховное или вольно-непреодолимое несовершенное бытие. Нет и не может быть вины без кары, но кара может быть без вины, хотя уже и не в качестве кары. Это бытие существует силою благодати Божьей, ибо Бог ради твари и ее свободы ограничивает Свое творчество и, даруя Себя твари, терпит, что тварь пренебрегает Его полнотою. Но это бытие существует как свободное, т. е. самовозникает в меру недостаточного и ничем не мотивированного своего хотения. Если же оно не в силах преодолеть свое несовершенство, так не потому, чтобы Бог наказывал тварь, а потому, что тварь сама свободно ставит предел своему совершенствованию, Бог же всеблагий, блюдя ее свободу, не меняет ею определяемой ее ограниченности.

Непреодолимое несовершенство твари заключается в уединенности, в ее разъединенности с Богом. Как разъединенность с истинным единством, это должно быть и внутренней разъединенностью твари, т. е. преобладанием разъединенности над единством, или «преимущественною разъединенностью». Отсюда раз-

деление несовершенства на вину и кару. Отсюда – са­моподчинение твари закону противоречия, ее «дурная логичность» и неопреодолимость пространства и вре­мени как дурная бесконечность умирания (§ 11, 13). «Нет, не умрете», – сказал Еве «хитрейший из зверей полевых», сказал и не солгал, хотя он и «отец лжи»¹⁰⁶. Ибо, как мы уже знаем, ужас несовершенного нашего существования не в том, что мы умираем, а в том, что не хотим умирать и, непрестанно умирая, никак умереть не можем. Потому и невозможно найти начало и конец чего бы то ни было тварного. Потому внутренне противоречива мысль о первом или о последнем во времени человеке. Что же это за человек, если до него не было людей или после него людей не будет? (ср. § 18, 20).

Первостепенным значением для учения о личности обладает то, что разъединение твари с Богом и ее внут­ренняя разъединенность необходимо являются и разъединенностью твари со своим собственным со­вершенством. Это вытекает из онтического первенства совершенства и из того, что мы называем «падением» твари (§ 29), мысля падение не как временное событие и не предполагая, будто человек до своего эмпириче­ского существования хотя бы одно мгновение был в «раю» (см. у св. Григория Нисского и св. Максима Ис­поведника). – Бог восхотел, чтобы свободная тварь свободно обожилась, а всемогуществу Божию границ не положено, логика же и свобода не против Божества, но от Божества. Следовательно, тварь свободно до­стигла совершенства и обожилась, хотя мы т все лишь тварь, которая находится еще только в процессе само­усовершенствования и обожения. Тварь совершенна несмотря на то, что она – и «только у совершающаяся», несмотря

¹⁰⁶ Быт. 3, 4; Быт. 3, 1; Ин. 8, 44.

даже на непреодолимость своего несовершенства, ибо само это несовершенство, будучи непреодолимым, и преодолевается и преодолено. Оно – момент совершенства и есть только потому, что «уже» есть совершенство.

Зло мы отождествляем с грехом-виною, в конце концов – с грехом всеединой твари и видим в нем не что-то положительное, не какое-то, хотя бы и производное, бытие, но – только недостаточность добра или бытия (§ 16). Индивидууму зло предстает как одна бесконечно-многообразная и активная стихия в силу его единства, хотя и не совершенного, со всем существующим, и в силу единства, хотя и не совершенного, всего существующего. Вследствие же преимущественной и непреодолимой разьединенности твари зло является для индивидуума объективным, как бы особым. Поэтому самосовершенствование человека как преодоление им своего несовершенства и, стало быть, самопреодоление или освобождение приобретает характер борьбы с объективным злом. Но преодолеваемое несовершенство не что-то внешне данное и неподвижное, а – самодвижно созидающий себя как несовершенного человек. Следовательно, ведя борьбу со злом, человек, по существу, борется с самим собою. Он раздваивается на себя как созидающего свое несовершенство, утверждающего себя в своей недостаточности, согрешающего и на себя же как на преодолевающего свое несовершенство. Таким образом создается почва для обычного и неправильного понимания человеческой жизни и свободы. – Совершенствование и несовершенствование, добро и зло признаются равно бытийственными и словно соположенными. Смысл добра полагается не в у совершении несовершенного, а в чем-то внешнем, отвлеченном; равным образом и зло проецируется вовне. Освобожденный от добра и зла человек представляется

в виде бессодержательного отвлеченного «я», которое «выбирает» между двумя мотивами, между добром и злом. Его свобода начинает истолковываться как свобода выбора, что при последовательном развитии оказывается и отрицанием различия между добром и злом. Место конкретной свободы, которая есть бытие, добро и самоопределение, заступает свобода отвлеченная, этически индифферентная, «liberum arbitrii»¹⁰⁷ и такому отвлеченному понятию свободы способствует сама разъятость тварного бытия. Ведь если отвлеченное единство противостоит никак не организованному множеству, а единство осилить множества не может, воздействие единства на множество только и мыслимо как выбор, притом – выбор беспорядочный. Конечно, выбор и борьба мотивов не выдумки, а факты; но они не последние категории бытия и не связаны с существом свободы, так даже, что изучающие свободу как свободу выбора изучают не свободу, а нечто совсем другое. Недаром, возвращаясь к религиозным проблемам и усматривая в совершенном бытии невозможность зла (non posse peccare¹⁰⁸), они вынуждены либо считать идеальным состоянием рабство, либо отказаться от всего написанного ими о свободе.

¹⁰⁷ Свобода выбора (лат.).

¹⁰⁸ Невозможность грешить (лат.). Карсавин тут обсуждает – и осуждает – трактовку свободы, преобладающую в западном богословии и восходящую к Августину, который развил четкую схему: исходно тварь обладала «малой свободой» – возможностью не грешить (posse non peccare) и могла, усовершенная, возрасти к «большой свободе» – невозможности грешить (non posse peccare); но вместо этого впала в рабство греху – невозможность не грешить (non posse non peccare). В русской литературе эти концепции сжато и ясно изложены в кн.: Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скотта Эригены. СПб, 1898. С. 114–120.

Свобода личности – ее самопреодоление, т. е. – ее самостановление в некоторую данность, ее противопоставление себя этой данности как себе же и преодоление этой данности как самовоссоединение. Свобода – преодоление личностью себя как созидающей себя необходимости. Это определение свободы применимо к Божьей Личности и к твари как сущей чрез свое обожение или лицетворение (§ 30). Взаимоотношение твари с Богом не создает необходимости в ином определении свободы, так как тварь вне обожения и обоженности – ничто, в обожении же – иное, чем Бог, только как становящаяся Богом. Творение не ограничивает твари, ибо Бог творит свободную и она в творении самовозникает. Она не выбирает между бытием, т. е. Богом, и небытием, ибо небытия, как известно, нет и его не только хотеть, но и помыслить нельзя. Она стремится или не стремится к Богу. Если не стремится, так нет не только ее свободы, а и ее самой; если же стремится, то стремление ее по содержанию совпадает с Божьим (ср. определение Бернарда Клервоского: «*pop substantiarum, sed voluntatum conjunction*¹⁰⁹). Если тварь стремится к Богу, она отдает себя Ему, т. е. существует и преодолевает себя, или свободна.

Мы видели, что тварь не захотела полноты бытия или захотела часть бытия. Опять-таки это не выбор между полнотой бытия и частью бытия. Ибо бытие неучастняемо, а часть или неполнота лишь отсутствие, небытие полноты, небытие же не вожделенно и не мыслимо. Тварь захотела часть бытия не потому, что захотела часть, а потому, что Богом точно осуществ-

¹⁰⁹ Не сущностей, но воля сопряжение (лат.). Св. Бернарда Клервоский (1090–1153) – одна из крупнейших фигур средневекового католичества, деятель церкви, богослов и глубокий мистик, в опыте которого достигается нечастое соединение визионерского и спекулятивного стилей.

