



О ЛИЧНОСТИ

Оглавление

Введение

1

Предварительный анализ слов и понятий. — Вид и лицо (18—19). Личность (19) как духовно-телесное существо (20). Дух как единство и свобода; тело как множество и необходимость (20—21). Определенная свобода и свобода как самопреодоление (22). Личность как покой и движение и ее самодвижность (22). Ее саморазъединение, самосознание (самознание) и знание. Индивидуальная и симфоническая личность (22—24). Разъединения личности, ее аспекты (23—24). Лик и личина (24—25). Ипостась и личность (25—26). Совершенство и несовершенство, Божество и тварь, лицетворение и обожение (26—27).

2

В связи с Декартовым «*cogito ergo sum*» уясняется соотношенность индивидуальной личности с *инобытием*, а ее самознания с ее знанием. И таким образом самодвижная личность предстает как *самососредоточение и самораскрытие бытия в особом образе, из коего и с коим бытие соотносит иные свои образы, инобытие по отношению к данному* (27—30).

I

Индивидуальная личность

3

Однако методологически удобнее ограничиться вначале рассмотрением личности в ней самой: так, как

если бы она являлась вполне обособленной от инобытия и даже единственной реальностью. К тому же такое рассмотрение ближе всего к господствующей донныне индивидуалистической установке (31).

В теоретическом самопознании индивидуальная личность саморазъединяется на «я» как свое источное и сознающее средоточие и на сознаваемое этим «я». Это осознается нами как наше умирание и падение, так как явно преобладание разъединенности над единством (31—32). Преобладание же разъединенности обнаруживается в бесплодных поисках «единого я» (33). Но невозможность его усмотреть прежде всего обусловлена тем, что «я» как единство личности не — отвлеченное единство, а — конкретное многоединство (33—34). Ищем же мы отвлеченное единство в силу того, что личность наша — многоединство несовершенное (34—35).

4

Недостаточность теоретического самопознания (§ 3) несколько восполняется активным самопознанием, в котором очевиднее единство личности (35—36). Но и активное самопознание нуждается в восполнении его теоретическим (36—37). В меру возможности соединяя их, мы лучше понимаем несовершенство нашей личности, смысл ее совершенствования, ее идеал как всеединство, значение ее самоутверждения, самоотдачи и утверждения (37—39).

5

Личность, будучи несовершенною (§ 3), предстает как вечное саморазъединение или самораспределение и как непреодолимость ее разъединенности и в ее воссоединении (40). Эта разъединенность сказывается в противопоставленности «я» «отчуждаемым» им его «моментам» (§ 3) и в «производной» взаимоотнопротивопоставленности моментов (40—41). При понимании того, что моменты взаимоотнопротивостоят производно, их так называемая борьба раскрывается как борьба личности с самою собою, ее самопреодоление или свобода (§ 1), ее саморазъединение и относительное самовоссоединение (41), относительное — в силу ее несовершенства (41 сл.). Однако благодаря временному качественному личностному разрушающемуся единству личности не вполне

погибает, ибо и саморазъединение личности тоже несовершенно, как и ее самовоссоединение. Личность всегда остается несовершенным единством несовершенного множества. Именно вследствие несовершенства личного единства в личности возможны борьба моментов, борьба аспектов и болезненные разъединения ее (§ 1, 42—43).

6

Таким образом, личность раскрывается как *самоединство, саморазъединение и самовоссоединение*, именно в этом онтическом их порядке (43—44). Разъединение и воссоединение объединимы и противопоставимы единству, как движение — покою (44). Они оба из единства, но воссоединение — после разъединения и чрез разъединение (44). Но этот онтический порядок, полагая временность, сам еще не временной. Равным образом он не подчиняет личности пространству и числу. Правильнее всего считать единую, и саморазъединяющуюся и воссоединяющуюся, личность триединством, чему не препятствует обусловленное несовершенством инструментальное значение временно-пространственных схем (44—46).

