

I

Индивидуальная личность

3

К обоснованию и раскры-

тию 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 большою 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 этою абстракцией будет обосновано далее: в связи с учением о *качественностях* и *отвлеченно-символическом знании* (§ 12, 15, 17).

Личность «сама в себе» разъединяется на некоторое *источное* 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» *сознаваемого 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?»⁹

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 поверку 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 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 создаем 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 «поять», 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, разврате 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 *неодолимой*. — 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 определяемое, 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 — 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 воссое-

динить 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 бытия 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, небытие 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 преодолевает 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 бытии*, которое притом всем прочим, как самому бытию, *противопологает*

ся и приобретает призрачный, небытийственный характер. Во-вторых, только-познавательное воссоединение неизбежно является непреодолимою в нем разьединенностью личного бытия, т. е. двойством личности. В-третьих, и самоограничение только познавательным качеством и признание заключающейся в этом непреодолимою разьединенности 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 преодолела 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 со-

беседникам 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 преодолевая 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 инициативою, которую в то же самое время сознавал и как объективную активность самой мысли, властно нас всех ведущей. 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 качестве вани 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 смещение «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-«сознаваемо-

му» 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 самою 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 без-раз-личного 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 настоящим, «вернуть» прошлому, ни мало не умаляя временного качества личности (ибо и оно — сама личность), актуальность настоящего и победить не временность, а ее несовершенство. Иными словами — совершенная личность не вневременна, а сверхвременна или — чтобы и в определении ее не подать повода к отрицанию ее временного качества, т. е. чтобы под предлогом ее превознесения ее не умалить — *всевременна* (§ 1). Как же иначе, если она в себе *всеедина* (§ 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 достичь 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 первее 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 начальное, неполное, 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 «*ходом* *через 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* (через 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*¹⁰) 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 самым творческим началом всеединства.

5

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

Множественность личности с неотвратимую убедительностью дана в самопознании, особенно теоретичес-

ком. Личность предстает как вечное саморазъединение ее единства или как ее неустанное *самораспределение*. При этом *взаимопротивопоставленность* сознающего «я» и «сознаваемого» им обнаруживается как преодолеваемая, но не преодолимая до конца и всегда подлежащая преодолению *разъединенность*. Непреодолимость *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 *воссоединяться* 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 — «уже 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 *развертывается* 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, *взаимопротивопоставленность* борющихся друг с другом *мотивов-влечений*, *противоречивых* мыслей, *борьба* «лучшего я» с «худшим», «*раздвоение*» личности. Не следует, впрочем, *вслед за* «*бездушную*», т. е. *беспаспортную* психологию, *преувеличивать* *взаиморазъединенность* моментов и *забывать* о ее «*производности*» или «*вторичности*». Иногда нам, правда, кажется, буд-

то в личности взаимопротивостоят 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, пытаюсь 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 проистекает 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, представляющая 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 само-

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

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 несовершенного 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 ас-

пектов» (каждый из которых также не нечто неизменное, но — несовершенное 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 Жане¹¹.

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 *онтический 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 — приходим 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* 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 *через* 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 вместилище 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 онти-

ческий порядок из другого качественания личности — из ее пространственности. Напротив, *пространственность личности выводима из «сразу» ее онтического порядка.*

Равным образом раскрытие личности, как самоединства, саморазъединения и самовоссоединения, не является ее *счислимостью и счислением.* Ибо мы еще выше любого из качественаний 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* качественания 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 пытающаяся 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 превозмогаю, 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 не-

совершенство. 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 самою личностью, ее единство, разъединение и воссоединение могут для нее — поскольку она несовершенна — быть и ее внутреннею «внешнею» необходимостью. И то же самое приходится сказать и о любом ее качественном. 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 разъединялось 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, лич-

ность 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 *ego* 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 allo genos*»¹². — 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 разъедине-

ния, 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.

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. Воссоединенность 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 неопределимою, 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*» разъедине-

ние. Но, если разъединение первее 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 новою 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 существование 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. Если же так, то разъединяющееся единство — и *абсолютная прерывность*. Эта реальная «*coincidentia oppositorum*»¹³ оправдывает допускаемое нашим определением саморазъединения, как саморазъединяющегося единства, «*contradictio in adjecto*».

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 воссо)-единение 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).