ленное хотение ее стало частью бытия. Так как знание – качественное бытие, неполно хотевшая и не вполне сущая тварь не знала и не могла знать полноты бытия. Однако незнание это (*ignorantia*) – качественное несовершенной твари, но вовсе не причина, не повод, не мотив ее несовершенства. Незнание несовершенную тварью совершенства или полноты означает лишь то, что для несовершенной твари полноты нет и не было.

Но мы не хотим сказать, что хотение несовершенной твари – акт иррациональный, и с неохотой, только за недостатком слов говорим о «хотении». Различение разума и воли, иррационального и рационального – нечто вторичное, производное, к тому же еще нуждающееся в тщательном анализе. Ссылка на незнание как на причину недостаточного хотения лишь один из возможных ответов на навязчивый, но ненужный и бессмысленный вопрос: «Почему тварь недостаточно устремилась к Богу?» – Именно не «почему»: там, где «почему», уже не свобода, но «мотивы», «выбор», «причины», т. е. либо отрицание свободы, либо что-то, к ней существенного отношения не имеющее. С другой стороны, нельзя видеть в нашем понимании подчинение твари какой-то внешней необходимости или необходимости ее собственной природы. – Тварь здесь не подчиняется своей природе, а создает себя как свою природу, которая, раз она уже есть, конечно, является подлежащей преодолению или необходимостью.

Извне же Бог не ограничивает твари, так как предлагает ей всего Себя, т. е. все, что есть и что вообще возможно и мыслимо, и даже невозможное: измышленное тварью полубытие.

Итак, тварь не «хочет части бытия», но – частично, недостаточно хочет бытие. Она не «хочет недостаточности», но недостаточно хочет. Ее бытие – недостаточное бытие. В этом бытии есть, разумеется,

самостояние и самоустановленность, данность или необходимость (но не неподвижность) твари. Есть ли в нем преодоление необходимости, т. е. самопреодоление или свобода твари? – Должно быть. Ведь тварь утвердилась как нечто, как данность или необходимость только потому, что в Богоприятии отдает себя Богу. Являясь данностью, она исчезает как данность, перестает быть, – перестает и для себя, и для Бога. Она преодолевает себя как данность уже тем, что в познании ее себе ее противопоставляет, отъемля у нее полноту своего бытия. Она стремится уничтожить данность как данность и воссоединить ее с собою, ее вполне освоив, в самопознании своем возвращается к небытию.

Правда, самоотдача и самопреодоление характеризуются в несовершенной личности как раз тем, что они являются в значительной мере невольными, нежелательными, роковыми, одним словом – необходимостью. Поскольку же несовершенная личность вообще себя как данность «свободно» или роковым образом преодолевает, она не преодолевает себя вполне. Это и понятно. – Неполное, участенное бытие есть и неполная самоотдача, и неполное утверждение (личность «всю» себя данностью сделать не может), и неполное самопреодоление. Свобода несовершенной твари – несовершенная, ограниченная свобода, являющаяся как таковая подлежащею истинной, совершенной свободе в качестве преодолеваемой необходимости. Можно определить эту несовершенную свободу с помощью удачного схоластического различения между «*liberum arbitrii*» и «*liberum potestatis*»¹¹⁰ если только придать «*liberum arbitrii*» смысл не «выбора», а «решения», «стремления», «хотения». Несовершенство свободы прежде всего и предстает как ограниченность «*liberi*

¹¹⁰ Свобода действия (лат.).

potestatis» как неосуществимость целей, которые мы себе ставим. Однако, если всмотреться в проблему повнимательнее, станет ясным, что без «liberum potestatis» нет и «liberum arbitrii» и ограниченность первого должна быть ограниченностью второго. Отчего же тогда фактически стремления превышают осуществимое? Откуда берется понятие неосуществимого? Почему ограниченно свободный человек сознает ограниченность своей свободы и согласен определять свою свободу как необходимость?

Очевидно, несовершенно-свободный человек как-то знает о совершенной своей свободе, для которой его несовершенная свобода является преодолеваемой ею, свободой совершенною, необходимостью. Если же он знает о своей совершенной свободе, он как-то ею уже и обладает, обладая же ею – в какой-то мере преодолевает ограниченность своей несовершенной свободы и себя в качестве ее. Он знает ее и обладает ею «как-то», т. е. несовершенно, неполно, в порядке неосуществимого, вернее же – в ничтожной мере осуществляющегося хотения. В этом хотении, в признании своей несовершенной свободы несовершенною и обнаруживает себя человек не как ограниченно свободного, а как становящегося, хотя еще и не ставшего, истинно свободным. Здесь начаток его полного самопреодоления, или полной свободы, побеждающей необходимость его несовершенства.

32

Совершенство твари содержит в себе: 1) полноту твари, 2) все движение твари от небытия к небытию чрез полноту, ее погибание-становление, 3) преодоление и преодоленность тварью себя как непреодолимого несовершенства (§ 31) и потому – 4) это самое непреодолимое несовершенство или предельность «твари».

Становление предшествует погибанию, ибо иначе и погибать нечему (см. § 26, 29), и полноте. С этой точки зрения тварь начинается не со своей полноты или совершенства, и нет «падения» твари, существование же ее, несмотря на ее гибель, раскрывается как ее восстание из паки-небытия, или воскресение. За воскресением следует паки-бытие, или новое бытие, которое, однако, во избежание бессмысленного повторения должно совпасть с «первым», погившим: иначе, впрочем, не будет и «воскресения», а будет замена одного другим. Такой вывод тем неизбежнее, что мы не отделяем существования от сущего, бытия от того, что есть, и не допускаем особого отвлеченного бытия (§ 13). Но онтически погибание – условие становления, а полнота раньше неполноты. С этой точки зрения падение твари возможно и есть. Падение же это не просто погибание полноты, которое вместе с воскресением входит в полноту и никак не является ее падением, а – погибание полноты как полноты, исчезновение полноты без ее воскресения, небытие ее без ее бытия, ее непреодолимая умаленность. Такая умаленность в конце концов и будет началом твари с небытия и первенством становления перед полнотою и погибанием. В связи с этим воскресение твари уясняется как восстание или спасение павшей. Иными же словами, воскресение оказывается преображением становления падшей твари в становление твари совершенной, а паки-бытие твари раскрывается как усовершенствование и преображение единственного и неповторимого ее бытия. Поскольку мы несовершенны, т. е. ниспадаем из нашей полноты или не приемлем ее, мы становимся, возникаем и потом погибаем. А поскольку мы усовершенствуемся, мы воскресаем (т. е. становление наше и есть наше воскресение) и уподобляемся Богу в том, что погибание предшествует воскресению. Мы уже не возникаем, не становимся, а воскресаем, как Бог, или – во Христе рождаемся от Бога Отца. И само становление наше оказывается не чем

иным, как нашим падением и погибанием: оно словно раздваивается на погибание-падение, или несовершенное становление, и на воскресение, или становление истинное. Смысл благовестил не в том, что мы умрем и воскреснем, но в том, что мы умираем и, рождаясь от Бога, воскресаем. Царство Божие не будет, а уже растет и становится, хотя еще и не пришло в полноте для нас и потому – «да придет».