7

Полная разъединенность личности равна ее небытию и чрез это небытие бытию ее единства, ибо единство *ex definitione* не разъединимо. Таким образом, та же самая личность как единство реально не то же самое, что она как разъединение. И все же разъединяющуюся личность следует назвать *«разъединяющимся единством»*, отличным от нее, как единства в собственном смысле, или *«первоединства»* (46—47). Полагая после разъединенности воссоединенность, мы усматриваем неизменность и покой (§ 6) личного единства. С другой стороны, только реальность и реальная инаковость воссоединенности объясняют, как есть разъединенность. Воссоединенность — бытие разъединенности и, как «бытие небытия», — воскресение умершего. Оно — третье, *«воссоединяющееся единство»* (48—49). В качестве воссоединенности, она — соединение свое с разъединенностью и с первоединством (49). Разъединенность и воссоединенность находятся не только «в конце» разъединения и воссоединения, а и в каждом их миге, и обе как бы сли-

ваются в каждом единстве множества. В связи с этим разъединение-воссоединение личности — столь же непрерывный процесс, сколь и прерывность (49—51). [Разъединение и погибание 48—49.]

8

Являясь покоем (§ 6, 7) личности, всякое ее единство множества должно быть и ее первоединством (§ 7, 51). — Апоретика личности как триединства (52—54) приводит к необходимости различать 1) первоединство, или единство личности, как содержащее в себе все три единства, с ними всеми и каждым из них совпадающее и совершенно неопределимое, т. е. даже не единство, и 2) *определенное первоединство*, реально (§ 7) иное, чем ему противостоящие два других единства (52—53). Определенное первоединство, будучи первым единством (52 сл.), является определенным и первым лишь чрез второе; чрез второе же определяется и третье. Но все они — личность как первоединство, или единство просто, которое не есть нечто четвертое (54—55). Отсюда ясно, каким образом всякое многоединство личности есть не только ее разъединение и воссоединение (§ 7), а еще и ее определенное первоединство и, следовательно, сама триединая личность, что обосновывает сказанное ранее об аспектах и моментах (§ 1, 5, 7) и всеединстве (§ 4) и разъясняет (54—55). Но и здесь надо различать совершенство и несовершенство личности (56—57). [Триединая личность и Божественное Триединство, усия и ипостаси, ср. § 1—54.]

9

Взаиморазличие трех единств единой или триединой личности вполне реально (58). Но, если реальность различия между первым и вторым единствами почти самоочевидна (58), самостоятельность третьего уясняется лишь при ближайшем рассмотрении. — Оно существует как самостоятельное потому, что мы его взыскуем и о нем знаем, и потому, что мы непосредственно можем его в себе наблюдать. Без него совсем иною была бы жизнь нашей личности (58—60). И оно должно реально отличаться от первого и второго, ибо без него нет второго (§ 2), а стало быть, и первого (60). Однако, как указано (§ 6—8), третье единство сближается именно со вторым и

определимо чрез второе и совпадает с ним по содержанию (61—62).

10

Таким образом, личность является образом и подобием Пресв. Троицы. При этом следует отметить особую, в известном смысле преимущественную роль второго или «логического» единства, «театра» личности (62—63), которое в нашей тварной личности само личностью не является. Потому полное определение индивидуально-личного бытия оказывается невозможным вне его отношения к личному инобытию (ср. § 2, 63). Но, хотя и можно усмотреть личное триединство в симфонической (социальной, § 1, 24) личности семьи (63—64), несовершенство индивидуальной личности и *только-подобие* ее Троице очевидны (64—65). Это несовершенство объясняется несовершенным причастием человека только Второй Ипостаси и тварностью человека или упором его в небытие; полное же личное определение человека требует упора в Бога (65—66). Однако и совершенство индивидуальной личности не означает ее распада на три, ибо она осуществляет в себе именно Вторую Ипостась (65). [Эвристическое значение догматики (65). Семья и Троица (64).]

11

Анализ личности как триединства уясняет несколько смысл «я» (§ 3 сл., 67—68). Вместе с тем уясняется и соотношение в личности движения и покоя, ее небытия и бытия (68—69). Жизнь личности раскрывается как воскресение чрез умирание (68). Впрочем, несовершенная личность не вполне не есть, не по-настоящему умирает и воскресает. Ее характеризует дурная бесконечность умирания или дурное бессмертие, выход из которого дан в истинной, полной смерти (69—70; § 10).

12

Разъединенность личности является единством множества, в единстве же множества разъединенность совпадает с воссоединенностью (70—71). Невольно воспринимаемое как «остановка» движения личности, ее единство множества, или многоединство, есть един-

ство и покой ее движения (разъединения и воссоединения), а раз- и вос-соединение — покой ее движения (72—74). Это связано с вопросом о бытии и небытии личности и с «есмь» ее (74; ср. § 1). Несовершенством же нашим обуславливается, что мы в познании разъединяем движение и покой и само знание наше становится стяженным, отвлеченным и несовершенно символическим (76—79).