Без сомнения, мы правы, усматривая в первоединстве начало и конец *-единения*. Но далее домыслы на-

ши дwoятся. — 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 ссылка 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. — Если 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 пред-полагают 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 двузачно* 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, производно 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 первоединство есть единство и столь же реально есть, сколь есть и само разъединение. В первоединстве нет *такого, определенного* разъединения и *такого определенного* воссоединения, *такого же* движения, как в -единении. Но отсюда не следует, что в нем вообще нет -единения, движения, множества, даже определенности. По отношению к разъединению, а чрез разъединение и к воссоединению оно — *только* единство, *только* покой. Но это «только» есть (и реальность!) лишь для -единения: разъединение реально ограничивает для себя и воссоединения первоединство, как «*определенное первоединство*», и ограничивает по отношению к нему себя и воссоединение. В самом же себе, вне устанавливаемого из него, но разъединением отношения к -единению, первоединство вовсе не должно быть определенным, *относительным* первоединством.

В себе самом первоединство выше определения, превозмогает (hebt auf¹⁴) определение. В себе самом оно не покой и не движение, а — ни покой, ни движение или — и покой, и движение, не единство, но — ни единство, ни множество или — и единство и множество. Мы видели уже, что в личности разъединение как бы «погашается» воссоединением, а разъединенность и воссоединенность оказываются одним единством множества и первоединством (§ 6, 7), хотя первоединство, 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 Пресв<ятой> 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). Колеблущееся словоупотребление ранних отцов и даже «ek tes ousias tou patros» Символа Веры, провозглашенного Никейским Собором¹⁵, 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 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 усию, противопоставляем Божьей усии. Но такое определение не распространяемо 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 и третьего единства, или *определенное первоединство*, и 2) первоединство само по себе или триединство, в коем различие трех единств превозмогается (*wird aufgehoben*¹⁶) и которое есть не только оп-

ределенное 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 неизменною 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 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 само-

разъединении 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 множество, 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.

9

Мы утверждаем первоединство личности само по себе (триединство) как единство всех трех ее единств и как каждое из них, как усию 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, превосмогающее 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 разъединяться, ни воссоединяться, 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) ¹⁷. Возможны даже попытки вообще отрицать в личности воссоединение.

Воссоединение должно быть уже потому, что мы *взыскуем* воссоединенность и даже считаем своим *долгом* воссоединять и воссоединить разъединенное. Если бы воссоединения вообще не было, мы бы ничего о нем

не знали и не в силах были его помыслить. Если 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 разъединенное 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 разъединяю данную мысль и сам в ней разъединяюсь. Но вот я «опомнился» и начал 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 «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, сверхиндивидуальную 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 иною, 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 слабея. 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 собственной 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 воскрешает третье единство. Оно есть, ибо есть чрез третье единство. Оно само умирает и воскресает, как самодвижное; однако воскресает не своею собственной 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 невысказано 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 само оно. 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 собственно 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 в качестве которого она преимущественно раскрывается¹⁸. Само собой разумеется, и 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 первое единство, хотя, как начало второго, и «ранее» его, не ранее есть его начало, чем оно, второе, началось: определено первое единство 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 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 первое единству, другой — разъединяющемуся и третий воссоединяющемуся. Это и будет семья: матерью, которая соответствует определенному первое единству («Отцу» в Божьем Троиединстве), отцом, который соответствует разъединяющему и разъединяющемуся единству («Сыну» в Пресв<ятой> Троице), и дитятею, которое их воссоединяет и в котором они воссоединяются. И тогда семья уяснится, как основание человечески-личного бытия. Семья — тварный образ Божьего Троиединства. (Тварностью семьи объясняется, что в ней первое единство не отец, а мать; ибо тварь, как таковая, по отно-

шению 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 Троиинства, 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*»¹⁹), 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 Троиинстве 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 Троиинства. Говорю: «приблизилась бы» и не решаюсь сказать: «всецело отобразила бы» по следующему соображению.

Тварная личность, отображая в себе Бога, связана с Ним чрез Божье Саморазъединение или чрез Слово. Ее личное бытие есть прежде всего ее причастие Ипос-

таси 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 смертию. Пока она не умерла смертию 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 усовершеннию личность, действительно, может, став ипостасною в качестве своего определенного первоединства, чрез свое ипостасное же саморазъединение совершенно и непорочно «породить» другую такую же триипостасную личность. Рав-

ным образом она может, став ипостасною в качестве своего воссоединения, воссоединить себя с породившими ее личностями. Так полное и совершенное отображение Божьего Троиинства 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 доказыванием 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 неправомерным столь «быстрый» переход от индивидуальной личности к самим основам тварного бытия и даже Божественности. Но как же иначе быть, раз личность есть само бытие?]