[Не зная колебаний вера первых христиан превозмогла натуралистическое разделение несовершенного мира и Царства Божия, так что воздвигаемая между ними временная бесконечность сжималась не в тысячелетия и века, а в неценные мгновения. Это разделение не было еще опасным, не делало идею Царства безжизненной абстракцией и символизма литургической жизни – бледной аллегорией. Вера ослабела, и времена переменялись. Современность может вместить христианство и найти смысл свой только в одном случае. – Она должна поставить и разрешить указанным образом вопрос о значении раздела между несовершенством и совершенством: в данном бытии, в существующем обнаружить наличие и действительность высших христианских идей, обнаружить же не путем рабствования времени или абстрактного сжимания времени. Так обличается истинный смысл христианской апокалиптики. А вместе с тем отпадают соблазны натуралистической магии, перед которыми не устоял в своем стремлении возродить действительность христианства. Ф. Федоров¹¹¹. Он понял и цену материального бытия, и ненужность удваивать бытие, понял и значение воскресения. Но он тотчас же отказался

¹¹¹ Федоров Ф. (1828–1903) – русский религиозный мыслитель, развивший учение об «общем деле»: стоящей перед человечеством глобальной задаче, вместе религиозно-нравственной и научно-технической, которая заключается в физическом воскресении всех усопших.

от воскресения, подменив его бессмертием, и потому отверг жизнь, ибо жизнь без смерти и есть то небытие, которое тварь уже превозмогла даже в неодоушевленных вещах. Христианство невозможно без веры во Христа, который смертию смерть попирает].

Мы говорим о непреодолимом несовершенстве и о преодолении его совершенством. Этим утверждается действительная отдаленность несовершенства от совершенства, та непреодолимость несовершенства, которая является для всякого несовершенного существа самоочевидною и неоспоримою, та замкнутость несовершенства в себе, которая соблазнила не только на нелепое различие имманентного и трансцендентного и не только Канта. С другой стороны, поднимаясь над законом противоречия, мы хотим устранить всякую тень благодушного оптимизма, в котором до сих пор злорадно упрекают всякого, кто исповедует древнехристианское учение о спасении всех. По существу же, непреодолимость несовершенства, так же как, например, конечность, дана в понятии тварности. И если допустимо, хотя ведь и противоречиво, что Бог делает тварь бесконечною, допустимо и преодоление Богом непреодолимого несовершенства. Скажут: оно для Него не непреодолимое. — Конечно, но — так же, как тварь для Него и не тварь.

Очевидно, в совершенстве не было бы несовершенства, если бы несовершенство не было непреодолимым, т. е. замкнутым в себе, очерченным своею, для него неразрушимую границу. Если же в совершенстве чего-либо нет, оно уже не совершенство. Граница, очерчивающая несовершенство, есть и в совершенстве, ибо иначе в нем нет и самого несовершенства, т. е. оно не совершенство и совсем не существует. Но эта граница в совершенстве и не есть, ибо, если она в нем только есть, оно опять-таки не совершенство: совер-

пенство еще и потому совершенство, что оно превосходит свое несовершенство. В несовершенстве же и для несовершенства граница только есть: иначе оно бы не было несовершенством.

Утверждая несовершенство твари как ее разъединенность, мы, таким образом, отрицаем абсолютное значение этой разъединенности, почему и вправе отрицать, что Бог абсолютно неведом твари и что Его, может быть, нет. Непреодолимая и «преимущественная» разъединенность (§ 3, 5, 8, 11, 13, 16, 20, 31) значима для твари как ее несовершенство, но теряет свою полную значимость по отношению к совершенству, что и делает несовершенство твари моментом ее совершенства. В совершенстве твари ее «преимущественная разъединенность» есть как преодоленная.

Надо, однако, отдать себе ясный отчет в смысле этой непреодолимости, в смысле «предельности» несовершенной твари. Предельность вовсе не означает неподвижности. Она не достигнутость предела и не успокоенность на нем, а вечное движение к нему и его недостижимость. Ни о чем вполне конкретном нельзя сказать, что оно для несовершенной твари недостижимое: недостижимое лежит вне реальной твари. Несовершенная тварь несовершенна и предельна в том смысле, что она все время преодолевает свое несовершенство, но не преодолела его и никогда не может его преодолеть. Самопреодоление или свобода ее совершенны в полноте ее умирания, недоступной ей, «птока» она несовершенна (§ 31). Будучи же неполнотою умирания, несовершенная тварь может вполне усовершеншиться, только вполне умерев, что приблизительно осуществляется в апогее ее несовершенного умирания – в разграничивающей эмирическое и метаэмпирическое несовершенство «первой смерти». Являясь сама своею собственною границей, несовершенная тварь в силах

эту границу перейти только путем самоуничтожения, путем «трансцендентного», т. е. именно «переходящего» (а не перешедшего) границу, акта: ей не отделить своей ограниченности от себя, не избавиться от границы, не избавившись от себя. В несовершенной твари как таковой акт перехода границы совершается, не совершен, ибо несовершенен. И он, конечно, не во временно-пространственном конце твари: он в каждом ее моменте и во всех ее моментах, хотя и неодинаково во всех, а в одном из них преимущественно, более, чем в прочих. Тварь не хочет и лишь потому не может умереть, а следовательно – истинно жить, т. е. жить, смертию смерть попирая. Тварь вожделеет и получает дурную бесконечность, дурная же бесконечность не может ни окончиться, ни перестать быть дурною иначе, как совсем в ином плане, себе трансцендентно.

Вся трудность проблемы заключается в том, что несовершенная тварь и неодолимо несовершенна и в самом несовершенстве своем, в непреодолимости его усвершеняется, преодолевает свое непреодолимое несовершенство, которое все же остается непреодолимым, ибо в несовершенной твари и для несовершенной твари только преодолевается. Несовершенная тварь – только усвершеняющаяся тварь. Это и есть благая весть о спасении мира. Говоря о спасении людей от справедливой власти над ними дьявола, Григорий Нисский видит здесь со стороны Бога «обман обманщика» и оправдывает этот обман тем, что Бог совершил его ради спасения людей и самого дьявола¹¹². Можно применить тот же образ к сотворению человека несо-

¹¹² Подробнее см.: Карсавин А. П. Св. отцы... С. 200–201. Согласно учению Григория Нисского об искуплении, дьявол обманул человека в событии грехопадения, но был сам обманут Христом в деянии искупления. «Обманутый обманщик» – частый образ в раннехристианской литературе, в частности у бл. Августина.

вершенным. — Человек получил именно то, чего хотел, несовершенство, но полученное им несовершенство оказалось преодолевающим себя, т. е. взыскующим совершенство. Зов Божий не умолк, и не исчезла возможность совершенства, хотя уже и не в границах существующего и только усовешшающегося (§ 31). Впрочем, обмана здесь не было, так как иное несовершенство невозможно и для Бога, противоречя Его Всеблагости и творческому замыслу. Да и человек-то хочет не иного, но только не сразу и с трудом опознает то, чего он хочет, и противоречивость иного, которая и есть его собственная внутренняя борьба (ib.).

Постоянное преодоление нами нашего несовершенства засвидетельствовано сознанием нами его как несовершенства и его непреодолимости. Это значит, что мы как-то знаем о нашем совершенстве: иначе бы подобные мысли не могли прийти нам в голову. Если же мы как-то познаем наше совершенство, оно как-то дано нам, хотя и несовершенным, и мы им как-то обладаем. Полная неданность совершенства обозначала бы, что наше несовершенство не совпадает с описанным нами, что оно не входит в совершенство как его момент и что граница между несовершенством и совершенством «только значима» на обе стороны. Полная же данность несовершенства означала бы, что нет никакого несовершенства, а стало быть — и совершенства.