13

Разъединенность личности и есть ее *пространственное качественное* (79). В индивидуалью-личной пространственности осуществляется самоустройство личности (79—81). Проблема пространственных границ личности встает лишь в связи с ее отношением к инобытию (80—82). Но пространственность личности требует ее временности или временного качественного (81—85). Временность и пространственность нерасторжимы, чем и объясняются ошибки в анализе той и другой отдельно (86—87). Всепространственная и всевременная в своем совершенстве, личность в несовершенстве своем ограничено всевременна и всепространственна (87). Поэтому и временное бытие ее является «живущей смертью» как дурную бесконечностью умирания (87—88).

14

Установление пространственности личности позволяет определять противостоящее индивидуальному «я» его «содержание» как индивидуальное тело личности, причем можно различать «тело духовное» и «тело душевное» (88—90).

II

Симфоническая личность

15

Выход за границы индивидуальной личности (§ 3) связан с проблемой знания. В решении этой проблемы полезно уяснить две основные установки: интуитив-

стическую и феноменалистическую (91—93). Утверждая, что личность познает инобытный ей мир в подлиннике, мы должны признать, что существует сфера *общих качествований*, общих инобытию и личности (93—94). Эта сфера обладает двумя дальнейшим образом неопределимыми субстратами: инобытием и личностью, и в ней, в общих качествованиях, происходит их соединение (94—96). Следовательно, знание, предполагая первичное единство и двуединство личности с инобытием, начинается с их разъединенности и заключается в их воссоединении (96—97). Двуединство же личности с инобытием должно само быть личностью: симфонической и, в частности, социальной (97—99).

15а

Сказанное заставляет нас кратко рассмотреть проблему знания по существу. (Терминологические замечания — 99) — Основа знания дана в Триипостасном Божестве и в Логосе, в коем знание едино с самознанием, а их двуединство может быть названо сознанием Логоса (99—100). В том же смысле следует говорить о самознании, знании и сознании совершенной твари, причем осложняющее их отношение твари к Богу абсолютно обосновано Богочеловечеством (100). Несовершенство твари прежде всего разъединяет ее самознание, знание и сознание с бытием, делая их призрачными, а затем и вообще их искажает, откуда проистекают, с одной стороны, тенденция к обезличению сознания и бессубъектному знанию, с другой стороны — к отождествлению знания и сознания с самознанием, или субъективизму (101—102). Условно сосредоточиваясь на несовершенной, или «уединенной», твари, мы приходим к следующему построению. — Самознание всей твари как симфонической личности (§ 15) становится в индивидуирующих личностях, в частности и последнем счете — в индивидуальных, их самознанием и знанием, двуединными как их сознание (102—103). Различая же «внутреннее» и «внешнее» знание, можно еще определить объединяющую первое с самознанием сферу как самосознание (103—105).

16

Соотношение в индивидуальной личности самознания и знания является соотношенностью ее с инобыти-

ем и прежде всего с другими индивидуальными личностями в лоне симфонической и социальной личности (105). Поэтому первоедиство индивидуальной личности (§ 7 сл.) должно быть и единством ее с другими индивидуальными личностями, с чем связана «переменность» я (105—106). Таким образом, разъединение-умирание социальной личности есть *жертвенная самоотдача (любовь)* индивидуальных личностей друг (к) другу, ее воссоединение-воскресение — *утверждение* каждой из них другими (через их самоотдачу). Но от утверждения надо отличать *самоутверждение* или *ненависть* как вольную недостаточность самоотдачи (106—107; ср. § 5). [О добре и зле 107—111.]

17

Моменты индивидуальной личности различаются на моменты-аспекты (§ 1) и *моменты — качественования*. Моменты-аспекты соответствуют моментам-личностям в социальной и (если отвлечься от зачаточности и потенциальности личного бытия, § 15) симфонической личности (111). Качественование — момент личности в определении ее инобытием, в связи с чем можно различать личные и не-личные качественования (111—113). Но определение инобытием объясняет относительную ограниченность качественований, их «объективность» и связанность с пространственно-телесным (113—115). Источник же качественований в саморазъединении твари, как единой симфонической личности; их основание — в саморазъединении Логоса и отношении твари к Логосу (115—116). С этой точки зрения намечаются главные качественования твари (116—117).