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 явственно 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 и конца, 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 релативируем 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*»²⁰. 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 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?»²¹

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 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 *необходимость* (§ 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-

но, 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 *через* 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 опреде-

лимо, 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 обитийствование, «ипостазирование» множества? В силах 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 познаем 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 самозарождение и самоуничтожение, она — единое бытие именно как -единение.

Когда мы опознаем все разъединение личности в целом, *uno intuitu*²², 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, са-

мого 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 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 *онтически 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, «есть» личности, в частности — «есть» ее *бывания* и небытия.

«Есть» личности (личность, как само бытие) уже ставит вопрос об отношении личности к абсолютному бытию. Его «строение», конечно, выражается в «относительном бытии личности». Но «есть» («Аз есмь Сый») ²³ 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 сов-

сем нет 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 усия (бытия) вне ипостаси (существа), и сама по себе, вне ипостаси усия не определима. Так же и различие нами двух значений бытия приводит к противопоставлению личности, как существа, безличному существованию и к ипостазированию этих противоположностей именно потому, что оно является *различением* — различением абсолютного существования-существа, ипостасной усии Бо-

га, и относительного, тварного существования-существа. Второе мы опознаем преимущественно как существо; первое невольно сводим на чистое существование: обоих 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 многое?): 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 «прессуем», «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 отвлечено*, «*scientia contracta et abstracta*»²⁴. Однако его 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 нашей «преимущественною разъединенностью», § 8.) И поскольку мы не возводим «отвлеченностей» в ранг особого, самодовлеющего бытия, поскольку не «ипостазуем» 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 отдельных 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 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 мертвою 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*)²⁵, осуществляющимся 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 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 качество всего бытия и всякого его образа. Но в соответствии степеням бытия (индивидуально-личной и симфонически-личной, актуально и потенциально-личной) пространственное качество достигает разных степеней выраженности, непреодолимости и преодоления. Этим обосновано наше право на абстрактное рассмотрение индивидуально-личной пространственности.

Итак индивидуально-личная пространственность не созидаемое личностью внутри себя пространство, что бессознательно предполагается в довольно рас-

пространенном, но еще более беспомощном утверждении, будто непространственная личность активна и пространственна. Равным образом индивидуально-личная пространственность и не определение личности извне, что, действительно, помещало бы личность в какое-то вместилище или даже делало бы ее функцией физического пространства. Эта пространственность прежде всего — *внутреннее самораспределение, самоустройство 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 качествуя, 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 деления. 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 не-пространственно. 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 относительно, 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 взаимоопределение (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 «нарастающем» гневе, «большом» горе, «ничтожной» мысли и т. п. Какое основание объяснять все это несовершенством нашего языка или нашею склонностью 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 саморазъединяться его увеличивает; поэтому пространство личности, будучи в каждый данный миг принципиально определенным 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 не-пространственна, 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 не-пространственной, 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 злоеущая роль ипостазированной абстракции — пространства, 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 пространный; как пространный, в свою очередь, делает возможным то, что временная личность истинно или всегда «есть» в качестве всякого своего временного мига, что временность не простое прехождение личности (временной, а не временной), а — в идеале и существе — ее *всевременность*. Временность — движение пространственной личности, пространный — покой временной.

Рассматриваемая сама по себе, отвлеченно от пространный, 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). Недаром «мудрейший из зверей полевых», т. е. змий или разум²⁶, 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 само-разъединение и самовоссоединение. Если 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 и воскресение предполагают прерывность. — Личность возникает из ничего, достигает в саморазвитии своем апогея и погибает, воз-

вращаясь 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 всепространственность. 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 различаются, 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 — качественности одной 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 стремится 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 умерла окончательно, истинно, совершенно. Тогда раскроются и осуществятся совершенное «бессмертие» (отсутствие греховной смерти), как *истинная жизнь чрез истинную смерть.*

14

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», кото-

рое 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 проистекает 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 непреодолимое, подлежащее преодолению. «Содержание» — словно полуотмершее 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», благодаря чему «я» и раскрывает свою свободу как свое «самопреодоление» (§ 1). Как же иначе? — Совершенная личность всеединая, и ее единство не менее 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)²⁷. Оно — дурное разложение личности, не знающее ни начала ни конца умирание ее. Оно — «*тело смерти*» или «*тело душевное*»²⁸, 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»²⁹.