Совершенство дано нам стяженно и несовершенно. Несовершенство — момент совершенства. Поэтому для совершенства и в совершенстве несовершенство и есть иное, и не есть иное, а есть для того, чтобы не быть. Для совершенства и в совершенстве нет непреодолимой грани между его неполнотою и восполнением этой неполноты, т. е. непреодолимая грань преодолевается и преодолена. Но несовершенство-то все-таки есть; и, поскольку оно есть, для него и в нем есть его

непреодолимая граница, и только есть. Для него его собственная восполненность – иное, и только иное, такая же замкнутая в себе реальность, как оно само.

Тем самым «восполненность несовершенства» или «совершенство для несовершенства» уже не совершенство, но – образ совершенства, значимый и реальный постольку, поскольку есть несовершенство: не более и не менее. В «совершенстве для несовершенства» еще нет совершенства, хотя оно столь же в совершенстве, сколь и несовершенство. Этот «образ совершенства» – восполненность несовершенства, «исполнение» его, его цель, «задание», идеал. Мы называем его идеальным бытием. Понятно, что несовершенному бытию его идеал представляется временно предшествующим (золотой век) или последующим (идея прогресса), или, наконец, находящимся в начале и конце (рай). Куда, в самом деле, это бытие поместит то, чего нет, но о чем тоскует и к чему стремится, как не в прошлое и не в будущее? В действительности же идеал не во времени, а временное бытие наиболее приближается к нему в своей середине.

Таким образом, падение твари, т. е. – не во времени совершающиеся! – отпадение ее от Бога и распадение, обнаруживается еще и в том, что всеединая тварь (и, следовательно, всякий момент ее) распадается на соотносительные друг другу личность несовершенную и ее идеальный образ. И если в совершенстве одна личность, для несовершенства она становится как бы и двумя: идеальной и несовершенной. Смысл преодоления несовершенства в «восстановлении» их единства, однако в таком восстановлении, чтобы не пропало и двойство их, т. е. чтобы оно стало моментом двуединства.

Поскольку несовершенство есть (а оно так есть, что не исчезает и в совершенстве), ему всегда противостоит идеальное бытие. Тем не менее по содержанию своему

идеальное не является чем-то иным, чем несовершенное, и конкретным, но – усовершенствием и восполнением несовершенного. Содержание идеального реализуется лишь чрез развитие и усовершенствие несовершенного и только в этом развитии-усовершенствии. Таким образом идеальное не поддается определению, строго говоря, не должно быть называемо личностью, по крайней мере – в том же смысле, что и несовершенная тварь, и в некотором смысле зависит от несовершенного. Но идеальное – цель несовершенного, как преодоленность его разъединения, как его выполненность и как путь в совершенство и Бога. Идеальное вечно предносится несовершенному, влечет его к себе, указывает ему путь. Будучи же с несовершенным одною и тою же личностью, оно всем этим несовершенного не ограничивает. Обращаясь к своему идеальному образу, в нем почерпал силы, чрез него осмысляя и преодолевая свое несовершенство, личность обращается к себе самой и, оставаясь самодвижною, осознает себя как движение к Богу.

Несовершенной всеединой твари реально противостоит идеальная всеединая тварь; и всякая индивидуация первой стремится к своему идеальному образу. Есть свой идеальный образ у всякой симфонической личности, у всякой социальной личности, у всякого человека, всякого животного, всякой вещи. Определяя тварный мир как всеединую тварную личность, мы определяем его греховное (§ 31) несовершенство как раздвоение его на несовершенную эмпирическую личность и ее метаэмпирический идеальный лик или образ, причем в несовершенстве личное бытие умалется вплоть до вещиности, а в идеальном образе осуществляется лишь чрез усовершенствие несовершенного.

Так как раздвоение идеального и несовершенного вполне реально и так как идеальное не менее реально,

чем несовершенное, можно говорить о двух мирах: идеальном и несовершенном. Идеальный мир и есть мир ангельский. В нем индивидуальные идеальные образы предстоят как ангелы хранители, в коих, нисходя, индивидуируются высшие ангелы: ангелы народов и церквей и ангел всего оцерковленного человечества, возрожденная тварна София (она же Дева Мария), уже заступившая место падшей Софии Ахамот¹¹³. В этом же мире херувимы (керубим) зовут к личному бытию мир животных, а пламенеющие серафимы – мир вещный. Но и в нем человеческий мир иерархически выше, чем мир животный и мир вещный: Пресвятая Дева «честнее херувим и славнее без сравнения серафим»¹¹⁴.

Разумеется, признавая ангельский мир, мы противопоставляем его человеческому, или нашему, так, что не повреждаем единства твари, которую тоже называем миром. Если бы существовало два в строгом смысле «особых» мира, не было бы взаимодействия ангелов и человек и мы бы не могли знать даже того, что ангелы существуют. Единый и один Бог создал один мир. И утверждение раздельности ангела и человека нимало не препятствует утверждению их единства, так же, как утверждение индивидуальной личности не мешает

¹¹³ София Ахамот (София-Премудрость (греч.), Ахамот – грецизированная форма др. – евр. Хохма – Премудрость) – в учении гностиков-валентиниан София (гипостазированная Премудрость) падшая, т. е. поступившая, вырвавшаяся из гармонии идеального мироздания (плеромы, см. примеч. 24 к «Поэме о смерти») и послужившая истоком падшего бытия, снедаемого страстями и дисгармонией. В дальнейшем эта мифологема неоднократно заимствовалась мистическими и религиозно-философскими учениями, вплоть до русской софиологии.

¹¹⁴ «Честнейшую херувим и славнейшую без сравнения серафим, без нетления Бога Слова рождшую, сущую Богородицу Тя величаем» (Богородичная молитва после преложения св. Даров в литургии св. Иоанна Златоуста // Православный молитвослов. М., 1970. С. 111).

утверждать личность социальную, симфоническую, всеединую, и так же, как единству Церкви не препятствует то, что она включает в себя и ангелов, и человек. Не случайно усопшего святого мы опознаем чрез его лик и мощи, иногда же – только как ангела, а Церковь прославляет в нем «земного ангела и небесного человека».

С нашей точки зрения (§ 12), вполне уместно и понятно наименование ангела существом духовным и даже духом. Но, так как слово «дух» многозначно и может породить много недоразумений: вплоть до отрицания множественности ангельского мира и его реальности, – предпочтительнее вслед за Символом Веры говорить просто о «невидимом» (ta aorata, ср. Кол. I, 16).

Ангелы – «посредники» между Богом и человеком. – Человек постигает Бога, стремится к Нему и причастен Ему лишь чрез свое совершенство, совершенства же достигает лишь в соединении со своим идеальным образом. Так как единственный путь к Богу – жертвенная смерть, именно ангелы являются психопомпами (Лк. XV, 22) и явление ангела предвещает смерть (Суд. VI, 11 сл.; XIII, 22). Бог «поставил на востоке у сада Едемского херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к древу жизни» (Быт. III, 24). Меч обращающийся и пламенный – солнце, сожигающая стихия; херувим – ангел мира животного. – Путь к жизни лежит чрез смерть, а путь к смерти – чрез животную жизнь человека и гибель его в очистительном круговороте вещества (ср. § 21).

Занятые мыслью о своем, собственно человеческом, мы обычно не задумываемся над указаниями на ангелов животного и стихийного мира. Но прикосновение ангела сожигает пищу (Суд. VI, 21), и ангел подымается к небу в пламени жертвы (ib. XIII, 20 сл.). Ангелы ввергают грешных в печь огненную (Мт. XIII, 41 сл., 49).