18

Тот факт, что моменты индивидуальной личности не становятся вполне самостоятельными личностями (§ 17) и что в индивидууме личное бытие как бы изнемогает, лишь отчасти объясняется присущею нам установкою знания на индивидуума как субъекта его (117—118). Свидетельствуя о несовершенстве всего мира, изнеможение личного бытия в индивидууме — индивидуация некоторого общего факта (118). С другой стороны, бесконечность индивидуации бытия на личности наталкивается и на теоретические затруднения:

на существование «первой» личности даже в Логосе и на опасность дурной бесконечности (118—119). Опасность дурной бесконечности устраняется, если мы различим бесконечность дурную и потенциальную и правильно поймем отношение второй к бесконечности актуальной (119). Первое же затруднение требует особого изыскания. — В силу своего рождения, т. е. начальности и потому конечности, всеединая личность Логоса бесконечна и потому безначальна. Следовательно, нет среди его моментов-личностей ни первой, ни последней. Но Логос — истинная бесконечность-конечность, т. е. и счислимая, хотя мы и не находим его числа (121). Так возникает вопрос о том, как должно считать. Считать же можно моменты-личности, только если в порядок их не включается индивидулируемая ими, являющаяся несчислимым началом их счета и как бы нулем. А отсюда следует, что порядковое счисление начинается из центра и требует бытия (положительности) и небытия (отрицательности) всякого числа (121—122).

После этих соображений становятся понятными возможность и смысл счисления личностей в нисходящем иерархически, или «вертикальном», порядке. Личности разного иерархического порядка счислимы как множества, но порядок их определяется не как отстояние их от Отца, а как отстояние их от средоточия Логоса. Так Логос раскрывается как конечная бесконечность или высшая бесконечность (122—123). Ему подобна совершенная тварь; в несовершенной же твари неизбежна ее ограниченность (123—124). Впрочем, пути дальнейшего олицетворения твари до некоторой степени намечаются, хотя лишь гипотетически (125—126). Для учения же о социальной личности важно отметить *порождение* ею своих моментов, «производность» *взаимопротивостояния* индивидуумов (§ 5) и связанное с осуществлением ее лишь в индивидуумах наличие индивидуума-апогея (126—127).

В сознании условной абстрактности нашего анализа можно говорить о *социальной пространственности*. Осуществляясь лишь в индивидуумах и делая их индивидуальную пространственность собою, она являет

большую степень определенности и позволяет конкретизировать наметившиеся ранее проблемы и решения. В ней же актуализуется и протяженность-объемность (§ 12) индивидуальной пространственности (128—130).

20

Время и пространство — качественания (§ 17, 12) бытия, симфонической личности и столь же формы бытия, сколь и формы созерцания. Поэтому вопрос об их конечности или бесконечности сводится на вопрос о конечности или бесконечности самого бытия (130—131). Но при решении этого последнего вопроса надо остерегаться элементарной ошибки, заключающейся в понимании конца бытия, а следовательно — и пространства и времени, как конца его во времени и пространстве. В новейшем понимании пространства как пространственности, эта ошибка до некоторой степени устраняется, однако — только до некоторой степени (130—132). Мир конечен и бесконечен (ср. § 18). Он конечен и обнаруживает это в своей определенности, ибо он — творение Божье (132—135). Но он и бесконечен, ибо обожен; и его бесконечность относится к его конечности, как движение к покою (134; § 13, 18). В несовершенстве же своем мир — дурная бесконечность (§ 3, 11, 13; 136). Отсюда ненаходимость начал и концов во времени и пространстве (136—138).

21

Учение о симфонической личности позволяет правильно поставить и разрешить вопрос о конкретном индивидуальном теле. Различая индивидуальное, социальное и симфоническое, здесь надо различать порядки самознания и знания (138), индивидуальное в широком и узком, или собственном, смысле (139), инобытное и мое (139—142). Как и требуется теорией общих качественаний (§ 15), индивидуальное телесно-пространственное бытие личности выходит за границы ее биологического организма, в некотором смысле весь мир является телом индивидуальной личности (143—144). В этом «внешнем теле» индивидуальной личности, являющемся особым аспектом всего мира, необходимо выделить «собственно-индивидуальное» ее тело (145). Это собственно-индивидуальное тело, будучи все-

временно-всепространственным многоединством и процессом, во всякий миг времени есть вполне определенная величина и, в свою очередь, конкретизируется и словно сгущается как *индивидуальный биологический организм* (145—152).

22

Во избежание чреватых последствиями недоразумений необходимо, рассматривая взаимоотношение личностей, их социальное и симфоническое единство, их телесность, точно различать понятия «духа» и «тела», тем более, что обычное словоупотребление многозначно и часто противоречиво. Прежде всего, «дух» обозначает единство, и притом — конкретное единство множества (§ 1); под «телом» же разумеются разъединенность — множество и тварность. В первом смысле и Логос может быть определен как Божественное Тело. Кроме того, в связи с различием порядка самознания от порядка знания термином «дух» обозначают наше духовно-телесное существо, и в этих случаях термин «дух» смешивается с термином «душа». Наконец, «дух» противопоставляется «телу» как совершенное несовершенному (152—158). [Духовность и ангелы — 155.]

23

Если же мы отдаем себе отчет в смысле терминов «дух» и «тело», не представляют особенных трудностей духовно-телесность социальной личности и вопрос о взаимоотношении индивидуумов внутри ее (159—161).

24

Равным образом тогда уясняются те же проблемы и применительно к личности симфонической, в частности же — взаимоотношение личности и вещного инобытия (161—164).

25

Обычная постановка вопроса о взаимодействии духа и тела делает мнимым сам вопрос и является скрытым материализмом (164—165). Дух не противостоит телу и не взаимодействует с ним как что-то особое, но есть само единство и множество телесной личности

(165—166). Это обнаруживается в анализе моего представления о моем теле (166), моего хотения и акта (166—167), соотношения моего с внешним миром (168). Надо только ясно понимать смысл познавательного качественности и несовершенство личности. Ошибочным представляется отрыв знания от вечности бытия, хотя только-вещность потенциальных личностей свидетельствует о их несовершенстве (168—170).

26

Всякая личность развивается, и на понятие развития сводится рассмотрение в § 22—25 взаимоотношения личностей. Развитие определяется тремя моментами: самовозникновением, апогеем и смертью. Но в несовершенной личности эти три момента, конечно, несовершенны (170—172). Иными словами, точно эти моменты не установимы (172; см. § 20). Однако мир и всякая личность должны обладать названными тремя моментами, без чего не было бы определенности. Утверждая невременность этих моментов, мы выводим их из отношения твари к Богу, а несовершенство их рассматриваем как несовершенство самой твари. Все это приводит к установлению в твари соотносительности прерывности с непрерывностью и к определению периодизации (172—175).

27

Так как все бытие должно олицетвориться, особого внимания заслуживает социальная личность. Социальных личностей много, и они находятся в иерархическом взаимоотношении (175—176). Можно различать среди них: «социальные эфемериды» (176—177), «периодические личности» (177) и «постоянные личности», по степени же самоосуществленности: «самодовлеющие» («органические») и «функциональные» (178—180). Хаос и космос (180).

III

Совершенство и несовершенство личности

28

Положения, вытекающие из нашего исследования, ставят вопрос о совершенстве твари, отношении к нему несовершенства и, в частности, о смысле «падения» твари (181—184).

29

Совершенство обладает перед несовершенством *онтологическим* первенством, чем еще не предreshается вопрос о его первенстве хронологическом, но устраняются уже некоторые догматические предпосылки, которые мешают правильной постановке вопроса о «падении» твари (184—185). Апория, заключающаяся в одинаковой невозможности признать бытие и небытие твари находит себе исход в учениях о Всеблагости, творении свободной, т. е. преодолевающей себя, твари, Богочеловечества и теофании (185—187). На основе же этих учений обнаруживается, что при отвлеченном, но необходимом противопоставлении твари Богу места идее падения не находится, при соединении же отвлеченного рассмотрения с конкретным падением твари уясняется как ее всевременный, всеединый акт или «первородный» грех (188—190).

30

Тварной личности, строго говоря, нет (§ 29), называем же мы тварною личностью Ипостась Логоса в причастии и освоении ее тварным непостижимым субстратом (190—191). Таким образом лицетворение твари — то же самое, что ее обожение, а обожение является Богопричастием чрез соединение с Логосом как Божьего Всеединою Личностью (191—192). В качестве *Всеединой* Личности Логос утверждает всякую тварь и всякую лицетворит, лицеприятие же твари в ипостасном единении ее с Логосом несовершенно (192—199). [Догмат ипостасного единения (199—203).]