Ангел очищает углем пламенным от греха (Ис. VI, 1 сл.) и возмущает, делая целительною, воду купели Силоамской (Ин. V, 4)¹¹⁵. Ангелы держат четыре ветра на четырех углах земли (Ап. VII, 1). Из всего этого никак не вытекает принижения ангелов, которое у некоторых доходит до уподобления ангелов чему-то вроде «Божьих животных». Конечно, ангелы – «духи служебные, посылаемые на служение для тех, которые имеют наследовать спасение» (Бвр. I, 14). Но в этом смысле и Предтеча – ангел (Мр. I, 2 сл. – Мал. IX, 1; Лк. VII, 27) и даже Иисус Христос – ангел. Правда, Сын Божий не воангелился, а вочеловечился – потому, что в несовершенном человечестве – истинное средоточие и катарсис тварной трагедии и чрез человечество осуществляет себя тварь и приобретает реальность ангел.

Ангелы окружают Богочеловека, грядущего во славе. Они – воинство Царя Небесного. Не следует понимать это внешне. – Весь тварный мир есть теофания, совершенная в соединении ангела с человеком с пришествием ангелов к несовершенной твари и соединении всей твари с Богом. Бог же воздействует на мир не внешним образом, не так, как тело воздействует на тело, и не с помощью орудий. Он не повреждает тварной свободы, ничего не требует и не вынуждает, не вмешивается в течение мира, как внешняя сила. Он – самобытие мира. Его воля и» сила осуществляются в твари и тварью как сама свободная тварь. Тварь сама себя карает, осуществляя свою вину (§ 31), так, однако, что и суд и кара существуют лишь силою тварного Богопричастия и в этом смысле являются судом и карою Божьими.

¹¹⁵ Ошибка автора: текст о возмущении воды говорит не о купальне Силоам (на юге Иерусалима), но о купальне у Овечьих ворот (на севере).

[В традиционном представлении о «промысле» Божьем мы видим попытку человека создать себе Бога по своему образу и подобию, т. е. по образу и подобию человека несовершенного и не понимающего своего несовершенства. Это – уподобление Бога несовершенной твари, наивный антропоморфизм. Разумеется, традиционное понимание несовершенно не в том, что оно понимает, а в том, как оно понимает. В способе же своего понимания оно настолько связано с непреодолимым несовершенством человека, что поддается углублению и усовершенствованию только в теоретическом Богознании, а в конкретной религиозной жизнедеятельности вполне непреодолимо. Потому конкретным прошениям Молитвы Господней предпосылаются слова: – «Да будет воля Твоя», и совершеннейшая на земле молитва: «Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша эта; впрочем, не как Я хочу, но как Ты» (Мт. XXI, 39, ср. Лк. I, 38).

С неправильным пониманием промысла Божьего связано и механистическое понимание чуда. Чудо относительно закону, так что нет закона, если нет чуда, и нет чуда, если нет закона. Закон – необходимость, чудо – преодоление ее или свобода. Весь мир – необходимость как непреодолимое несовершенство, но весь мир – чудо Божие, как самопреодоление необходимости. Таким образом, нет в мире чудес и законов: тогда бы получились дырявая необходимость и чудеса в решете, т. е. не было бы ни чудес, ни законов. Но в мире и сам мир – и закон (необходимость) и чудо (свобода). Закон становится чудом там, где есть отношение человека к Богу или вера. И если представители натуралистического мирозерцания сознательно либо бессознательно, но неизбежно определяют чудо как еще не закон, мы определяем закон как еще не чудо].

Распад человека не может быть только раздвоением его. Несовершенство всеединого человека – несомненная реальность, но не отвлеченное бытие, а лишь отвлеченно-символически познаваемое бытие. Мы знаем уже, что в меру разъединения твари несовершенство как таковое предстает в виде объективной силы.

Эта объективная сила – зло или первородный грех, грех всеединого Адама. Зло иных индивидуумов и всей твари – иное, чем данный индивидуум; но и его собственное зло, и его немощь, и активная стихия его влечений являются по отношению к нему иным, поскольку он преодолевает свое несовершенство. Он может и отождествляться с собою как злым или совершающим грех и не отождествляться; отождествляясь же, он индивидуирует в себе зло или грех всего мира (§ 16, 31).

Описываемым разъединением человека на совершенствующего и созидającego свое несовершенство как таковое проблема не исчерпывается. Необходимо допустить несовершенство самой смерти и несовершенство метаэмпирическое (§11, 13). Тогда только несовершенство вполне актуализует себя как дурную бесконечность умирания. Один и тот же человек несовершенно живет-умирает и эмпирически, и метаэмпирически. И эмпирический человек так же противостоит метаэмпирическому своему несовершенному образу, как он противостоит тоже метаэмпирическому ангелу. Как несовершенный, человек раздваивается на эмпирического грешного человека и на беса, и, следовательно, метаэмпирический мир раздвоен на ангельский и бесовский.

Вполне очевидно, что существуют не только бесы-искусители отдельных людей, но и бесы высших личностей, например – бесы народов, и бесы животных, и могущественные бесы стихий. Имена их сильно, до неузнаваемости изменились в течение долгой истории

человечества; и мало кто знает, что ныне бесов называют «субстанцией», «субстанциональным деятелем», «причиною» и другими, казалось бы, невинными или даже совсем неподходящими именами вроде «религиозного переживания» или «христианского союза молодежи» (*transformant se in angelos lucis*)¹¹⁶. Где абстракция признается бытием, там уже и бес, и смрадный запах. Если мы не согласны называть ангела личностью в том же смысле, что и человека, если ангел – личность только чрез человека и в человеке, сам же по себе безымянен, то тем более безымянен и ни в каком смысле не личен бес. У беса нет лица, и он пользуется человеком, как личиною; он по существу своему «лицедей», злой, но «смешливый», глумливый. Со своим ангелом человек соединяется, со своим бесом – разъединен и разъединяется. И сам бес – ставшее вне человека его дурное разъединение, существующее лишь потому, что существует преимущественно разъединяющийся человек. В совершенстве человека, в полном соединении его с ангелом и ангел, и человек останутся, а бес должен погибнуть. Но ведь того, что бес «был», уничтожить не удастся. Он останется как вечное умирание, но останется вне совершенства; а вне совершенства нет и несовершенства, которое, несмотря на свою противоречивость, сотворено Богом для того, чтобы усовершеншиться, вне совершенства – только «тьма кромешная», небытие, которое не стало бытием (ср. § 33).

¹¹⁶ Принимают вид ангелов света (лат.). Парафраз стихов: «Сам сатана принимает вид Ангела света... и служители его принимают вид служителей правды» (2 Кор 11, 14–15). Христианский союз молодежи (УМСА) – международная протестантская организация, активно поддерживавшая религиозную жизнь русской эмиграции; в частности, при ее содействии были организованы Русское Студенческое Христианское Движение и Православный Богословский Институт в Париже.

Итак, один человек распадается на несовершенного человека, ангела и беса. Но бес и ангел одинаково составляют метаэмпирический мир, а совершенство онтически предшествует несовершенству. В этом смысле идеальный образ человека тоже ранее несовершенства: мир ангельский создан «вначале». И так получается одностороннее, но в некотором отношении верное, а несовершенным людям – наиболее доступное понимание истории мира: человеческому воззрению предстает прежде всего распадение метаэмпирического «духовного» мира на ангелов и бесов. Не включая же в это начальное событие себя, человек не в состоянии объяснить, почему «красный дракон» хвостом «увлек с неба на землю третью часть звезд» (Ап. XII, 4) и «большая звезда» «пала на третью часть рек» (ib. VIII, 10).

Граница эмпирического и метаэмпирического не совпадает с границей непосредственно познаваемого нами (ср. § 21). Кроме того, она не является чем-то неподвижным, но – постоянно меняется, хотя никогда не исчезает. Эта граница – наша «первая» смерть, сразу относящаяся к обоим мирам, та прергада (methorion), которую разрушил Христос.

33

В сознании тварью своего несовершенства уже наличествует некоторое знание ею своего совершенства, благодаря которому несовершенство только и может быть опознано. Конечно, несовершенное бытие, надрываемое несовершенной, «первою» смертью, – дурная бесконечность умирания, вечная «живая смерть». Конечно, оно – вечная адская мука, бесконечное страдание, осуществляющее себя как неизбывную кару, свободная неполнота Богоприятия или – что то же самое – отдачи себя Богу. Конечно, оно – вечный ад, в

который погружено, которым охвачено наше эмпирическое существование, столь похожее на Элисиум древних. Но оно обладает предикатом бытия, предикатом Божественным и, следовательно, неуничтожимо и непреодолимо. Оно есть всегда и навсегда, как нелепая и неустраимая дурная бесконечность.

Если адское бытие вечно, оно причастно Богобытию, ибо никто не вечен, кроме Бога, и вечность – само Божество. Бог ниспел во ад и находится в аду, а бытие адское – в Боге. Но раз Бог уничижил Себя до самоотдачи несовершенному и до сошествия в «преисподняя земли», раз Он даровал бытие, т. е. Себя, аду, навеки утвердив бессмыслицу дурной бесконечности, – Он тем самым даровал этой дурной бесконечности всю Свою полноту. Но тогда Он и преодолел ее как дурную. Смертью попрал он смерть и утверждением, т. е. свободным приятием, ада как факта и кары, но, конечно, не вины «разрушил верей адские».

Бог приемлет и делает Собою факт несовершенства, обрекая Себя на неполноту бытия, которая не Им определена, Ему противоречит и невозможна (§ 31). Превращая невозможность в действительность, Бог переносит противоречие внутрь Себя. Он оказывается не только бытием и небытием, а еще и чем-то третьим – неполным и невосполнимым бытием. Он становится участненностью, непреодолимостью, необходимостью, Он – полнота, самопреодоление и свобода. Но стать невозможностью – то же, что сделать ее возможной (действительное не невозможно); свободно стать непреодолимостью – то же, что ее преодолеть и сделать преодолимой; свободно стать необходимостью – то же, что сделать ее свободною. Ведь необходимость непреодолима лишь тогда, когда она – плод недостаточной, немощной свободы. Участненность и необходимость бытия стала и полнотою, и свободою; и Бог

уже не просто полнота, но – полнота, воскресшая из своего самоотрицания, т. е. не из небытия, а из невозможного бытия. Разумеется, нельзя признать совершенным того, кто способен пасть, т. е. стать несовершенным, и кто становится несовершенным. Но, если Бог свободно становится несовершенным и несовершенство преодолевает, в этом сказывается вся Его сила и преизбыточествующая полнота, совершенство превыше совершенства. Несовершенство твари есть в силу неполноты ее хотения и как осуществление этой неполноты. Несовершенство Бога есть вопреки полноте Его хотения, т. е. для того, чтобы не быть, и только ради твари. Неужели же Бог, вызвавший свободу из небытия, бессилен вызвать ее из того, что все же есть некоторая свобода? Спасти человека Богу не труднее, чем его сотворить.

Победа над несовершенством, над смертью и адом, совершена богом в Его, Логоса, воплощении, в «точном соединении Его с несовершенным человеком» (§ 30). Именно единство человека с Богом по Божьей Ипостаси, т. е. самоосуществление человеческого естества не иначе, как чрез Божью Ипостась и в Божьей Ипостаси (*enypostasis*), делает и для человека возможным совпадение противоречий. Человек свободно недостаточен в своем хотении. Он свободно хочет «часть» Бога, т. е. не хочет Его полноты. Поэтому человек обладает вожденною им частью Богобытия как дурною своею бесконечностью. Но Богобытие не перестает оттого быть самим собою, и человек обладает дурною своею бесконечностью уже как Божьею. Но, если дурная бесконечность или адски-земное бытие обожается, эта бесконечность уже не дурная, а – в качестве дурной и преодолимой преодолеваемая и преодоленная. Тогда ад не только есть, а и не есть, есть, чтобы не быть. Но тогда и человек, свободно не желая полно-

ты, вместе с тем свободно же ее и хочет; тогда он, непреодолимо несовершенный, свое несовершенство и преодолевает, хотя не в несовершенстве, которое должно быть как адски-земное бытие.

В сознании неодолимости нашего несовершенства мы уж его преодолеваем, хотя и только начинательно, только в познании (§ 32). Мы ведь знаем уже, что есть его предел, и сами уже не только по сю, а и по ту сторону этого предела. И если мы сознаем наше несовершенство как справедливую кару, т. е. как самоосуществление нашей вины и нечто нами создаваемое, если раскаиваемся (μετανοοῦμεν), так потому, что «приблизилось Царство Божие», т. е. потому, что во Христе искупаем и побеждаем вину, изживая кару. Не от ада спасает нас Христос, а из ада «исхищает» нас «вечного огня». Ибо мы все «только усовершенствующиеся», из ада изводимые, но еще не изведенные, почему и не можем вполне понять, как совместимо бытие ада с разрушением его, а справедливость Божья (вернее же – ревность Бога к свободе человека) – с Божьей всеблагодатью. Как возможно, что свободно хотим Богобытия, раз свободно его не хотим? Как им обладаем, раз не обладаем?

Смысл адского бытия в том, чтобы его не было. Для несовершенной, недостаточно вождевающей бытия, т. е., по существу, не вождевающей бытия, твари ее полубытие – единственный возможный путь, который приводит к ее совершенству без повреждения ее свободы, который делает ее совершенство и ее самоусовершенностью. Век сей «преходит», т. е. существует как не бытие, не небытие и не умирание-воскресение, а как «живая смерть», как полубытие-полунебытие, полуумирание-полувоскресение, для того чтобы не «преходить», а быть, не быть, умирать и воскресать. Ада не должно быть, но для этого он должен быть, т. е. быть «всегда», «вечно».

Если бы ад не был «вечным», если бы он «когда-нибудь» переставал быть, его бы совсем не было. Он бы тогда не был адом, т. е. дурною бесконечностью, чем-то без начала и конца. Он бы и совсем не мог существовать, так как признак бытия в том, что оно неуничтожимо: то, что есть, есть всегда. А если бы не было ада, не было бы самоосуществленной вины, не было бы несовершенного тварного бытия, возможности его усовершенствования и его совершенства, не было бы твари и творения. Если ада не будет, его и нет и никогда не было. Но тогда нет и земного нашего существования, которое является эмпирическим проявлением ада. Утверждать, что ад совсем исчезнет, – то же самое, что утверждать абсолютное исчезновение земного бытия, абсолютное забвение. Вместе с тем это – отрицание того, что в Боге абсолютного исчезновения и абсолютного забвения нет, и утверждение того, что Бог несовершенен. Ведь тогда надо допустить, что Христос пострадал и умер, а потом абсолютно забыл о Своих страстях и смерти, т. е. и не воскресал, что Логос воплотился, а потом забыл об этом. А предполагать что-либо подобное – значит предполагать, будто Боговоплощения совсем не было (арианство, несторианство), страдания же, смерть и воскресение Христа были одною видимостью (докетизм¹¹⁷) или выдумкою, которую опровергает современная «наука».

Итак, нет вечного адского бытия, ибо оно существует лишь для того, чтобы не быть, ибо вся тварь спасена

¹¹⁷ Докетизм (от греч. *dokeo*, казаться) – воззрение, распространенное в ранний период христианства (I–III вв.) и утверждавшее, что Христос – Бог, воспринявший не истинную человеческую природу, но лишь человеческий облик, и потому, в частности, Его страдания и смерть были только «видимостью».