Несовершенство твари не тварность ее, но — ее грех, т. е. свободное избрание ею своего несовершенства и свободное обладание им (203). Существо греха обусловлено лишь свободною тварью и, являясь, как само несовершенство, некоторым парадоксом, может быть опознано и пояснено только с помощью религиозных мифов (203—205). Различая грех-вину и грех-кару — различие, выработанное католическим богословием, — мы должны признать бы онтическое первенство кары, а кара и есть несовершенное бытие, как таковое, т. е. преимущественная разъединенность и дурная бесконечность умирания (205—206). Но несовершенство твари является еще разъединенностью ее со своим совершенством, которое онтически первее, что и позволяет говорить о падении твари (§ 29). Несовершенство твари — момент ее совершенства, суций потому, что есть совершенство, и преодолеваемый как непреодолимый (207). [Зло и свобода (207—211).]

Так уясняется совершенство твари, которое содержит в себе непреодолимое, «предельное» несовершенство и от него не отделено, хотя несовершенство отделено от совершенства (211). Отсюда следует, что наше несовершенство есть преодолеваемое нами, хотя и не до конца, и потому только опознаваемое нами, как таковое, несовершенство (212—215). Но тогда для несовершенства существует некий образ его совершенства, столь же реальный, как само несовершенство. Это «совершенство для несовершенства» или «идеальное бытие» не поддается ближайшему определению, но является идеальною целью и как бы «чистою духовностью» тварной личности (216—218). Как идеальная всеединая тварь, оно и есть *ангельский мир* (218). Однако в связи с несовершенством-греховностью и злом мы должны еще допустить и *мир бесовский* и дурную бесконечность адского бытия (221—222).

Несовершенство эмпирическое необходимо предполагает метаэмпирическое несовершенство или *аg*, кото-

рый как бы содержит в себе эмпирию и вечен, хотя вместе и побежден и разрушен, как побеждено и эмпирическое непреодолимое несовершенство (222—223). Победа же над несовершенством совершается в Боговоплощении, а чрез Боговоплощение в умопримене или раскаянии (224—227). Боговочеловечение и Боговоплощение обуславливают спасение всех, несмотря на вечность ада. И в спасении всех завершается обожение или лицетворение мира (228—232).

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*», «*окололичностям*» (*symbebekota*). Пользуюсь этими терминами здесь, не вдаваясь в их анализ и оценку, — только для пояснения; хотя и думаю, что субстанциализирование вида (*eidos*) 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» относит 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 характер, 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 же их возносит личность над временно-пространственной ограниченностью, отнюдь не делая личности безвременною (не- или вневременною) и вне- или не-пространственною, т. е. бестелесною.

Личность познаваема и определима, т. е. от-личима 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 преодолет 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 учаняем 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 превозмогая (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 *определенно* едина-свободна-духовна («определимо» и «определенно», т. е. — соотносительно 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 превозмогает 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 зависимо 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 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 личность значение ее аспекта, равно как и осознать неустранимое задание личности, заключающееся в «согласовании» и объединении ею ее же аспектов. Недаром всякого нормального человека должны возмущать слова Александра II, с которых и началась Рус-

ская 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 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 для уразумения личности, как единства множества и как индивидуирующей 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 «об-лицье», как закрывающая лицо неподвижная и мертвая, безобраз-

ная «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, personnalité, Person, Persönlichkeit). Не случайно, думаю, в русском языке со словом «персона» сочетался 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* Божьими *Личностями* и даже Божьими *Лицами*, нам не по себе, когда начинают называть *ипостасью* человеческую или тварную лич-

ность. — 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), причастствует Божьей Ипостаси и Богу, обладает Божьей 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 причастуемой 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 единственною истинною личностью, мы должны понять человеческую и вообще тварную личность, как *причастуемую человеком Божью Ипостась или обладаемое человеком имя Божие*. Отсюда 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 наи-

более 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 квази-научных 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.

2

Я существую и познаю себя существующим и познающим только в соотносении 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 мешая усумниться в границах своего «я» и в их неподвижности. Разумеется, никаким сомнением не удастся опорочить то, что 1) я есмь бытие, 2) познаю себя в соотношении с «инобытием» (чем бы оно ни было) и 3) познаю себя источником и средоточием моего познающего себя бытия. Эти три момента в их единстве и есть мое личное самосознание, мое личное бытие, моя *личность**. Из них, особенно же из третьего следует, что 4) я сознаю себя *самодвижным* (§ 1). Выражаясь точнее, познание мною себя, как самоисточного и самосредоточивающегося бытия, и есть познание мною моей самодвижности, а *само это бытие*, за пределами 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 *и 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

* 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.

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 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 единственно. 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*⁸, 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 hyaragheos; 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 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 *двуобъемною* (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, отличает 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*.