(*apokatastasis ton panton*¹¹⁸), и есть вечное адское бытие, ибо «все согрешили, все до единого»¹¹⁹. Есть адское бытие, ибо Христос – «с душою во аде, яко Бог»¹²⁰ и сам Бог в аду («аще сниду во ад, Ты само еси»¹²¹), и нет адского бытия, ибо Христос «победил», «сокрушил», «разрушил», «умертвил блистанием Божества» вечный ад¹²². Эта апория очевидна всякому, кто непредвзято читает Новый Завет, в котором равно утверждаются и вечные адские муки, и спасенность всех. Все спасены несмотря на то, что все в аду. Вечность адских мук не противоречит вечности и Божественности, т. е. единственности рая, спасенности всех и блаженству всех. Адское страдание включается в блаженство, которое, таким образом, есть не наслаждение, а наслаждение чрез страдание или жизнь чрез смерть. Всеблаженства Божьего не нарушает то, что Бог умирает, воплощается и нисходит во ад и в аду. А наша блаженство и есть наша обоженность. Так и в заповедях блаженства его нет, если не «было» страданий нищеты, плача,

¹¹⁸ Восстановление всех (греч.), или «апокатастасис». Этим термином, начиная с Оригена и св. Григория Нисского, называли учение, согласно которому адские муки ни для единого создания, включая и Сатану, не являются вечными и конечная судьба твари – всеобщее спасение. Оно осуждено V Вселенским Собором, однако отставалось до наших дней отдельными богословами, в частности С. Булгаковым. Карсавин же выдвигает антиномическую позицию, утверждающую оба полярных тезиса.

¹¹⁹ По-видимому, контаминация двух близких мест из гл. 3 Послания к Римлянам: «Все совратились с пути, до одного негодны; нет делающего добро, нет ни одного» (12) и «Все согрешили и лишены славы Божией» (23).

¹²⁰ Во аде же с душою яко Бог» (Часы пасхальные // Православный молитвослов. С. 134).

¹²¹ Пс. 198, 8.

¹²² «Животе Бессмертный... ад умертвил еси блистанием Божества» (Гропарь на утрени Великой субботы. Непорочны похвалы и канон на Святую и Великую субботу на утрени. М., 1905. С. 27).

перенесенных с кротостью обид, неудовлетворенного алкания правды, жертвы собою, отказа от своего, гонений и злословий. Блаженные радуются вышшею и чистейшею радостью, ибо смеются сквозь слезы. Они радуются, ибо вспоминают о минувшем горе; но для совершенного воспоминание о минувшем есть преодоление сущего.

Что такое ад, поскольку он действительно существует? – Отвечаем: зло, т. е. грех. Но грех-вина или грех-кара? Конечно, только грех-кара, т. е. грех, переставший быть грехом. Единый безгрешный Бог и Человек ни в чем не виноват и никак не соучаствовал в тварной вине, не отожествляя Себя с виною и не делая ее бытием. Он сделал бытием, самим Собою кару, дурную бесконечность как страдание, не как вину. Он сделал Божественным бытием факт страданий, но не отвлеченное страдание, а страдающее существо, страдающую тварь. Тем самым начавшая быть тварь осознала страдание как самоосуществление себя несовершенной или своего несовершенства как самоосуществления своей вины. Вины не было, пока не было твари, и Бог, создавая тварь, не давал бытия ее вине. Но, несовершеннo существуя и страдая, тварь видела пред собою совершенного Бога и в Нем свое совершенство. Не умолкал голос звавшего ее к Себе и отвергаемого ею Бога. Поэтому как только тварь возникает, так тотчас же в ней происходит умопремена (*metanoia*): она начинает стремиться к полноте и потому осознавать свою неполноту как самоосуществление себя несовершенной. Разъединяющаяся и разъединяющая, не обладающая «*liberum potestatis*» (§ 32) и научаемая этим, она отделяет хотение от осуществления и, считая второе следствием первого, сознает первое как свою вину и грех. Для нее отвлеченное понятие вины получает смысл особого бытия, и вина, не существующая для

Бога, для твари и в твари существует. Является ли вина, т. е. зло, бытием? Она бы являлась бытием, если бы тварь обладала силою творить из ничего. Но так как творчество твари – лишь сопричастие творчеству Божьему, а Бог вины не творит, вина или зло не бытие, а призрак.

Реальна конкретно вина лишь в своем самоосуществлении или в каре. Но кара – погашение или уничтожение вины, и страдающая тварь пред Богом уже не виновата. Пока несовершенной твари не было, не могло еще быть и ее вины; когда же несовершенная тварь начала быть и страдать, ее вины уже не было. Несовершенное бытие есть, чтобы не быть несовершенным. Страдание – уничтожение, искупление вины. Страдание требует небытия того, чего не было, что не должно и не может быть. Вина – сознание своей вины. Но чтобы сознать свою вину, надо видеть свое совершенство, без чего невозможно признать свое несовершенство несовершенством и осудить его как несовершенство, а только осужденное несовершенство есть вина. Таким образом, сознание вины является уже ее осуждением и отрицанием. Это уже и преодоление вины, извержение ее в тьму кромешную, или небытие, и замена несовершенного стремления к Богу усовершенствующимся, ибо видение или знание совершенства уже и начинательное обладание им. Познание своей вины – раскаяние, а раскаяние – уничтожение вины.

Первенство кары перед виной, онтичность кары и меоничность вины догматически выражены учением о безгрешности Христа. Символически и мифологически то же самое поясняется в повествовании о райском бытии прародителей. Оно не совершенное бытие: совершенное пасть не может, – но и не несовершенное. Несовершенно же или «безгрешно» оно потому, что в нем еще нет стремления подняться над собою, еще нет

осознания совершенства как своей цели и потому – осознания себя как неполноты и греха. И нельзя сказать, что оно бессознательно грешно, ибо грех есть вина в сознании вины.

Однако, если грех, если зло не есть, почему оно каким-то образом есть и каким образом оно есть? – Оно есть как ложь и призрак. Отец греха – отец лжи, человекоубийца и небытие. Есть несовершенное, тщетно у совершающееся тварное бытие, есть сознание им его совершенства и потому его самопреодоление и усовершенствование, есть преодоление им своего несовершенства, отрицание и осуждение этого несовершенства, умопремена или раскаяние (*metanoia*). Все это осуществляется в сознании нами своей вины, но самой вины или зла нет. «Всякий рожденный от Бога не делает греха... и не может грешить», и «всякий пребывающий в нем не согрешает» (I Ио. III, 9, 6). Но раз тварь не усовершилась и несовершенна, а только еще усовершается, она самое себя несовершенную противопоставляет своему совершенству и даже себе самой как усовершающейся. Как несовершенная, преимущественно разединяя, она отвлекает и ипостазирует свое несовершенство, рассматривает себя несовершенную в отрыве от себя усовершающейся, а затем внешне сопоставляет несовершенство, совершенство и усовершенствование, о последнем же чаще всего и не думает, ибо движение не вмещается в мертвый покой ее несовершенного, отвлекающего знания (§ 13). Ее несовершенство предстает ей как некое неизменное состояние, и она толкует свое усовершенствование не как усовершенствование именно этого самого несовершенства, а как бегство от него в совсем иное место, в совершенство. Если же она и сообразит, что несовершенство не покой, а само становление ее в качестве несовершенной, она все же не изменит своего намерения, но только поймет его как бегство от самой

себя. В силу разъединения усовершенствования с несовершенством второе уже не то, что подлежит усовершенствованию и усовершенствуется, но – отрицание усовершенствования, само же усовершенствование – чистое хотение, еще не осуществляющееся. Тварь бы, пожалуй, признала усовершенствование своего несовершенства, будь несовершенство уже превзойденным периодом ее развития, ее прошлым. Но несовершенство – настоящее, факт и – в качестве стабилизируемого тварью факта – нечто неизменное. Так же как конкретное усовершенствование путем незаконного переноса его конкретного содержания в «несовершенство» и в только еще уповаемое совершенство превращается в отвлеченное хотение, так же за конкретным содержанием несовершенства, перед ним или для него предполагается отвлеченное хотение, его породившее. Это отвлекаемое хотение и составляет понятие вины.

Такой вины нет, и понятие ее – ложное понятие. Но ложь лишь недостаточность истины. Недостаточно же выраженная в понятии вины истина заключается в том, что я хочу стать совершенным и, сделав мое несовершенство моментом моего совершенства, отрицать несовершенство как мою истинную цель и тем себя превозмочь. При этом в меру моего несовершенства я не могу опознать отрицаемое мною конкретно, хотя отрицаю и неабстрактное. Я отрицаю то, что осуществляется во мне, поскольку оно осуществляется несовершенным, но не поскольку в нем есть усовершенствование, а осуществляющееся во мне – мое усовершенствующееся несовершенствование. Вина – качественное твари как только несовершенной. Но только несовершенной твари нет, а следовательно, вина – несовершенное понятие несовершенного самоотрицания. Оттого вина и может быть обличена как ложь и небытие, что и дано в идее искупления. Но несовершенство-то – бытие, а поэтому без понятия вины несовершенный человек

обойтись не может, пока не познает, что он во Христе несовершенство свое преодолевает и оправдывается. «Если говорим, что не имеем греха, – обманываем самих себя, и истины нет в нас» (I Ио. I, 8), но нам «прощены грехи ради имени Его» (ib. II, 12; ср. ib. III, 3, 6, 9). Человек не без вины виноват, а с виною безвиновен. Действительный предмет знания в понятии вины – несовершенное мое бытие как мое самостановление, мною и преодолеваемое. Не усматривая же преодоления, я делаю истинное понятие недостаточным, т. е. ложным. Но ложь и, стало быть, понятие вины исчезают и делаются ненужными лишь в полноте истины.

Отсюда понятны и апоретика, скрывающаяся в спасенности всех из ада, и то, как эта апоретика превозмогается. – Ад вечен, есть и не есть как факт несовершенства и страдания. Вечного ада совсем нет как вины и зла, или: он есть ложь. Точно так же (§ 32) и бесы – ложь как объективное зло, хотя они и есть вечный ад как страдание несовершенного мира.

Замысел Божий о свободном самообожении твари осуществлен несмотря на то, что тварь свободно не хочет этого. Всеблагодать Божия не терпит ущерба и не оказывается немоцною, и Бог в приятии изменчивости пребывает неизменным. Ни тварность человека, ни вольное несовершенство его не осилили воли Божьей.

Бытие твари – ее обожение. Но тварь достигает обоженности лишь потому, что для нее, начально-конечной, есть возможность стать и бесконечною. А это возможно потому, что Бесконечный Бог определяет, оконечивает Себя и действительно умирает в Логосе, т. е. раскрывает Свою неизреченность как высшее противоречие между бесконечностью и конечностью. Но, умирая в сокровенных недрах Троицтва, Логос умирает и в «точном», ипостасном соединении Своем с человеком. И поскольку самооконечение или самоистощение (kenosis) Логоса совершается в Его ипо-

стасном единстве с человеческим естеством, мы говорим о Боговочеловечении (*enanthropesis*). Боговочеловечение, преодолевая самое тварность, не зависит от того, пала тварь или не пала, согрешила она или не согрешила. Рождение, т. е. умирание, Логоса и Его вочеловечение – условие сотворения и обожения человека.

Грех твари был как бы отказом твари соучаствовать в осуществлении замысла Божьего бессловесностью и безличием твари и делал замысел Божий неосуществимым. Тем не менее Бог осуществил свободно-недостаточное хотение твари, сделав невозможное действительным и нелепость – бытием. Имеющий силу сотворить человека из ничего как бы вторично сотворил его и обожил из чего-то копошившегося на грани бытия и небытия. Боговочеловечение предстало в виде Боговоплощения (*ensarkosis*). Бог воплотился, т. е. вочеловечился в несовершенном человеке, стал тем самым человеком, который не хотел быть Богом, а хотел быть как Бог.

Человек свободно-недостаточно хотел совершенства. Бог же, воплощаясь, не недостаточно хотел. Он не хотел совершенства, но пребыл как непреложное хотение человеческого совершенства. Он словно сдержал Свое совершенное хотение пределом хотения грешного человека, дабы не отрицать и не насиловать человеческой свободы. Божья Ипостась и в человеческом естестве своем хочет совершенства, но не осуществляет этого хотения, подчиняясь вольной недостаточности человеческого естества. Богочеловек хочет несовершенства, дабы оно могло стать совершенством, и потому несовершенство как недостаточное хотение совершенства есть. Но потому же человек несовершенный слышит в себе зов Божий как голос своей совести и – он, который не хочет совершенства, – может хотеть и хочет совершенство. Это – внутреннее разъединение человека, распад его на ангела,

человека и беса (§ 32) и воссоединение его с ангелом в гибели беса. Гибель же беса в очищающем пламенном озере (Ац. XIX, 20; XX, 10, 18) – гибель вины как зла в вечном страдании, «обличение» призрачности зла.

Воссоединение твари – полнота ее обожения и лицетворения. Вся она делается причастною Ипостаси Логоса, всеединою личностью. И тем Божественно утверждается всякая личность: симфоническая, социальная, индивидуальная. Но ряд индивидуальных личностей утвержден еще и тем, что воплощение Логоса было воплощением Его в качестве индивидуального человека – Иисуса. Иисус – истинное средоточие всего человечества и всей твари. И хотя все люди единосущны с Ним по Его тварному естеству и обожены – никто с ним не сопоставим. Он – единый безгрешный, безвинный, не призрачный человек, восхотевший не несовершенное бытие, а бытие его, т. е. несовершенство как только страдание. Он – только самоотдача и любовь. Все другие достигают того же лишь после Него и чрез Него. Он – первенец из истинно умерших и первый воскресший, по человечеству первородный Сын Божий, как по Божеству – единородный. По Божеству же Своему Он – Бог истинный, мы же – вместе с Его человечеством, но после и чрез Его человечество – Бог только по благодати. Однако быть Богом по благодати не значит быть Богом меньше, чем является Богом Бог по существу. Обоженный человек настолько же Бог, насколько и Бог по существу, и вместе с ним – один и тот же Бог. Человек – Бог по благодати не оттого, что он лишь называется Богом» а оттого, что он – Бог не искони, но чрез преодоление своей тварности, т. е. чрез сопричастие самопреодолению Бога, Бога истинного, первого и последнего. Человек – Бог чрез самодвижное, свободное личное свое бытие как полноту Богопричастия.

Содержание

Введение.	3
I. Индивидуальная личность.....	21
II. Симфоническая личность.....	98
III. Совершенство и несовершенство личности	216

Лев Платонович Карсавин

О Личности

Ответственный редактор *А. Иванова*
Верстальщик *Н. Сычева*

Издательство «Директ-Медиа»
117342, Москва, ул. Обручева, 34/63, стр. 1
Тел/факс + 7 (495) 334-72-11
E-mail: manager@directmedia.ru
www.biblioclub.ru
www.directmedia.ru

Отпечатано в ООО «ПАК ХАУС»
142172, г. Москва, г. Щербинка,
ул. Космонавтов, д. 16